

## الاستشراق ونشر التراث العربي:

### الاتجاهات النهضوية والسياقات الفكرية والثقافية

ستفان ليدر\*

أصبح الاستشراق موضع نزاع بين من يقول أنه خطابٌ يوظّف مفاهيمه الخاصة وتفكيره المبتوّب وأحكامه المتعسفة إثباتاً على الادّعاء بالتفوق الأوروبي وخادماً للمصالح السياسية؛ ومن يقول أنه حركةٌ معرفية ساهمت في التطور العلمي ولم تخدم، أصلاً ولا بالضرورة، مصالح الحكم والاستعمار، ولا تخضع إلا لقواعد العلم والتطور الفكري.

إنّ الحكم الأول سليمٌ في ضوء الفلسفة السياسية وتحليل الخطاب كما طورهما ميشيل فوكو وطبقهما إدوارد سعيد على الاستشراق. وزعم ادوارد سعيد أنّ الاستشراق قد أخلق صورة الشرق المتخلف، المفتوح للتدخل والمكشوف للسيطرة الغربية، وركّب مفاهيمه لهذا الغرض، ثم حافظ المختصّون على هذه النظرة التي منعتهم من الوصول إلى الواقع. ورأى أنّ الاستشراق وضع يده على التراث الإسلامي فسَهّل الطريقَ إلى استعمار الأراضي الإسلامية في ما بعد. لا شكّ أنّ رؤيته مبرّرة حيث يشير إلى طبيعة الخطاب الذي يحدّد ويحكم ويوجّه الآراء، من ناحية، ويظهر العلاقة بين الاستشراق والسعي الغربي إلى التفوق السياسي والثقافي من ناحية ثانية، خاصةً إذا كانت في بعض الأحيان العلاقة بين العلم والحكم الاستعماري واضحةً، ومنفعة المعلومات التي جمعها العلماء للحكم الاستعماري بينةً. أما الاستنتاج أن المفهوم الغربي للشرق مرّكب ولا صلة له بآراء المسلمين، ليس صحيحاً، لا يُدرِك الموضوع ولا ينصفه.

وبطبيعة الحال، فإنّ الدراسات الشرقية في أوروبا ساوقت العلوم الإنسانية ولا يمكن أن تُقرأ إلا في السياق الفكري الأوروبي، لأنها تأثرت بالاهتمامات الفكرية المتداولة في عصرها.

\* مفكر من ألمانيا، مدير معهد الدراسات الاستشراقية في لبنان.

لا ندعي أنّ الاستشراق كظاهرة فكرية عاش، أو ما زال يعيش، في مجال مستقلّ من تكوين السيطرة الأوروبية علي الشرق، لكننا نقترح أن تحليل الخطاب الاستشراقي وعلاقاته بمصالح الهيمنة الأوروبية السياسية والثقافية لا يُعتبر مقاربة صالحة لتقويم الدراسات الشرقية التي تشكل خزينة فكرية، لأن الفكر المبدع أو التقليدي، يوهّم وينشأ، بالدرجة الأولى، من التيارات الفكرية والمفاهيم المتداولة والمتشابكة. قراءتنا للاستشراق تعتبره فناً من العلوم الإنسانية يتميّز بموضوعه ولا بمبادئه ومناهجه. وبالتالي نقترح جولةً لننظر إلى الاستشراق - ومعه الاستشراق الألماني الذي يُنسى عادة في المناقشة الحادة حول الاستشراق - من منظرٍ يفرّق بين ثلاثة دوافع للفكر الاستشراقي نلاحظها حتى هذا اليوم:

1- تأكيد الحق بالمعنى الاعتقاد الديني والسياسي، وتوظيف صورة الشرق كصورة الآخر الكافر الخاطئ الغريب لأعراضٍ مختلفة.

2- المعرفة وما يتضمّنه من والإهتمام بالجديد والتجارب الفكرية.

3- الرد على التقارب والاتصال.

كما نفرّق بين أربع حركات أو تيارات في تطور الدراسات الشرقية، توجد في كلّها هذه الدوافع بشكلٍ أو آخر؛ ولا أسمّيها مراحل الاستشراق لأنها متداخلة، ولا تشكّل تسلسلاً زمنياً تدريجياً واضحاً.

الحركة الأولى تسيطر فيها الأسطورة ولا يوجد مفهوم التاريخ.

والحركة الثانية، تأثر الاستشراق فيها بالمذاهب، مثل الإنسانوي والعقلاني والمذاهب التالية له مثل الورمنتية.

والحركة الثالثة، جعلت الدراسات الشرقية فناً من الفنون الأكاديمية في سياق الفيلولوجيا وفي ألمانيا خاصةً الإنسانية الجديدة.

والحركة الرابعة الحالية، وهي تطور النقد الذاتي ونشأت فيها المنهجيات وسائل التعامل.

وأركز الكلام المساء على الحركات الثلاث الأولى.

إن الحوار الذي قد يكون سمة عصرنا، يتجاوز النمط العادي الذي ينتمي إليه الحديث الغربي عن العرب والإسلام بصفة عامة. من خلال القرون العديدة التي جاورت فيها أوروبا دار الإسلام، تمّ تكوين صورة عن العالم العربي والإسلامي بمفاهيم ونظرات أثرت عليها ظروف سياسية وثقافية مختلفة؛ وبالرغم من التطور الفكري الذي حصل في هذا المجال بقي الحديث الغربي عن الشرق في أغلب الأمور خطاباً قاطعاً لا ينوي الحوار. السبب في ذلك يرجع إلى سيطرة الروح الهجومية، وكذلك إلى الرغبة في الهيمنة السياسية؛ هذا من جهة. ومن جهة أخرى استخدمت صورة الإسلام كصورة الآخر الغريب المستغرب في الصراع العقائدي ضمن المجتمع الأوروبي لتبرير هذا الموقف أو ذاك. ولقد حال هذا النوع من التوظيف دون الوصول إلى المعرفة الدقيقة لمدة طويلة جداً ويمكن أن نلتقي به حتى هذا اليوم.

ومع ذلك، فليس كل ما أنتجه العلماء والمؤلفون غلط، بطبيعة الحال؛ بل توجد في إنتاجهم العلمي والأدبي أعمالاً نادرة لطيفة المعاني، تشهد على الجهد الذي بذلوه في دراسة اللغة العربية وآدابها. من بينها، مثلاً، الطبعة الأولى للقرآن الكريم في المدينة الألمانية همبرغ سنة 1694م، قام بإعدادها الكاهن البروتستنتي Hinckelmann؛ أو الخط الجميل للشاعر الألماني المشهور المتوفى سنة 1832م، J.W. Goethe، الذي كتب الآيات {قل أعوذ برب الناس ملك الناس من شر الوسواس الخناس} بخطه الجميل محبة للثقافة الإسلامية؛ أو التعليقات اللطيفة لـ Goethe حول الشعر العربي والفارسي، التي أضافها إلى المجموعة الشعرية المعروفة بالديوان الشرقي للمؤلف الغربي.

لكنّ هذا النوع من التحف لا يُبلغنا عن شيءٍ من العلاقات بين التطور الفكري والثقافي وظهور الدراسات الشرقية التي وُضعت قواعدها الرئيسيّة السائدة حتى اليوم في تلك الفترة.

الدراسات العلمية الأولى الجديرة بهذه التسمية نشأت كأعمالٍ إبداعية لا يوجد لها سابق في الكتابة عن الإسلام، كما أبرزته الدراسات عن الآداب في العصور الوسطى. فقد اتّسمت الكتابة عن الإسلام والمسلمين آنذاك بالتعصب الديني، وباستثناء بعض العلماء، مثل وليام الصوري، كان الجهل بكلّ ما يتعلق بالمسلمين كاملاً. إنّ لفتح الأندلس وللحركة الصليبية في ما بعدُ تأثيرٌ على كثيرٍ من نواحي الحياة عامّةً وعلى تكوين صورة العرب والمسلمين بشكلٍ خاصّ. فانتشرت في تلك الأوقات بعضُ الروايات الشعبية التي صاغت المخيلة العامّة. ومنها الروايات الشعرية بعنوان Mahomet، حيث نعثر فيها على تصويرٍ خيالي لشخصية محمد رسول الله لا أصلَ له في الواقع، إذ يظهر فيها على شكلٍ ساحرٍ شريرٍ مسيحي الأصل.

تظهر أهمية هذا التأثير عندما نقرأ كتاب Adam Olearius، الذي بعثه أمير ألمانيا الشمالية إلى أصفهان في ثلاثينيات القرن السابع عشر. ونجد في حديثه عن المجتمع الإسلامي قولاً مطوّلاً مفاده أنّ الرسول سمح للمؤمنين بتعدّد الزوجات حسبَ ابتغائهم. قضى Olearius أكثر من ثلاث سنوات في إيران وأصبح كتابه عن رحلته من أشهر المؤلفات في هذا النوع، لكنّ مشاهدة العين والتجربة المباشرة لم تستطع أن تمحو أوهامه الراسخة في ذهنه والتي كانت تُروى منذ قرونٍ طويلة.

وإن كانت بعض المؤلفات القديمة لرجال الدين قد ارتقت إلى مستوى أعلى من الروايات الشعبية -مثل ترجمة القرآن التي أمر بها Petrus Venerabilis الراهب بمناسبة زيارته إلى الأندلس في منتصف القرن الثاني عشر؛ وإن كان قد تابعه آخرون؛ وتفوقوا عليه بطموحهم- فإنّ هذه الأعمال القيمة لم تنفع صورة الإسلام المنتشرة في الغرب.

أما المذهب الإنساني والنهضة الأوروبية في إحياء الآداب القديمة فشكّل إطاراً مشجّعاً لدراسة اللغات القديمة عامّة. وباختصار، فإن الالتفات إلى المصادر الأصلية للكتاب المقدس التي نادى بها إيراسموس فون روتيردام (المتوفى سنة 1536) والاهتمام بالدراسات

الكلاسيكية مهّدت الطريق للاهتمام بالنصوص العربية عبر الدراسات العبرانية. وحتى بداية القرن التاسع عشر نجد في الجامعات الألمانية مثلاً الدراسات اليونانية والعبرانية متصلة اتصالاً وثيقاً أحياناً، والدراسات العبرانية والعربية كذلك متصلةً بعضها ببعض، في أحيان أخرى. وكما هو معروف كانت الدراسات العربية في ألمانيا بالبداية تنتمي إلى فرع الفيلولوجيا المقدسة لما نظروا في هذه اللغة من تماسٍ مع الدراسات العبرانية والتوراتية.

أمّا في القرن السابع عشر الميلادي، في عصر المذهب العقلائي وحركة التنوير، فقد نشأ نمطٌ جديد لدراسة الإسلام ولتأريخه، تحرّر شيئاً فشيئاً من التوجيه الديني، ووُضعت قواعده الخاصة وأهدافه التي لم تُعد تخضع لسلطة الكنيسة.

يرجع هذا التحول الثقافي إلى وتطورات اجتماعية عدة:

- إطار النهضة الفلسفية تم اكتشاف التراث الكلاسيكي بواسطة النصوص اللاتينية واليونانية، شقّ بذلك طرقاً إلى حقلين جديدين، إلى حقل الفكر الفلسفي المستقل عن المصادر الدينية من جهة، ومن جهة أخرى إلى دراسة اللغة، يعني اللغات الكلاسيكية، كمفتاحٍ لتراثٍ لا يبوح بأسراره إلا لمن درس لغاته.

- وانطلقت العلوم الطبيعية في ذلك العصر إلى آفاق جديدة، وحلّت محلّ الفلسفة اللاهوتية وألغت علم الهيئة القديم.

- وسّعت الملاححة الأوروبية معرفة العالم بفتح ممّراتٍ بحرية إلى القارّات، وأصبح وصفُ الأراضي البعيدة بعجائبها وغرائبها وأخلاق شعوبها يشكّل اهتماماً عاماً للمؤلّفي أدب الرحالة.

- الوجود العثماني كسلطة أوروبية كبرى.

اشتركت اللاهوتية نفسها في تكوين المنهج الجديد بحيث سبقت الآخرين بالأخذ عن المصادر العربية بشكل منظم. بطبيعة الحال لم يُلغ هذا البرنامج الجديد كلّ التحيز نهائياً ولم

يمنع من الأخطاء، ولكن ظهرت نية علمية جديدة حيث اعترف المؤلف بأهمية صوت النص الأصلي. نشر Johann Heinrich Hottinger 1640 كتاباً بعنوان «تأريخ الشرق»، (باللغة اللاتينية)، يحتوي على سيرة رسول الله. أخذ المؤلف موادّه من القرآن ومن بعض المصادر، منها تفسير البيضاوي، وكتاب «المجموع المبارك» للمكين الذي كان قد نشر Golius طبعةً محققة له سنة 1617م، واقتبس Hottinger قطعاً من «وفيات الأعيان» لابن خلكان ومن كتاب «قصص الأنبياء» للكسائي. طبعت هذه المقتبسات بحروف عربية، وترجمت إلى اللاتينية، فنظّمها المؤلف في سرد تأريخه. أظهر Hottinger في كتابه موقف رجل الكنيسة الذي يحتجّ على الإسلام في بعض المواضع، ولكن أصبح كتابه قدوةً لغيره لأن المؤلف لما ربط سيرة الرسول بالقرآن سلك أسلوباً ما زالت تسلكه الدراسات الحديثة، مثل الكتاب المشهور لـ Montgomery Watt

واتفق أن تمّ في القرن السابع عشر اكتشافُ عالم المخطوطات الشرقية وابتدأ إدراكها مصدراً للمعرفة عن الإسلام وعن تأريخه. إضافةً إلى القدرة الجديدة على فهم النصوص، كان النظر إلى الإسلام وإلى تأريخه، مرتبطاً بقضية تقدّم الفكر العقلاني الذي قاد المفكرين إلى مبادئ سياسية جديدة. فصارت الدراسات الشرقية تخالف الآراء التقليدية مع انتقادها لموقف الكنيسة بعض الشيء.

لم يقتصر الاستشراق في مرحلة الابتكار على إظهار مفهومه الحديث للعلم ولمبادئه، فبعد نشر كتاب «المكتبة الشرقية» D' Herbelot ببعض السنوات، ألف العالم الهولندي Adrian Reland دراسةً عن الإسلام تفوق المؤلفات السابقة من حيث سعة الاستيعاب ودقة التفكير. يعرض Reland العقائد الإسلامية في سياقها الصحيح، يشرح للقارئ شهادة المسلمين ويقدم بشكلٍ واضحٍ أركان العبادة. وإضافةً إلى ذلك أكّد أنّ أقوال المسلمين كما دونوها في نصوصهم تُشكّل المرجع الوحيد الذي يسمح بالرجوع إليه للبحث. وإن كان هذا الموقف يبدو واضحاً بذاته اليوم، فإنّ رأيه قد عارض السائد في عصره. انتبه Reland لغلط هذه التقاليد ووصف نواقصها بقوله: «أغلبُ الكُتّاب الذين يتحدّثون عن الإسلام ما نالوا منه

شيئاً، وإن بذلوا كلَّ جهودهم لهذا الهدف، وإنما أساءوا لأنفسهم فقط، لأنَّ كثيراً مما زعموا أنه إيمانُ المسلمين أو أخلاقهم يرجع إلى آرائهم الخاطئة». وحارب Reland الآراء الباطلة أينما أدركها، ومجداله من أجل العقل والإنصاف أثبت انتمائه إلى عصر التنوير الذي كافح الجهل والتعصب. لذلك لا يبالغ مَنْ يعتبره رائداً لما ذهب إليه Voltaire و Leibniz في ما بعد.

أوجد عصر التنوير الأيمان بقدرة العقل وصلاحه، وانطلقت فيه مكافحة السلطة الاستبدادية المتعسفة سواءً في الكنيسة أم في الحكم السياسي. ساهمت الدراسات الشرقية في هذا الصراع بكتب ومقالات -خاصة في فرنسا- اتخذت الإسلام، أو ما كان في ظنهم أنه الإسلام، وسيلةً لانتقادهم الأحوال الاجتماعية في أوروبا. ومن المؤلفين في هذا التيار Boulanviliers و Montaigne, Voltaire. فالصراع السياسي، مثل أي صراعٍ، يميل إلى التعصّب وبذلك إلى ترك الدلائل العقلية، وإن انطلق في البداية باسم العقل. يعطينا كتاب Boulanviliers مثلاً قاطعاً في ذلك حيث أراد أن ينقذ إمامة الكنيسة في الدين المسيحي بواسطة مدح فضائل الإسلام. نوّه بعقلانية الإسلام كدينٍ يجزي الصالح بالخير ويعاقب الفاسق. فالإسلام حسب قول المؤلف، لم يواجه في تأريخه اختلافات في شؤون العقائد مثل ما عاناه الدين المسيحي. واجتهد المؤلف لنفسه في تعليل الأحكام القرآنية في ما حُرّم من المطاعم والمسكر بأسبابٍ صحية واقتصادية وغيرها. لم يرجع في شرحه إلى آثار العلماء المسلمين ولم يستطع ذلك لجهله العربية، بل اعتمد على رأيه فقط. ومع ذلك كوّن كتابه مرحلة جديدة لفكر التسامح لأنه أقرّ للإسلام مكاناً لا يختلف عن مكان الدين المسيحي من حيث التقدير، وحتى يفضّله في ضوء إعجابه ببعض العقائد الإسلامية. يعتبر كتابه إذاً وثيقةً لموقفٍ فكري يمكن أن نرى فيه الالتزام بحركة التنوير أكثر من القدرة على دراسة علمية.

أصبحت خَصلة كتابه هذه هدفاً للرد عليه من قبل المستشرق الإنجليزي Jean Gagnier الذي لم يوافق Boulanviliers على تسامحه أبداً. أما المهم، على كل حال فهو أنّ Gagnier طبّق المنهج الذي هيأه Reland و Hottinger وأخذ المكتبة العربية أساساً لدراسته، وأثبت برده الشديد على Boulanviliers أولية المصادر فطلب الرجوع إليها من كلِّ مَنْ يتحدث عن الموضوع. معه أصبح هذا المطلب مبدأً لمذهب الاستشراق لا يمكن أن يُنازع فيه بعد ذلك، وتأسس المعهد لدراسات اللغات الشرقية الحية في باريس سنة 1759م علّم بارزٌ لهذا الاتجاه.

أول من واهتم بالتراث العربي في ألمانيا هو Johan Jakob Reiske المتوفي سنة 1774م الذي حقق منتخبات من المصادر القديمة ومنها تاريخ أبي الفداء وتاريخ حمزة الإصفهاني. وتعتبر تحقيقاته وترجماته الحجر الأول في الدراسات العربية، نشأ من جهد جبار إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القواميس لم تكن متوقّرة في هذا الزمن. ونرى في مقدّمة اهتمامه فهم النصّ من حيث المضمون. فالتحقيق العلمي الذي يعتمد على عدة مخطوطات لتثبيت النص لم يكن يطبّقه على النصوص العربية، وكان فهمه للأدب العربي كان تلقائياً وأولياً، يعكس ذهنية عصره وقيمها. وهذا يظهر في اقتباساته من شعر المتنبي التي حققها وترجمها وشرحها في كتاب صغير أهداه لزوجته سنة 1765م. عندما يقول في تعليقه على بيتٍ من قصيدة للمتنبي مطلعها:

كَمْ قَتِيلٍ كَمَا قُتِلَتْ شَهِيدٍ      بِيَاضِ الطُّلَى وَوَرْدِ الْخُدُودِ

ويُظهِر دَهْشَتَهُ لِإِبَاحَةِ الْمَتْنِيِّ فِي الْبَيْتِ:

يَتَرَشَّفَنَّ مِنْ فَمِي رَشْفَاتٍ      هُنَّ فِيهِ أَحْلَى مِنَ التَّوْحِيدِ



ويقول «التوحيد بالنسبة للمسلم المؤمن أتمنُ شيء وأنفس ما يكون. ويضع المتنبي هذا (المفهوم) أدنى من قبالات نساءٍ باغياتٍ! المتنبي زنديق يحقر الأديان كلها والعقل السليم نفسه كذلك. شعره مليءٌ بمبالغاتٍ تافهةٍ وفاسقة لا يرضى بها العقل».

Johann Jakob Reiske الذي دفع ثمناً غالياً لتخصّصه بالأدب العربي بالإعواز والعسر من خلال معظم حياته، والذي ألهمه الاكتشاف لعالمٍ جديد لا يصل إليه علماء عصره، أخطأ بهذا الحكم الشمولي لأنه ليس في صلة بالأدب العربي ولم تصله الشروح التي عاجلت هذا البيت كذلك وأظهرته تحت ضوءٍ آخر لا يقبل المعنى الحرفي. فنقرأ عند البرقوقي مثلاً «وقالوا للتخلص من هذه المبالغة المفرطة إن التوحيد نوع من ثمر العراق» وجنس البرقوقي هذا البيت تحت المبالغة المحضة<sup>1</sup>. فنجد عند أبي العلاء في شرحه لهذا البيت أنه ربط مفهوم التوحيد بالعشق<sup>2</sup>.

تطورت إذاً الدراسات العلمية عن الإسلام في ذلك القرن بشكلٍ أظهر مميزاتا الرئيسية. امتدّت الدراسة كذلك إلى تراث العرب، وخاصةً إلى الشعر. حقق مثلاً Reiske المذكور معلقة طرفة، وترجمها إلى اللاتينية وأضاف إليها شرح النحاس؛ صدر هذا الكتاب سنة 1742م، وتمنينا لو كانت الدراسات في الشعر العربي التي خلفته جميعاً على هذا المستوى.

أما دراسة التأريخ فاكتشفت الجمال القصصي في رواية التأريخ العربية، فتميز بإبداع هذا التيار المؤلف المشهور لكتاب تأريخ العرب، Simon Ockley في الربع الأول للقرن الثامن عشر. اختار المؤلف طريقة جديدة في التأليف من حيث إعادته سرد الأخبار كما وردت في مصادره ولوّّن حكايته بأقوال وأمثال. الذوق الأدبي ملحوظ في كتابه، ويلوح كذلك في قول المؤلف حين يتحدث عن سمة الحكاية التاريخية في نصوصه. وهو يربط بين ما بدا له من الحيوية والمرح والسهولة في النصوص، وصفة العرب أخلاقياً وعقلياً، وتابع فكرته إلى أن رأى العرب ضدّاً لشعبي العصر الكلاسيكي، الروم واليونان. وإن كنّا لا نريد أن نوافق على هذه التسوية البسيطة بين الفن وصفات الإنسان، ألا أننا نعتبره نموذجاً للحكاية التاريخية التي

طبقتها المستشرقون في القرن التاسع عشر وما بعد. ما سهّل له تشكيل صيغة الكتابة هذه أنه أسند كثيراً من مواده إلى كتاب فتوح الشام المنسوب للواقدي، قبل أن يعرف أنه منحول؛ كما كانت القصص الشعبية للفتوحات عادةً من المصادر الأولى التي انتشرت في أوروبا. أما مصادره التي وجدها في مجموعة المخطوطات لمكتبة Bodleian، فجمع فيها بين التأريخ والأدب، فأخذ عن ابن الجوزي وابن الأثير وغيرهم من جهة، ورجع إلى التذكرة الحمدونية، إلى مجمع الأمثال للميداني ونهج البلاغة غيرها من جهة أخرى.

لكنّ التوظيف لصورة الإسلام استمرّ من خلال القرون وما زال حتى اليوم. نجد التوظيف تحقيراً للإسلام في ما ذكرناه عن العصور الوسطى، وتحميلاً له في إطار حركة التنوير. أصبحت صورة الإسلام في هذا الإطار وسيلةً انتقد المؤلفون بواسطتها الأحوال السياسية في أوروبا. من بين هؤلاء المؤلفين نجد كذلك المؤلف الألماني Konrad Engelbert Oelsner الذي حصل بكتابه «محمد وتأثير دينه على الشعوب» على جائزة مجمع العلوم الوطني الفرنسي في زمن نابوليون. جرّد هو وأمثاله الصورة المثالية للمجتمع الإسلامي من كلّ التناقضات والنواقص الواقعية التاريخية. يمكن أن نرى قيمة جهدهم في التأكيد على أنّ حرّية التفكير التي بُنيت على مبدأ العقل والاستدلال في ذلك العصر سمّحت بنظرٍ جديد إلى الإسلام المتحرر من القيود العقائدية التقليدية.

أما التقدير للجمال القصصي ولمعاني الشعر والروح الأدبي العربي، فبقي منذ العصر الإبداعي جزءاً مهماً من الدراسات الشرقية وعاملاً مثيراً له. قد برز الشاعر والمفكر J.W. Goethe كما ذكرنا بقدرته على إدراك لطائف المعاني التي كشفها في الشعر والإسلام بواسطة ذوقه الأدبي والروحي الرفيع.

قد شرع المؤلفون في القرن التاسع عشر بفحص مصادرهم من حيث الأسلوب والاختلافات بين النصوص، وبوسيلة البحث المنهجي أوصلوا مستوى الدراسات الشرقية إلى مستوى العلوم الأخرى، ونلاحظ في هذا الحين وما فيما بعد تطوراً تدريجياً إلى التخصص باللغة

العربية وآدابها الذي أدى إلى بداية نشر التراث بوسائل حديثة. وفي هذا السياق وَجَدت جهودُ رايِسكه مَنْ يتابعها ونذكر على سبيل المثال تحقيقات Georg Wilhelm Freytag (المتوفى سنة 1861م) للكتاب فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لابن عرب شاه سنة 1835 و1852م، الذي نشر من جديد في القاهرة من مخطوط بخط المؤلف، إلا أنها ليست أفضل من تحقيق فرايتاغ لأنه يتجاهل المحقق تماماً تعليقات فرايتاغ على النص الأصلي. وحقق فرايتاغ كذلك مجمع الأمثال للميداني، وأشعار الحماسة لأبي تمام، ومنتخب تأريخ حلب لابن العديم، وقصيدة كعب ابن زهير. وألف فرايتاغ كذلك أول معجم مفيد عربي لاتيني صدر سنة 1830م.

لفهم الإتجاه الفيلولوجي في ألمانيا لا بد من دراسة أوغوست بوك (August Böckh) الذي يعتبر أن اللغة موضوع يقع بين الظواهر الطبيعية والتاريخ. فالفيلولوجيا حسب رأيه تحتوي على الجهد التجريبي لدراسة النصوص والتأويل التاريخي في تفسيرها. هذا المذهب ترك أثره على النظام التعليمي في ألمانيا، حيث أصبحت معرفة البدايات الكلاسيكية قدوةً علمية للعلوم الإنسانية خاصة اعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إذا حدد هذا التيار الفكري القيم النموذجية إجمالاً في العصر الكلاسيكي التي لا تترك مجالاً للشعوب والثقافات الشرقية. ويقول فريدريش أوغوست فولف (Friedrich August Wolf) الذي كان أستاذاً للدراسات الكلاسيكية وأحد مؤسسي جامعة هومبولت في برلين، والذي أسس بدراسته لهوميروس منهج النقد الفيلولوجي في هذا المجال: «المجتمعات الشرقية تختلف تمام الاختلاف عن الشعوب الكلاسيكية. العبرانيون لم يكونوا أمةً مثقفةً وبذلك لا يمكن أن يصلوا إلى مرتبة الإغريق والروم». قد بُعِثني هذا الحكم، في رأي قائله، العرب كذلك، وبقية الشعوب الشرقية في ضوء القدوة الثقافية التي وجدتها هذه المدرسة عند الأوائل الكلاسيكيين. المذهب الإنساني الجديد فرّق بين الدراسات الشرقية والكلاسيكية التي كانتا موحدتين في الدراسة سابقاً

وظلت الدراسات الشرقية تجدد تبريرها في التطبيق العملي لمذهب التحقيق العلمي النقدي للنصوص القديمة، كما طور في إطار الدراسات الكلاسيكية، وكما وضعه بالشكل المثال كارل لآخمان (Karl Lachmann). نتيجةً لذلك أضعفت الدراسات الشرقية جهودها في التحقيق النقدي للنصوص الذي هو في نفس الوقت الآلة الرئيسية للبحث في تاريخ الشعوب وآدابها في ديار العرب.

ومن أبرز الأعمال في هذا المجال تحقيق كتاب الطبقات الكبير لابن سعد الذي أصدره إدوارد زاخاو بالاشتراك مع سبعة من العلماء البارزين الألمان بين السنوات 1904 و1918م.

في تحقيق هذا الكتاب الكبير الحجم تظهر فوائد وعوائق لهذا النوع من المشاريع، ومن مميزاته الباقية أنه يذكر في تمهيد كلِّ مجلد المصادر الخطية التي بُني عليها التحقيق، وبالإضافة إلى ذلك تُذكر الاختلافات بين المخطوطات المستخدمة. وأضاف المحققون على الهوامش نصوصاً أخرى التي كانوا يقارنونها بنص الطبقات لابن سعد. فأصبح هذا الكتاب المحقق، برغم نواقصه، نموذجاً لفنِّ التحقيق المطبَّق على المخطوط العربي وظل تحقيق زاخاو والآخريين ما يقارب ثمانين سنة المرجع الوحيد في هذا المجال.

قد نُشر في بيروت سنة 1958م طبعة جديدة بدون التعليقات الهامشية. هذه الطبعة تعتبر نسخ غير معلن لنص حققه المستشرقون. لا شكَّ أنَّ التحقيقات الجيدة الصالحة للنصوص العربية القديمة قد كثرت في خلال الخمسين سنة الماضية في البلدان العربية، لكن يلاحظ كذلك كثيراً ما عدم الاتصال والاعتراف بما سبق من الجهود الناتجة.

إنَّ جمعية المستشرقين الألمان تساهم في مكتبة النصوص المحققة منذ ثمانين سنة بنشر سلسلة من كتب تراثية محققة. أمَّا عنوان هذه السلسلة، وهو النشرات الإسلامية، فلا يقدم صورة واضحة لمحتوياتها التي تتضمن التاريخ والأدب والفكر والفقهاء والإلهيات كذلك. ما هي إذًا المقاصد التي وضعت عند التأسيس وكيف تطورت؟

لا بد أن يكون من ورائه مبدأ علمي، الأمر الذي لا نجد بتعبير واضح، إلا أنه يتّضح في التجاوب مع الدراسات الإسلامية في ألمانيا التي رسم Karl Heinrich Becker في مقالٍ مشهور نشرها في المجلد الأول لمجلة «الإسلام» سنة 1918م حيث يتحدث عن الحضارة الإسلامية كمفهوم شمولي يحتوي على الظواهر الثقافية جملة كالدين والعادات، إضافة إلى النظم والنظريات السياسية. ورأى بيكير أن الحضارة الإسلامية تختلف كل الاختلاف عن الحضارة في أوروبا التي نشأت، في رأيه، من المذهب الإنساني. ويمكن أن نفهم عنوان سلسلة النشرات الإسلامية من هنا: أن الإسلام وما ينتمي إليه من المؤسسات والدول والمنتجات الثقافية يعتبر القوة التكاملية والموضوع الأساسي للدراسات. أو بمعنى أوضح: أن العالم الإسلامي بمجتمعاته وثقافته لا بد أن يفهم من الإسلام.

بالنسبة للسلسلة يعني هذا أن المنشورات تتوجه إلى القارئ المعاصر الذي يبحث عن اكتشاف السياق التاريخي للفكر الديني وتطور المذاهب الدينية والفقهاء... إلخ.

وهذا النوع من فهم التاريخ الحضاري الذي يشمل الدين بجانب الفنون الفكرية والآداب، نراه متناقضاً بعض الشيء بالاتجاهات المعاصرة في العالم الإسلامي التي تأخذ أهمية تطبيق الفقه كالمحرك للدراسات والأبحاث.

ولدينا كذلك وثيقة تأسيس هذه السلسلة، يعني النشرات الإسلامية، على شكل رسالة موجهة إلى وزير العلوم والفنون والتعليم آن ذاك كارل هينريش بيكير (Becker) المذكور، حيث يذكر ريتز الأبعاد الفكرية التطبيقية والثقافية لهذا المشروع سنة 1927، معبراً بروح عصره عن المقاصد الثقافية لهذا المشروع وعن أهمية التعاون بين العلماء غرباً وشرقاً.

«أريد أن أوكد هنا على أنّ تعاون العلماء الألمان والأترك مرغوب فيه والذي نقصده كذلك في إطارٍ معين. يتمتع البحث العلمي الألماني بسمعة مرموقة. وإذا ذكرت مزايا ألمانيا، فيأتي البحث العلمي في الدرجة الأولى. لقد بدأ منهجنا المتفوق يجد هنا اعترافات وتقليدا في الأوساط التي تفهم بعض الشيء أو تظن

أنهم تفهمونه. لا نأمل في الكثير من هذا. إذا ساهم ممثلو البحث العلمي الألماني هنا نشر المعرفة التي يستفيد منها الشرقيون فهذا ما سيوطد هذه السمعة».

عندما يزعم هيلموت ريتز سنة 1927م أن المنهجية الألمانية متفوقة على غيرها تعكس هذه الملاحظة المناخ الفكري والإيديولوجي السائد آن ذاك، إلا أنه لم يكن يعلم أن هذه المنهجية ستبقى لثلاثين سنة المنهجية السائدة حتى طبقها المحققون العرب أنفسهم. فالأهم من هذه الملاحظة هو اللجوء إلى التعاون بين العلماء الألمان والعلماء الأتراك، لأنه يمثل اتجاهًا عملياً يخدم العلم ويشير وجوده المسبق إلى التفاهم بين العلماء الغربيين والشرقيين في ذلك. وبالفعل قبل صدور المجلد الأول لطبقات ابن سعد الذي حققه زاخاو نفسه، وضعه تحت تصرف الشيخ محمد عبده الذي كان ينظر فيه ونشرت تعليقاته وتصحيحاته في الملاحظات لهذا المجلد .

يمثل تاريخ النشرات الإسلامية، منذ ثمانين عاماً، الإنتاج المستمر الناجح في تقديم مساهمة مهمة لنشر التراث من جانب، والتغلب بصعوبات ناشئة سواءً من ماهية هذا العمل ومن الظروف المتحولة من جانب آخر. تأسست النشرات الإسلامية سنة 1928م في اسطنبول ومنذ العام 1961م يتابع المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت الخطوط الموضوعية سابقاً. وقد استغرق نشر المجلدات الثلاثين لكتاب الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصفدي ما يزيد عن سبعين سنة حيث صدر

لكنّ ليس من الضرورة لذلك أن نحكم على هذا الحال بالفشل، لأنه من المهم أن يجد المحقق المهلة الكافية لإتمام مهمته على أحسن الوجه. ومن هذه الناحية يمكن أن تكون هذه النقطة هي الأهم بدلاً من أن نحدد وقتاً معيناً بقصد إنهاء المشروع في فترة قصيرة ولاكتساب النجاح في سوق الكتب. فالواضح هنا أن لتنفيذ هذا النوع من الأعمال لا بد أن تكون وراءها مؤسسة ذات استمرارية ومستقلة عن الشروط الاقتصادية.

العلم لا يبرّر، ومن يهتمّ بالدراسات العربية والإسلامي، وإن كان غير عربي، ومن يهتمّ بالتأريخ الأوروبي، وإن كان عربياً، لا يحتاج إلى التبرير، لأن التراث البشري لا مِلِكَ فيه. أما الآفاق الفكرية التي هدت الاستشراق وأثارت اهتمامه بالمخطوط العربي، والسياق الثقافي الذي رافقه، ومقاصدُه ونواقصه، فحاولنا أن نُلقِي بعض ضوءٍ عليه.

---

<sup>1</sup> - شرح ديوان المتنبي (بيروت 1406) ج 2 ص 40.

<sup>2</sup> - شرح ديوان أبي الطيّب المتنبي لأبي العلاء المعرّي، تحقيق عبد المجيد دياب، القاهرة 1409، ج 1، ص 71: (التوحيد) إنه المعشوق بعاشقه.

# الاضطراب المفهومي في الفكر العربي المعاصر

محمد جمال باروت\*

يمثل الاضطراب المفهومي في الفكر العربي المعاصر عمليةً فكريةً أكثر مراهيةً مسألةً تتعلق بمعرفة حدود المفهوم نفسه. وبكلام آخر لا يرتد الاضطراب إلى مسألة «أكاديمية» بحتةً تتعلق بمعرفة بيانات المفهوم ومحدّداته بقدر ما يرتد إلى عمليةً فكريةً معقّدة، ومشروطة بالضرورة تاريخياً ومعرفياً. وبطبيعة المفهوم نفسه، وهل هو مفهوم «منجز» بشكلٍ يسمح بتدوين تاريخه وتحديد محدّداته؟ أم ما يزال في طور «الإنجاز»؟ وهل هو مفهوم «مدرسي» منجز؟ أم أنه مفهوم قابل لأن يستعاد من جديد في شروطٍ مختلفةٍ عن الشروط التي تكوّن وتطوّر وتبلور فيه؟

إن المفاهيم المرتبطة بال عمران أو الاجتماع البشري على مختلف أبعاده، هي في حقيقتها التداولية «مفتوحة» قابلة باستمرار للقراءة والتفسير والتأويل مهما حاول تاريخ الفكر أن يلبسها ثوب المفهوم المتسق والمتناسك و«المكتمل». فلتاريخ الفكر منهجه في وضع حدود المفاهيم بعد «استقرارها»، غير أن لكل مفهوم تاريخ اجتماعي-اقتصادي-سياسي معقد تجعل منه قابلاً للاستعادة وإعادة المسألة والاستدعاء، وفي شروط معينة الطلب عليه لأهداف اجتماعية-سياسية معينة. بل إن «التماسك» و«الاتساق» و«مناعة» المحدّدات هي جزء من طبيعة المفهوم التجريدية، والانتقال من المتعين إلى المجرد، ومن الواقع إلى الفكر. وهو ما يعطي المفهوم «المجرد» طابع الاستقلال النسبي عن الشروط التي تمّ إنتاجه أو تكونه أو تطوره فيها بحيث كون قابلاً للمقروئية في شروط زمانية-مكانية مغايرة.

يعبر ذلك في حقيقته عن ديناميكية الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الثقافي المحدّد، الذي يعني «الكل المعقّد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والأعراف، وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرء بوصفه عضواً في المجتمع»<sup>1</sup>. فليس هناك من ثقافة «ساكنة» أو «متحركة» ماهوياً، إلا بشكل نسبي، أي نسبةً إلى ثقافةٍ أخرى في عمليةٍ تاريخيةٍ شديدة التعقيد. فلا يكتشف مفهوم «السكون» و«الحركة» إلا حين تلتقي ثقافتان مختلفتان في النظرة إلى العالم فيما بينهما، سواء أكان هذا اللقاء في شكل تفاعل أو مواجهة. وفي الأحوال كافةً مهما كان يظهر في عملية «اللقاء» هذه مما يوصف ظاهرياً بـ«السكون» أو «الديناميكية»، ولا سيما حين يتصل الأمر بالمقارنة المعيارية ما بين الثقافات، فإن «ضعف تحرك» بعض الثقافات لا يرتد إلى أسباب معرفية أو عرقية أو ماهوية مزعومة، بل إلى أسباب تاريخية وجغرافية واقتصادية<sup>2</sup>.

\* كاتب ومفكر من سوريا .



بهذا المعنى فإن «الاضطراب» المفهومي هو مظهر من مظاهر عملية أنتروبولوجية معقدة بين الثقافات المختلفة. وتحضر إشكالياتها في الثقافة العربية بهذا الوصف، بوصف أن عملية «الاضطراب» ناتجة عن عملية أعقد هي ما بات بات يصطلح عليه باسم «المثاقفة» (Acculturation). وينطبق ذلك تمام الانطباق على إشكالية «الاضطراب» المفهومي في الفكر العربي المعاصر. فلقد ولدت هذه الإشكالية في شروط عملية تاريخية جديدة تشير إلى تكون حقبة جديدة في تطور العالم، هي حقبة الحداثة التي قامت جوهر فعاليتها على نزع «السحر» عن العالم، وعلمنة العالم، وجعله ذاتي المرجع بمعنى أن ليس هناك خطاباً مؤسساً لها سوى ديناميكيتها الذاتية المرجع، وإن أنتجت في سياق تاريخيتها نوعاً مما يصفه مؤرخو الدين بالأديان البديلة. ويتعبير جان ماري دومينيك ظلت الحداثة تبحث عن إنجيل يحل مكان الإنجيل الذي «حطّمته» كي تسبغ «سماً» عليها<sup>3</sup>.

وعلى الرغم من أن هذه العملية كانت نتاج قرون عاصفة من التحولات والتطورات الاجتماعية-الاقتصادية-الثقافية، والتغيرات في نظم المعرفة والمعايير والأنماط الأنتروبولوجية للثقافة بمعاييرها وجوانبها المادية والرمزية، فإن الفكر العربي المعاصر أخذ يخضع لها بشكل أكثر وضوحاً مما كان عليه قبل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولما يزل خاضعاً لها في إطار آليات عملية المثاقفة، التي أخذت تتطور بدورها وتتخذ لبوساتٍ جديدة، تتسم فيها العملية الآن نفسها بكسر ثنائية «الخارج» و«الداخل». فما عادت العلاقة بين «الداخل» و«الخارج» علاقة بين شيئين خارجيين عن بعضهما، بل غدت في عصر الحداثة علاقة داخلية في كل ثقافة. وهذه العلاقة بدورها معقدة أشد ما يكون التعقيد، ففي الوقت الذي يتكون فيه حيز عالمي مشترك للاتصال ما بين الأفكار - المجتمعات، ويرغم كافة الثقافات على رؤية تطورها «الإيجابي» أو «السلبى» في إطار مفاهيمه، فإنه يطلق ديناميات لا تتوقف أمام عملية التأويل وإعادة التأويل، بل وتخلق ثقافات أخرى فرعية أخرى، أو تطور أنماط ثقافية أصلية في اتجاهات جديدة. وهذه عملية تشهدا كافة الثقافات الآن بشكل «مفتوح» في مرحلة معاودة سؤال عصر الحداثة عن «نهائيه» وبزوغ مؤشرات عملية تحول جديد من عصر الحداثة إلى مابعد، يتسم فيه هذا التحول بأنه عملية لمانزل جارية، ويرتد جوهرها إلى بروز الحيز «العولمي» في تبادل الأفكار والاتصال الثقافي بمعناه الأنتروبولوجي الواسع، بشكل أفقي وليس هرمياً، أي أن عملية الاتصال باتت شبكية ولا مركزية، وليست علاقة هرمية تحكم السلطات المختلفة السيطرة عليها.

يشند في مثل تكون مؤشرات هذه الحقبة الجديدة حضور إشكالية «الاضطراب» المفهومي. وإذا ما أعطينا الكلمة مؤشرها الإجرائي وليس مؤشرها المعياري، فإن «الاضطراب» المفهومي عملية ترتد إلى طبيعة انتقال المفهوم من بيئة إلى بيئة أخرى. وفي عملية الانتقال هذه يشهد كل مفهوم «رحلة» أو عملية انتقال يعاد فيها تفسيره وتأويله، بشكل يكون فيه قابلاً للاستخدام في مجال ثقافي آخر. هذا ما يسميه ادوار سعيد بـ«انتقال النظريات»، مشيراً إلى أن حركة انتقال النظريات «إلى بيئة جديدة لاتتم دون عوائق أبداً، بل تتطوي بالضرورة على عمليات من التمثل والتأسيس، حيث تختلف هذه العمليات عن تلك القائمة عند نقطة المنشأ»<sup>4</sup>.

يتمذج ذلك في حالة إعادة تأويل الإصلاحية عبد الرحمن الكواكبي لمفهوم «الاستبداد» من خلال توسط ترجمة المؤرخ الليبرالي العثماني عبد الله جودت في العام 1898م لكتاب فيكتور ألفييري (الاستبداد) إلى اللغة التركية في شروط أهميته «لأولئك الذين يعانون القهر والعذاب تحت نير حكومة ظالمة مستبدية»، وتأويل عبد الرحمن الكواكبي لمفهوم (الاستبداد) في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» (1898) الذي شكلت الترجمة التركية لكتاب ألفييري إحدى أهم مراجعه، ثم تأثر آية الله الغروي النائيني بتأويل الكواكبي لمفهوم (الاستبداد) عن الترجمة التركية الفييري، وإعادة إنتاجه في شروط ثورة «المشروطة» في إيران 1907-1909م<sup>5</sup>. كان السياق الذي استدعى مفهوم (الاستبداد) لدى ألفييري الذي كتب مخطوطة كتابه قبل قيام الثورة الفرنسية في العام 1789م هو سياق اجتمعت فيه الفكرة «الدستورية» مع فكرة المقاومة والدفاع عنها، وطرح فيها في مقدمة الترجمة الفرنسية التي ترجمت إلى التركية ثم تأثر بها الكواكبي وبالأخير تأثر النائيني «مفهوم الديمقراطية». لقد حكم ما يمكن تسميته بلغة ادوار سعيد بـ«مجموعة من الظروف أو الشروط التي يمكن تسميتها بشروط القبول»<sup>6</sup>. انتقال نظرية (الاستبداد) ومفهومه بين بيئته الفرنسية ثم الإيطالية فالتركية فالعربية فالفارسية. وفي ضوء «شروط القبول» يتحول المفهوم المستعاد في «هجرة المفاهيم» و«ترحالها» أو «انتقالها» إلى جزء من الجهاز المفهومي للثقافة المستقبلية للمفهوم والمحوّلة له، سواء أكان هذا الجهاز مهيمناً أم سيغدو مهيمناً في مرحلة ما.

يسمح هذا الإطار الفكري للإشكالية بمقاربة اضطراب الفكر العربي المعاصر في مرحلة ولادة إشكالية المناقفة بمعناها الأساسي في القرنين الفائتين، أي إشكالية تأثير عملية المناقفة بوصفها تعني تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية لدى إحدى جماعتين أو كليهما من الأفراد تنتميان إلى ثقافتين مختلفتين، وعلاقتها بإشكالية التغير الثقافي<sup>7</sup>، وهذه الإشكالية الأخيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـ«اضطراب» المفاهيم، بوصفها تحكم إنتاج الأفكار. كانت هذه المرحلة هي مرحلة مانصطح على وصفه الآن بمرحلة «النهضة» أو «الإصلاح» والتي يطلق عليها البعض وصف «مرحلة التتوير العربي». وهذه الأوصاف نفسها تصدر عن مرجعيات مختلفة في قراءة هذه المرحلة، ويعبر تعددها وعدم استقرارها في حد ذاته عن إشكالية «الاضطراب» المفهومي. إنها ذاتها المرحلة التي صاغها الإصلاحية الإسلامي شكيب أرسلان تحت سؤال: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». وهذا سؤال معياري بامتياز لمايزل حاضراً حتى اليوم، وأثارولمايزل يثير المفاهيم التي يتم التفكير بواسطتها بمقاربة هذه الإشكالية، و«حلّها». وهو يرتد إلى سؤال الحداثة ذاتها.

تسمح مقارنة الفكر العربي المعاصر لهذه الإشكالية بالتمييز بين جانبيين أساسيين في عملية «الاضطراب» المفهومي في استقبال الآخر، وعملية استيعابه التمثيلية أو المعكوسة، أو المستقلة. وهما جانب «التوفيق» (Eclectisme) وجانب «التلفيق» (Syncretisme). التوفيق والتلفيق ليسا شيئاً واحداً بل كل منهما مقابل للآخر. فالتوفيق مذهب لا يجمع من الأفكار والآراء والمفاهيم إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول، بينما يقوم التلفيق على «الجمع ما بين معانٍ وآراء مختلفة في مذهب واحد، لا تبدو لمن يجمعها منقفة بسبب عدم

التعمق في إدراك بواطنها». فيختلف التوفيق عن التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور، وحرصه على التنظيم الدقيق، والتوحيد المتناسك. إن مفهوم التوفيق إيجابي بينما مفهوم التلفيق تبخيسي وازدرائي<sup>8</sup>.

إن الاضطراب المفهومي يشمل المعنيين، ولكنه في الأول يكون إيجابياً بينما يكون في الثاني سلبياً، ففي الثاني يترد إلى قراءة «خاطئة» للمفهوم. لكن هذه القراءة «الخاطئة» نفسها ليست نتيجة ضعف عملية القراءة، أو نقص في الدراية بحدود المفهوم بل هي بلغة ادوار سعيد «جزء من نقل تاريخي للأفكار والنظريات من بيئة إلى أخرى»<sup>9</sup>. لايعني رد الاضطراب المفهومي بمعناه السلبي أو «التلفيقي» إلى شروط عملية «النقل التاريخي للأفكار والنظريات» نفي «التلفيقية» عنه، بل مجرد فهم لعمليته التي جعلته «يلفقط بين نظريتين». وهذه العملية ثقافية-تاريخية أكثر مما هي عملية مفهومية مجردة. إنها كما يقول المغاربة إشكالية لا تقبل الحل على المستوى الضيق للإشكالية نفسها بل لابد من حلها في الحقول الأخرى التي تتعلق بها الإشكالية.

يتمذج هذا التلفيق أكثر ما يتمذج في عملية «التلفيق» بين «الدين» و«العلم». سبق لجمال الدين الأفغاني أن طرح ذلك في إشكالية العلاقة ما بين الدين والعقل، محاولاً حلها بالتأويل. لكن من دشنها كان الإمام محمد عبده على الرغم من أن منهجه التوفيقى قد غلب على منهجه التلفيقي هذا التقليد في مجرى دفاعه عن قابلية الإسلام للتوأم مع مبادئ المدنية الحديثة، بعد تجريده من «المزيدات»، والعودة به إلى الأصل المؤسس الأول. وتجلي ذلك من خلال محاولة تفسيره العلمي لـ«الطيور الأبايل». لكن هذا المنحى تطور إلى موجة أطلقت على نفسها اسمط إسلامية المعرفة». والواقع أنها محاولة «أسلمة» للعلم، بل للإيسيمولوجيا المؤسسة له، خالطة بين ساحتين متغايرتين أشد التغاير هما ساحة «الدين» وساحة «العلم»، ولكل منهما مفهومه للزمان والمكان، وطريقة معرفته للعالم، وبالتالي رؤيته للعالم. فالدين ثابت بينما العلم متغير، ولايكبر الدين، ولا تعلق هيبته، بمنهج دراسة «الإعجاز العلمي في القرآن الكريم». فتصدر إسلامية المعرفة عما ينفي المعرفة جوهرياً أو يؤسسها، وهو النسبية والتغير والتحول والتطور بطريقة القطيعة وليس بطريقة خطية سببية. إن مصطلح «الإعجاز العلمي في القرآن» هو في حد ذاته نموذج مكتمل على عملية التلفيق، فالمعجزة في الأصل وفي الأديان كافة تتم ضد قواعد المعقول واستثنافاً العقلانية والعلمية.

كانت عملية «إسلامية المعرفة» هي العملية «التلفيقية» الأكبر بالنظر إلى «جدية» مقارباتها ومناهجها، ومحاولتها إضفاء التماسك المنهجي على إنتاجها لأفكارها. ولكنها كانت جزءاً من جنوح طاع لأسلمة الحداثة<sup>10</sup>. وفي هذا السياق ولدت مفاهيم الطب النبوي والاقتصاد الإسلامي. وهناك فرق بين دراسة ذلك على مستوى تاريخ الاقتصاد أو الطب وبين دراسته على أنه الطب أو الاقتصاد الإسلامي. وفي كل هذه النماذج كانت آلية القياس التي انغلق فيها الفقه الإسلامي، وهي آلية مظهره كاشفة لآلية منتجة مولدة، هي التي تحكم «الأسلمات»، بينما همشت نظرية المقاصد التي تبدو أكثر اتساقاً من ناحية النظرية الشرعية الأصولية مع مقاربة العالم الحديث، وغاب استثناف علم أصول الفقه، وإعادة تأسيسه على المقاصد.

إن عملية التوفيق الطبيعية ناتجة عن طبيعة عملية التأويل نفسها، وتتسم بطاقتها الإنتاجية لأنها تسقط عناصر عن المفهوم وتضيف إليه عناصر أخرى، من شأنها أن تطوره جذرياً، وأن تولّد مفاهيم وبالتالي أدوات تفكير جديدة، بواسطة تطويره أو القطيعة معه، بمعنى أن القطيعة معه هي نوع من العلاقة يتميز بالانطلاق من نموذج إرشادي Paradigme أو مرجعية أخرى في رؤية العالم<sup>11</sup>. ويرتد تاريخ تطور الفكر عامةً إلى هذه العملية، ولكن دوماً في شروط تحديات ملحة، تمثلت بالنسبة إلى الفكر العربي في سؤال أرسلان: «لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟». وفي مرحلة سؤال أرسلان، وهي مرحلة الرد على الغزو الغربي، وتحويله الدولة العثمانية إلى دولة شبه مستعمرة، وإرغامها على محاولة إعادة هيكلتها في ضوء معايير ونظم مفهوم الدولة-الأمة ووحدها: الفرد والمواطنة والحريات... إلخ ما كان السؤال عن تخصيص «المسلمين» يثير إشكاليةً فلقد كانت الثنائية يومئذ هي بين الإسلام والغرب، لكن بات هذا السؤال يثير إشكاليةً اليوم، فمانسميه بالعالم الإسلامي ليس إلا فضاء فسيحاً تكون فيه الفروق بين إحدى دوله ودولة إسلامية أخرى، بل والفروق داخل مجتمع كل دولة أقوى وأكبر من ناحية المؤشرات الكمية والنوعية مع دولة غربية أخرى، بقدر ما أن الاجتماع الغربي نفسه يتطور بسرعات كبيرة، ويسائل عن مفهوم الغرب في المجتمعات الغربية، طارحاً أسئلة الدولة والأمة والعلمانية والدين والمواطنة وحقوق الجماعات والثقافات الفرعية التي يتكون منها الاجتماع، ومعيداً النظر بمفهوم الدولة نفسها.

في الآن الذي يختلف فيه مفهوم التوفيق عن مفهوم التلفيق اختلافاً جذرياً، مثيراً اضطراب المفاهيم بمعنييه المتقابلين الإيجابي والسلبي، فإن ضغوط عملية الحدثة في مرحلة سؤال أرسلان، وهي محاولة الرد على تحديات الغرب بإطلاق عملية التنظيمات، وبناء وحدة السلطنة واستقلالها وفق معايير ونظم الدولة القومية الحديثة (الدولة-الأمة) قد اشتملت على عمليتي التوفيق والتلفيق في آن واحد. ودوماً يكون التوفيق مفتوحاً وإيجابياً لأنه من طبيعة المقروئية والتأويل بينما يكون أفق التلفيق مسدوداً. أفضت إلى محاولة «قومنة» الإمبراطورية العثمانية، أي قومنة مالا يمكن قومنته مع بقائه إمبراطورياً، ذلك أن الدولة الحديثة تترد إلى نموذج الدولة-الأمة (Etat-nation)، الذي يعتبر نموذجاً مقابلاً لنموذج الإمبراطورية، بينما يرتد مفهوم الإمبراطورية في تعينه العثماني إلى مفهوم السلطنة. كان الجمع بين السلطنة والدولة عملية تليفيق بين مفهومين متضادين، فمفهوم الدولة يقوم على كل متجانس وموحد هو الأمة، بينما يقوم مفهوم السلطنة على جماعات تعددية ومختلفة اللغات والثقافات والأعراف يلحم بينها مفهوم «الملة». ويكلام مكثف فإن منطق الدولة هو منطق التنظيم والتوحيد والتجريد والتعميم، وهو منطق العقلانية، بينما منطق السلطنة أو الإمبراطورية أو السلطنة-الإمبراطورية في حالة السلطنة العثمانية هو منطق التعدد والتجريبية والعادات والمجانية، أو منطق الاعتباط<sup>12</sup>.

والأمة ليست الملة، بل مقابل لها. ولاتحل هذه المشكلة بتوفيق مفهوم الملة أو مفهوم الجماعة الدينية مع مفهوم الأمة أو مفهوم المجتمع القومي، فهذا تليفيق وليس توفيقاً. فالأمة مفهوم مدني علماني يحيل إلى الدولة-الأمة بينما الملة مفهوم ديني يحيل إلى مفهوم السلطة التي يمارسها ويجسدها السلطان. لقد أفضت محاولة التليفيق بين السلطنة (الإمبراطورية) والدولة الحديثة (الدولة-الأمة) إلى تكون القومية الطورانية كي تقوم جميع شعوب

الامبراطورية تحت سلطة دولة حديثة واحدة تعتم معيار الدولة-الأمة في مجانستها لـ«كثرة كثرته» من الأمم. ولاينحل سؤال التوفيق بين الأمة والملة حتى في المجتمعات المتجانسة دينياً، ذلك أن الأمة كلية اجتماعية-اقتصادية نوعية جديدة تقوم على الاندماج والتكامل والوحدة اللغوية والقانونية والعسكرية وتحول العلاقات الشخصية الأساسية إلى علاقات ثانوية والعلاقات العمودية إلى علاقات أفقية، بينما الملة متعددة ومتنوعة ويسود الضعف في اندماجها الاجتماعي والاقتصادي. وبهذا المعنى فإن مفهوم الأمة تاريخي. فعلى الرغم من الثبات النسبي والديمومة التاريخية الطويلة الأمد في الجوانب الاثنية للأمة مثل اللغة والتراث والتقاليد، فإن مفهوم الأمة الحديث أو الوعي القومي الحديث بالأمة هو شيء تاريخي كلياً، ويخضع للتطور والتحول. وماسجله نشوء الدولة-الأمة الحديثة منذ القرن السابع عشر هو قيام الدولة بعملية «قومية» مجالها، أي توحيده.

لقد واجه الفكر الإسلامي المعاصر إشكالية الدولة الحديثة بمعرفة سلطانية يشكل فيها النموذج السلطاني نفياً لنموذج الدولة. وكان عليه أن يحلّ هذه الإشكالية التي ليس في تاريخ الفقه مايسندها مما يقع في فضاء فقه السياسة. ولهذا قام في الحقيقة بمحاولة بناء مفهوم جديد، وإضفاء الإسلامية، وبالتالي إضفاء سمو الفكرة الإسلامية عليه. بعد عملية توفيقية بالمعنى الإيجابي للتوفيق بين الإسلام والحداثة قام بها الخطاب الإصلاحية الإسلامي والخطاب الفكري العربي عموماً، تحققت القطيعة من خلال تبلور نظرية «الحاكمية» وسيادتها. والواقع أن أبا الأعلى المودودي الذي استم بطاقته النظرية الكبيرة على إنتاج الأفكار لم يفعل هنا سوى قلب مفهوم «السيادة» في الدولة الحديثة من الأمة أو الشعب إلى الله. في إطار دراسات الاتصال الثقافي وانتقال النظريات، كانت نظرية «الحاكمية» نظرية إسلامية، لكنها تنتمي إلى حيز النظرية الحديثة في الدولة التي تردت إلى مايمكن وصفه بلغة لومبار بـ«مناقفة مضادة»<sup>13</sup>، أو بلغة سمير أمين بـ«مركز أوروبي معكوس»<sup>14</sup>، وهي نظرية تنتمي إلى حيز من حيزات الدولة المعاصرة أو الحديثة في طورها التاريخاني التوتالييتاري، ولهذا وجد المودودي أن نموذج الدولة الإسلامية وفق نظرية «الحاكمية لله» أو «السيادة» هي أقرب إلى النماذج التوتالييتارية الشيوعية والنازية التي تقوم على الهندسة الكلية للمجتمع في ضوء مخطط تاريخاني، ووصفها المودودي بـ«حكومة إلهية أو ثيوقراطية»<sup>15</sup>.

هذه المناقفة المعكوسة أو المضادة هي جزء من تعقيدات الانتقال التاريخي للأفكار من بيئة إلى بيئة أخرى، ومن ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى مختلفة عنها. وهي هنا أكثر من عملية نقل في شروط التبادل «الطبيعي»، لأنها تتم في شروط مواجهة الهيمنة الغربية التي أقامت الفوارق بين الثقافات على أساس معياري يحول الاختلاف إلى تفاوت معرفي ماهوي بين ثقافتين، في الوقت الذي تنتج فيه الاتجاهات النقدية في هذه الثقافة مايقوّض ذلك.

إن الاضطراب المفهومي هو من علامة الثقافات التي تدخل أو ترغم على الدخول في مرحلة تحولات جذرية، وهي تشكل جزءاً من عملية فكرية معقدة تشكل مبحثاً نموذجياً لدراسات المناقفة والاتصال الثقافي. وقد اتسم هذا الاضطراب بقوة الموجة أو التيار في الفكر العربي المعاصر ولاسيما الإسلامي منه بسبب طبيعة المواجهة التي بدأت عنيفة بين ثقافة غربية مسلحة بسلطة المعرفة والقوة وفتح العالم وبين ثقافة راسخة الجذور أصيبت

بالصدمة وبمواجهة أسئلة وإشكاليات من طراز جديد لم تكن من «النوازل» التي عرفها المسلمون من قبل. وهذه مرحلة أولى في الاضطراب المفهومي تتسم بالتكون البسيط لعمليتي التوفيق والتلفيق، ولكن المرحلة الثانية تتمثل في إعادة إنتاج الاضطراب، ومحاولة «علّومته» أو إضافة إهاب علمي محكم متنسق عليه. ويبدو أخطرها -مع أنه جزء من عملية تاريخية- في الاضطراب الناتج عن تعقيد عملية التلفيق، وهو ما يلقي الغشاوة على المخيلة النقدية الطليقة للعقل التي تحتاجها الأمم الراسخة في مراحل التحولات والكوراث لتجاوز «الوعي الفاجع بالتاريخ» إلى عملية صنعه والمساهمة النشطة فيه.

1 - كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق، 1977م، ص409.

2 - كلود ليفي ستروس، مقابلة ديديه إريبون، أعاد نشره عبد الرحمن يتيم في، كلود ليفي ستروس، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، دار القرآن، البحرين، آذار/ مارس 1998م، ص167.

3 - قارن مع:

Jean-Marei Domenach, *Approches ge la modernite. Eco; e polytechnique, Ellipse, Ed.Marketinque, Paris.1980, p15-16.*

4 - ادوار سعيد، انتقال النظريات، الكرمل، العدد 9، 1983م، ص12-13.

5 - قارن بين مقدمة الطبعة الأولى لترجمة كتاب ألفييري التي قام بها عبد الله جودت ونشرها في 6 كانون الثاني/ يناير 1898م، وبين مقدمة الطبعة الثانية التي نشرها في 26 آب 1908م بمصر حين كان الكواكبي قد انتقل من حلب إلى القاهرة. والطبعة الثانية مهداة إلى قادة انقلاب 1908م الدستوري العثماني إلى نيازي بك وأنور بك. ويستخدم أحمد جودت تعبير «جيش امبرطوريينا التركية» مما يشير إلى تقومته يومئذ في سياق تقومن وعي النخب التركية العثمانية. مع كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي، والتي يشير فيها إلى أن ألفييري كان من أبرز الذين بحثوا في الاستبداد لكن من دون الإشارة إلى الترجمة التركية، مع أنه يشير إلى أنه اقتبس من ألفييري، ومع مقدمة الترجمة الفارسية التي قام بها عبد الحسين (هكذا دون كنية- الباحث) لكتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد»، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران سيد حسين، منطقة جلودخان، شارع شمس العمارة، 2327. ولمزيد من المقارنة بين تفكير منظر المشروطة حسين الغروي النائيني وبين كتاب الكواكبي قارن مع فقرة مقارنة قام بها جمال باروت في يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، دار الريس، بيروت- لندن، 1994م، ص62-63. وعلى الرغم من نشر الباحث لدراسة قصيرة مقارنة بين الكتب الثلاثة، فإن البحث المقارن بينها ما يزال في منظور دراسات الاتصال الثقافي يحتاج إلى بحث معمق.

6 - سعيد، مصدر سبق ذكره، ص33.

7 - قارن مع تحليل وأسئلة معمقة لهذه الإشكالية وتاريخها عندناك لومبار، مدخل إلى الانتولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص154-156.

8 - خلدون الشمعة، المنهج والمصطلح، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979م، ص37-39.

9 - سعيد، مصدر سبق ذكره، ص22.

10- في العام 2002م نظم رضوان السيد ندوةً كبيرةً بالاشتراك مع جماعة أسلمة المعرفة ببيروت، شكلت مجال مناقشة معمقة لهذه النظرية الجديدة، وهاجمها السيد بأنه حتى ابن تيمية لم يقل بها (ندوة جمعية المقاصد في بيروت).

11- ميشال دويوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص460-461. قارن توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1992م، ص41.

12- قارن مع عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، ص62-73.

---

13- لوميّار، مصدر سبق ذكره، ص 151.

14- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989م، ص126-129.

15- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دمشق، دار الفكر، 1969م، ص30-31.

## النشر التراثي العربي الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية

قال فريدريش ماينكه F. Meinecke، صاحب الكتاب المشهور: «ظهور التاريخانية» إنه لولا غوته Goethe لما كان رانكه L.Ranke 1 - وغوته هو الشاعر الرومانسي والتتويري الألماني الكبير، أمّا رانكه فهو زعيم المدرسة التاريخية الألمانية في أواسط القرن التاسع عشر. وما يقصده ماينكه ربط المذهب الألماني والأوروبي الحديث بشأن فكرة التاريخ، وطرائق كتابته، بالنزوع التتويري الذي تكوّن في القرن السابع عشر، ونضج في القرن الثامن عشر في سائر أنحاء أوروبا الغربية. ولكي تتكوّن لدينا إشارات عما يقصده مؤرّخ التاريخانية - التي سنعود إلى فلسفتها ومراميها - نستعرض أسماء أعلام وشخصيات ذكرها ماينكه باعتبارها تمهيدات لتاريخانية القرن التاسع عشر. ففي الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان: الممهّدون، يذكر الكاتب من أعلام القرن السابع عشر كلاً من شيفتسبري ولايبنتز وأرنولد وفيكو. ثم يخصّص فصلاً لفوليتير Voltaire وفصلاً آخر لمونتيسكيو Montesquieu، وفصلاً رابعاً «للتفكير التاريخي» لدى الإنسانويين الفرنسيين بعد فوليتير ومونتيسكيو هم تيرغو Turgot وكوندورسيه Condorcet وديدرو Diderot وروسو Rousseau وبولانجيه.. الخ. وفي الفصل الخامس يتحدث عن التفكير النهضوي في الكتابة التاريخية الإنجليزية؛ فيذكر كلاً من ديفيد هيوم Hume وغيبون Gibbon وروبرتسون Robertson، ثم يخصّص الفصل السادس لمن سّمّاه الممهّدين للرومانسية الإنجليزية وأهمهم فيرغسون Ferguson وBurke 2. وهذه الفصول الستة من كتاب «ظهور التاريخانية» تشكّل القسم الأول منه، أما قسمه الثاني فهو مخصّص للاتجاه أو الحركة التتويرية فالرومانسية فالتاريخانية بالمجال الثقافي الألماني. وهو يتكون من خمسة فصول، أولها عن ظهور الحركة في



القرن الثامن عشر على يدي لسنغ Lessing وWinckelmann، ثم إطلالها على فكرة التاريخ على يد موزر Moser ثم على فلسفة التاريخ على يد هردير Herder، ويتلو ذلك فصلٌ واسع عن غوته Goethe يعتبرُ فيه ماينكه Meinecke أنّ النزوعين تجلياً فيه: النزوع النهضوي/الإنساني من جهة، والنزوع التاريخي/التاريخاني من جهةٍ ثانية<sup>3</sup>. إنّ اللافت في الأمر أنّ ماينكه في هذا الكتاب المخصّص للتاريخانية أو المذهب التاريخاني لا يصلُ في معالجته إلى أعلام تلك المدرسة من الألمان وهم بوركهارت وفون رانكه ودرويسن ومومسن، كما لا يصل إلى الذين أسهموا في سوادها بالأصول النظرية التي قرروها مثل شلايرماخر وترويلتش وماكس فيبر وميليباند، ويقول مقدّم الطبعة الموجودة في السوق من كتاب ماينكه إنه اكتفى فيه باستعراض العوالم الجديدة التي وقعت في أصل التاريخانية، أمّا أعلامها أنفسهم فقد كتب عنهم دراساتٍ منفصلة<sup>4</sup>؛ وبخاصةٍ مقارنته بين بوركهارت ورانكه<sup>5</sup>.

## I

وعلى أيّ حال، فأنا مدينٌ للسادة الحاضرين في المؤتمر، وللقرءاء فيما بعد، بعدة إيضاحاتٍ بشأن هذا التقديم لمحاضرتي عن النشر التراثي العربي، تدورُ جميعاً على سبب الاهتمام بالإنسانية والتاريخانية في هذا السياق، وما علاقته بنشر التراث العربي. وفي الإجابة على ذلك أقولُ إنّ القرن التاسع عشر بأوروبا شهد طفرةً هائلةً في نشر كُتب التراث العربي على اختلاف فنونها وأنواعها وأجناسها. وهي تمتّ على الخصوص من ضمن التاريخانية الألمانية والأوروبية ذات الخلفيات الإنسانية. وهي مختلفةٌ لهذه الناحية عن ثلاث مراحل سابقة في العناية بترجمة النصوص العربية والإسلامية ونشرها بأوروبا. **في المرحلة الأولى** انصبّت تلك العناية على القرآن الكريم وترجمته وشروحه وتفسيراته والردود عليه، واستمرت تلك العناية في المرحلتين اللاحقتين، وإن اختلفت الدوافع والأهداف في المرحلة الثانية السابقة على التاريخانية، أي مرحلة التنوير في

القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي المرحلة الثانية جرت العنايةُ بترجمة النصوص العلمية العربية إلى اللاتينية، وفي العلوم البحتة والتطبيقية، وأقلّ في المجال الفلسفي. وازدادت تلك الحركةُ زخماً بعد ظهور الطباعة في القرن الخامس عشر. وفي المرحلة الثالثة، فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كان هناك تَسَاوُقٌ وتوازٍ في النشر والتدقيق في المنشور سابقاً بين اللغات اليونانية واللاتينية والعبرية والسريانية والفارسية والتركية؛ فيما صار يُعرَفُ بعصر النهضة<sup>6</sup>. وهو زمانٌ اختلطت فيه الدوافع والغايات بين المعرفي والجدالي والتتوييري واللغوي والمُقارن. كما أنه الزمان الذي تبلورت خلاله الفكرةُ الثقافية لأوروبا وأصولها وموقعها في عوالم التاريخ والحضارة؛ وباتجاهاتٍ متعددة وأحياناً متضاربة. وهذا معنى الربط الذي قام به ماينكه بين الإنسانية/النهضوية والتاريخانية الأكاديمية باعتبارها في الوقت نفسه: فكرةٌ أو رؤيةٌ جديدةٌ لعوالم الذات والآخر، وباعتبارها نهجاً وطريقة لرؤية عوالم الثقافات والحضارات من خلال النصوص الأساسية، وبخاصةٍ ما كان منها تاريخياً أو أدبياً أو فلسفياً. ويمكن تركيزُ العناصر الأساسية لتلك الرؤية المتكوّنة والمتطوّرة عبر قرنين في أربعة أمور<sup>7</sup>:

**أولاً:** أنّ أوروبا الحاضر والمستقبل إنما تتأسّسُ فكرياً وثقافياً على الميراث اليوناني، ومن حيث النُظْم والقوانين وفكرة الدولة على الميراث الروماني. ولذا لا بُدَّ من إحياءٍ لهذين الميراثين ولناحيتين: ناحية القيم الكبرى للثقافتين، وناحية النصوص الواصلة مباشرةً أو بطرق غير مباشرة مثل الترجمات العبرية والعربية والسريانية.

**ثانياً:** أنّ هناك حضاراتٍ وثقافاتٍ أخرى عريقة، تمتلك ما يمكنُ الاستفادة منه أو التناهُسُ والتقابلُ معه؛ ومن تلك الثقافات والحضارات الصينية والهندية والمصرية القديمة والبابلية. كما أنّ منها الثقافات الواقعة في أصل أوروبا من النواحي الدينية والجغرافية والثقافية مثل العبرية والعربية والفارسية. وفي هذه الحقبة (القرنان السابع عشر والثامن عشر على الخصوص) ظهرت التمايزات والأميال المتباينة تُجاه تلك الثقافات بين السلب والإيجاب والتحرر والامتلاك، فتجلّت بوضوحٍ في القرن التاسع عشر في المواقف من الشرق القديم والوسيط والحديث وعوالمه الكبرى.

**ثالثاً:** وفي أواخر هذه الحقبة بالذات، على مشارف القرن التاسع عشر تنافست فكرتا الإنسانية والتقدم العلمي؛ وفيما صار يُعرف فيما بعد بالنزوعين: العَلْموي والتاريخاني، أو الأنجلوسكسوني والألماني إلى حدِّ ما. فرأى العلمويون والوضعانيون أنّ العلوم البحتة والتطبيقية ينبغي أن تكونَ هي المقياس في شتى المجالات للوصول إلى ما يُعتبر «حقيقةً علميةً» تعتمدُ على التجربة. ورأى التاريخانيون المتكوّنون وقتها أنّ «الحقيقة» ذات شقّين: شقّ علمي في العلوم البحتة والتطبيقية، وشقّ تاريخي/تاريخاني؛ في المسائل المتعلقة بالإنسان وتكويناته الثقافية والاجتماعية والنفسية. فكان هناك بالنتيجة الماديّون، والمثاليون العقلانيون، وظهرت تلك الفلسفة الكبرى الواقعة في أصل ظهور العلوم الإنسانية Human Sciences أو Geisteswissenschaften؛ والتاريخ في نظر المثاليين العقلانيين هو علمُ العلوم في المجال الإنساني العام<sup>8</sup>.

**رابعاً وأخيراً:** تجلّى النزوع الإنساني/التاريخاني أو التاريخاني/الإنساني في أعمال الفلاسفة الألمان، وفي أعمال لاهوتيي التحرر والنقدية من البروتستانت، وأخيراً في أعمال علماء اللغات المقارنة والمؤرخين بالجامعات. وفي حضن هذا النزوع الذي صار فلسفةً وفكراً ومدارس أكاديمية عُرفت بشكلٍ عام بالتاريخانية؛ لعبت الفيلولوجيا، ونشرات النصوص الكلاسيكية دوراً رئيسياً أو الدور الرئيسي. وفي هذه البيئات بزغت المرحلة الرابعة من مراحل الاهتمام بالثراث العربي في أوروبا. فالناشرون أو المحققون للأعمال التراثية العربية الكبرى أو كبارهم هم في كثرتهم الساحقة تلامذة مباشرة للمدارس التاريخانية في نشر النصوص الكلاسيكية، نشراتٍ اعتبروها نشراتٍ علمية وسواءً أكانت يونانية/رومانية أو عبرية أو سريانية أو عربية.

## II

ندينُ للمفكر والمؤرخ العربي عبد الله العزوي بهذا التمييز بين التاريخي Historical والتاريخاني Historicism أو بالألمانية Historismus<sup>9</sup>، وهو تمييزٌ يقومُ على التفرقة بين اتجاهين كبيرين ضمن الإنسانية الأوروبية، ويعتبر أنّ العلوم المتعلقة بالإنسان وتطورات حياته العقلية وتنظيماته لا تخضع للمقاييس نفسها التي تخضع لها التطورات

والكشوفات في العلوم البحتة والتطبيقية، أو هناك علومٌ للمادة، وأخرى للروح أو العقل الإنساني. وإذا كانت الفلسفة قديماً هي علمُ العلوم، علوم المادة، وعلوم الروح أو العقل؛ فإنَّ الأزمنة الحديثة، وأمام تحديات التقدم في العلوم الفيزيائية والطبيعية، وعجزها في الوقت نفسه عن تفسير الظواهر الإنسانية؛ تُحلُّ التاريخ -بشروطٍ جديدةٍ- محلَّ الفلسفة في المجال الإنساني. وفي التاريخ يلعبُ العنصر الإنساني غير المادي الدورَ الرئيسي، ويصبحُ الفهم Understanding أو Das Verstehen هو الحَكْمُ أو المقياس. والنصوصُ الموروثة ذات المنحى الإنساني، وملحقاتها -ومنها بالطبع النصوصُ المعنوية بالفلك والرياضيات والطبيعة- هي مادةُ التاريخ<sup>10</sup>.

ولا نعرفُ تنظيراً معتبراً للمستشرقين الكبار في القرن التاسع عشر فيما يتعلَّقُ بالانتماء الواضح إلى هذا الاتجاه. لكنهم كانوا جميعاً تقريباً من الفيلولوجيين المتعمقين بعدة لغاتٍ كلاسيكية وسامية إلى جانب العربية، أو كانوا بالإضافة لذلك من لاهوتيين التحرر اليهودي والبروتستانتية ذوي النزعة الإنسانية، وقد تلقَّوا تدريباً على التعامل مع النصوص العربية من جانب أساتذة التحقيق والنشرات العلمية للنصوص الكلاسيكية، والأخرى الخاصة بالعهدين القديم والجديد. ويمكنُ تبينُ انتمائهم إلى التاريخانية الإنسانية من خلال أمرين: إقبالُهُم على نشر النصوص الداخلة في البرنامج الكلاسيكي المتأخر للتربية من مثل النحو والبلاغة والشعر والمنطق والتاريخ واللاهوت والفلسفة، واتباعُهُم في نشراتهم التي سمَّوها عنايةً أو تحقيقاً أو نشرًا القواعد التي وضعها علماء الكلاسيكيات لنشر النصوص. وهم يذكرُون أحياناً ذلك في مقدمة نشراتهم؛ إذ يذكرُون 11Lachmann أو باول ماس Maas أو لانغلو وسينوبوس<sup>12</sup>، أو مَنْ كتبوا قبل ذلك. فشتاينشنايدر Steinschneider على سبيل المثال -وقد نشر نصوصاً عربية وعبرية وسريانية-، يُحيلُ على الذين عملوا على النصوص اليونانية واللاتينية حتَّى وهو يقارنُ بين نُسخ المخطوط الذي بين يديه، مستشهداً بهم في معرفة ما هو الأصل، وعلى أيِّ المخطوطات ينطبقُ، وما هي النُسخ الفرعية، وكيف يمكنُ تركيبها.. إلخ<sup>13</sup>. وقد ذكر برغشتراسر Bergstrasser شيئاً من ذلك في محاضراته عن

صناعة التحقيق بالجامعة المصرية عام 1933م، والتي أعدها البكري 14 ونشرها أواخر الستينيات من القرن الماضي!

إنَّ الاتجاه الذي يجعلُ من التاريخ عِلْمَ العلوم أو سقف العلوم الإنسانية، يملك فلسفةً ورويةً أخرى للعالم تقوم على الفهم والتصوير والتفسير انطلاقاً من المبادرة الإنسانية الفردية والجماعية. ومن ضمن تلك الرؤية الاهتمام بتأمل عالم الإسلام في الأزمنة الكلاسيكية، وهذه التأملية الجديدة الخاصة بعالم الإسلام هي التي صارت تُعرف اصطلاحياً بالاستشراق، بعد أن تحررت من اشتباكين أو تشابكين: التشابك البيبلي، والمجال المعروف باسم الشرق القديم<sup>15</sup>. وكان الطموح أن يُصبح هذا الاتجاه جزءاً من حُطاطة أو ترسيمة التاريخ العالمي الشامل. وقد صارت له علائق وثيقة بالفعل بالتاريخ العالمي أو العام. لكنْ هناك عوامل عدة حالت دون اندماجه فيه. أمّا ما يعيننا هنا فالنشرات الكثيفة للمخطوطات العربية، والتي قام بها المستشرقون الألمان والبريطانيون والهولنديون والأسبان والإيطاليون والفرنسيون فيما بين أواسط القرن التاسع عشر، وأواسط القرن العشرين. وقد استخدموها بالفعل في فهم وكتابة تاريخ التجربة الفكرية والثقافية والسياسية العربية والإسلامية. وعن ذلك تحدث الأستاذ يوسف فان أس في مقاله: «من فلهاوزن إلى بيكر، تكوّن مدرسة التاريخ الثقافي»<sup>16</sup>. لكنْ قد يكون تأثير المستشرقين على الدارسين العرب في مجال فهم التاريخ والحضارة في عالم الإسلام أعمق من تأثرهم بهم في مجال النشر التراثي.

وسوف تأتي لديّ بعد استعراض الطوفان النشري الاستشراقي في المجالات التاريخية والفلسفية واللغوية والحضارية العامة في القرن التاسع عشر والرُّبع الأول من القرن العشرين، ملاحظاتٌ في المرحلتين اللتين أنجزهما العرب في مجال تحقيق النصوص: مرحلة البدايات والتأثيرات المحتملة، ومرحلة التحقيق الأكاديمي.

### III

لدينا إشاراتٌ مختلطةٌ من القرنين السابع عشر والثامن عشر على النزوع الإنساني والآخر التاريخاني قبل تبلُّوره وتُضجِه في القرن التاسع عشر؛ وفي مجال نشر المخطوطات العربية بالذات أو استيحاءها. ومن ذلك ترجمة الفرنسي أنطوان غالان Galland (1646-1715م) لحكايات ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية، وقد قدّم لها بمقدِّمة عن المخطوطات التي اعتمد عليها، وعن طريقة تصحيحه وتحريه للنصّ قبل ترجمته. وكان النمساوي هامر فون بورغشتال قد عرف ثلاث مخطوطات لديوان الشاعر الفارسي الكبير حافظ الشيرازي، فنشر الديوانَ وترجمه إلى الألمانية. وفي هذه النشرة المترجمة عرفه الشاعر الألماني الكبير غوته Goethe. واستناداً إليه وإلى ترجمة القرآن، وأخرى لقصائد من الشعر الجاهلي قام بها الألماني فريدريش ريكتر Ruckert، كتب غوته الديوان المسمّى: الديوان الغربي/الشرقي. والطريف أنّ ريكتر نفسه قام واستناداً إلى مخطوطتين متأخرتين بنشر مقامات الحريري بالعربية والألمانية، وسماها: تحولات أبي زيد السروجي بطل المقامات كما هو معروف 17.

أمّا البداية ذات العمق الفيلولوجي في التاريخانية، والتي تتضمن نشرَ النصوص العربية، والاستناد إليها في التأليف فقد بادر إليها الفرنسي سلفستر دي ساسي S. De Sacy (1758-1838م) والذي تولى إدارة مدرسة اللغات الشرقية الحية التي أنشأتها الثورة الفرنسية عام 1795م. وبالفعل فإنّ دي ساسي كان رائداً في عدة مجالات. في **المجال الأول** عمد إلى كتابه رسالة جيّدة حتّى بمقاييس اليوم في النحو العربي. وكان المدرّسون للغة العربية ما يزالون يعتمدون على كتاب الهولندي توماس أرنيبوس Erpenius (1584-1624م) من مطلع القرن السابع عشر. وعندما ذهبَتْ للدراسة بألمانيا في العام 1973م وجدتُ أنّ الألمان ما يزالون يستعملون كتاب أوغوست فيشر في نصوص القراءة العربية الكلاسيكية وهو مطبوع عام 1886م. ويذكر فيشر في مقدمته أنّ رائد هذه الـ Textbooks في أوروبا الحديثة إنما هو دي ساسي معلّم أستاذه فلايشر. ويوردُ كلُّ من دي ساسي وفلايشر وفيشر في كتبهم المسمّاة نصوصاً أو مختارات أو منتخبات من آداب العرب، قصصاً ونصوصاً قصيرة مأخوذة كلّها من المخطوطات العربية التي

أكبوا على قراءتها في مجموعات الجامعات بأوروبا. وهكذا فإنّ دي ساسي رائدٌ في كتب النحو والقراءة، كما أنه رائدٌ في تحويل مدرسة اللغات إلى بيئة لسائر المهتمين بالعربية في أوروبا. وهو رائدٌ ثالثاً في التحقيق، فقد نشر عام 1817م كتاب كليلة ودمنة، مع مقدّمة كاشفة عن هذا النوع الأدبي المعروف بمرايا الأُمراء أو نصائح الملوك، وعن القصص الخُرافية على ألسنة الحيوانات. أمّا المقدّمة الأخرى التي كتبها فهي تقنية تعليمية، يذكر فيها المخطوطات وتواريخ نسخها، وما يمكن اعتباره أصلاً منها وما لا يمكن. ويصلُ في النهاية إلى اعتماد إحداها -أي أقدمها- باعتبارها بمثابة الأصل، وهي من القرن السادس الهجري، ويذكر في النهاية أنه إنما أراد من هذا التطويل تعليم الطُلاب. والريادةُ الرابعةُ لدي ساسي تتمثّل في تتلمذُ عربٍ ومسلمين عليه من المصريين واللبانيين والتونسيين، وأشهرُهُم كما هو معروف رفاعة رافع الطهطاوي 18.

بيد أنّ الألمان والأوروبيين الآخرين، وإن أفادوا من طرائق تعليم دي ساسي ومدرسته للعربية وربّما تعلّموا منه أيضاً بعض أدوات التعامل مع المخطوطات؛ كانت لهم اهتماماتُهم الخاصّة والواسعة والأكثر وضوحاً في الانتماء للميراث الإنساني والتاريخاني. وإثباتاً لذلك؛ دعونا نلتفت قليلاً إلى أشهر الذين تعلموا العربية لدى دي ساسي؛ وهم ثلاثة: فلهلم فريتاغ (Freytag 1788-1861م)، وهابنرش فلايشر (Fleischer 1801-1888م)، وغوستاف فليغل (Flugel 1802-1870م). وقد اهتمّ فريتاغ بكتب الأمثال العربية، وألّف المعجم العربي -اللاتيني الذي اعتمد في مفرداته على المعاجم العربية المخطوطة. في حين قام فليغل بنشر طبعةٍ من القرآن الكريم، ظلّ المستشرقون يستخدمونها حتّى ظهرت الطبعة المصرية عام 1923م. ونشر فليغل صحيح البخاري، كما نشر الفهرست لابن النديم، وكشف الظنون لحاجي خليفة. أمّا فلايشر، والذي ألّف مثل أستاذه دي ساسي في النحو العربي والمنتخبات؛ كما استدرِك على معجم دوزي المسمّى «تذييل على القواميس العربية»؛ فإنه بدأ مشروعاً هائل الضخامة تحت اسم «المعجم التاريخي للغة العربية»، وكان طموحه أن يأتي مثل المعاجم المُشابهة في اللغات الكلاسيكية الكبرى. وقد اتخذ صيغته شبه النهائية على يد

تلميذه أوغوست فيشر، ويستمرُّ العملُ فيه على تقطُّعٍ حتَّى اليوم. والمعروف أنَّ فيشر صار عضواً بمجمع اللغة العربية بعد قيامه بالقاهرة، وأمدَّ المجتمع بآلاف البطاقات التي أعدها هو وتلامذته. وفي حين أصدر المجمع خلال أكثر من سبعين عاماً مجلدين يتضمنان حرفين تحت اسم: «المعجم الكبير»؛ فإنَّ تلامذة فيشر تخلَّوا عن كتابة معجم كامل، وعادوا لبناء مشروعهم على عمل الإنجليزي إدوارد وليم لين (1801-1876م)، الذي كان قد شرع في كتابة معجم تاريخي للعربية استناداً إلى «تاج العروس» للزبيدي 19. كان لين قد أصدر اثني عشر حرفاً في ستة مجلِّدات، وجاء انطون شيبيتالر تلميذ فيشر فأصدر أربعة أحرف. ومنذ حوالي الخمسين عاماً يعمل مانفريد أولمان على المعجم نفسه، وقد أصدر منه أربعة أحرف في أربعة مجلِّدات ضخمة أيضاً.

وفيما بين العامين 1845م و1914م تفجر طوفانٌ من نشرات النصوص في كل مجالات التراث العربي، وفي ألمانيا وهولندا والنمسا وإنجلترا وفرنسا. والواقع أنَّ بعض النصوص المختارة للنشر يمكن تعليلُ تفضيلها بحاجة هذه الإدارة الاستعمارية أو تلك. لكنَّ هذه الحالات ضئيلة جداً إذا قيست إلى كلِّ ما نُشر من نصوصٍ هائلة الأهمية في سائر المناحي والفنون. وقد نُسيت هذه الجهودُ النشريةُ الآن، وصارت لمعظم الكتب التي نشرها الألمان أو الفرنسيون أو الإنجليز نشراتٌ أفضل. لكنَّ عندما كان يجري نشر هذه النصوص في لندن أو لايدن أو لايبزيغ أو هاله، ما كان أحدٌ يستطيع مجاراة هؤلاء، لا في معرفة المخطوطات، ولا في طرائق النشر في العالمين العربي والإسلامي. وعندما بدأ العربُ والمسلمون ينشرون المخطوطات بتتابعٍ بعد سبعينات القرن التاسع عشر، كان الغالبُ على مَنْ لم يعرف نشرات الاستشراقية منهم، التصحيح والتحرير، وليس أكثر - كما هو معروفٌ عن مصحِّحي ومحرِّري بولاق وحيدر أباد. وكان هناك قصورٌ كبيرٌ في أعمال الفهرسة والتكشيف مقارنةً بما كان المستشرقون يقومون به.

لكنَّ لننظر في ناحيةٍ أخرى من نواحي نشر النصوص غير اتِّباع قواعد دقيقة في تحقيقها وصُّنع الفهارس النافعة؛ وأعني بذلك القيمة الذاتية للنصوص المنشورة. فيمكن مجادلةُ فلايشر مثلاً في اهتمامه بنشر تفسير البيضاوي للقرآن، بدلاً من تفسير الكشاف



للمخشري الأكثر أهمية. لكن لا يمكن المجادلة في أهمية نشر كتاب الفهرست لابن النديم، والذي يشكّل أقدم وأهمّ سجلّ للتأليف العربي، ولشجرة العلوم وتصنيفها، حتى أواخر القرن الرابع الهجري. كما لا يمكن المجادلة في أهمية نشر كشف الظنون لحاجي خليفة، وهو سجلّ للتأليف العربي والإسلامي في كلّ عصوره. وقد حلّت محلّ نشرة البارون دي سلان De Slane، لوفيات الأعيان، ونشرة فيستفلد Wustenfled الجزئية له، نشرة إحسان عباس الأفضل من حيث استيفاء المخطوطات، والإحالات. لكنّ النشرة الفرنسية التي استُنسخت منها نشرة عربية معروفة ظلّت معتمدةً لحوالي المائة والخمسين عاماً. ثم إن فيستفلد الكبير هذا نشر السيرة النبوية لابن هشام، كما نشر تواريخ مكة للأزرقي. والنشرات الجديدة ليست أفضل. ونشر أيضاً معجم البلدان لياقوت، وليست هناك نشرة أفضل للكتاب حتى الآن. وسار الهولندي دي غويه De Goeje تلميذ دوزي، على خطى فيستفلد في الانصراف عن النصوص الفيلولوجية البحتة إلى النصوص التاريخية والجغرافية؛ فنشر فتوح البلدان للبلاذري نشرةً ممتازةً عام 1886م رغم رداءة مخطوطات الكتاب وندرته. ثم عمل على «المكتبة الجغرافية العربية» فنشر منها عشرة أجزاء، ما تزال معتمداً الباحثين، رغم المحاولات العديدة لتجاوزها. بيد أنّ إنجاز دي غويه الأهمّ يظلّ في إشرافه وتنظيمه لنشرة تاريخ الطبري في خمسة عشر مجلداً على مدى ثلاثين عاماً. وصحيحٌ أنّه استعان بزملائه وتلامذته في النسخ والقراءة والتحقيق -كما ذكر ذلك بالتفصيل في المقدمة، وذكره يوهان فك في تاريخه للاستشراق 20- لكنه كما قال، قرأ من قبلُ ومن بعدُ كلّ كلمةٍ في ذاك السفر الضخم، وقلّبها على وجوهها، وما اطمأنّ إلى ما أنجزه منه حتّى كبار زملائه مثل فلهاوزن Wellhausen ونولدكه Noldeke إلى أن أعاد النظر فيه. ويعرف المتخصصون أنّ نشرة دي غويه تلك للطبري، ما أمكن استبدالها ولا تحسينها في النشرات الأربع بعدها 21. وقد تتبعتُ النصّ الطبري في خمسة مواطن وجدتُ فيها أخطاءً في القراءة في نشرة دي غويه، ووجدتُ الأخطاء ذاتها في النشرات العربية اللاحقة. وما يقال عن نشرة تاريخ الطبري يُقال أيضاً عن نشرة طبقات ابن سعد التي أنجزها إدوارد ساخاو مع

زملاء وتلامذة، من حيثُ الدقَّةُ في قراءة النصِّ، وتتبعُ فروق المخطوطات. وقد عمل ساخاو وتلامذتهُ على الفهارس زهاء العشرين عاماً.

وقد شاع في العقود الأخيرة عن المستشرقين، أنهم رغم نزوعهم الفيلولوجي واستقصائهم ليسوا بارعين في نشر المخطوطات الشعرية والأدبية، والأخرى الفقهية والأصولية. بيد أن هذا الحكم لا يتناول كبارهم مثل ألوارت Ahlwardt ولايل Layal وGeier، ولا أولئك الذين اهتموا بنشر الكامل للمبرد، والاشتقاق لابن دُرَيْد، وبعض أجزاء الأغاني، والرسائل اللغوية من القرنين الثاني والثالث للهجرة. ولا شكَّ أنَّ حصيلةَهم في نشر النصوص الفقهية ضئيلة إذا قورنتُ بالمجالات الأخرى. لكنَّ ساخاو وغولدزيهر نشرا نصوصاً مالكيةً وشافعيةً وظاهريةً وحنفيةً رائعة التحقيق، وكذلك شاخت وآخرون في القرن العشرين. ولا شكَّ أنَّ بين المستشرقين مَنْ هُم من الصغار والأوساط، وهؤلاء تبدو وجوهُ ضعفهم حتَّى في مجال نشر نصوص التاريخ والتراجم. ويظهر ذلك على الخصوص في النصوص التي نشرها المستشرقون الأسبان الأوائل.

لقد كانت هذه السطور غيضاً من فيض في إنجازات المستشرقين، والتي وصلت إلى نشر آلاف المخطوطات، وعشرات آلاف الدراسات والمقالات. ويكفي أن نذكر في هذا المجال على سبيل المثال هلموت ريتز، الذي توفي في ستينات القرن الماضي، وهو ما ترك مجالاً لإلاّ ونشر نصاً فيه أو أكثر، كما أنه كتب دراساتٍ كثيرةً في سائر الفنون.

#### IV

تسلّم العربُ زمامَ نشر النصوص العربية في حقبة ما بين الحربين. وفي الخمسين سنة الأخيرة ما عاد المستشرقون يُسهمون في نشر تلك النصوص بأكثر من نسبة 15%. لكننا نعرفُ أنَّ الطباعة بالعربية والتي بدأتُ بدايةً جديّةً في مصر، ما عُيّنت بنشر النصوص القديمة إلاّ بعد السبعينات من القرن التاسع عشر 22. ونعرفُ الآن أنه بعد مطبعة بولاق ونشراتها التراثية، ظهرت مطبعة حيدر آباد عام 1886م، واهتمّت حصراً

بنشر المخطوطات. ثم شاعت المطابعُ الخاصةُ المهتمّةُ بنشر التراث وتكاثرت في مصر ولبنان ودمشق واسطنبول؛ إضافةً إلى استمرار مطبعة الدولة التونسية. والواقع أنّ المخطوطات التي تكاثر نشرها بمصر على الخصوص في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين؛ كانت قسمين: القسم الأكبر والأهمّ كان إعادة نشرٍ لما نشره المستشرقون، والقسم الآخر وبنسبة 30% تقريباً جديداً، وتغلّب عليه النصوص الدينية والأدبية. وفي البداية هذه، هناك اهتمامٌ بتحصيل النصوص بحيث لا تردّ فيها أخطاء مطبعية أو أخطاء ظاهرة في القراءة. لكن في الغالب؛ فإنّ المخطوطات التي جرى النسخُ والطبعُ عنها لا تُذكرُ، حتّى لو كانت قد استُعملت بالفعل. ونحن نعرفُ منذ فترة أنّ هؤلاء المصحّحين والمدقّقين الذين صارت أسماؤهم معروفةً ومشهورةً وفي مصر واسطنبول وحيدر أباد، كانوا يكتفون أحياناً باستنساخ النشرات الاستشراقية، وفي أحيانٍ أخرى كانوا يستعينون بمخطوطيّة أو اثنتين توافرتا لهم مع أنّ العمدة على النصّ الذي طبعه هذا المستشرق أو ذلك. وفي بعض المناسبات، كانوا يعتمدون في النشر بالفعل على مخطوطيّة أو اثنتين وكتاب يُنشر لأول مرة. لكن في الحالات كلّها ما كان هناك اهتمامٌ ظاهرٌ في الأغلب الأعمّ بشرح النهج الذي اتّبعوه، والطريقة التي ساروا عليها في تأمّل الأصول. ثم إنهم ما كانوا يهتمون بالفهارس، باستثناء ثبت الموضوعات. وربما للتوفير في الورق ونفقات الطبع، أو اتّباعاً لتقاليد التأليف الكلاسيكية؛ فقد كانوا يعتمدون لنشر عدة نصوصٍ في المجلد الواحد وعلى التوالي أو في قلب الصفحة وحواشيها وهوامشها؛ وإن لم يشكّل أحدُ تلك النصوص شرحاً أو حاشيةً على النصّ الرئيسي<sup>23</sup>.

والمعروف أنّ الدكتور صلاح الدين المنجد، الباحث التراثي المعروف، وناشر أجزاء من تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر، وثلاثة أجزاء من السير الكبير للشيباني، وفتوح البلدان للبلادري (عن نشرة دي غويه مع إضافات)؛ هو من القائلين أنّ ناشري النصوص التراثية في هذه الحقبة التي نتحدث عنها، تأثروا بطرائق المستشرقين في النشر<sup>24</sup>. لكنه في بحثٍ له بعنوان: «منهج نشر التراث في أوائل القرن الرابع عشر

الهجري»25، تتبع حوالي العشرين نصاً مطبوعة في القرن التاسع عشر، وجدها في مكتبة والده؛ فلاحظ أنه ليس هناك تأثرٌ ظاهرٌ بنشرات المستشرقين لا من حيث المنهج والطريقة، ولا في صنْع الفهارس المفيدة. وهو يذكرُ على سبيل المثال حاشيةً طُبعت على تفسير البيضاوي صحَّحها محمد الصبَّاح. والرجل نفسه ذكر أنه صحَّح الجزء الثاني من تفسير الكشَّاف للزمخشري، ودون أن يُعرف في الحالتين ما معنى التصحيح بالضبط. ويقول الشيء نفسه نصر الهوريني مصحَّح نشرة سنن أبي داود التي صدرت في المطبعة الكستلية. لكنَّ المنجّد يلاحظ أن أحمد بن محمود السعران الذي صحَّح «شرح الصفدي على لامية العجم» يقول إنه وجد عدة نسخ مخطوطة من الكتاب، لكنها جميعاً سقيمة؛ ولذا فقد اعتمد على مراجع أخرى مطبوعة لتصحيح اللغة والنص. ويذكر السعران في حاشية بخاتمة «الأحكام السلطانية» للماوردي أنه اعتمد على نشرة الكتاب في المطابع الأجنبية؛ لكنَّ لأنَّ الأجانب لا يعرفون العربية جيداً؛ فقد اضطرَّ للاستعانة بمحفوظه وبمصادر أخرى لتصحيح الاختلاف الكبير الذي وقع في النصِّ بسبب قلة معرفة الأجانب النمسيين (والناشر ألماني هو Enger، والنص مطبوع ببون بألمانيا عام 1854م!). ويعتبر الأستاذ المنجّد في بحثه المذكور أن بعضَ النشرات تقترب من أصول النشر العلمي عندما يذكر طه بن محمود قطرية رئيس التصحيح بمطبعة بولاق الأميرية أنه توافرت له نسخة مخطوطة واحدة من الفتاوى الغياثية، ولأنها مليئةٌ بالتحريف؛ فإنه اعتمد في التصحيح على كتب الفتاوى الحنفية الأخرى المطبوعة. ويضيف المنجّد أن مصحَّحي النصوص المخطوطة كانوا يذكرون أحياناً أن المخطوطة التي بين أيديهم ناقصة أو بها خروم، ويطلبون من القراء المطلعين الذين يجدون نسخةً أكمل أن يصحَّحوها أو يكملوها! وذلك مثلما فعل ناشرو "مُشكَل الآثار" للطحاوي في حيدر أباد الدكن.

إنَّ هذا الاستطلاع أو الاستقراء الناقص، يعني أن ناشري المخطوطات العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر ما أفادوا إفادةً ظاهرةً من طرائق المستشرقين في نشر النصوص التراثية. لكنَّ من جهةٍ أخرى كانت هناك البواعث والدوافع، كما كانت هناك

الحاجة أو السوق. إذ أقبل المشرفون على المطابع الرسمية، ثم الذين استوردوا مطابع خاصة، والتجار، على نشر أو دعم نشر مئات النصوص التراثية. وقد عمدوا في البداية إلى استعارة تلك النصوص من نشرات المستشرقين وإن لم يُراعوا الشروط والطرائق التي اتبعتها هؤلاء. وفي المرحلة نفسها وأكثر فيما بعد أقبلوا أيضاً على نشر نصوص تراثية كثيرة ما نُشرت من قبل في أوروبا. وهذا يعني أنه ظهرت احتياجات لذلك، وظهر وعي ديني أولاً ثم ثقافي بضرورة إحياء هذا التراث الغني. ويذكر الدارسون والباحثون في شؤون المخطوطات في العقود الأخيرة نماذج كثيرة على الغرام بالتراث ونصوصه في مرحلة البدايات تلك<sup>26</sup>.

بيد أن مرحلة البدايات هذه عرفت أيضاً وعياً عربياً من جانب نخبة صغيرة بأبعاد المشروع النهضوي الأوروبي، ودور النصوص التراثية الكلاسيكية فيه؛ وما يمكن أن تؤدي فيه النصوص العربية من دور. وقد تفاعلت مع هذا المشروع **بطريقتين؛ الأولى** نشر نصوص فيلولوجية وتاريخية وفقهية تخدم في النهوض، شأن ما فعله محمد عبده من نشرٍ للمخصّص لابن سيده، ونهج البلاغة، أو تشجيع على نشر نصوص مفيدة في عمليات الإصلاح مثل كتاب الموافقات للشاطبي. **والطريقة الثانية** البناء على النشرات الأوروبية للنصوص في عمليات توليد لنصوص جديدة تُمثّل تطلعات الحاضر النهضوية والتعليمية مثل قاموس «محيط المحيط» لبطرس البستاني، والذي تبادل بشأنه مراسلات مع المستشرقين. وقد اتهم الشدياق واليازجي البستاني بأنه أخذ مادة «المحيط» من المعجم العربي-اللاتيني السالف الذكر الذي ألفه فليغل Flugel، بينما رأى أوغوست فيشر في رسالة إلى البستاني، نقلاً عن أستاذه فلايشر، أنه كما أفاد العرب من المستشرقين طرائق تحقيق النصوص ونشرها؛ فإنهم قد بدأوا بالإسهام في التجديد التراثي بأنفسهم، وصار على المستشرقين أن يستفيدوا منهم<sup>27</sup>!

وندخل بإيجاز على المرحلة الثانية من مراحل نشر النصوص العربية من جانب العرب، وقد سميتها: المرحلة الأكاديمية. وقد بزغت هذه المرحلة أو الحقبة في الجامعة المصرية التي صارت جامعة فؤاد الأول في العشرينات من القرن العشرين. وبعد الجامعة المصرية ظهر مجمع اللغة العربية بدمشق، وانضم إلى الجامعة المصرية في عملية نشر النصوص التراثية، لكن ذات الطابع اللغوي والفيلولوجي على الخصوص. وقد افتتح هذه المرحلة بمصر، ومن خارج الجامعة، كل من أحمد زكي باشا، وأحمد تيمور باشا بالإقبال على تحقيق نصوصٍ تراثيةٍ، أو البناء على النصوص التراثية في عمليات إنتاج نصوصٍ جديدةٍ ذات أبعاد ثقافية نهضوية. وقد تميّزت بدايات هذه المرحلة بالاتصال الوثيق بين المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين من جهة، وأساتذة الجامعة المصرية وطُلابها. فعلى مدى ثلاثة عقود زار الجامعة المصرية ودرّس فيها عشرات المستشرقين الأجانب، وكانوا بذلك يصلون بين مواطن نشر النصوص وتحقيقها وفهرستها، والبيئات الجديدة بالجامعة ودار الكتب الخديوية أو المصرية. وكان بعض العلماء المصريين يحضرون مؤتمرات المستشرقين منذ أواخر القرن التاسع عشر، أمّا في الربع الأول من القرن العشرين؛ فإنّ ذلك الحضور ازداد انتظاماً، وتربطت إلى حدٍ كبيرٍ مواطن وجود المخطوطات بين أوروبا واسطنبول والقاهرة ودمشق، وأقبل بعض المستشرقين الذين ترددوا على مصر على نشر المخطوطات التي حقّقوها بالمطابع المصرية. وكما كان محمد كرد علي بمجمع اللغة العربية بدمشق رمزاً للتواصل والنشر والإنتاج الثقافي بين الشام ومصر والغرب؛ فإنّ طه حسين وأبناء جيله بمصر وتلامذته لعبوا هذا الدور بالوعي والفعل، وبفعالية أكبر، في مجال إدراك أبعاد التاريخية الإنسانية الأوروبية من جهة، وفي مجال النشر التراثي، والإنتاج النهضوي انطلاقاً من ذاك الوعي والإدراك والتصرف. فطه حسين وأحمد لطفي السيّد وأحمد أمين وعبد الوهّاب عزّام وإبراهيم مذكور عملوا على الكلاسيكيات، وثبتوها في البرامج الجامعية، كما أقبل تلامذتهم، الذين أتوا من مصر وسورية وفلسطين والمغرب والعراق، على نشر النصوص التراثية اللغوية والأدبية والفلسفية، بحسب المناهج والطرائق التي تعلّموها من

المستشرقين، وطوّروها وأصلحوها وأضافوا إليها، كما كتبوا دراساتٍ كثيرةً في التاريخ اللغوي والأدبي والفلسفي والفكري للعرب والمسلمين، نافست دراسات أساتذتهم ومُعاصريهم من المستشرقين أو تجاوزتها. وإذا كان الدكتور طه حسين ومعاصروه هم رُموزُ ظهور المرحلة النهضوية الثانية هذه في نشر النصوص الأدبية والدراسات من حولها؛ فإنّ الدكتور عبد الرحمن بدوي تلميذ طه حسين ومعاصريه شكّل مع زملائه ومُجايليه رَمَزَ بلوغ هذه المرحلة ذروتها في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين؛ فيما عُرف بمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرزاق في التاريخ الفكري والفلسفي، وفي نشر النصوص التراثية الكلامية والفلسفية البالغة الإتقان، وذات الهمّ النهضوي والإنساني في الوقت نفسه<sup>28</sup>. والحقُّ أنّ خريجي الجامعة المصرية، بالإضافة إلى بعض الأفراد المتميزين من خارجها، وفيما بين الحرب العالمية الأولى، والخمسينات من القرن العشرين، ومن طريق الإقبال على نشر نصوص التراث العربي، والكشوف في مجال المخطوطات، والدراسات اللغوية والأدبية والفلسفية والفكرية؛ قد غيّرت الوعي الأكاديمي في مجال المعرفة بهذا التراث، وفي مجال الكتابة في التاريخ الأدبي والفكري والفلسفي للأمة العربية.

\*\*\*

لقد انتهت تلك المرحلة الزاهرة روحاً ومادّةً في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وما تضاعل نَشْرُ النصوص العربية منذ ذلك الحين؛ بل كثر كثرةً هائلة، ومضى باتجاهاتٍ أخرى، تستند إلى رُوحٍ أو أرواحٍ أُخرى. وليس من همّنا هنا تتبّع هذا التطور بعد الستينيات، وإنما الإدلاء ببعض الملاحظات على ما كان من تواصلٍ، وما حدث من انقطاع بين تلك المدرسة الأوروبية الكبرى في نشر النصوص العربية، والبيئات الأكاديمية والثقافية العربية. وغنيٌّ عن البيان أنّ الهجوم على المستشرقين ما بدأ بسبب نشرهم للنصوص التراثية العربية الدينية أو الأدبية أو التاريخية؛ بل لأنهم مثّلوا بالنسبة لأصاليين والإسلاميين الغربَ وتغريبه واستعمارَه وغزوه الثقافي والسياسي والعسكري. وما قال ذلك عنهم القوميون والإسلاميون فقط؛ بل اليساريون أيضاً؛ وإن

اختلفت التعليقات. وفي الواقع فإنّ المستشرقين الكبار في القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، ما كانوا مجرد ناشرين للنصوص العربية والإسلامية؛ بل كانوا جزءاً من التاريخانية الإنسانية التي ظهرت في عصر الأنوار، وسادت على مدى قرن ونصف؛ قبل أن تتحطم هي أيضاً في ثورة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي. وهكذا فإنه في الوقت الذي كان فيه الإحياء التراثي النهضوي يتكسر في ديارنا لصالح الإحياء الديني الأصولي؛ ذي الرؤية المختلفة للعالم، كانت العقلانية الإنسانية الأوروبية والأميركية، تُغادر الساحات مُتخنةً بالجراح بعد أن ضربتها الحرب العالمية الثانية، وضيقت أنفاسها الحرب الباردة، ومتغيرات الرؤى والمناهج في العلوم الاجتماعية.

ومع ذلك فإنّ علماء تراثٍ ونصوصٍ وجّهوا نقداً قاسياً متخصصاً للمستشرقين لعدة أسباب: اختيار النصوص، ومناهج التعامل مع المخطوطات، ومناهج قراءتها. والذي نراه في العقدين الأخيرين إقبالاً جديداً على تقنيات المستشرقين الكبار في التعامل مع النصوص المخطوطة، والإفادة من أدواتهم وآلياتهم، دونما اهتمام بأصولهم الثقافية. لكن حتى في هذا السياق هناك أناسٌ يفضلون التأصيل، ويذهبون إلى أنّ «مناهج القراءة» لتراثنا متوافرة منذ القديم، ولا حاجة للاستعارة من أحد. ويستدلّون على ذلك بالتفاصيل التي تردّ في كتب علوم الحديث، وبعض الأنواع الأدبية الأخرى. ولقد صار لدينا على أي حال تراثٌ ضخّمٌ وحديثٌ في التعامل مع النصوص التراثية من شتى الأجناس الكتابية؛ وذلك من نتائج أعمال خريجي الجامعة المصرية، ومما ألفه العلماء العرب والمتخصصون الأجانب في العقود الأخيرة في تقنيات تحقيق المخطوطات جمعاً ونظراً وقراءةً ونشرًا<sup>29</sup>. فإذا كان المستشرقون ما عادوا القُدوة في نشر النصّ العربي؛ فإنّ من العبث أيضاً زعمَ الاقتداء بطرائق ابن الصلاح أو ابن طاووس مثلاً في نشر النصوص. وخلاصة الأمر أنه كانت هناك حركة زاخرةً في أوروبا عمادها الاهتمام بنشر النصوص العربية، وكتابة الدراسات والمقالات في جوانب الحضارة العربية والإسلامية. وبعد قرن ونصف القرن نجد أنّ هذا الميراث كان ضخماً وضخماً جداً. وقد أثر كما أوضحنا



بطرقٍ عدةٍ في الإحياء التُّراثي في العالمين العربي والإسلامي. وقد تبين لنا أنّ الجامعة المصرية كانت قُطب الدائرة في عمليتي الإحياء التراثي، والبناء على موضوعات تراثية. وقد انتهت الحركتان قبل أربعين عاماً، وحلّت محلّهما في الغرب وفي ديارنا حركاتٌ أُخرى، ورؤىٌ مختلفة بشأن التراث والحداثة.

Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus. München - 1

1965.P.585ff. والموضع المذكور ملحقٌ للكتاب أثبت فيه الناشر محاضرةً ألقاها

ماينكه عن رانكه عام 1936م، في الذكرى الخمسين لوفاته (توفي عام 1886م).

2 - المصدر السابق، ص 13، 73، 116، 180، 193، 243.

3 - المصدر السابق، ص 285 - 584.

4 - من مثل فصله عن شلاير ماخر في كتابه: Vom Geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte (1939).

5 - محاضرة أُلقيت في أكاديمية العلوم ببرلين (1948م).

6 - قارن عن ذلك؛ ريتشارد سوزن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى.

ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت 2006م، ص 77-

Hartmut Bobzin: Der Koran in der Zeitalter der Reformation. ، 109  
Beirut 1995.

7 - قارن: Manfred Brocker: Geschichte des Politischen Denkens.

Suhrkamp. 2007, P. 199 - 273.

8 - مقدمة كارل هنريكس على كتاب ماينكه (ظهور التاريخانية)، مرجع سابق،

ص XLIX-VIII، G.P. Gooch: History and Historians in the  
Nineteenth Century. London 1952.

9 - عبدالله العروي، أزمة المثقفين العرب (1970م)، والعرب والفكر التاريخي

(1973م).

10 - G. P. Gooch: History and Historians. Op. cit. 168-179.

- Walter Berschin: Lachmann und der Archetyp; in: Theoretical -11 Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts(ed.J. Pfeiffer, M. Kropp). Beirut 2007, P. 251-258.
- 12- قارن بترجمة عبد الرحمن بدوي لكتابي لانغلوا وسينوبوس - وياول ماس؛ في : النقد التاريخي. دار النهضة العربية، 1963م.
- 13- قارن بيوهان فك: تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين. نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي، بيروت 2001م، ص ص 205- 209.
- 14- برجشتراسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: محاضرات المستشرق الألماني برجشتراسر بكلية الآداب سنة 1932/13م. إعداد محمد حمدي البكري. دار الكتب المصرية . القاهرة 1969م.
- 15- رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية منذ تيودور نولدكه. ترجمة مصطفى ماهر. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة 1967م، ص 15-18، ويوهان فك: تاريخ حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 99-107.
- 16- Joseph van Ess; From Wellhausen to Becker. The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies; in: Islamic Studies ( ed. M. Kerr). 1980, P. 27-52.
- 17- يوهان فك، حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 168، ورودي بارت: الدراسات العربية، مرجع سابق، ص 18- 19، وقارن: Stefan Leder: Die Botschaft Mahomets und sein Wirken in der Vorstellung Goethes; in: Oriens. Vol. 36. 2001, P. 215-241.
- 18- يوهان فك، تاريخ حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 141-156، ورودي بارت: الدراسات العربية، ورضوان السيد: المستشرقون الألمان، بيروت، 2007م، ص 14-15. وانظر عن منهج دي ساسي وعلائقه بالفيلولوجيا التاريخية هو وزملاؤه ومعاصروه؛ زكاري لويمان، تاريخ الاستشراق وسياساته. ترجمة شريف يونس. دار الشروق بالقاهرة، 2007م، ص 130-135.

- 19- فك: حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 166، 169، ورودي بارت: الدراسات العربية، مرجع سابق، ص 17-19، ورضوان السيد: المستشرقون الألمان، مرجع سابق، ص 15.
- 20- فك: حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 219-224.
- 21- فك: حركة الاستشراق، مرجع سابق، ص 245-247. وقارن برودي بارت: الدراسات العربية، مرجع سابق، ص 48-49.
- 22- محمود محمد الطناحي، أوائل المطبوعات العربية في مصر؛ دراسة في ندوة: تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر. منشورات المجمع الثقافي بأبوظبي. 1986م، ص 355-438. وقارن بص 359-360.
- 23- محمود محمد الطناحي، أوائل المطبوعات، مرجع سابق، ص 358 وما بعدها.
- 24- صلاح الدين المنجد، الاستشراق الألماني. نشر دار الكتاب الجديد، بيروت 1973، ص 11-13.
- 25- صلاح الدين المنجد، منهج نشر التراث في أوائل القرن الرابع عشر الهجري؛ في ندوة: تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 337-352. وقارن بالطناحي، مرجع سابق، ص 369-371.
- 26- الطناحي مثلاً في مقالاته السالفة الذكر: أوائل المطبوعات، مرجع سابق، ص 371-380.
- 27- قارن بيوسف ق. خوري، المعلم بطرس البستاني (1819-1883م). المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمّان، 1955م، ص 80-94.
- 28- كان عبد الرحمن بدوي واعياً بأصول المنهج التاريخاني وفلسفته وأبعاده؛ ولذلك قام إلى جانب ترجمته لنصوص لانجلوا وسينوويوس وياول ماس، بترجمة رؤى تاريخية أو في التاريخ للفيلسوف كانط، ولديكارت، وبول فاليري (1963م).
- 29- قارن بدراسة وداد القاضي: How Sacred is the Text of an Arabic Medieval Manuscript? In: Theoretical Approaches to the

Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Beirut 2007, P.  
13-53.

وانظر عمل محمود محمد الطناحي: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي مع محاضرة  
عن التصحيف والتحريف (1984م)، وعمل عبد المجيد دياب: تحقيق التراث العربي  
منهجه وتطوره (1993م)، وعمل أيمن فؤاد سيّد الكبير بعنوان: الكتاب العربي المخطوط  
وعلم المخطوطات، 1-2، الدار المصرية اللبنانية (1997م)، وعمل عبد  
الستار الحلوجي: المخطوط العربي (الطبعة الثالثة، 1998م)، وعمل رمضان عبد التواب  
القديم: مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين (1985م). وقد قام الدكتور أيمن  
فؤاد سيّد بترجمة كتاب الفرنسي فرانسوا ديروش عن الفرنسية بعنوان: المدخل إلى علم  
الكتاب المخطوط بالحرف العربي، في مجلدٍ ضخّم (مؤسسة الفرقان، 2005م).

# النبوة والنبي والإسلام

ديفيد بورز\*

قراءة رضوان السيد

صدرت قبل أربعة أشهر دراسة عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وخلافته لأستاذ الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كورنيل ديفيد بورز D. Powers وعنوان الدراسة: «ما كان محمدُ أباً أحدٍ من رجالكم: صناعة آخر الأنبياء!» وبالنظر لما أعرّفه عن ديفيد بورز من تطرف باعتباره من طلائع المراجعين الجدد في عوالم الاستشراق الجديد، فقد اقتنيتُ الكتاب، وتفرّغتُ لقراءته في الأيام الماضية. فوجدتُه يعودُ إلى قراءةٍ لآيتي «الكلالة» (12، 176 من سورة النساء)، كان قد طرحها قبل عشر سنواتٍ في كتابٍ حرّره عن المواريث في الإسلام. ومؤدّاها أنّ تفسير المفسرين وعلماء القرآن للآيتين بأنّ الكلالة تعني الرجل المتوفى الذي لا والد له ولا والد على قيد الحياة، خطأً ناجمً عن «تحريف وإسقاط» (كذا) في الآيتين، بينما القراءة الصحيحة للآيتين تعني بالكلالة زوجة الابن المتوفى، وأنه كان المراد زمن النبي توريث الزوجة ما كان ينبغي أن يرثه الابن من أبيه لو بقي حياً! وأسرف الرجل وقتها في الاستنتاج فذكر أنّ ذلك لو كان لتغيّر نظام الإرث في الغسالمة! وكما أذكرُ فإنّ الأستاذ محمد أركون الذي بهرهُ (كعادته مع شواذ الأفكار التي تخرُج على الإسلام «الأرثوذكسي»!) استتباطُ بورز وافقه على ذلك وبالغ فيه يومها ذاهباً إلى أنّ هناك ولا شك عشرات المواطنين في القرآن التي غير الصحابة قراءتها أو حركاتها النحوية لكي يُغيروا معناها ومؤدّياتها!

أمّا هذه المرّة فإنّ بورز لا يكتفي بهذه البدعة، بل يسارع لتحويلها إلى أطروحةٍ كبرى تتعلّق بربط النبي -صلى الله عليه وسلم- نفسه ببيعقوب وموسى والمسيح، وكيف توارثوا النبوة عن آبائهم أو سلالتهم ثم ورثوها أبناءهم أحياناً. كيف فعل بورز ذلك؟ عاد إلى

---

\*مراجعة لكتاب David Powers, Muhammad Is Not the Father of Any of your Men. 2009

الآية رقم 40 من سورة الاحزاب: «ما كان محمدٌ أباً أحدٍ من رجالكم، ولكن رسولُ الله وخاتم النبيين»، فاعتبر أنّ ربطها بقصة زينب بنت جحش وتحريم التّبني في الإسلام هو رِبْطٌ مصطنعٌ ولاحق. إذ إنه لا علاقة بين الجزأين الأول والثاني من الآية. بل إنها ترتبط بأساطير أنبياء بني إسرائيل السالفي الذكر، وما دام النبي محمدٌ ما كان عنده أبناء ذكور أحياء في سنوات عُمره الأخيرة؛ فإنّ المفروضَ كان أن يصبح مبتناه في الجاهلية زيد بن حارثة وريثاً له، لكنه استشهد في وقعة مؤتة، فكان ينبغي أن ترثه زوجته، كما ترث النبي محمداً صلى الله عليه وسلم - نفسه باعتبارها زوجةً أبنه، كما أنّ الابن أسامة بن زيد بن حارثة من غير زينب، كان ينبغي أن يصبح ذا منزلة خاصة في الإسلام. وقد استطرد المؤلف استطراداً طويلاً عن قضايا الميراث وذوي الأرحام والزوجات والأولاد عند بني إسرائيل، ليصل بعدها إلى أنّ كلّ هذه الأمور أنّهاها صحابة النبيّ بإدخال تعديلات على الآيات القرآنية في الكلاله، وفي تحريم التّبني، ومن ضمن ذلك ابتداع أسباب نزولٍ لآية تحريم التّبني! ومن ضمن «أدلته» على ذلك الأمر المَهول أنّ معنى «كلوت» أو «كلول» في اللغات القديمة ببلاد ما بين النهرين: زوجة الابن، وأنه وجد مخطوطةً قرآنيةً من القرن الأول الهجري تُظهر تغييراً طفيفاً في تحريك إحدى آيتي الكلاله!

لماذا اهتمتُ بهذه الدراسة الغريبة؟! اهتمتُ بها لأنها ليست وحيدةً في هذا الباب. بل هناك تركيزٌ في الثلاثين عاماً الأخيرة وفي عشرات الكتب ومئات المقالات على أمرين اثنين: أنّ النبيّ محمداً عمل بطريقةٍ واعيةٍ، كما عمل أصحابه على اتّخاذ النبوة عند بني إسرائيل نموذجاً يحتذونه في تصوّرهم لنُبوتهم ونبيّهم. **والأمر الثاني**، أنّ هناك عشرات الدراسات ومئات المقالات التي تُركّزُ على الأصول السريانية للقرآن الكريم. في المجال الأول استخدموا سيرة ابن إسحاق (المبتدأ والمبعث والمغازي)، وحيث ما شفى ذلك غليلهم عادوا إلى قصص بني إسرائيل في القرآن. وبعد هذا وذاك، عندما يجدون أنّ الاقتباسات من المصدرين ليست كافيةً أو تُظهر اختلافات بين صورة النبي في القرآن والسنة والسيرة عن النبوة والأنبياء عند بني إسرائيل؛ فإنهم يذهبون إلى أن

الصحابة حَرَفُوا وَغَيَّرُوا الْقُرْآنَ مِثْلَمَا فَعَلُوا فِي آيَاتِي الْكَلَالَةَ وَأَيَّةَ خْتَمِ النَّبُوءَةِ! أَمَا فِي الْمَجَالِ الثَّانِي فَقَدْ أَصَرَ الدَّرَاسُونَ مِنَ الْمُسْتَشْرِقِينَ الْجَدِيدِ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ فِي الْأَصْلِ نُسْخَةٌ مَرْتَجِمَةٌ عَنِ السُّرْيَانِيَّةِ لِلإِنجِيلِ الْأَبْيُونِيِّ (إِحْدَى الشَّيْعِ الْمَسِيحِيَّةِ)، وَمِنْهُمْ مَنْ يُسْرِفُ فِي الْحَمِيمِيَّةِ فَيَحَدِّدُ لَنَا وَرَقَةَ بِنِ نَوْفَلِ ابْنِ عَمِّ خَدِيجَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ بِاعْتِبَارِهِ مَطْرَانَ تِلْكَ الطَّائِفَةِ بِمَكَّةَ، وَهُوَ الَّذِي وَلَّى النَّبِيَّ زَعَامَةَ الطَّائِفَةِ مِنْ بَعْدِهِ، وَكَانَ النَّبِيُّ يَعْرِفُ السُّرْيَانِيَّةَ، لَكِنَّ أَصْحَابَهُ زَادُوا مِنْ «تَعْرِيبِ» الْقُرْآنِ أَوْ تَحْرِيفِهِ لِأَنَّهُمْ مَا كَانُوا يَعْرِفُونَ السُّرْيَانِيَّةَ، أَوْ لِأَنَّهُمْ أَرَادُوا التَّغْيِيرَ لِمُضْرُورَاتِ الدَّوْلَةِ! وَقَبْلَ سِنَوَاتٍ سَمَّى سُرْيَانِيٌّ مِنْ أَصْلِ لُبْنَانِيٍّ نَفْسَهُ لُوكْسَنْبُورْغَ، وَأَعَادَ ثَلَاثِمِائَةَ كَلِمَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَى «أُصُولِهَا السُّرْيَانِيَّةِ» فَتَبَيَّنَتْ لَهُ عَجَائِبُ كَمَا قَالَ، وَمِنْ ضَمَنِ تِلْكَ الْعَجَائِبِ أَنَّ «الْحُورَ الْعَيْنِ» فِي الْقُرْآنِ بِإِعَادَتِهَا إِلَى قِرَاءَتِهَا السُّرْيَانِيَّةِ الصَّحِيحَةَ يَصْبِحُ مَعْنَاهَا عِنَاقِيدَ الْعَنْبِ الْأَبْيَضِ! وَفِي حِينٍ تَتَحَوَّلُ بَعْضُ الدَّرَاسَاتِ إِلَى طَرَائِفٍ وَحِكَايَاتٍ وَاصْطِنَاعَاتٍ كَمَا نَرَى، يَضَعُ الْبَعْضُ الْآخَرَ مِنْهَا عَلَى وَجْهِهِ قِنَاعَ الْجَدِيدَةِ وَالْعِلْمِ مِنْ مِثْلِ الْقَوْلِ إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ مِنْ نَتَاجِ الْأَزْمَنَةِ الْكَلَّاسِيكِيَّةِ الْمَتَأَخَّرَةِ (مِنْ 4 إِلَى 7م)، وَيَعْتَبِرُ هَؤُلَاءِ أَنْفُسَهُمْ مَوْضُوعِيَّينَ، لِأَنَّهُمْ بِذَلِكَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ مَوْرُوثًا عَنِ الْيَهُودِيَّةِ وَالْمَسِيحِيَّةِ فَقَطْ؛ بَلْ فِيهِ عَوَالِمٌ رُومَانِيَّةٌ وَبِيْزَنْطِيَّةٌ وَزَرَادَشْتِيَّةٌ وَمِنْ دِيَانَاتٍ وَتَقَالِيدِ الْعَرَبِ الْجَنُوبِيِّينَ وَالشَّمَالِيِّينَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ. وَعِنْدَمَا تُجَادَلُ بَعْضُ الزَّمَلَاءِ فِي جَدِيدَةٍ وَجَدُودِيٍّ هَذِهِ «الدَّرَاسَاتِ»، يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ الْحَصُولَ عَلَى اعْتِرَافٍ بِالْقُرْآنِ يُضَاهِي اعْتِرَافَ بِالتَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ. أَمَا الْبَعْضُ الْآخَرَ فَيَقُولُ إِنَّ الدَّرَاسِيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ الْقُدَامِيَّ أَوْ عِلْمَاءَ عِلْمِ الْقُرْآنِ، وَالتَّفْسِيرِ سَبَقَ أَنْ تَعَرَّضُوا لِمَوْضُوعَاتٍ مِثَابَهَةٍ، وَسَلَكُوا مَسَالِكَ مِثَابَهَةٍ مِنْ مِثْلِ الْكِتَابَةِ فِي «لُغَاتِ الْقُرْآنِ» أَوْ تَفْسِيرِ قِصَصِ الْإِنبِيَاءِ بِمَا هُوَ وَارِدٌ فِي التَّوْرَةِ وَبَعْضِ الْإِنجِيلِ، أَوْ الْإِعْتِمَادِ عَلَى اللُّغَةِ أَوْ أَسَابِ النَّزُولِ فِي فَهْمِ سِيَاقَاتٍ وَمَعَانِي بَعْضِ الْآيَاتِ أَوْ السُّورِ.

وَالوَاقِعُ أَنَّهُ فِي سَبِيلِ الْوَصُولِ إِلَى تَأْمُلٍ نَقْدِيٍّ إِلَى أَنْوَاعِ التَّأْلِيفِ هَذِهِ، يَنْبَغِي مَلَاخِظَةُ بَعْضِ الْأُمُورِ الْمَبْدِئِيَّةِ؛ أَوْلَاهَا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقِّ الْمُسْلِمِيْنَ الذَّهَابُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَدْرُسَ الْقُرْآنَ أَوْ الْمَوْرُوثَ الْإِسْلَامِيَّ غَيْرَ الْمُسْلِمِيْنَ. وَثَانِيهَا: أَنَّ الدَّرَاسَاتِ الْغَرْبِيَّةَ فِي

تاريخنا وثقافتنا ونصوصنا ومنها الاستشراقي وغير الاستشراقي؛ قدّمت وتقدّم لقراءة تاريخنا الفكري والحضاري خدماتٍ جُلّي في الفهم والتقدير والنشر والرؤى المتجددة، في بعض الأحيان. وثالثها: أنّ العقود الثلاثة الأخيرة شهدت من جهةٍ آخر، تبلور «استشراقٍ جديد» ينطلق من الحاضر إلى الماضي، بمعنى أنه يبدأ من أيديولوجيا القاعدة أو السلفية الجهادية، ليدرس الماضي الجهادي الإسلامي وليصل إلى نتائج أصالية فيما يتعلق بطبيعة الإسلام. وأنه حتى الكلاسيكي، الذي يبدأ من القديم، يتعامل مع القرآن على أنه نتاجٌ وأمّشاجٌ من ذلك القديم، شاركت في رؤاه وتوليقاته عدة أجيال. لقد كان الاستشراق عبارةً عن فيلولوجيا مفهومة في سياقٍ تاريخي. ولكل من الأمرين، أي الفيلولوجيا والتاريخ، قواعد وآليات وطرائق تأمل ومقارنة. أمّا الاستشراق الجديد فهو عبارةً عن فيلولوجيا بدون قواعد، ومحرّرة أيضاً من التاريخ. ولذا لا يمكن معه الاحتكام إلى شيء، حتى إلى قواعد اللغة فضلاً عن التاريخ وتفسيراته ومذاهبه.

إنّ المخرج من هذا الإغراق في الوهم بغضّ النظر عن أسبابه، يكمن في قيام وتطور وازدهار دراسات إسلامية جدية غير وعظية أو تقريظية لدى العرب والمسلمين، ليس من أجل الردّ على الدراسات الأخرى؛ بل للمُضي في تجديد الدراسات القرآنية، ودراسات السيرة النبوية، والحضارة الإسلامية. وليس معنى ذلك أنّ شيئاً من ذلك لم يحدث حتّى الآن. بل ما أقصدهُ أنّه فيما عدا مجال نشر المخطوطات، ما قامت أعمالٌ دراسيةٌ كبرى تحولت إلى مدارس في تخصصات الدراسات الإسلامية المختلفة. وفضلاً عن ذلك، ما يزال هناك انفصالٌ كبيرٌ بين الدراسات المنهجية والأخرى ذات الطابع التجريبي والتطبيقي. ثم هناك عاملٌ ثالثٌ أسهم في القصور الذي نُعاني منه. وهو صعود الأصوليات الإسلامية المختلفة الأشكال والأنواع. وقد فرضت جواً خانقاً جعل كثيرين من شبان علمائنا الأكفاء ينصرفون عن مجالات العمل النظري الدقيق والهادئ والتفحص. ويلتحق بذلك عاملٌ رابعٌ يتصل بالتطورات المعرفية والمؤسسية في التخصصات الجامعية العليا. وهي تطوراتٌ سلبيةٌ لجهات التحصيل المعرفي والتدريب



المنهجي والإصغاء إلى ادراكات التداخل والامتزاج بين الدراسات الإستيمولوجية في العلوم الإنسانية، والأخرى الخاصّة، بالعلوم البحتة والتطبيقية.

# المفاهيم المتداولة للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين

مصطفى بوهندي\*

يصعب كثيراً إقامة حوار هادئ بين المسيحيين والمسلمين؛ لأسباب تاريخية عديدة أسست لقرون من الخلاف والصراع وعدم التفاهم، غير أن الضرورة الملحة اليوم تقتضي البحث عن الأرضية المشتركة للتعايش والكلمة السواء والسلام والتعاون، ولتأسيس علاقة جديدة بعيدة عن كل أشكال الصراع المؤلم الفظيع في الماضي والحاضر، والذي لم ينتج إلا المآسي والعذاب والكرهية، والذي كان بكل تأكيد خروجاً عن روح الدين واستجابة لنزغ الشيطان. إنه امتحان صعب ينبغي للمسيحيين والمسلمين أن يجتازوه؛ ليقوموا ما أنزل الله في إنجيلهم وقرآنهم: إنجيل المحبة وقرآن الرحمة، ويقوموا بما أوجب الله عليهم تجاه الناس، بغض النظر عن سلوك أولئك الناس تجاههم، وإلا فإين هي «التي هي أحسن» «إن لم تكن» «السيئة» من المخالف، كما يقول القرآن، وأي فضل لكم إن سلمتم على إخوانكم فقط، وأي أجر لكم إن أحببتم الذين يحبونكم فقط؛ كما يقول الإنجيل، وبذلك فقط تزول العداوة وينتشر الولاء الحميمي بين المختلفين.

## جوانب إيجابية

إن اطلاع المسلمين على كتب النصارى بروح مفتوحة متواضعة، تبحث عن الحق الموجود فيها، واطلاع النصارى على كتب المسلمين بالروح نفسها، سيذلل كثيراً من العقبات أمام التقارب المسيحي الإسلامي، وسيجعل الحوار بين المسلمين والمسيحيين مثمراً، ويكفي أن يركز المسلمون في دراستهم للإنجيل على الجوانب التي يعتبرونها إيجابية؛ ليكتشفوا عالمًا واسعاً من الهدى والنور والأخلاق والرحمة، الأمر نفسه نقوله لإخواننا المسيحيين: إن تركيزهم على الشبهات المثارة يحرمهم من رؤية الأنوار الساطعة التي يسطع بها القرآن الكريم، وهذا لا يعني أبداً ترك الروح النقدية في المدارس، والتي تستطيع أن تفرق بين ما أنزله الله، وبين ما فهمه الناس وتأولوه وتدخلوا فيه، وهو مجال واسع للمباحثة بين المسلمين والمسيحيين؛ غير أننا اليوم نحتاج بشكل استعجالي إلى فتح أعيننا على الجوانب الإيجابية التي عند الفريقين؛ لتجسير الهوة السحيقة بينهما.

ولهذا فقد سمحت لنفسي بأن أتعامل مع النصوص الإنجيلية والقرآنية بشكل مباشر، أبحث فيهما عن النور والهدى الذي نحتاجه في حوارنا المسيحي الإسلامي، وقد وجدت فيهما نوراً مبيناً أعرضه عليكم.

## رسالة واحدة

لم تكن دعوة السيد المسيح عليه السلام إلا بياناً لحقيقة الرسالة الربانية الواحدة التي جاء بها جميع الأنبياء، وكان عيسى ابن مريم واحداً من رسلها المصطفين: «لَا تَطْنُوا أَنِّي جِئْتُ لِأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوْ الْأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لِأَنْقُضَ بَلْ لِأَكْمَلَ». (18) «لقد دعا السيد المسيح أتباعه ليكونوا أبراراً، وليزيد برهم على الكتبة والفريسيين، وبذلك فقط يدخلون إلى الملكوت وينالون الأجر العظيم في السماوات.

ولم يكن محمد --صلى الله عليه وسلم-- بدعاً من الرسل، ولا كانت رسالته بدعاً من الرسالات، وإنما كان واحداً من الأنبياء المصطفين الأخيار، الذين يُصدّق بعضهم بعضاً،

\* باحث وأكاديمي من المغرب .

ويؤمن بعضهم ببعض، ويبلغون الرسالة نفسها على اختلاف الزمان والمكان والشعوب والأجناس، قال -تعالى-: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} (13)2.

ومن ثم فإن محمدا عليه الصلاة والسلام -مثل السيد المسيح في رسالته- ما جاء لينقض بل ليكمل، وما جاء لينسخ بل ليصدق ويؤمن، وهو ما نستشفه من العديد من نصوص القرآن المتحدثة عن تصديقه لما سبقه من الكتاب والهيمنة عليه. غير أن لأغلب أهل الكتاب وكذلك لكثير من المسلمين في هذه المسألة تفسيرات متعددة انزاحت بالكلم عن مواضعه، وحملت مفاهيم نعدّها مختلة ومضطربة، ونأمل في مدارستنا هذه أن نردها عن انزياحها إلى سياقاتها الصحيحة، مع التنبيه إلى المؤثرات البشرية والتاريخية والمذهبية عليها.

لقد طُلب من رسول الله --صلى الله عليه وسلم-- ومن كل المؤمنين بالكتاب، أن يهتموا بأنفسهم، ويستقيموا كما أمروا، ويقولوا: إنهم يؤمنون بما أنزل الله من كتاب، ولا يحكمون على غيرهم بما ليس من شأنهم، فالله رب الجميع، ولكل منهم عمله، ولا حجة لأحد على أحد، والمحاسب هو الله عندما يعرض الناس عليه3.

الأمر نفسه كان السيد المسيح يؤكد عليه، ويعرضه على أتباعه من خلال مواعظ وأمثال، ومن ذلك مثل الحنطة والزوان، حيث ينبغي تركهما إلى وقت الحصاد، وحينئذ سيجرق الزوان وستؤخذ الحنطة إلى مخازن صاحب الزرع4. إن الذي يهمننا من هذا المثل في هذا المقام أن الحكم على الآخرين وإدانتهم، ليس لأحد من الناس في هذه الدنيا، ولا لطائفة من طوائفهم، وإنما هو إلى الله في يوم الميعاد، وهنالك ينال كل واحد أجره، ولقد أخطأ كثير من المسيحيين والمسلمين عندما أعطوا لأنفسهم حق الحكم على الآخرين، وتكفيرهم وتجريمهم بمجرد المخالفة في الدين أو المذهب، وقد ترتب على ذلك شر كبير في العلاقة بينهم، لا زالت آثاره جاثمة على هذه العلاقة إلى يوم الناس هذا.

إن دعوة الأنبياء عمومية وليست خاصة بفئة أو طائفة أو جنس أو عنصر، وكان السيد المسيح -وهو يناقش رجال الدين اليهود- يريد أن يسقط لهم الأساس العنصري الذي يبنون عليه تدينهم، ومن الأمثلة التي ضربها لهم: مثال الإنسان الملك الذي صنع عرسا، وأرسل إلى مدعويين مخصوصين فلم يستجيبوا له، رغم أنه هيا لهم إكراما عظيما، فذهب واحد إلى حقله والآخر إلى تجارته والباقون اعتدوا على عبيده الذين أرسلهم إليهم بالشتم وحتى القتل، فغضب عليهم لأنهم لم يكونوا مستحقين، وأرسل عبيده إلى مفارق الطرق لدعوة كل من يجدون من الناس5؛ وكذلك هي دعوة الله لا تقتصر على المختارين فقط، ولكن تمتد إلى غيرهم ممن لم يُختاروا لها، وخصوصا عندما يستغني عنها المدعوون ولا يذهبون إليها.

### اعتراف وتوبة

إن موضوع التوبة من المواضيع الإنسانية التي انبنى عليها تبشير السيد المسيح ورسالته، حتى أننا يمكن أن نلخص رسالته في قوله: «توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات»، وقد ضرب للناس في هذا الموضوع من كل مثل، فضرب لهم مثل الراعي الذي له مائة خروف، فأضاع واحدا، فترك التسعة والتسعين وذهب يبحث عن الواحد، فلما وجده فرح به أكثر من فرحه بالتسعة والتسعين6، وضرب مثلا بالمرأة التي لها عشرة دراهم، وأضاعت واحدا، فأضاعت السراج وكنست البيت بحثا عنه، ولما وجدته دعت الجيران والصديقات للفرح بالدرهم الضائع7، وأمثلة أخرى8.

إن المنحرفين الذين تابوا إلى الله ورجعوا إليه، هم أفضل بكثير من المختارين الذين رفضوا توبة إخوانهم التائبين، ورجوعهم إلى طريق ربهم، ولعل توبة المسلمين والمسيحيين – اليوم- من أخطاء الماضي ستحقق فيهم تلك الأمة الإنسانية المرجوة، كما حققتها في مجموعات سابقة كانوا أعداء، فألف الله بين قلوبهم فأصبحوا بنعمته إخواناً.

ليس صعباً على من ذاق مرارات الحروب والعداوات، وذاق حلاوة السلام والاستقرار والتعاون والأخوة، أن يسارع إلى نبذ تلكم العداوة وتحقيق الأخوة مع قبول الاختلاف والاعتراف بالمختلف، الذي لن يكون اختلافه إلا زيادة في الإغناء والإثراء للجميع. والعالم اليوم ينتظر بترقب شديد صلح المسلمين والمسيحيين العميق، لما له من آثار كونية هائلة على الإنسانية برمتها؛ لتعيش في عالم جديد سعيد.

### انتزاع الملكوت ممن لا يستحقونه

لقد كان موضوع انتزاع الملكوت ممن لا يستحقونه من أهم المواضيع التي عالجها السيد المسيح مع اليهود الذين كانوا يرفضون أن يكون لغيرهم من الناس نصيب في الملكوت، وكان عليه السلام يبين لهم هذا الموضوع من خلال أمثلة متعددة، من ذلك مثل الرجل الذي كان له «ابنان فجاء إلى الأول وقال: يا ابني اذهب اليوم اعمل في كرمي. (29) فأجاب: ما أريد. ولكنه ندم أخيراً ومضى. (30) وجاء إلى الثاني وقال كذلك. فأجاب: ها أنا يا سيدي. ولم يَمْض. (31) فأبى الإثنين عمل إرادة الأب؟» قالوا له: «الأول». قال لهم يسوع: «الحق أقول لكم إن العشارين والزواني سيقفونكم إلى ملكوت الله (32) لأن يوحنا جاءكم في طريق الحق فلم تؤمنوا به وأما العشارون والزواني فآمنوا به. وأنتم إذ رأيتم لم تندموا أخيراً لتؤمنوا به»<sup>10</sup>.

وضرب لهم مثلاً ثانياً بالكراميين الذين لا يعملون بإرادة صاحب الكرم، والذين سيطردهم من كرمه ويعطيه لكراميين آخرين، وما الكراميون الآخرون إلا الأمة التي تعطيها الأثمار في أوقاتها<sup>11</sup>، وتحترم عبيده وأبنائه ولا تسيء إليهم أبداً، وهو بيان أن الله لا يحابي أحداً من الناس أو أمة من الأمم على أساس انتسابها، وإنما يعاملها على أساس أعمالها.

إن الذي يرفض رسالة الله ثم يتوب ويرجع إليه بعد ذلك خير من ذلك الذي يقبلها لكنه لا يعمل بها، وإن قانون الله في خلقه يقتضي أن ينزع الله تلكم الرسالة من الناس غير المؤهلين لها، ويعطيها لمن يستحقها قولاً وعملاً. وهو المنطق القرآني نفسه في التعامل مع الناس، قال –تعالى-: {فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ} (89)<sup>12</sup>.

إن التوبة التي ندعو إليها هي التوبة من الخطايا الجماعية التصورية والمفاهيمية والفكرية، والتي من دون التخلص منها لا نستطيع أن نتحرك قيد أنملة إلى الأمام في طريق التعامل الإنساني الرشيد، الذي دعا إليه الأنبياء عليهم السلام، ولا بد من توبة نصوص صادقة، لا كذب فيها ولا نفاق، وبهذا نستطيع التكفير عن الخطايا والسيئات وتجاوزها، والحصول على الحسنات في الدنيا والآخرة. وهو ما يحدثنا عنه القرآن الكريم في آيات عديدة<sup>13</sup>، وأعتقد أنه قد آن الأوان للمسيحيين والمسلمين أن يعلنوا توبتهم من آثام تاريخية وثقافية ودينية واجتماعية لم يرتكبوها، وإنما ورثوها عن أسلافهم، ما هي من الدين في شيء، وليس لهم بها علم، وما لهم عليها من سلطان.

### الغرور والتكبر:

إن الغرور والتكبر وتزكية النفس على حساب الآخرين المخالفين في الدين أو المذهب أو المعتقد هو إثم كبير، كما وقع فيه الأفراد فإن جماعات وطوائف وشعوبا كثيرة وقعت فيه،

واعتقدت بسببه اعتقادات باطلة في نفسها وفي الآخرين من حولها، وارتكبت بسببه جرائم لا حصر لها في حق المخالفين، ومن ذلك كثير من طوائف المسيحيين والمسلمين سواء بسواء، وإن المتدبر للكتاب المقدس والقرآن الكريم، أيدرك كم كان صعبا معالجة هذا الإثم وبياناه للأمم المختلفة من طرف رسلهم، الذين بعثهم الله لتزكيتهم وتطهيرهم وتعليمهم وإبعادهم عن السيئات، ومنهم السيد المسيح ومحمد خاتم المرسلين عليهم الصلاة والسلام جميعا.

### مراجعات إنجيلية وقرآنية:

لقد كان السيد المسيح يعلم أتباعه من خلال مواعظ وأمثال كثيرة أن الغرور هو أخطر آفة يصاب بها أهل الدين، وقد كان عليه السلام يجاهد من أجل القضاء عليها سواء عند اليهود الذين كان يحاورهم، أم عند أتباعه المؤمنين به، فقد جاء في إنجيل لوقا أنه عليه الصلاة والسلام «قَالَ لِقَوْمٍ وَاثِقِينَ بِنَفْسِهِمْ أَنَّهُمْ أَبْرَارٌ وَيَحْتَقِرُونَ الْآخَرِينَ هَذَا الْمَثَلُ: (10) «إِنْسَانَانِ صَعِدَا إِلَى الْهَيْكَلِ لِيُصَلِّيَا وَاحِدٌ فَرِيسِيٌّ وَالْآخَرُ عَشَارٌ. (11) أَمَّا الْفَرِيسِيُّ فَوَقَفَ يُصَلِّي فِي نَفْسِهِ هَكَذَا: اللَّهُمَّ أَنَا أَشْكُرُكَ أَنِّي لَسْتُ مِثْلَ بَاقِي النَّاسِ الْخَاطِفِينَ الظَّالِمِينَ الزُّنَاةَ وَلَا مِثْلَ هَذَا الْعَشَارِ. (12) أَصُومُ مَرَّتَيْنِ فِي الْأُسْبُوعِ وَأَعَشِّرُ كُلَّ مَا أَقْتَنِيهِ. (13) وَأَمَّا الْعَشَارُ فَوَقَفَ مِنْ بَعِيدٍ لَا يَشَاءُ أَنْ يَرْفَعَ عَيْنَيْهِ نَحْوَ السَّمَاءِ بَلْ قَرَعَ عَلَى صَدْرِهِ قَائِلًا: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي أَنَا الْخَاطِئُ. (14) أَقُولُ لَكُمْ إِنَّ هَذَا نَزَلَ إِلَيَّ بَيْنَهُ مُبَرَّرًا دُونَ ذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ يَرْفَعُ نَفْسَهُ يَتَضَعُ وَمَنْ يَضَعُ نَفْسَهُ يَرْتَفِعُ»<sup>14</sup>.

ولم يكن السيد المسيح يعالج آفة الغرور عند الأفراد فقط، وإنما كان يعالجه على مستوى الجماعة والأمة، فكان عليه السلام يتحدث عن ملكوت الله وتداول الأمم لبلاء التجربة الدينية، واتحاد الأمم في الأجر وإن اختلفت في الزمان والمكان، وكان عليه السلام يبين كيف ينبغي لأتباع الرسل ألا يحتجوا على الله في تسوية الناس على اختلاف أزمته في الأجر، فضرب لهم مثلا بالرجل الذي استأجر عمالا لحقله، فاتفق مع بعضهم على دينار في اليوم، وكان قد استأجرهم في الساعة الأولى، ثم استأجر آخرين في الساعة الثالثة، وغيرهم في الساعة السادسة ثم التاسعة ثم وجد آخرين بطالين في الساعة الأخيرة من اليوم لم يستأجرهم أحد، فأرسلهم إلى كرمه للعمل ساعة واحدة، وعندما كان المساء أعطى لكل منهم دينارا، مبتدئا بالآخرين ثم الأولين، «(10) فَلَمَّا جَاءَ الْأَوَّلُونَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ أَكْثَرَ. فَأَخَذُوا هُمْ أَيْضًا دِينَارًا دِينَارًا. (11) وَفِيمَا هُمْ يَأْخُذُونَ تَدَمَّرُوا عَلَى رَبِّ الْبَيْتِ (12) قَائِلِينَ: هَؤُلَاءِ الْآخَرُونَ عَمَلُوا سَاعَةً وَاحِدَةً وَقَدْ سَاوَيْنَاهُمْ بِنَا نَحْنُ الَّذِينَ احْتَمَلْنَا ثِقَلَ النَّهَارِ وَالْحَرِّ! (13) فَقَالَ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ: يَا صَاحِبُ مَا ظَلَمْتُكَ! أَمَّا اتَّقَتْ مَعِيَ عَلَى دِينَارٍ؟ (14) فَخَذَ الَّذِي لَكَ وَادْهَبْ فَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُعْطِيَ هَذَا الْآخِيرَ مِثْلَكَ»<sup>15</sup>، وهي رسالة قوية من السيد المسيح، كان يعالج بها غرور الناس، الذين يعتقدون أنهم يستحقون أجرا أكثر من الأمم الأخرى لكونهم الأقدم تاريخا أو لأي سبب آخر، وهي رسالة يحتاج لتدبرها اليهود والمسيحيون والمسلمون سواء بسواء.

كذلك الأمر بالنسبة لرسالة محمد --صلى الله عليه وسلم--، فقد كانت تركز على وحدة الدين، وتعتبر الناس سواسية أمام الله، أفرادا وأمما، وأنه سبحانه سيجازي كل فرد أو أمة بحسب عملها، وليس بحسب شيء آخر؛ وفي ذلك يقول تعالى- في القرآن الكريم: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)}<sup>16</sup>، وقد انتقد القرآن الكريم سلوك فريق من اليهود والنصارى لم يدركوا هذه الحقيقة، فادعى كل منهم أنهم أصحاب الحق ومخالفوهم هم

أصحاب الباطل، قال تعالى:- {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ}(113){<sup>17</sup> لقد بينت لنا هذه الآية أن قول اليهود والنصارى في هذه المسألة ليس صحيحا، وخصوصا النصارى الذي يتلون كتاب اليهود، ويعتبرونه جزءا من كتابهم المقدس، فكيف بهم يعتمدون كتابهم وينكرون أن يكونوا على شيء، وكذلك هو الأمر بالنسبة لكل من ينكر أن يكون أهل الكتاب يهودا أو نصارى على شيء، ويُعدّ قائل هذا القول جاهلا، ومن ذلك كثير من المسلمين الذين لا يعلمون ويقولون ذلك، وكيف بهم يقولون هذا القول، وقرآنهم مصدق لما بين يديه من الكتاب، فالمفروض فيهم جميعا أن يتركوا الحكم بعضهم على بعضهم، وينظروا إلى أنفسهم، ويتركوا الحكم لله رب العباد ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون.

كما ادعوا أن من صار على نهجهم فقد اهتدى، ومن خالفهم فقد ضل ضلالا مبينا، قال – تعالى:- {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (135) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (136) فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (137){<sup>18</sup>.

الأمر نفسه ركز عليه السيد المسيح في دعوته عندما كان يبين لأتباعه من هم المسيحيون الحقيقيون، وأن مسألة الانتماء والتبعية والادعاء لا تغني عن الأعمال، التي على أساسها يقبل الله الناس أو يرفضهم، فكم من شخص سيأتي يوم القيامة ويدّعي أنه من أتباع السيد المسيح، فإن لم تكن أعماله تشهد له في ذلك اليوم، فإن السيد المسيح سيتبرأ منه، ويقول له: إني لا أعرفك؛ لأنك لم تعمل بما أمرك به ربك<sup>19</sup>؛ لقد كان السيد المسيح يبين لهم أن قيمة الناس بأعمالهم، والتي هي الثمار الحقيقية التي تدل على نوعية أشجارهم الطيبة أو الخبيثة، وليس على شيء آخر. كما كان عليه السلام يبين لهم أن أتباعه الحقيقيين هم الذين إذا سمعوا أقواله عملوا بها<sup>20</sup>.

وانتقد القرآن الكريم ادعاء الأفضلية والولاية لله من دون الناس عند أهل الكتاب، وأنهم أصحاب الجنة وغيرهم أصحاب النار، وأنهم لن تمسهم النار إلا أياما معدودة، وغيرهم يخلدون فيها<sup>21</sup>، وبينت لنا هذه الآية أن الله لم يعاهد أحدا من الناس على هذا الأمر، ولذلك فمن ارتكب السيئات وأحاطت به الخطايا فلن تنفعه أمانيه الباطلة بشيء، ولن تنجيه من العذاب، وأما المؤمنون الذين يعملون الصالحات فإن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا. وإن اعتقاد هذه الأفضلية هو الذي دفع الإنسان إلى الغرور وأسقطه في حبال الشيطان<sup>22</sup>، وهو غرور عام وقع فيه اليهود والنصارى ووقع فيه المسلمون بعد ذلك، وغيرهم من الأمم، وبإعادتنا لمراجعة هذه المفاهيم يتأكد لنا أننا على اختلاف مشاربنا بشر بعضنا مثل بعض، أكرمنا عند الله أنقانا، وليس عند الناس، ولا حسب أمانيتهم ومقولاتهم، وذلك يوم يجمعنا إلى يوم لا ريب فيه، وتوفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون. ولن ينفع أحد حينها أن يقول: لن تمسنا النار إلا أياما معدودة؛ وسيكتشفون أن هذه المقولات من الغرور الذي كانوا يفترون في دين الله.

إن التوجيه القرآني والتوجيه الإنجيلي توجيه إلى الناس جميعا، وليس توجيها عنصريا، ولذلك فلا ينبغي أن يفهم منه أحد أنه يزكيه على حساب الآخرين؛ بل إنه يضع له القواعد

العامّة التي ينبغي أن يسير عليها بغض النظر عن انتمائه، وهو ما يفرض على كلّ من المسيحيين والمسلمين قراءة بعضهم كتب بعض، والاستفادة منها، باعتبارها كتباً إنسانية مفتوحة، تحمل الهدى والنور، وتقدم بيانات للناس فيما كانوا فيه يختلفون. ولعلي أستطيع في هذه الفقرات أن أقارب فكرة تزكية الذات عند المسيحيين والمسلمين، وأبين كيف عالجهما الإنجيل والقرآن، وكيف استطاع السيد المسيح والنبى الأعظم محمد عليهما السلام وغيرهما من الأنبياء تنبيه الناس إليها، وبيان خطورتها، ودفعهم إلى الاستشفاء منها في نصوص عديدة.

### أبناء الملوك

إن من أهم الأفكار التي تؤدي إلى تزكية الذات، هي ادعاء البنوة للملوك أو لله، وقد كان فريق من اليهود يدعون هذا الأمر ويعتبرون أن أبناء الملوك هم المؤهلون لوراثة الآخرة دون باقي الناس، وكان السيد المسيح يبين خطأ اعتقادهم<sup>23</sup>. إن بني الملوك إذا لم يعملوا الأعمال الصالحة التي تؤهلهم للفوز بالجنة والنجاة من النار فسيطرحون إلى الظلمة الخارجية؛ لأنهم أعمال غير صالحة، وإن الكثيرين من الأمم والشعوب الذين ليسوا من بني الملوك -حسب زعم الزاعمين- سيتكئون مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب وينالون الحياة الأبدية.

وقد ورد في الإنجيل قصة أخرى عن هذا الأمر تبين كيف يطرح الأبناء إلى الظلمة الخارجية ويتكئ الأقل درجة مع إبراهيم<sup>24</sup>.

وهو ما يتوافق توافقاً كاملاً مع ما يقوله القرآن عن تزكية الذات، وما يقوله عن قول اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه<sup>25</sup>.

إن القرآن من خلال نصوص عديدة يتوافق مع الطرح الإنساني الإنجيلي، وإن كانت الأدبيات المسيحية والإسلامية لا تيسر وفق هذا الطرح النبوي العميق، وأعتقد أن مثل هذه القراءات يمكنها أن تسهم في استعادة هذه المفاهيم.

### بيت الصلاة لجميع الأمم

كانت رسالة السيد المسيح رسالة إنسانية عالمية، ودعوة عامة، وكانت مراجعاته النقدية لليهودية تريد إسقاط أساسها العنصري، دون المس بروح كلمات الخالدة؛ لأنه عليه السلام ما جاء لينقض بل ليكمل، ومن المواضيع التي انتقدها السيد المسيح على السلوك اليهودي: حصر الدين الإلهي في الأمة اليهودية دون باقي الأمم، وتحويل بيوت الله إلى مغارة لصوص؛ إذ كان عليه السلام «يُعَلِّمُ قَائِلاً لَهُمْ: «أَلَيْسَ مَكْتُوباً: بَيْتِي صَلَاةٌ يُدْعَى لَجَمِيعِ الْأُمَمِ؟ وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةً لَصُوصٍ»<sup>26</sup>. ولم يكن محمد -صلى الله عليه وسلم- يسير إلا على نهج المرسلين قبله، ومنهم السيد المسيح؛ كانت رسالته رسالة إنسانية عالمية، تحمل نفس الهدى والنور الذي جاء به الكتاب السابق، وتقوم بمثل المراجعات النقدية التي قام بها السيد المسيح لليهود، دون أن يمس ذلك أساس الدين وجوهره؛ لأن محمداً -صلى الله عليه وسلم- ما جاء ليبطل ولا لينسخ، وإنما ليصدق ويكمل، ومن المواضيع التي انتقدها على السلوك الديني السابق؛ منع الذكر في المساجد والسعي في خرابها؛ حتى أنه جعله من أعظم الظلم: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (114)»<sup>27</sup>؛ وعندما يدافع القرآن الكريم عن المساجد بشكل عام فلا يقصد إلا بيوت العبادة التي أمر الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، وهي لا تخص المسلمين وحدهم، ولكن تعم جميع الأمم كما قال السيد المسيح من قبل.

إن حق الناس في عبادة ربهم على اختلاف أديانهم وأممهم أمر كفله دين الله؛ حتى اعتبر أن الفساد في الأرض -الذي يدرؤه الناس بالتدافع فيما بينهم- يساوي منع الناس من حقوقهم في التعبّد، وهدم بيوت عبادتهم؛ قال -تعالى-: {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض}؛ وقال -عز وجل-: {ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا}؛ ومن هذه الآيات نفهم أن بيوت العبادة تشمل جميع الشعوب والأمم، وهو ما يساعدنا على أن نفهم بشكل جيد قوله -تعالى-: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35) فِي بُيُوتِ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (36) رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (37)}

إن السيد المسيح ومحمدا عليهما الصلاة والسلام كانا يؤسسان للدين العالمي الذي تتساوى فيه جميع الأمم، ويحصلون على جميع حقوقهم الإنسانية بما فيها حق العبادة والتدين، ولعل كثيرا من المسيحيين والمسلمين اليوم لا يقدر بعضهم على قبول بعض والاعتراف بدينه، بل إن مجرد ظهور أي مشكلة بين الفريقين تدفع كلا منهما إلى قصد دور عبادة الآخر؛ لهدمها ومنع ذكر الله فيها، وهو أكبر الظلم وغاية الإفساد.

### العمل وقيمة الإنسان

ارتبطت قيمة الناس عند السيد المسيح بأعمالهم وليس بأنسابهم أو انتماءاتهم، ويوم يعرض الناس على الله يوم القيامة، سيكون التمييز بينهم على أساس هذه الأعمال وليس أي شيء آخر.<sup>29</sup> إن ما يريده الله من الناس هو أن يحسنوا إلى أنفسهم، ويحسن بعضهم لبعض، ولا يتركوا بينهم جائعا ولا عطشان ولا غريبا ولا عريانا، ولا مريضا ولا محبوسا، وعندما يفعلون ذلك فسيكونون قد عبدوا الله حق عبادته، وإلا فإن تعبدهم لن ينفعهم بشيء.

إن أهم شيء يمكن أن يجتمع عليه المسيحيون والمسلمون اليوم -لتجاوز أخطاء الماضي- هو التعاون على إنجاز المشاريع المشتركة الإنسانية، التي تقضي على الفقر والجوع والمرض والعطش والعري والتشرد الفردي والجماعي والتخلف البشري والحروب، وعندها فقط سيرضى السيد المسيح ويرضى الرسول الخاتم وجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على المسار الصحيح الذي اهدينا إليه.

إن نظرة سريعة في دعوة النبي يوحنا وهو يمهد لظهور السيد المسيح لتكشف عن أمر العمل بما لا يقبل الشك<sup>30</sup>، وهو ما يعني أن قيمة الإنسان يحددها عمله وليس انتماءه ولا نسبه ولا عنصره، لقد كان عليه السلام يُسقط الفكر العنصري من أساسه، ويُبين أن شرف الناس وطهارتهم لا علاقة لها بانتمائهم إلى الأب إبراهيم أو ابتعادهم عنه؛ فالله قادر على أن يجعل من الحجارة أبناءً لإبراهيم، إن عملت بأعمال إبراهيم. كما أن الفروع غير المثمرة تُفصل عن أصولها وتلقى في النار؛ لأنها لا تثمر، وكذلك فروع شجرة إبراهيم الذين لا يعملون الصالحات تتبرأ منهم أصولهم وينقطعون عنها ويلقون في النار، وإن أبناء إبراهيم الحقيقيين هم الذين غيروا سلوكهم من السلبية إلى الإيجابية، وسألوا عما ينبغي فعله.<sup>31</sup>

عيوب الذات بدل عيوب الآخرين



ومقابل البر والإحسان والعمل الصالح الذي دعت إليه الرسالتان القرآنية والإنجيلية، فإن الراغب في الكمال لا ينبغي له أن ينظر إلى عيوب الناس ليحسبها؛ ولكن يبحث في عيوب نفسه ليتركها، فيكون صالحاً وكاملاً كما يريد ربه، يقول السيد المسيح:

«لَا تَدِينُوا لِكَيْ لَا تُدَانُوا (2) لِأَنَّكُمْ بِالَّذِينَ تَدِينُونَ تُدَانُونَ وَبِالْكَيْلِ الَّذِي بِهِ تَكِيلُونَ يُكَالُ لَكُمْ. (3) وَلِمَاذَا تَنْظُرُ الْقَدَى فِي عَيْنِ أَخِيكَ وَأَمَّا الْخَشَبَةُ الَّتِي فِي عَيْنِكَ فَلَا تَفْطَنُ لَهَا؟ (4) أَمْ كَيْفَ تَقُولُ لِأَخِيكَ: دَعْنِي أَخْرِجِ الْقَدَى مِنْ عَيْنِكَ وَهَا الْخَشَبَةُ فِي عَيْنِكَ. (5) يَا مُرَائِي أَخْرِجْ أَوَّلًا الْخَشَبَةَ مِنْ عَيْنِكَ وَحِينَئِذٍ تَبْصُرُ جَيِّدًا أَنْ تُخْرِجَ الْقَدَى مِنْ عَيْنِ أَخِيكَ!» (32).

إن مشكلة تزكية الذات تجعل الإنسان لا ينظر إلى عيوبه أبداً، وإنما ينظر دائماً إلى جوانب كماله فقط، بينما ينظر إلى عيوب غيره ولا يدرك شيئاً عن أموره الإيجابية، وهو بدل أن يزيل الخشبة من عينه، فهو يبحث عن القذى في عين أخيه، وهو ما نجده مجسداً فيما يطلق عليه الحوار أو الجدل المسيحي/الإسلامي، والإسلامي/المسيحي؛ إذ تجد المسيحيين يبحثون عن كل عيب أو خطأ أو باطل في دين المسلمين وما عندهم، وتجد المسلمين يبحثون عن الأمر نفسه في دين المسيحيين وما عندهم، وإن نظرة خاطفة على قنوات الحوار المسيحي الإسلامي ومواقفه الإلكترونية لتؤكد ما نقول. وخلاصة القول أن كلا من المسيحيين والمسلمين يزكون أنفسهم وما هم عليه، ويبخسون الآخرين أشياءهم، ويقولون: نحن أصحاب الحق المبين وغيرنا أصحاب الباطل المستبين، ومن أراد النجاة والهدى والدخول إلى الجنة والنجاة من النار فما عليه إلا أن ينتمي إلينا ويكون واحداً منا، وإلا فإنه من أصحاب الجحيم؛ بينما يقولون عن مخالفيهم: إنهم ليسوا على شيء حتى يكونوا على ما نحن عليه.

### من القريب؟

إن موضوع الحوار الديني أو التقارب الديني لا يعني تنازل كل فريق عن بعض أفكاره ومعتقداته للفريق الآخر، وإنما يبدأ التقارب من قيام كلا الفريقين بإقامة الهدى والنور الموجود في كتابه، وهو مصدق بالهدى والنور الموجود في كتاب مخالفه، ومنه التعامل بالقيم الإنسانية المشتركة التي لم نجد ديناً من الأديان ولا مذهباً من المذاهب ولا فلسفة من الفلسفات يتنكر لها. وفي هذا يحدثنا الإنجيل عن حوار بين أحد اليهود والسيد المسيح عن القرابة، قال:

«وَإِذَا نَامُوسِي قَامَ يُجَرِّبُهُ قَائِلًا: «يَا مُعَلِّمُ مَاذَا أَعْمَلُ لِأَرِثَ الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ؟» (26) فَقَالَ لَهُ: «مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي النَّامُوسِ. كَيْفَ تَقْرَأُ؟» (27) فَأَجَابَ: «تُحِبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ وَقَرِيبِكَ مِثْلَ نَفْسِكَ.» (28) فَقَالَ لَهُ: «بِالصَّوَابِ أَجَبْتَ. افْعَلْ هَذَا فَتَحْيَا.» (29) وَأَمَّا هُوَ فَاذْ أَرَادَ أَنْ يُبَرِّرَ نَفْسَهُ سَأَلَ يَسُوعَ: «وَمَنْ هُوَ قَرِيبِي؟» (30) فَأَجَابَ يَسُوعُ: «إِنْسَانٌ كَانَ نَازِلًا مِنْ أُورُشَلِيمَ إِلَى أَرِيحَا فَوَقَعَ بَيْنَ لُصُوصٍ فَعَرَّوهُ وَجَرَّحُوهُ وَمَضُوا وَتَرَكَوهُ بَيْنَ حَيٍّ وَمَيِّتٍ. (31) فَعَرَضَ أَنْ كَاهِنًا نَزَلَ فِي تِلْكَ الطَّرِيقِ فَرَأَهُ وَجَارَ مُقَابِلَهُ. (32) وَكَذَلِكَ لَأَوْيُّ أَيْضًا إِذْ صَارَ عِنْدَ الْمَكَانِ جَاءَ وَنَظَرَ وَجَارَ مُقَابِلَهُ. (33) وَلَكِنْ سَامِرِيًّا مُسَافِرًا جَاءَ إِلَيْهِ وَلَمَّا رَأَهُ تَحَنَّنَ (34) فَتَقَدَّمَ وَضَمَدَ جِرَاحَاتِهِ وَصَبَّ عَلَيْهَا زَيْتًا وَخَمْرًا وَأَرْكَبَهُ عَلَى دَابَّتِهِ وَأَتَى بِهِ إِلَى فُنْدُقٍ وَاعْتَنَى بِهِ. (35) وَفِي الْعَدَلِ لَمَّا مَضَى أَخْرَجَ دِينَارَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا لِصَاحِبِ الْفُنْدُقِ وَقَالَ لَهُ: اعْتَنِ بِهِ وَمَهْمَا أَنْفَقْتَ أَكْثَرَ فَعِنْدَ رُجُوعِي أَوْفِيكَ. (36) فَأَيُّ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ تَرَى صَارَ قَرِيبًا لِلَّذِي وَقَعَ بَيْنَ اللَّصُوصِ؟» (37) فَقَالَ: «الَّذِي صَنَعَ مَعَهُ الرَّحْمَةَ.» فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَذْهَبْ أَنْتَ أَيْضًا

وَاصْنَعْ هَكَذَا»<sup>33</sup>. إن القريب الحقيقي هو صاحب العمل الصالح النافع لك والرحيم بك، بغض النظر عن انتمائه الديني والمذهبي، ويقابله البعيد الحقيقي الذي قد يكون من دينك وجنسك ودمك ولكنه لا ينفك ولا يرحمك، ولذلك كانت الدعوة النصرانية دعوة رحيمة، والنص الذي بين أيدينا هو أحد الأمثلة على ذلك، كما أن الدعوة المحمدية هي رسالة رحمة عالمية يمكن تلخيصها في قوله -تعالى-: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}؛ لكن على الرغم من ذلك فإن قرونا من عدم التفاهم والتفهم بين المسيحيين والمسلمين حالت دون تحقيق التقارب المطلوب، والذي أشار القرآن الكريم إلى جانب أساسي منه، يتعلق بالقرب العاطفي الموجود مع فريق من النصارى، قال -تعالى-: {وَلَنَجِدَنَّهُمْ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (84)}<sup>34</sup>.

أعتقد أنه قد جاء الوقت للبحث عن سبل التواصل والتقارب بين المسيحيين والمسلمين، وأعتقد أن ما سماه القرآن «الدفع بالتي هي أحسن»<sup>35</sup>، وسماه السيد المسيح «الإحسان إلى المبغضين»<sup>36</sup>، ينبغي تجريبه حتى يصير عدوَّ الأمس ولياً حميماً، وهي مسؤولية مشتركة بين المسيحيين والمسلمين، وكما تقع على السياسيين فإنها تقع على المفكرين والعلماء والإعلاميين وغيرهم سواء بسواء.

بعد هذه الإثارة الفكرية لبعض الأسئلة التي ينبغي الإجابة عليها في موضوع الحوار المسيحي الإسلامي، سأقترح عليكم شبهتين رأيت أنهما يشكلان عائقين كبيرين وأساسيين في الحوار المسيحي الإسلامي، الأول يقوله المسلمون، والثاني يردده النصارى؛ فأما الأول فهو قولهم: إن الكتب السابقة قد حرفت وأن المسيحيين قد ضلوا، ولا سبيل لهم للاهتداء إلا بالارتداد عن دينهم والدخول في الإسلام؛ لأن الله لا يقبل غيره.

والثاني قول النصارى: إن القرآن قد أخذه محمد مما جاء في الكتب المقدسة القانونية وغيرها وصاغه بلسان عربي مبين، وهو كفر صريح من كل طائفة بالطائفة التي تحاورها يمنعهما من الجلوس الحقيقي إلى طاولة الحوار، والبحث عن الكلمة السواء، وأتمنى أن أثير باقتراحي هذا توجيه الحوار إلى هذا الاتجاه.

### شبهة إبطال القرآن للكتب المقدسة ونسخه لها<sup>35</sup>

يقول المسلمون: إن القرآن الكريم ناسخ لما قبله من الكتب المقدسة ومبطل لها، وأنه هو الذكر المقصود في قوله -تعالى-: {إنا نحن نزلنا الذكر وإن له لحافظون}، دون باقي الكتب السابقة التي أنزلت على باقي الأنبياء والرسل، وأن هذه الكتب قد تعرضت للتبديل والتحريف؛ إذ استحفظ عليها الأحرار والرهبان؛ لكنهم ما استطاعوا حفظها؛ ولذلك فلا يصح منها شيء، وأصحابها ليسوا على شيء، حتى يرجعوا عن دينهم ويؤمنوا بما جاء به محمد -صلى الله عليه وسلم- ويدخلوا في دينه، وإلا فإن الله لن يقبل منهم صرفاً ولا عدلاً ولا إيماناً ولا عملاً صالحاً، ومن ثم فإنهم كفار ومشركون، وربما عند الكثيرين لم يعودوا أهل كتاب، ولا تسري عليهم أحكام أهل الكتاب، ويستشهد أصحاب هذا القول بقوله -تعالى-: {إن الدين عند الإسلام} {ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}، فإذا أضيف إلى ذلك بعض النصوص المنتزعة من سياقاتها النصية والتاريخية، مثل قوله -تعالى-: {واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، أصبحوا مهذوري الدم، وربما يحصل سافك

دمهم على أجر وثواب، ويكتسي هذا القول -مع تفاوت بين التيارات- صبغة الإجماع الثقافي في عالمنا الإسلامي، وهو يعلق الباب أمام البحث عن الكلمة السواء بين الأديان والمشارك مع أهل الكتاب، ويدفع إلى إبراز التمايز بين المسلمين وغيرهم على أساس المقولات الدينية مثل الحق والباطل والكفر والإيمان والولاء والبراء، كما يجعل دعاة التعايش والسلام والتعاون والمشارك الإنساني في موقف شديد الحرج، يجعل منهم خونة ومنافقين وأولياء الكفار وأعداء.

### ردود وتوضيحات

1- وللدرد على هذه الأفكار يمكن القول: إن القرآن الكريم ليس ناسخا لما قبله من الكتب ولا مبطلا لها؛ بل هو عكس ذلك تماما، مصدق لما بين يديه من الكتاب يؤكد ما فيه من الحق ويشهد لما فيه من الهدى والنور، ويبرز ما يتضمنه من الوحي والنبوة والذكر؛ ولذلك فلم يتحدث القرآن الكريم عنه أبداً حديثاً سلبياً، وكل ما في القرآن عن الكتب المقدسة هو إشادة وتعظيم، وتصديق واعتراف؛ بل إن المطلع على آيات القرآن ليكتشف أن جزءاً كبيراً من المصحف يعيد ذكر ما جاء في الكتب المقدسة، تحت عنوان «واذكر في الكتاب»، أو «إن هذا في الصحف الأولى»، أو «وإنه لفي زبر الأولين»، أو «مثلهم في التوراة» أو «ومثلهم في الإنجيل»؛ ومن ثم فإن مقولة «نسخ القرآن للكتب السابقة وإبطالها» باطلة.

2- وأما قولهم «إن المقصود بقوله تعالى: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} هو القرآن الكريم دون غيره من الكتب فلا يصح لعدة أسباب، منها أن لفظة الذكر قد وصف بها القرآن الكريم كما وصف بها غيره من الكتب السابق، ومن ذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ (48) الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ (49) وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (50)}<sup>36</sup>؛ فالله -حسب هذه الآية- قد أتى موسى وهارون ذكراً للمتقين.

وقال -عز وجل-: {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (7)}<sup>37</sup>. فأهل الذكر هنا هم أتباع الأنبياء الذين أوحى الله إليهم من قبل محمد، وبيّنه قوله تعالى: {فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك}، فهم أهل الذكر.

وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (44)}<sup>38</sup> لقد بينت لنا هذه الآية أن الله أنزل على الرسل قبل محمد ذكراً، وأن أتباعهم هم أهل الذكر الذين يسألون عن موضوع الوحي إلى الرجال، كما أنزل الله إلى محمد ذكراً آخر لبيان الذكر السابق وتصديقه والتأمين والهيمنة عليه.

وقال سبحانه: {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105)}<sup>39</sup>، وهو تأكيد للذكر في الكتب السابقة.

بل إن مفهوم الذكر لا يأخذ معناه إلا من التذكير بما في الكتاب السابق: «ذكر رحمة ربك عبده زكريا»، «ذكر من معي وذكّر من قبلي»، «إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى».

ومن الأسباب التي تجعل تخصيص القرآن بالحفظ دون غيره من الذكر باطلاً، أن الذكر الذي جاء به الرسل قبل محمد -صلى الله عليه وسلم-، هو الحق الذي لا يمكن للباطل أن يغلبه، وهو نور الله الذي لا تطفئه إرادات المغرضين، والله متم نوره ولو كره الكافرون والمشركون والمجرمون. وما مجيء القرآن إلا فضح لكل أساليب التزوير الماضية والقائمة والمقبلة التي يقوم بها الناس سواء من أهل الكتاب أم من غيرهم.

3- وأما قولهم: «إن هذه الكتب قد تعرضت للتحريف بشهادة القرآن في نصوص متعددة» فيحتاج إلى تأمل.

إذ لم يقل القرآن الكريم: إن كتب الله تعرضت للتحريف والتبديل، وإنما ذكر أن بعض أهل الكتاب في تعاملهم مع كتابهم قد حرفوا وأخفوا وأبدوا وألبسوا حقا بباطل وتركوا كتاب الله وراء ظهورهم، واشتروا بآياته ثمنا قليلا...؟! وبين الأمرين فرق مهم؛ فكتاب الله وكلماته والذكر الوارد فيه والحق والهدى والنور الذي جاء به الرسل محفوظ سواء في أسفار العهد القديم أو العهد الجديد أو القرآن؛ مصداقا لقوله -تعالى: {وَإِنَّ مَّا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا} (27) 40.

- وأما ما قام به الناس في تعاملهم مع كتبهم المقدسة فليس واحدا؛ ولذلك ففي حديث القرآن الكريم عن أهل الكتاب، نجد تفريقا مهماً بين صنفين من أهل الكتاب، ليسوا سواء، فريق منهم مؤمن صادق يتلو كتاب الله حق تلاوته ويقيمه في حياته ويتبع نوره وهديه، وهو من الصالحين، وفريق ثان يترك كتاب الله وراء ظهره، أو يتبع ما يتلو الشيطان على عهد سليمان، أو يحرف الكلم عن مواضعه...؛ وكل هذه سلوكات أهل الكتاب قاموا بها تجاه كتاب ربهم؟؟؟

- لماذا ذكرها لنا القرآن؟ هل ليقول لنا انظروا إلى هؤلاء المنحرفين حرفوا كتابهم، وأما أنتم فتحملت أنا مسؤولية حفظ كتابكم من التحريف الذي يمكن أن تقوموا به؟؟؟ فلا تخافوا إذن فأنتم الناجون مما سبق وتعرضت له الأمم السابقة؟؟؟؟

- أعتقد أن هذه هي النتيجة الطبيعية لخطاب الحفظ الخاص؛ وإلا فإن ما فعله السابقون بكتبهم يمكن أن نفعله بكتابتنا سواء بسواء، فتركهم الكتاب وراء ظهورهم، لا يختلف عن قول الرسول: «رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا»، وطول الأمد وقسوة قلب الذين أوتوا الكتاب من قبل لا يسلم منها أتباع محمد إلا إذا احترسوا أن يقعوا في أخطاء السابقين، ولذلك حذرهم القرآن من ذلك بقوله: {ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون}. وضربُه مَثَلُ الحمار الذي يحمل أسفارا، ليس مقصورا على حامل التوراة الذي لا يحملها، ولا يستنتى منه حامل القرآن أو الإنجيل الذي لا يحملها، والمحرفون للكلم عن مواضعه قد يقومون بذلك في أي كلم، وكذلك المشترون بآيات الله ثمنا قليلا، والذين يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون هذا من عند الله، والذين يلوون أسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وغير ذلك، إنها سلوكيات بشرية ونماذج إنسانية نجدها في كل دين ينبغي الحذر منها، ولا علاقة لذلك بذكر حُفظ وذكر لم يحفظ.

- إن الخاسر في النهاية ليس هو الذكر، فالله تكفل بحفظه، سواء في السابق أو اللاحق؛ وإنما هم الناس الذين ضلوا عنه، بمحاولاتهم إطفاء نور الله فانطفأ نورهم، وبقي نور الله ساطعا تسير في ضوءه السماوات والأرض وما فيهن. {مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. صم بكم عمي فهم لا يرجعون} صدق الله العظيم.

- إن القرآن الكريم وهو يحدثنا عن مواقف أهل الكتاب من كتابهم التوراة أو الإنجيل؛ بل ومواقفهم من القرآن الكريم ذاته، وكذلك مواقفهم من رسلهم ومن خاتم المرسلين؛ كما يحدثنا عن سلوكيات أصحاب التجربة المحمدية المختلفة الإيجابية والسلبية؛ كان يبين لنا سنن الله في خلقه، ويكشف لنا عن طبيعة الناس بمختلف أنماطها، من خلال تجارب معينة وأمثلة

محددة؛ ليقول لنا في النهاية: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}؛ وكان القرآن بذلك يهدي الناس للتي هي أقوم في التعامل مع كتب الله عز وجل ورسوله؛ والتحذير من محاولات التدخل البشرية التي يمكن أن تقع في هذه الكتب في كل آن وحين، وخصوصا من أتباعها.

- إن ما حدّثنا به القرآن في تعامل أهل الكتاب مع كتابهم المقدس أو مع القرآن الكريم ليُقدم للبشرية منها متكاملا في التعامل مع الوحي، نحتاج إلى شيء من تدبير القرآن لنستخرجه، وهو منهج إنساني صالح لجميع البشر إذا أرادوا أن يتعاملوا مع الوحي بشكل صحيح، سواء أكانوا من المؤمنين بمحمد أم من أهل الكتاب؛ وهو عمل مقدور عليه يحتاج فقط إلى بعض الوقت وشيء من التفرغ.

- إن كل ما انبنى على فكرة بطلان الكتاب السابق ونسخه وتحريفه لا يعتد به، ومن ذلك كفر وشرك أهل الكتاب جميعا، والحقيقة أنهم ليسوا سواء، منهم المؤمنون ومنهم دون ذلك؛ كما هو الأمر بالنسبة لأتباع محمد سواء بسواء، والله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون.

أما مفهوم الإسلام ومن هو المسلم فيحتاج إلى إعادة قراءة حقيقية من النصوص المؤسسة، تعيد للإسلام مفهومه الإنساني العالمي بعيدا عن المذهبية التاريخية الإسلامية، التي أرادت أن تحتكر هذا المفهوم وتقصي منه شعوبا وأجناسا وأناسي كثيرا.

إن مراجعة هذه المفاهيم وتفكيكها -في ضوء النصوص الدينية المؤسسة- ضروري لتمييز الرباني من البشري والمطلق من النسبي، وإزالة هالة القدسية - من جهة ثانية- عن كثير من المفاهيم الدينية المتداولة التي ما أنزل الله بها من سلطان، وبيان تاريخيتها ونسبيتها؛ وإعادة الاعتبار للمفاهيم والقيم العليا المطلقة وإعطائها أبعادها وقيمتها التي تستحق.

**شبهة أخذ القرآن لما جاء في الكتب المقدسة السابقة وصياغته بلسان عربي:**

ومن الشبه التي أصبحت من المسلمات عند المسيحيين، والتي لا زالت تمنع كثيرين منهم من الاطلاع على النص القرآني واكتشافه والاستفادة منه، قولهم: إن محمدا قد ألف القرآن مما جمعه من بعض الأحرار والرهبان وصاغه بلسان عربي، وادعى أنه من الله، وأود في هذه الفقرة الرد على هذا الادعاء، وذلك بعقد مقارنة علمية بين الإنجيل والقرآن نكتشف من خلالهما الإضافة النوعية القرآنية، والتي باكتشافها سيندفع كثير من المسيحيين والمسلمين إلى الانفتاح على القرآن والإنجيل ومدارسهما، وترك كثير من المسابقات الباطلة المتعلقة بهما.

رغم أن السيدة مريم العذراء من أعظم الشخصيات الدينية المسيحية، باعتبارها وابنها آية الله للعالمين، إلا أنها لم تأخذ حظها الكافي من الاعتبار في الأسفار المسيحية القانونية بما فيها من أنجيل وأعمال ورسائل ورؤى، وإن كانت الأسفار المسيحية المنحولة والخفية تحافظ على الجزء الأكبر من هذا الاعتبار؛ ونعتقد أن للقرآن الكريم تلاوة جديدة لمجمل هذه النصوص، يمكن أن نستفيد منها أن النص القرآني ليس مجرد إعادة نقل للنصوص المسيحية (وكذا اليهودية بالنسبة لأسفار العهد القديم) بلسان عربي، كما قد يفهمه البعض ويروج له البعض الآخر؛ وإنما هي مدارس علمية تصدّق الحقائق الموجودة في النصوص القانونية وغيرها، وتعيد الاعتبار للمفاهيم والأفكار والعقائد والتصورات التي رفضها مقننو النص المقدس من اليهود والمسيحيين، والتي يوجد الكثير منها في النصوص غير القانونية والمخفية «أبوكريفا»؛ كما تُناقش مع أهل الكتاب المختلفين ما كانوا فيه يختلفون، وتقدم اقتراحات وبيانات في هذا الخلاف، أظن أن المتأمل فيها سيعلم أن محمدا عليه الصلاة والسلام ما كان بدعا من رسل الله وما كان دعيا، كما يعتقد كثير من إخواننا المسيحيين،

وإنما هو النبي الآتي الشاهد لما جاء به المسيح والأنبياء قبله، وأن ما يخبر به لا ينطق به من عند نفسه، وإنما مما يوحيه إليه ربه، وأنه الرسول الذي بشر به السيد المسيح محذرا أتباعه من الكفر به؛ لأن من كفر به فقد كفر بالسيد المسيح نفسه وبجميع الأنبياء، ومن آمن به فقد آمن بالسيد المسيح نفسه وبجميع الأنبياء وصدق بكلمات الله الثابتة إلى الأبد، ومن لم يؤمن به فخير له أن يربط حجر رحي في عنقه ويلقى إلى البحر؛ كما ذكره السيد المسيح عليه السلام. إننا في هذه المحاولة نريد أن نبين الإضافة النوعية القرآنية، التي يحتاج كل من المسيحيين والمسلمين للتعرف عليها؛ لفهم العلاقة الموجودة بين الكتابين الإنجيل والقرآن، فالقرآن ليس كتابا مؤلفا مما ورد عند النصارى واليهود، ألفه محمد من تلقاء نفسه، كما يدعي كثير من أهل الكتاب؛ كما أنه ليس كتابا ناسخا ومبطلا للكتب الأخرى كما يقول المسلمون؛ وإنما هو كتاب مصدق لما بين يديه من الكتاب ومهيمن عليه، وهو ما سنراه في المقارنة التالية في بعض النصوص المتحدثة عن العذراء في الإنجيل القانوني والقرآن الكريم.

### الولادة المعجزة والولادة الجسدية: تصديق

لم يرد الحديث عن حياة العذراء قبل الولادة المعجزة في إنجيلي مرقس ويوحنا، وإنما في إنجيلي متى ولوقا فقط.

ونسجل بعض الملاحظات قبل إجراء المقارنة

افتتح إنجيل متى بالحديث عن نسب يسوع المسيح، محددًا الفكرة الأساسية لهذا الافتتاح في أن يسوع هو ابن داود ابن إبراهيم؛ وهو ما يعني أنه هو المسيح المنتظر حسب المواعيد اليهودية، والذي يُفترض فيه أن يكون يهوديا من نسل داود وإبراهيم، وأن يحقق الوعدين بامتلاك الأرض واسترجاع المملكة.

ليس مهما بعد ذلك التناقض الموجود بين الولادة المعجزة من غير أب، والولادة الجسدية من أب يهودي، ويمكن التنازل عن الفكرة الأولى لصالح الفكرة الثانية، وهو ما تأسست عليه النظرية البولسية، التي تحدثت عن الولادتين الجسدية من جهة داود والروحانية من جهة الله، فغابت بذلك فكرة الولادة المعجزة؛ رغم أن الإنجيليين معا قد تحدثا عنها، واعتبراها آية الله للعالمين، وقبل أن نواصل حديثنا عن الولادة الجسدية، فلا بد من التأكيد على ما جاء في الإنجيليين معا عن الولادة المعجزة؛ حيث جاء في إنجيل متى في حديثه عن الولادة: «أَمَّا وِلَادَةُ يَسُوعَ الْمَسِيحِ فَكَانَتْ هَكَذَا: لَمَّا كَانَتْ مَرْيَمُ أُمُّهُ مَخْطُوبَةً لِيُوسُفَ قَبْلَ أَنْ يَجْتَمِعَا وَجِدَتْ حُبْلَى مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ»<sup>41</sup>.

ولادة السيد المسيح هي إذن ولادة معجزة، وآية من الله تبين أنه ليس هناك شيء غير ممكن لدى الله، وكما أن العجوز يمكن أن تحبل في شيخوختها بقدره العلي، فكذلك العذراء التي اصطفها الله لهذه المهمة وجعلها آية للعالمين. وهو ما نتلوه بشكل واضح في دعاء مريم وشكرها لله في إنجيل لوقا نفسه حيث قال:

«فَقَالَتْ مَرْيَمُ: «تُعَظِّمُ نَفْسِي الرَّبَّ (47) وَتَبْتَهِجُ رُوحِي بِإِلَهِ مُخَلِّصِي (48) لِأَنَّهُ نَظَرَ إِلَيَّ أَتَضَاعُ أُمَّتِي. فَهُوَ ذَا مُنْذُ الْآنَ جَمِيعُ الْأَجْيَالِ تُطَوِّبُنِي (49) لِأَنَّ الْقَدِيرَ صَنَعَ بِي عَظَائِمَ وَاسْمُهُ قُدُّوسٌ»<sup>42</sup>؛ لقد كانت عليها السلام صديقة مؤمنة اختارها الله على علم، وجعلها آية للعالمين، وصنع بها القدير عظائم، حتى صارت جميع الأجيال تطوبها.

هذا هو الحق الذي جاء القرآن لتصديقه وبيانه ودفع الشبه عنه، ودمغ الباطل المخالف له، وبيان الحق فيما يختلف فيه أهل الكتاب، قال تعالى: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

(45) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (47) {43}

إن كل هذه البيانات القرآنية إنما كانت تهدف إلى حقيقة واحدة، وهي تصديق ما جاء في الإنجيل من بشارات ومعجزات في شأن مريم العذراء وابنها؛ لكنه في الوقت نفسه جاء يبين الحق فيما اعتبره رجال الكنيسة غير قانوني، أو مخفياً أو منحولاً، ويشهد له؛ ويراجع ما أضافه رجال الكنيسة إلى دين السيد المسيح من مفاهيم وتصورات وعقائد ويناقشها بالحجج والبراهين المحكمة الموجودة عندهم في الكتاب.

لقد حكم رجال الكنيسة على كثير من النصوص الإنجيلية بعدم القانونية، ليس لعدم توفرها على بضعة شروط تتعلق باللغة وزمن الكتابة وشخصية الكاتب فقط، ولكن بسبب ما تحمله من أفكار مخالفة للكنيسة ولمعتقداتها التي نصت عليها المجامع، والتي ما ابتدعت قانونية النصوص إلا لاستبعاد كل الأناجيل التي لا توافق إجماعها، ومن تلكم الأناجيل ما يطلق عليه أناجيل الطفولة، والتي - رغم ما يبدو في بعضها من انتحال - تحمل قدراً مهماً من الحقيقة، وكثير منها يُعتبر من مصادر الأناجيل القانونية ذاتها، وكثير منها يذكر تفاصيل مهمة عن حياة العذراء وعتها وطهارتها وتبثها، وأهمتها النصوص القانونية؛ وإن كان كثير من المناسبات المسيحية لا زالت تحيي تلكم الأحداث، ومن ذلك ميلاد العذراء، ودخولها للمعبد، وخرجها منه، والتي تتخذها بعض البلاد المسيحية أعياداً دينية مهمة تحتفل بها كل سنة.

#### مقولات عنصرية

إن تركيز القرآن الكريم على الولادة المعجزة وتصديق ما جاء به الإنجيل فيها يصطدم بالمقولات اليهودية العنصرية التي تفترض في المسيح أن يكون يهودياً، ومن صلب داود وإبراهيم، ويتحقق على يديه امتلاك الأرض واسترجاع الملك، وقد شهد التاريخ في زمن السيد المسيح أن رسالته لم تكن لتحقيق هذه الأحلام والأمانى، وإنما كانت لرد الناس - وخصوصاً بني إسرائيل - إلى ربهم ومغفرة خطاياهم إن تابوا إليه.

كانت رسالة السيد المسيح مراجعة عميقة للعنصرية، التي ربطها اليهود بالأب إبراهيم، فأرجعها السيد المسيح إلى الأعمال بدل الآباء، «لقد وضعت الفأس على أصل الشجر، فأیما شجرة لا تثمر ثمرًا جيداً تقطع وتلقى في النار؛» «لا تقولوا في أنفسكم إن لنا إبراهيم أباً فإن الله قادر على أن يخرج من هذه الحجارة أبناءً لإبراهيم.»

وكان السيد المسيح آية بينة، ولد من غير أب، واختاره الله ليكون رسولا للعالمين، وفي ذلكم رسالة واضحة إلى بني إسرائيل أن النبوة والكتاب ليس من اللازم أن تكون فيهم وفي ذريتهم، بل إن الله قادر على خلق بشر من غير أب واتخاذ رسولا وإيتائه النبوة والكتاب، وهو ما فعله سبحانه مع السيد المسيح وأمه العذراء.

لكن فريقاً من بني إسرائيل رفض هذا المنطق، وكفر بالدعوة التي جاء بها المسيح، وحاربها على جميع المستويات، وخصوصاً على مستوى المفاهيم والأفكار، ولقد ذكر لنا الإنجيل بعض هذه النقاشات التي كانت على عهد السيد المسيح، وحدثنا الإنجيل أن السيد المسيح قد ردّ عليها وفندها، وفي رواية أخرى أنه حدث بسببها انشقاق بينهم؛ ففي إنجيل متى أخبرنا أن المسيح قد ناقش الفريسيين:

وَفِيمَا كَانَ الْفَرِيسِيُّونَ مُجْتَمِعِينَ سَأَلَهُمْ يَسُوعُ: (42) «مَاذَا تَظُنُّونَ فِي الْمَسِيحِ؟ ابْنُ مَنْ هُوَ؟» قَالُوا لَهُ: «ابْنُ دَاوُدَ». (43) قَالَ لَهُمْ: «فَكَيْفَ يَدْعُوهُ دَاوُدُ بِالرُّوحِ رَبًّا قَائِلاً: (44) قَالَ الرَّبُّ لِرَبِّي اجْلِسْ عَن يَمِينِي حَتَّى أَضَعَ أَعْدَاءَكَ مَوْطِنًا لِقَدَمَيْكَ؟ (45) فَإِنْ كَانَ دَاوُدُ

يَدْعُوهُ رَبًّا فَكَيْفَ يَكُونُ ابْنَهُ؟» (46) فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يُجِيبَهُ بِكَلِمَةٍ. وَمِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ لَمْ يَجْسُرَ أَحَدٌ أَنْ يَسْأَلَهُ بَتَّةً»<sup>44</sup>.

وحسب هذا الجواب فإن السيد المسيح قد رفض أن يكون ابنا لداود، واستنكر أقوال الفريسيين والكتبة<sup>45</sup>، وكان يمكن لهذا الاستنكار أن ينبني على الولادة المعجزة لدحض الولادة الجسدية، وليس على الولادة الروحية، حيث سيقول لهم: كيف تدعونني ابن داود وأمي لم تعرف بشرا ولم تكن لها أي علاقة جنسية مع أحد، وإنما كنت وإياها آية من آيات الله إلى العالمين؟ كما تؤكد النصوص الإنجيلية التي ذكرنا، ونصوص إنجيلية أخرى اعتبروها منحولة.

إن موضوع الولادة الجسدية من داود قد حدث بسببه انشقاق في المجتمع الذي كان فيه السيد المسيح، وهو ما حدثنا عنه يوحنا في إنجيله قال: «فَكَثِيرُونَ مِنَ الْجَمْعِ لَمَّا سَمِعُوا هَذَا الْكَلَامَ قَالُوا: «هَذَا بِالْحَقِيقَةِ هُوَ النَّبِيُّ»». (41) «آخَرُونَ قَالُوا: «هَذَا هُوَ الْمَسِيحُ»». وَآخَرُونَ قَالُوا: «أَلَعَلَّ الْمَسِيحَ مِنَ الْجَلِيلِ يَأْتِي؟» (42) أَلَمْ يَقُلِ الْكِتَابُ إِنَّهُ مِنْ نَسْلِ دَاوُدَ وَمِنْ بَيْتِ لَحْمِ الْفَرِيَّةِ الَّتِي كَانَ دَاوُدُ فِيهَا يَأْتِي الْمَسِيحُ؟» (43) فَحَدَّثَ انْشِقَاقٌ فِي الْجَمْعِ لِسَبَبِهِ»<sup>46</sup>. وتبعاً لهذا الوصف الذي قدمه لنا يوحنا، فالمستنكرون لكونه ليس هو المسيح ولا النبي، فعلوا ذلك لأنهم يفترضون أن يأتي المسيح والنبي من نسل داود، مما يعني أنهم كانوا على علم كامل أنه لم يكن من هذا النسل، وأقول: بل لأنهم كانوا يعلمون علماً كاملاً أن هذا المسيح هو ابن مريم الذي ولد من غير أب، ولذلك حدث بينهم انشقاق فأمن من آمن وصدّق بالآية البينة، وكفر من كفر من بني إسرائيل وجدد بها.

لقد كان القرآن حريصاً على ألا يسمح بأي تأويل لنصوصه في هذه المسألة، ولذلك لم يذكر السيد المسيح إلا مقروناً باسم أمه: «عيسى ابن مريم»، حتى لا يذهب بها المأولون إلى أي اتجاه، سواء أعلق الأمر بالولادة الجسدية أم الولادة الروحية، «ابن داود» أو «ابن الله»، كما كان حريصاً على تفصيل حادثة الولادة ووصفها وصفاً دقيقاً يصدّق الوصف الإنجيلي ويؤكد ويبيّن عليه؛ فالملاك قد جاء إليها وكلمها في شأن البشارة، فاستنكرت هذه البشارة على اعتبار أن لا أحد قد اطلع عليها أو عاشرها، فأخبرها الملاك أنها إرادة الله؛ ليجعل منها ومن ابنها آية للعالمين، وأن الأمر سيكون بإذن الله الذي إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون، فقبلت إرادة الله واستجابت لأمره، وكان ما كان من الولادة المعجزة.

والحاصل إذن أن القرآن الكريم وهو يعيد تلاوة قصة السيدة العذراء، كان يقف وقفات علمية نقدية لا يدركها إلا الدارسون للكتاب المقدس؛ ولذلك قال تعالى عن علماء بني إسرائيل: «أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل»، وقد كان سياق الحديث عن قضايا تتعلق بالكتاب المقدس اليهودي. والأمر نفسه نقوله عن القضايا المسيحية.

هذا مثال لإخواننا المسيحيين يبين ما هو الجديد في النص القرآني بالنسبة للكتب السابقة، كما يبين للمسلمين أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- ما جاء ليبطل ولا لينسخ ولا ليغي، وإنما جاء ليصدق ويؤمن ويكمل، وهو ما يعني أن الحق الذي جاء به السيد المسيح والأنبياء من قبله لا زال موجوداً في الكتاب المقدس كما أنزل، لم يضع منه شيء ولن يضع رغم محاولات المغرضين.

إن انتقاد القرآن لأفعال بعض المسيحيين أو اليهود تجاه كتابهم، لم يكن يعني أبداً نقض الدين المسيحي أو اليهودي وإبطاله، تماماً كما كان ينتقض المسيح أفعال الفريسيين والصدوقيين والكتبة، وينتقد أفعال تلاميذه كذلك، وهو الأمر بالنسبة لجميع الأنبياء، لا تعني مراجعتهم النقدية للتدين إبطالا للدين.



- 1 - إنجيل متى، إصحاح 5، عدد 17-20.
- 2 - سورة الشورى، 13.
- 3 - سورة الشورى، 15.
- 4 - إنجيل متى، إصحاح 13، عدد 24-30.
- 5 - إنجيل متى، إصحاح 22، عدد 1-14.
- 6 - لوقا، 7-1/15.
- 7 - لوقا، 10-8/15.
- 8 - لوقا، 32-11/15.
- 9 - آل عمران، 105-102.
- 10 - إنجيل متى، إصحاح 21، عدد 28-32.
- 11 - إنجيل متى، إصحاح 21، عدد 33-46، وانظر مرقس 1/12 - 11.
- 12 - سورة الأنعام 89.
- 13 - سورة التحريم 8.
- 14 - إنجيل لوقا، إصحاح 18، عدد 9-14.
- 15 - إنجيل متى، إصحاح 20، عدد 1-16.
- 16 - سورة البقرة 62.
- 17 - سورة البقرة 113.
- 18 - سورة البقرة 135-137.
- 19 - إنجيل متى، إصحاح 7، عدد 21-23.
- 20 - إنجيل لوقا، إصحاح 6، عدد 46-49.
- 21 - سورة البقرة 80-82.
- 22 - سورة آل عمران 23-25.
- 23 - إنجيل متى، إصحاح 8، عدد 11-12.
- 24 - إنجيل لوقا، 31-19/16.
- 25 - سورة المائدة 18-19.
- 26 - مرقس 11-17.
- 27 - سورة البقرة 114.
- 28 - سورة النور 36-37.
- 29 - إنجيل متى، إصحاح 25، عدد 31-46.
- 30 - إنجيل متى، الإصحاح 3، عدد 7-10.
- 31 - لوقا 3/ 14-7.
- 32 - إنجيل متى، إصحاح 7، عدد 1-5، وانظر لوقا 6/ 41-42.
- 33 - لوقا 10/ 25-37.
- 34 - سورة المائدة 82-84.
- 35 - هذه الفقرة كانت من ضمن محاضرة رمضانية سنة 2009م ألقيتها في حضرة سمو الشيخ محمد بن زيد حفظه الله.
- 36 - سورة الأنبياء آية 50.
- 37 - سورة الأنبياء 7.
- 38 - سورة النحل آية 44.
- 39 - سورة الأنبياء 105.
- 40 - سورة الكهف آية 27.
- 41 - إنجيل متى، إصحاح 1، عدد 18.
- 42 - إنجيل لوقا، إصحاح 1، عدد 46-49.
- 43 - سورة آل عمران 45-47.
- 44 - إنجيل متى، إصحاح 22، عدد 41-46.
- 45 - إنجيل لوقا، إصحاح 39-44.
- 46 - إنجيل يوحنا، إصحاح 7، عدد 40-43.

## التباس المفاهيم واختلالها «مفهوم التوازن في الفكر والممارسة»

منى أبو زيد\*

اللغة هي وسيلة التعبير عما يشعر به الإنسان في داخله، وبما يريد أن يعبر عنه لإنسان آخر، وذلك عند شعوره بالحاجة إلى غيره، وهي ظاهرة اجتماعية وجودها مرتبط بوجود الإنسان، ولها دور في إظهار المعاني الكامنة في الذات، ووضع سمات الأشياء من خلال الألفاظ.

واللغة هي مجموعة الصور والمفاهيم المخزونة في نفوس أفراد الجماعة اللغوية، وتعبّر عنها عن طريق الألفاظ أو الكلام، وذلك هو الفعل الخارجي الذي يقوم به الإنسان.

فهناك صلة بين اللغة المتمثلة في الألفاظ والفكر المتمثل في المفاهيم، وقد بحث العرب قديمًا العلاقة بين اللغة والفكر من خلال تحليل الوظيفة الرئيسية للغة، وهي التبليغ عن الفكر، فالمتكلم يعبر عن ذات باطنية هي الفكر، فلا لغة بدون فكر، ولا فكر بدون لغة، فاللغة مصباح الفكر، والفكر باعث اللغة.

ولم يوضع اللفظ للدلالة على حقيقة الواقع، ولا على الحكم عليه، بل وضع للتعبير عما في الذهن من مفاهيم، سواء كانت تطابق الواقع أو تخالفه، لأن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية.

وقد وضع مفكرو الإسلام ألفاظًا للدلالة على معان معينة فكان اللفظ هو الدال على المعنى، وكان المعنى هو المدلول عليه باللفظ، إلا أنه في أحيان كثيرة يحدث خلط والتباس واختلال عند تطبيق المعنى أو المفهوم على الواقع، وذلك راجع إلى أمرين:

**الأمر الأول:** اختلال بسبب سوء فهم المعنى نتيجة التباس المفاهيم واختلالها.

**الأمر الثاني:** اختلال بسبب محاولة إيجاد نوع من التوازن بين العلم والعمل، أو النظر والتطبيق، أو الفكر والممارسة.

---

\* باحثة وأكاديمية من مصر .

وفي هذه الدراسة الموجزة سنحاول عرض بعض من هذه النماذج في تاريخ الفكر الإسلامي.

### أولاً: التباس المفاهيم واختلالها:

قبل أن نعرض نماذج من هذا الاختلال والالتباس، نجد أن من الواجب علينا تحديد معنى المصطلحات المستخدمة، حتى لا نقع فيما نحذر منه، وهو الالتباس والاختلال، وهذه المصطلحات هي: المفاهيم. الالتباس. الاختلال.

### 1- المفاهيم:

المفاهيم جمع مفهوم، والأصل اللغوي لهذا المصطلح (ف - هـ - م) لم يرد على غير هذا الترتيب لعناصره الصوتية في لغة العرب، وهذه المادة في جميع اشتقاقاتها الصغرى تعطي العلم والمعرفة القلبية<sup>1</sup>، فلا تدخل فيه صور المعرفة الحسية، وهذا ما عبّر عنه إخوان الصفا اصطلاحياً في رسائلهم في فصل عنوانه «في المعاني» إذ قالوا: «وأصل المعاني أنها المقالات المدلول بصحتها في الإخبار بها عن معرفة حقائقها ومقاصد طرائقها، وحد المعنى هو كل كلمة دلت على حقيقة»<sup>2</sup>.

فالمفاهيم هي المعاني التي في الذات، أي الفكر الداخلي، وحسب ابن حزم تكون اللغة معبرة عن المعاني، أو هي ألفاظ يعبر بها عن المعاني، بالإضافة إلى أنها الوسيلة الوحيدة لتبادل الآراء والأفكار. واللغة عنده توقيفية من الله تعالى فهو من حدد مفاهيمها، أو كما يقول «الله تعالى خالق اللغة وأهلها فهو أملك بتصريفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء»<sup>3</sup>، وأكد هذا المعنى في كتابه «التقريب لحد المنطق» إذ قال: أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى، والمراد بها معنى واحداً، فصح الغرض إنما هو التفاهم.

والمفهوم مصطلح مقابل لمصطلح المنطوق، فالمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق، والمفاهيم هي مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي أو فكرة عامة. وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل، سواء حصل فيه بالقوة أم بالفعل.

والمفهوم والمعنى متحدان بالذات، فإن كلاً منهما هو الصورة الحاصلة في العقل، وهما مختلفان باعتبار القصد والحصول. فمن حيث إن الصورة مقصودة باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل في العقل سميت بالمفهوم<sup>4</sup>.

فالمفهوم هو الصورة الذهنية، سواء وُضعت بإزائها الألفاظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وُضعت بإزائها الألفاظ. ولذا يُعرّف «أبو البقاء الكفوي» الفهم بأنه «تصور الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع»<sup>5</sup>. وكل لفظ يجري بين الناس في محاوراتهم له معنى في ذهن قائله ليس بالضرورة هو المفهوم الذي أُثير في ذهن سامعه.

ويختلف المفهوم عن الاصطلاح، فالاصطلاح لا بد أن يتفق عليه قوم معينون في أي فن أو علم، أما المفهوم فهو الصورة التي تقع في ذهن الإنسان حول أي قضية أو لفظ بصورة عامة. وقد حدث خلط والتباس بين مفكري الإسلام حول كثير من الألفاظ، حيث ثارت مشكلات حولها، مثل اختلافهم حول معنى الإيمان والإسلام، واختلافهم حول فهم النص الديني واختلافهم حول تصور العقائد الدينية. وقد نجم عن هذا الاختلاف التباساً حول المفاهيم المستخدمة في معارفهم.

## 2- الالتباس والاختلال:

الالتباس هو الإشكال والشبهة وعدم الوضوح. لبس عليه الأمر اختلط واشتبه بغيره، فقد جاء في قوله -تعالى-: {وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} (البقرة: 42)، وقوله -تعالى-: {مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ} (النساء: 46) وقد نزلت هذه الآية في اليهود الذين أنكروا الكتب وكفروا حتى بالتوراة التي جاءهم بها موسى عليه السلام وحرفوها وبدلوها. وكانوا يظهرون من التوراة ما يوافق أهواءهم، ويخفون منها ما يتعارض مع أطماعهم. وهكذا كفروا بالكتب المنزلة، وضيعوا التوراة وبدلوها وحرفوها<sup>6</sup>.

ومصدر التباس: التباس، وفحواه عدم التمييز بين شيئين مختلفين، واعتبارهما شيئاً واحداً، حيث يصعب التمييز آنذاك بينهما. والأمر إما أن يلتبس على المدرك، وإما أن يكون ملتبساً بنفسه لاختلاط عناصره بعضها ببعض، فإذا نشأ الالتباس عن اختلاط العناصر كان التباساً حقيقياً، وإذا نشأ عن عجز الذهن عن التمييز بين العناصر كان التباساً ذهنياً.

والملتبس هو الأمر المبهم الذي لا نعرف له وجهاً، والملتبس مقابل للمتميز، أي ما لا يختلط بغيره. والفكرة الملتبسة هي الفكرة التي لا يدرك الذهن مضمونها إدراكاً بيئاً. أما الفكرة

المتميّزة هي التي يبلغ من تحديدها واختلافها عن غيرها أنها لا تتضمن في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء ووضوح لمن ينظر فيها كما ينبغي<sup>7</sup>.

وقد يسمّى الالتباس خلطاً أو اختلالاً، وخط الشيء بالشيء هو ضمه إليه ومزجه به، واعتبارهما شيئاً واحداً، فالالتباس مساوٍ للاختلاط والاختلال.

وسنعرض نموذجين من الفكر الإسلامي للتدليل على اختلال المفاهيم والتباسها بين المفكرين، لنعرف سبب هذا الالتباس ومظاهره:

### النموذج الأول: الاختلاف حول فهم النص الديني:

نشأ هذا الاختلاف منذ صدر الإسلام الأول، ولم يكن اختلاف الصحابة، ثم اختلاف من جاء بعدهم في كون القرآن قطعي الثبوت، ولكن الخلاف كان في دلالات بعض ألفاظ آياته الكريمة، وفي فهم النصوص، وفي الإشكال في اللفظ المشترك، والأسلوب، وفي المحكم والمتشابه.

- **اختلاف القراءات المتواترة:** اختلاف القراءات هو اختلاف اللهجات ومنطوقها، وقد أقر النبي ق قراءات الصحابة. وقد اتفق الفقهاء على صحة القراءات المتواترة السبعة.

وقد أخبر الرسول بالحديث الموثوق به أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأذن بقراءة ما تيسر من ذلك<sup>8</sup>. وقد وضح العلماء بما لا مزيد عليه فوائد تعدد القراءات، وليس أقل هذه الفوائد أنه ناحية من نواحي الإعجاز الذي اختص به القرآن، لأنه بتعدد قراءاته كأنه عدة كتب مُنزلة لا كتاب واحد، لا سيما إذا كان في كثير من هذه القراءات -إن لم يكن أكثرها- ثروة جديدة في تشريع، أو حكمة، أو نحو ذلك<sup>9</sup>.

ومهما كان للقراءات المختلفة من أهمية، فلم يبلغ ذلك بحال مبلغ التضاد أو التناقض، وقد حصر العلماء أنواع الاختلاف فلم تزد على ثلاثة أحوال:

- اختلاف اللفظ والمعنى واحد.

- اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد.

- اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد.

- **الاختلاف في فهم النص:** فقد يرد نص من كتاب أو سنة فيختلف الصحابة، ومن ثم الفقهاء-حسب المدارس الفقهية- وعلماء الكلام-حسب مناهجهم واتجاهاتهم- في المراد من النص الديني، فيذهب كل في تفسيره نحو ما يراه منسجماً مع روح الشريعة ومقاصدها في جلب المنفعة للناس والتيسير عليهم، ووجدنا كل طائفة من طوائف علماء الكلام تستخدم النص الديني وتوظفه وفق منهجها معتمدة في ذلك على المحكم والمتشابه، محاولةً تأويل المتشابه بما يتفق مع مذهبها واتجاهها.

- **الاختلاف بسبب الإشكال:** والمشكل هو: ما اشتبه معناه من حيث اللغة، وخفي مراده - أي الحكم الشرعي- فأشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى، أي كان في نفسه اشتباه.

وسبب الإشكال والغموض في المشكل هو كون اللفظ مشتركاً بين معنيين وأكثر من غير أن يدل اللفظ بذاته على معنى معين، وهذا الإشكال يتضمن الإشكال في اللفظ المشترك، وهو ما وُضع لمعنيين أو أكثر في أصل الوضع اللغوي، بوضع متعدد، بل على وضع له على سبيل البديل<sup>10</sup>.

الإشكال في الأسلوب: وهو الإشكال الذي حمل بعض العلماء على الاجتهاد في بعض النصوص للتوصل إلى مراد الشارع بما ينسجم مع القواعد الشرعية العامة لمعرفة حكمة الشارع من النص<sup>11</sup>.

وعلى ضوء هذه الاختلافات حول النص الديني ظهرت تفاسير متعددة للقرآن وللنص الواحد. بل حاول كل اتجاه أن يفهم من النص ما يتفق مع علمه، وواقعه، واحتياجاته. وربما لم يكن هذا عيباً، بل أمراً مطلوباً، ليس على الإطلاق، ولكنه مطلوب بشكل ما، لكي يفهم القرآن في كل عصر فهماً يساير تغير الزمان والمكان، بشرط ألا ينفى ثابئاً، ولا يبدل حكماً قطعياً. وقد حدث هذا قديماً عندما حاولت بعض الاتجاهات الفكرية تأويل النص الديني بما يوافق اعتقاداتها.

### **النموذج الثاني: تعدد التأويلات حول النص الديني:**

إن في لغة العرب ما يفهم الكلام منه بمجرد سماعه، وفيه ما يترك السامع في حاجة إلى

التدبر، وإعمال العقل والروية في فهم مراده. ولم يكن في استطاعة كل عربي أن يفهم النصوص المقدسة -جملةً وتفصيلاً- بمجرد سماعها، وتلك مسألة طبيعية نتيجة تفاوت الرُقي العقلي بين الناس، ووفقاً للمستوى المعرفي لكل شخص، وتبعاً لصعوبة فهم بعض النصوص. ومن هنا لجأ بعض مفكري الإسلام إلى التأويل لإيضاح معاني النصوص التي يكتنفها الغموض، ويصعب على الكثيرين فهم مرادها. وقد أشار الغزالي إلى سبب ظهور التأويل عندما وجد المفكرون «بين المعقول والمنقول تصادمًا في أول النظر وظاهر الفكر»<sup>12</sup>.

والتأويل هو نقل ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، أو بمعنى آخر صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله. وقد تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من سورة، بل تكررت في السورة الواحدة أكثر من مرة أحياناً، واستعمل المفسرون التأويل في معنى التفسير والبيان. والتأويل هو إخبار عن حقيقة المراد من الآية، ويشير الراغب الأصفهاني إلى أن التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل في الألفاظ. أما التأويل فأكثر ما يُستعمل في المعاني<sup>13</sup>.

وهذا ما أكده أيضاً الزركشي عندما رأى أن التفسير هو بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والقطع بأن المراد باللفظ هذا. أما التأويل فمعناه في الأصل التفسير والشرح، ولكنه تطور وأصبح هو ترجيح أحد احتمالات اللفظ، والتأويل يخضع النص الديني لأهواء وميول المؤول الذاتية والمذهبية خدمة لأغراض شخصية أو اتجاهات عقديّة، وهذا من شأنه أن يجعل التأويل تأويلًا فاسدًا ومحظورًا؛ «لأنه مخالف للكتاب والسنة»<sup>14</sup>.

ومن هنا كان المتأول مطالب بشرطين:

**الأول:** أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي دعاه.

**الثاني:** أن يوضح الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الظاهر.

وباستعراض الاتجاهات الفكرية الإسلامية، وجدناها في أحيان كثيرة تغالي وتسرف في تأويل النصوص، وبخاصةً عند الفرق الدينية التي استخدمته في خدمة أغراضها المذهبية والسياسية. وسار التأويل عندهم في اتجاهين متضادين<sup>15</sup>:

الاتجاه الأول: إيجابي، تمثل في محاولة التوفيق بين حقائق دينية وآراء فلسفية لدرء التعارض بين النصوص التي تحتاج إلى إيضاح وتقريب معانيها من الأفهام، خاصة أن بعض النصوص إذا أخذناها على ظاهرها قد تحتل التناقض أمام العقل.

الاتجاه الثاني: سلبي، تمثل في محاولات الفرق الدينية تقديم تأويلات لم تكن بعيدة عن الوقوع في كثير من الأخطاء، الأمر الذي أدى إلى تفريق المسلمين شيعاً وأحزاباً، عندما انقسموا أمام التأويل إلى فرق شتى بين إفراط وتفریط وتوسط.

وقد أدرك ابن رشد خطورة الدور الذي لعبه التأويل حين رأى اضطراب الناس أمام فهم النص الديني، مما أدى إلى ظهور فرق منحرفة. وقد عبّر عن هذا قائلاً: «ولما تسلط التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يُكفر بعضهم بعضاً، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدي عليه»<sup>16</sup>.

فإذا نظرنا إلى بعض النظريات الكلامية ودرسناها على أسس نقدية لا على أسس جدلية، بل على أساس التحليل اللغوي للمصطلحات الأساسية في النظريات حيناً، أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حيناً آخر، كشف لنا التحليل اللغوي لبعض الألفاظ عن زيف استخدامها، بمعنى أن استخدام للفظ لغوياً غير مشروع، ومن ثم لا يوجد مبرر لإطالة الجدل حول مدى مشروعيتها؛ أو على أساس أن نزن القضايا الرئيسية في هذه النظريات بمعايير المنطق التي لا تسمح بأدنى خلاف، فإن خالفنا فإنه يجب استبعادها، إذ لا يصح أن نعتقد بما يخالف أبسط قواعد المنطق، ومن هنا كان علينا «ألا نقبل شيئاً ما على أنه حق إلا إن سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق»<sup>17</sup>.

ومن هنا أيضاً كان اللبس والاختلال في فهم معاني النص الديني الذي وقع فيه مفكرو الإسلام. وأحدث هذا التفاوت والصراع بين الفرق والاتجاهات ثراءً للنص ومنحه قراءات متعددة، ومفاهيم متطورة، ولكن كان له في عين الوقت، بعض السلبات عندما سعى كل اتجاه إلى تكفير الاتجاهات الأخرى التي تخالفه في الفهم.

**الأمر الثاني: التوازن بين الفكر والممارسة:**



هذا الأمر يتعلق بمحاولة فهم الألفاظ وتطوير معانيها لكي تتلاءم مع الواقع وتناسبه عندما يتغير هذا الواقع، ويحتاج إلى تطوير المفهوم لكي يتناسب مع الظروف المستجدة.

وحاسة التوازن هي الحاسة التي تحمي الإنسان من الوقوع في الزلل والخطأ، فإذا اختلت هذه الحاسة اضطرب الإنسان، وفسدت أحواله. وللإنسان حرية إحداث توازن بين أفكاره وواقعه، ويمارس هذه الحرية عندما تنقسم الأسباب المؤثرة في الإرادة إلى جملتين متعارضتين ومتساويتين بينهما توازن تام، ولكن الإنسان يستطيع -بالرغم من توازن هاتين الجملتين- أن يختار إحداهما، ولولا اتصافه بالحرية لما استطاع أن يختار شيئاً، بل لظل متردداً بين جهتي السلب والإيجاب لا يفعل شيئاً<sup>18</sup>.

إن تاريخ الفكر الإسلامي مملوء بمثل هذه الموازنات، التي حاول فيها المفكرون إيجاد المواءمة بين أفكارهم وواقعهم. ودراسة هذا التاريخ تقتضي الإلمام بناحيتين رئيسيتين بينهما علاقة وثيقة، وبينهما تأثير متبادل: أعني ناحية الأفكار، وناحية العوامل ذات الصبغة التاريخية بمعناها الخاص.

ويستلزم هذا أيضاً ضرورة الاجتهاد في تفسير الأحداث، وسبر مجراها بالرجوع إلى المشكلات التي سبقتها، والمؤثرات التي صاحبها، لمعرفة طبيعة التيارات، والظروف، والأفكار، والمواقف، والأحوال النفسية التي أحاطت بالمفكرين، وأدى إلى تطوير أفكارهم لتلائم الواقع الجديد<sup>19</sup>.

وسوف نعرض هنا نموذجين لهذا التوازن الذي قدمه مفكرو الإسلام، عندما غيروا أفكارهم، بل وأحياناً مبادئهم لتتوافق مع الواقع الجديد، حتى انتهوا إلى إحداث توازن بين الفكر والممارسة.

### النموذج الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ينفق المسلمون جميعاً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن الغرض منه أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، إلا أنهم اختلفوا أولاً في تصوره ثم اختلفوا ثانياً في كيفية ممارسته.

- فذهب الصحابة والتابعون، ومن تابعهم من أهل السنة وأصحاب الحديث إلى أن الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر يكون بمجرد الإنكار القلبي، ثم القول باللسان، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه. وجرى الإمامية على منع استخدام القوة إلا لحماية الإمام العادل الشرعي إذا قام عليه فاسق.

- وذهب فريق آخر من الصحابة، وجميع المعتزلة وبعض الخوارج والزيدية إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بها، ويفرضون ذلك على الآخرين إذا كانوا عصابة يحسون من أنفسهم القدرة على دفع المنكر، وإلا كانوا غير ملزمين به، بل إنهم وضعوا شروطاً للقيام بهذا الأمر، تراعي الواقع العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- وهناك من توسع في استعمال القوة، فمال كثير من الخوارج وابن حزم إلى وجوب استخدام القوة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى ولو كان أهل الحق قلة<sup>20</sup>.

واعتمد المسلمون في فهم هذا المبدأ وتقريره على ما جاء في الذكر الحكيم **لَوْ أَنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** {الحجرات:9}. فالخبر القرآني يوجب أمر إصلاح المتخاصمين، وفض النزاع بينهم بالحسنى أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل إلى أن ينتهي بالقتال لصالح المعتدى عليه.

وبجانب هذه الآية التي تقر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توجد آيات أخرى تؤكد هذا الأمر، منها قوله -تعالى-: **لَوْلَا نَفَسُكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** {آل عمران: 104}، وقوله -تعالى-: **لَكُمْ خَيْرٌ أُمَّةٌ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** {آل عمران: 110}.

وقد اختلف المفسرون الأوائل في تفسير آيات الاقتران بين المعروف والمنكر، فمنهم من اعتبرهما مقارنين للإسلام نفسه، ومنهم من اعتبر أن معناهما هو الجهاد. أي أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني بالدرجة الأولى واجبات الأمة نحو نشر الدعوة بشتى الوسائل، ومنها الجهاد.

وقد كان واضحاً خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى أن الذي رجح هذا التأويل للآيات القرآنية الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس السياقات القرآنية لتلك الآيات

فحسب، بل الظروف التاريخية لقيام الدولة، والفتوحات، ثم استمرار الخلاف بين المسلمين وخصومهم: في المشرق مع الدولة التركية، وفي بلاد الشام مع البيزنطيين.

ويتضح ذلك من الاختلاف بشأن «فرضية» الجهاد بين علماء الشام، وعلماء الحجاز، الذين يرون أن الجهاد مستحسن أو مندوب، في حين كان الشاميون الذين يعانون من هجمات البيزنطيين عليهم في شمال الشام يعتبرون الجهاد واجباً على سائر المسلمين<sup>21</sup>.

لقد تغير موقف المسلمين من فهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كونه مستحسن أو مندوب إلى كونه واجب بحسب اختلاف الجغرافيا أو البيئة التي عاش فيها المسلمون، وبحسب التحديات التي واجهوها. فعندما اشتد الخطر على المسلمين كان هذا المبدأ واجباً، وارتبط بالجهاد الذي أصبح ضرورة مفروضة على كل مسلم يعيش على هذه الأرض.

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد تغير مفهومه حتى يحدث توازناً بين الفكر والممارسة بحسب تغير الواقع والتحديات التي واجهها المسلمون، فإن هذا المبدأ أيضاً قد تغير بحسب تغير الظروف عبر الزمان عند الفرقة الواحدة. فقد كان هذا المبدأ أحد أصول المعتزلة الخمسة، وارتبط عندهم بالجانب العملي التطبيقي فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده، وقد مارس المعتزلة فعلاً الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الإسلام عندما أرسلوا بعض رجالهم لنشر الإسلام بالكلمة أو بالسيف، كما مارسوه ضد الدولة، سواء كانت الدولة الأموية أو الدولة العباسية. فقد نشأت المعتزلة في العهد الأموي الذي طبع السلطة بالاستبداد، واستبدل مضمون الجبرية بالشورى. وطبع السلطة وشكلها بطابع الملكية الوراثية. فكانت نقطة انطلاق المعتزلة في إدانتهم للدولة هي اغتصاب الأمويين للسلطة، وتحويل الخلافة إلى ملك وراثي.

وفي بدايات العقد الثالث من القرن الثاني الهجري، بدأت ثورات المعتزلة ضد حكم الأمويين، وبالتحديد سنة 122هـ، واستمرت طوال حقبة الأمويين - ما عدا عصر الخليفة عمر بن عبد العزيز -.

وعندما ظهرت الدولة العباسية، كان المعتزلة لا يزالون على موقفهم، ولم يروا في البداية اختلاف العباسيين عن الأمويين، في مسألة الملك الوراثي. وظلوا على موقف النقد والمعارضة، مما جر عليهم الاضطهاد والسجن والتعذيب في عصور أبي العباس السفاح

والمنصور والرشيد، واستمر ذلك حتى عهد المأمون.

وبعد ظهور المأمون، واعتناقه الفكر الاعتزالي، تغيّر موقفهم من الدولة، وبعد أن كان أمر الجهاد فرضاً على كل فرد، أصبح الجهاد مرتبطاً بمسئولية الحاكم وحده عندما أوجبوا على الناس الخروج على السلطان ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ويحدد القاضي عبد الجبار المعتزلي دور القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين:

**أحدهما:** ما لا يقوم به إلا الإمام الشرعي المنتخب.

**ثانيهما:** يقوم به كافة الناس.

أما المجال الأول فيتأكد في مهمة الإمام بإقامة الحدود، وحفظ وحدة الإسلام، وسد الثغور، وتهيئة الجيوش، وتولية القضاة والولاة<sup>22</sup>.

ويدخل في المجال الثاني ما يقوم به الناس نحو النهي عن شرب الخمر والسرقه وغيرهما. أما إذا كان ثمة إمام مفترض الطاعة. فالأولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة.

ويبدو واضحاً أن القاضي عبد الجبار بمقياس الفكر الفقهي الاعتزالي يكون قد حدد تراجعاً، وذلك عن طريق تقليص دور الأمة بخاصية القيام بهذا الأمر، وإناطته بالحاكم الأعلى للدولة، أو كما قال: «إن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة»<sup>23</sup>.

وربما كان مثل هذا الموقف السياسي الذي تغيّر فيه موقف الفرقة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان نتيجة مباشرة لعلاقة القاضي الوطيدة بأمراء الاحتلال البويهية، حيث كان يعمل قاضي قضاة الدولة البويهية، وارتبطت مصالحه الشخصية بوجود سلطتهم.

ومثل هذا الموقف يحمل تناقضاً في منظور الحركة الاعتزالية التي اشتهرت بتقاليدها الثورية، وصلابة إيمانها في الدعوة إلى مقاومة السلطة الظالمة، ومقارعة حكامها الجائرين، والتي أوجبت على عموم الناس الاصطفاف العملي في الخروج على السلطان المستبد، ليس فقط احتجاجاً سلبياً، بل وباستخدام السلاح لإزالة الحاكم الظالم، تنفيذاً للأمر بالمعروف، وضرورة النهي عن المنكر، وكان هذا التغيير محاولة منهم لإحداث توازن يوافق مصالحهم

وممارساتهم العملية.

### النموذج الثاني: محنة خلق القرآن:

للمعتزلة والمأمون وخلفاؤه الأقربون -المعتصم والوائق- مكانة خاصة في التاريخ العربي الإسلامي. فالمعتزلة هم مجسدو قيم الحرية والعقلانية والتنوير. والمأمون -من بين جميع خلفاء المسلمين- هو الخليفة الذي فتح الأبواب للتنوير، وقامت في عهده أكبر حركة ترجمة للعلوم العقلية شهدتها الحضارة الإسلامية. ومع ذلك فإن سمة (المفارقة) تقنم أحوال هؤلاء جميعاً لتجعل لكل واحد منهم وجهاً آخر غير ما عُرف به.

فالمعتزلة -دعاة التحرر الفكري بين الأسلاف- أرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لم يتحقق بالإقناع، وأن ينجزوا في برهة وجيزة ما قد يتطلب قرونًا. فانتهى بهم الأمر إلى أن ارتكبوا غلطة فاحشة بإعلانهم (المحنة) واضطهادهم الأمة، «وهكذا هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان»<sup>24</sup>. ووصموا خصومهم بالكفر، وأجبروهم على اتباع مذهب معين.

ولكن هل يتفق مع تصورات المعتزلة أن يكفر من يقول بقدم القرآن؟!

يرى المعتزلة أن مسألة خلق القرآن الكريم من المسائل الاجتهادية، وليس من أصول العقيدة، لأن الأدلة السمعية فيها ما يحتمل التأويل، وتعدد الآراء في المسائل الاجتهادية أمر سائغ مشروع.

ويذكر أبو الحسين الخياط المعتزلي أن هناك فرقاً واضحاً بين الخطأ في الأمور الاجتهادية التي تكون النصوص السمعية فيها احتمالية الدلالة، فيحتاج الباحث فيها إلى النظر والقياس<sup>25</sup>، وبين مخالفة نص قطعي الثبوت والدلالة. فالأول اجتهاد يكون العذر فيه لمن أخطأ، وبالتالي فهو خطأ لا يؤدي إلى التكفير، أما الثاني فليس موضوع اجتهاد، ولا مجال فيه للاختلاف، وموضوع خلق القرآن من الموضوعات الاجتهادية لدالاتها الاحتمالية.

وإذا كان هذا رأي المعتزلة في مسألة «خلق القرآن» فإن السؤال: لماذا حاول المعتزلة حين واتتهم السلطة فرض رأيهم على المسلمين، ومن خالفهم نكلوا به أو قتلوه حينما «حمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن»<sup>26</sup>.

ويبرر أحد الباحثين هذا الانحراف الذي وقع فيه المعتزلة في رغبتهم أن ينتشر الاعتزال تحت حماية الدولة، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف فلا ضير من سقوط بعض الضحايا، «فالغاية تبرر الوسيلة، ولا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل»<sup>27</sup>، وهذا ما يؤكد بعض الباحثين حين رأى «أن سياسة العنف تتعارض مع النهج العقلي الذي أعلنه المعتزلة. وأن ثمة مفارقة كبيرة بين تصورات المعتزلة النظرية وممارستهم العملية»<sup>28</sup>.

ونحن لا نتفق مع هذا الاتجاه، ونرى أن هناك تحديًا فكريًا وعقائديًا واجه المعتزلة في هذا العصر، هو ما دفعهم إلى هذا الرأي، خاصة أن القول بخلق القرآن لم يكن ابتكارًا اعتزاليًا، بل سبقهم إلى ذلك كثير من الفرق. وتمثل هذا التحدي فيما شاعه «يوحنا الدمشقي» (ت قبل 754هـ) في كتابه «الهرطقات» الذي حاول فيه أن يثبت للمسلمين اعتراف كتابهم المقدس (القرآن) بألوهية المسيح<sup>29</sup>. إذ أشار إلى أن في الديانة المحمدية تناقضًا عندما تقر بأن كلام الله قديم، وأنه تجسد في الزمان في صورة خطاب عربي (القرآن) وهو قول مكافئ لقول النصارى في التجسد، وأن المسيح كلمة الله القديمة<sup>30</sup>.

إذن فالامتحان بالقول بخلق القرآن، ون كان مخالفًا لقواعد أصول المعتزلة، إلا أنهم دفعوا إلى الخوض فيه للرد على النصارى لا لفتنة المسلمين، وكان قولهم بخلق القرآن واجتهادهم في نفي قديمه بمثابة رد فعل لموقف «يوحنا الدمشقي» وطائفته الذين استندوا إلى عقيدة «قَدَم الكلمة» (المسيح) في تأليه عيسى ابن مريم. ورأى المعتزلة أن القول بقدم القرآن يلتبس مع القول بقدم الكلمة، ومن هنا جاء قولهم بخلق القرآن والتشدد فيه لإحداث موازنة بين الفكر والممارسة.

أما المأمون، الخليفة القوّم على الدين، المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة، فقد تبني مذهب المعتزلة، وجعله المذهب الرسمي لدولة الخلافة، واضطهد علماء الأمة ورجالها، فخرج بذلك على المبادئ التي استندت إليها سياسته في التسامح والحرية والتنوير<sup>31</sup>.

لقد تعجب كثيرون من هذا الأمر: كيف يُعقل أن يتخذ المأمون في مسألة، هي في الدين من الفروع، وهي موضوع اجتهاد، ما اتخذه من قرار الامتحان لرجال الدولة -كبارهم وصغارهم- وللمحدثين والفقهاء، وكل من له سلطة أو نفوذ وسط العامة، غير أن العجب سيزول إذا نظرنا إلى هذه المسألة من منظور سياسي يستحضر الملابس السياسية التي لا بست

القضية<sup>32</sup>.

ويرى «الجابري» أن محنة خلق القرآن أيام المأمون والمعتصم والوائق كانت في حقيقة الأمر عبارة عن توظيف (الديني) من أجل (السياسي) فالصراع كان سياسياً، وبما أن السياسة لم تكن تمارس في ذلك الوقت بصورة مباشرة وبمفاهيم خاصة، كان في الإمكان الاستفادة من مفاهيم كل مجال في مجال الآخر، وتوظيف المفاهيم الدينية لخدمة واقع سياسي لإحداث توازن بين الفكر والممارسة.

- 1 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية - مصر، ط2، 1344هـ/1913م، ج3، ص161.
- 2 - إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1347هـ/1928م، ج3، ص130.
- 3 - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح: عبد الرحمن خليفة، مكتبة محمد علي صبيح - مصر، ط1، 1347هـ/1928م، ج3، ص107.
- 4 - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تعليق أحمد حسن سبج، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، مج3، ص474.
- 5 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ط 1869م، ص505.
- 6 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1982م، ج1، 116، 117.
- 7 - محمد عبد السلام أبو النيل، بنو إسرائيل في القرآن الكريم، دار الفكر الإسلامي الحديث - القاهرة، ط2، 1988م، ص134.
- 8 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبع دار الكتاب العربي - مصر، ط3، 1387هـ، ج1، ص42.
- 9 - عبد الحلیم النجار، كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي»، تأليف: اجنتس جولدتسهير، دار اقرأ - بيروت، ط3، 1405هـ/1985م، هامش ص5.
- 10 - علاء الدين البزدوي، كشف الأسرار، دار الكتاب العربي - بيروت، 1394هـ/1974م، ج1، ص52.
- 11 - محمد تاجا، المذاهب الفقهية الإسلامية والتعصب المذهبي، دار قتيبة - بيروت، ط1، 1419هـ/1999م، ص95.

- 12- الغزالي، قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - القاهرة، 1940م، ص6.
- 13- الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مطبعة الحلبي - القاهرة، 1961م، كتاب الألف 30-31، كتاب الفاء 330.
- 14- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص152.
- 15- أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر - الإسكندرية، 2001م، ص27.
- 16- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط3، 1969م، ص252.
- 17- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص358.
- 18- أحمد محمود صبحي، بحث بعنوان «دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية من منظور لغوي منطقي»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1992م، ص25.
- 19- محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة كتاب «ثورة زيد بن علي»، تأليف: ناجي حسن، مكتبة النهضة - بغداد، ط1، 1386هـ/1966م، ص5.
- 20- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، شرح آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1971م، ص517.
- 21- رضوان السيد، مقدمة كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي»، تأليف: مايكل كوك، ترجمة: رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاسي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط1، 2009م، ص13.
- 22- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، 1965م، ص148.
- 23- المصدر السابق، ص749.
- 24- زهدي جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر - القاهرة، 1366هـ/1947م، ص252.
- 25- أبو الحسين الخياط، الانتصار، تحقيق: البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، 1957م، ص115.
- 26- ابن كثير، البداية والنهاية، مطبعة السعادة - القاهرة، ج1، ص319.
- 27- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ط10، 2000م، ج3، ص197.
- 28- فاروق عمر، العباسيون الأوائل، مطبعة بغداد، 1977م، ص297.
- 29- لويس غردية وجورج شحاتة قنواطي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: صبحي



- الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1967م، ج2، ص41.
- 30- فهمي جدعان، المحنة. بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق - عمان - الأردن، 1989م، ص21.
- 30- عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد، 1945م، ص35.
- 31- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1، 1995م، ص74-75.

## الطريق المستقيم والأمة الوسط في القرآن الكريم: المفهوم والتجربة التاريخية

رضوان السيد\*

### أ- المفاهيم

ظلت ثلاثة مفردات تُعبّر عن النهج والمنهج هي الأكثر وروداً في القرآن الكريم: السبيل والطريق والصراط. أمّا بالنسبة للمفرد الأول، أي السبيل وهو الأكثر وروداً بإطلاق؛ فهناك: سبيل الله، وسواء السبيل. وهذان التعبيران يردان بنسبة 90%، والمخالف أو المناقض هو السُّبُل أو السبيل المقترن بوصفٍ سبيلي مثل سبيل المجرمين (الأنعام: 55) أو سبيل الذين لا يعلمون (يونس: 89). أمّا النهج السليم إلى جانب سبيل الله أو سواء السبيل؛ فقد يكون «السبيل» بلام العهد (الزخرف: 37) أو قَصْد السبيل (النحل: 9). أمّا مفرد «الصراط» فيرد دائماً تقريباً بمعنى سبيل الله أو سواء السبيل؛ ولذلك فإنّ المفسرين ذهبوا إلى أن «الصراط» خاصٌّ بسبيل النجاة أو طريق الجنة والنعيم. ويحتمل «الطريق» الأمرين، أمر الهلاك وأمر النجاة؛ ولذلك يقترن الإيجابي منه بالمستقيم أو يجري التعبير عنه بالطريقة: {وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غَدَقاً} (الجن: 16) - فإذا جرى الابتعاد عن الطريق والطريقة يقال: طرائق أو طرائق قِدا (الجن: 11). وهناك وصفٌ فريدٌ للطريقة هو الطريقة المثلّية (طه: 63). وبذلك يمكن إيجاز مسألة المنهج السليم في القرآن بالسبيل والطريقة والصراط. مع ما يمكن أن يلتحق بها من أوصافٍ إيجابية غالباً مثل الطريق المستقيم، وسبيل الله، وسواء السبيل، والصراط المستقيم.

إنّ هذا النهج بمفرداته الثلاثة الرئيسية، يزداد تحديداً وعملياً عندما تذكره سورة النساء: 115 بوصفه «سبيل المؤمنين»؛ فهو نهج للأمة المتكوّنة من أجل السير فيه وعليه. والأمة السائرة عليه هي «الأمة الوسط»: {وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداءً على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً} (البقرة: 143). ولأنّ السياق الذي ذكر فيه هذا

\* مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

التعبير المُعْجِز، تعبير الأمة الوسط، هو سياق تحديد توجُّه أمة المؤمنين بل المسلمين إلى الكعبة ومكّة؛ فإننا نفهم أنّ هذه الاستقامة هي استقامة تُجاه سائر الأمم والديانات، وليست خاصةً مثلاً بالنزاع مع المشركين الذين كانوا يُصارعون الأمة الطالعة. فالآية 144 من سورة البقرة -بعد آية الأمة الوسط- يردُّ فيها قوله -تعالى-: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا، قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾. وتُختتم الآية الخطيرة هذه بالقول: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾. ولكي لا يحسب أحدٌ أنّ المطلوبَ مُواجهةً سائر الآخرين أو إغناءهم تأتي الآية رقم 47 من سورة البقرة لتوضِّح أنّ هذا هو منهجُ الخير من وجهة نظر الأمة الطالعة، والمطلوب ليس الصراع، بل التباري في صنْع الخير للنفس وللعالم: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِنْ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً، إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. فالله سبحانه هو الربُّ والخالق، والبشر جميعاً عبيدُه، وتجارِبُهُم في العبادة وإعمار الأرض (= الاستباق في الخيرات) هي تحت نظره عزَّ وجلَّ وعنايته. وقد اختار جلَّ وعلا لأمة محمدٍ هذا النهج، ليسيروا به في أنفُسهم وفي الآفاق، فيشهد لتجربتهم وعليها سائر الناس، ومن بينهم الرسولُ الداعية. فقد تحدَّد السبيل، وتحددت الطريقة، وصار الأمرُ أمرَ إخلاصهم وعملهم أفراداً وأمةً، وهم مسؤولون أمام الله والرسول والمؤمنين: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا بِسُنَنِ اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، كما أنهم مسؤولون أمام الآخرين: ﴿لَيْسَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ (البقرة: 149). فالمسؤولية أمام الله والرسول والمؤمنين تحدَّد طرائق العمل داخل

النهج، والمسؤولية أمام «الناس» في الهداية وإيصال الخير والرفاه والسلام للبشرية. نحن إذن أمام عدة مفاهيم أساسية أو تأسيسية: السبيل وسواء السبيل، والطريق والطريقة، والصراط، وهي مسالك اعتقادية وعملية للأمة، التي يسمِّيها القرآنُ أُمَّةً وَسَطًا. وهي وسطٌ ليس بمعنى التوسُّط بين طرفين متناقضين، كما هو شأنُ القيم الأرسطية؛ بل بمعنى المُغايَرة لهذا النهج أو ذلك أو للطرائق القَدَد (= التشرُّدات) التي صارت ديدن البشرية وداءها عشيَّة ظهور الإسلام. وبخلاف الأمم والديانات الأخرى الكتابي منها

وغير الكتابي؛ فإنّ النهج الجديد يشكّل تصحيحاً بل ويطمح للتوحيد - وذلك لأنه يقول بعالمية الدين، ويقول للمؤمنين به إنّ المسؤولية تقع على عواتقهم بشأن نشر الرسالة وخيراتها، وتُشهدُ عليهم -أي على جدارتهم في حمل الأمانة الكبرى هذه- الله سبحانه ورسوله، والناس أيضاً: أي عليكم إقناع الآخرين بأعمالكم بأنّ هذه الرسالة خيرٌ لهم، وعلى مستويين؛ مستوى المنافسة إن بقوا على طرائقهم الأولى، ومستوى الاقتناع والإيمان إن رأوا -بنتيجة سلوك المسلمين نحوهم- أنّ الانضمام إلى هذه الوحدة المتوسّعة يجلبُ لهم الأمن والسلام. وبذلك أضاف القرآن مفهوم أو مبدأ المسؤولية إلى المفاهيم الأخرى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: 44).

لقد خاضت كُتُبُ التفسير، وكتب «الوجوه والنظائر» طويلاً في معنى «الأمة»، فذكرت لها بناءً على السياقات التي وردت فيها أربعة أو خمسة معانٍ، ووصل بعض اللغويين بتلك المعاني إلى العشرة. بيد أنّ أحداً ما فكّر طويلاً في اقتران مفرد «الأمة» بوصف: «الوسط»، بحيث صار ذلك تعبيراً اصطلاحياً، وشكّل سبيلاً أو نهجاً لأمة المؤمنين. وإذا كان التحدّد قد حدث باعتباره نهجاً لجهتين: جهة السبيل، وجهة الوسط؛ فإنّ هذا التحدّد ازداد وضوحاً في قوله -تعالى-: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110). فالأمة الوسط في تمايزها عن الأمم والملل الأخرى، هي أمةٌ خيرٍ وعطاءٍ وعملٍ على ذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأصل ذلك كلّهُ: الإيمان بالله. وليس بعد هذا الإيضاح إيضاحٌ من كلّ الجهات: السبيل القويم، والوسطية، والمسؤولية، والخيرية المعلّلة. وهذا المفهوم الطالع في أفق القرن السابع للميلاد، والأول للهجرة، هو الذي ستحاولُهُ من أجل التحقق التجربة التاريخية الإسلامية.

ب- التجربة: مثلت القرون الثلاثة الأولى من تجربة الأمة في العالم ومعه تسانداً بين النصّ القرآني وتفكير نُحَبّ الأمة من النواحي الدينية والدعوية، والاجتماعية، والثقافية. وتجلّى هذا التساند في الارتكاز إلى النصّ الإلهي في الرؤية والمفاهيم الكبرى، والاجتهاد في موافقة نصّ النصّ وروحه في متغيرات التجارب والمشكلات وتباينات

الظروف. وقد نشأت مدارس كلامية وفقهية بذلت جهوداً كبيرة في فهم النص، واستكشاف أبعاده، وفقه محكماته ومقتضياته ومتشابهاته. ونبنت القضايا والمشكلات خلال التجربة من أربعة مصادر: علائق الجماعة بالقرآن، وطبائع السلطة وصلاحياتها، والحكم على الأحداث في حياة الجماعة في الحقبة الأولى، وتطورات العلاقة بالعالم. والواقع أن المسألة الأولى كانت هي الوحيدة ذات العلاقة المباشرة بالنص القرآني أو نهج الطريق المستقيم، وظلت ميزاناً وحاكماً وحكماً؛ بينما تعلقت المسائل الثلاث الأخرى بمفهوم أو مفاهيم الأمة الوسط، واختبرتها الجماعة في تجربتها مع الواقع وفي ضوء التاريخ. بالنسبة للمسألة الأولى، أي علاقة الجماعة بالنص، كان هناك إجماع على ضرورة الاحتكام إليه في سائر المسائل الخاصة والعامة. لكن ما معنى الاحتكام؟ قالوا جميعاً: الاحتكام معناه التسليم بمحکمات القرآن، وردّ متشابهاته إلى محكماته. إنما كيف نردّ المتشابهات إلى المحكمات؟ منهم من قال بالعودة إلى سنة النبي -صلى الله عليه وسلم أو سنّنه، لأنّ من وظائف السنة إيضاح القرآن، ومنهم من قال بل نلجأ لأمرين لجعل ذلك عملياً: ندقق في تفسير القرآن بالقرآن لنظّل بداخل النص، ونرى رأينا فيما لم تتحلّ إشكالياتُه بهذه الطريقة. ونتيجة ذلك ظهر اتجاهان كبيران: أهل الأثر، وأهل الرأي. واقترح الإمام الشافعي في رسالته حلاً للإشكال يقول بمصادر أربعة للفهم والاشتراخ: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وما قبل الأثريون الإجماع ولا القياس في البداية؛ في حين استشكل أهل الرأي على مفهوم السنة (أو الحديث)؛ وما رأوا أنّ القياس مصدر؛ بل هو منهج في قراءة النص ولا يرقى إلى رتبة المصدر أو الدليل. ورغم أنّ الاختلاف هذا كان فقهياً، أي جزئياً وفروعياً، وما أفضى إلى خلافات أساسية؛ فإنه تسبّب في ظهور اتجاهات ومدارس بشأن من هو صاحب أو أصحاب السلطة أو الحق في فهم النص والاستنباط منه. وانحصر خلاف الطريق المستقيم أو المنهج القويم إزاء النص بين فئتي الفقهاء والمتكلمين منذ القرن الثاني الهجري. وفي القرن الرابع الهجري كان الأمر قد انحسم لصالح الفقهاء؛ لكنّ المتكلمين كانوا قد طرحوا إشكاليتين عقديتين ما زالتا بزوالهم أو تضاول نفوذهم: مسألة الإيمان ومقتضياته، وعلاقة عقيدة القضاء

والقدّر بأفعال العباد. بيد أنّ انحسار الأمر - كما سبق القول - لصالح الفقهاء، أعطى المسائل طابعاً تقنياً إذا صحّ التعبير، فتقاربت المسائل والاختلافات بالداخل الإسلامي؛ لكنّ الرؤى الكبرى تضاءلت أو تجمدت على مستوى ما بلغت في القرن الثاني الهجري. وقد أثر ذلك ولا شكّ في الأفهام والطموحات للمسائل الثلاث الأخرى؛ وبخاصة علائق الأمة بسطاتها، وعلائقها بالعالم. فإذا كان استلام الفقهاء لسلطة مقارنة النصّ قد أفاد في التوحد الداخلي؛ فإنه ما أفاد في المسائل الكبرى الأخرى، لأنه أخضعها لمفاهيم الحلال والحرام، وفي الحد الأدنى: لمفاهيم الاستحسان والكراهية، مُبعداً إياها عن قضايا التكليف والمسؤولية والمشاركات الظاهرة في مثل قوله -تعالى-: {شرع لكم من الدين ما وحيّ به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه} (الشورى: 13).

إنّ التباين والافتراق المفهومي -والذي ما حدث حقيقةً في المسألة الأولى، مسألة فهم النصّ والاحتكام إليه- سرعان ما ظهر في القضايا الثلاث الأخرى: طبائع السلطة السياسية وصلاحياتها، وأحداث الحقبة الأولى، والعلاقة بالعالم. وهي قضايا تتعلق كلّها بالتجربة العامة للأمم، وطرائقها في إدارة شؤونها، كما طرائقها في الموازنة بين الدعوة والدولة في العلاقة بالخارج المجاور والعالمي. ولا شكّ أنّ رؤى الطريق المستقيم والأمة الوسط تتخلّل كلّ هذه المسائل، وعلى الخصوص الأمر الثاني أي أمر الأمة الوسط؛ أي كيف يتبلور المنهج المغاير الذي مثلته الأمة الجديدة والطلّعة في أفق العصور الوسطى المُقبضة؟!

إنّ المسألة الثانية إنما تتعلق بطبائع السلطة وصلاحياتها؛ إذ ما كان هناك في البداية خلاف في الطبيعة أو الأصل. فقد سمّى المسلمون -تبعاً للقرآن- سلطتهم خلافةً وليس ملكاً أو إمارة. أي أنهم ما اتّبَعوا الطرائق العربية القديمة (الإمارة)، ولا طرائق الأمم المجاورة (الكسروية والقيصرية). ولذا فقد انحصر الاستشكال في بعض التصرفات التي يقوم بها هذا الخليفة أو ذاك. وكان النقد والتصحيح ممكنين من طريق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهذه مسؤولية الأفراد وحقّهم. لكنّ عندما صار خلفاء

يصلون للسلطة بدون شورى، بدأ التمردُ من البعض عليهم من أجل التصويب؛ بينما انصرف آخرون للتفكير في أصل السلطة في الإسلام، وهل هي دينية إلهية أم شوروية مصلحية. وبذلك ظهرت فكرة الإمامة بالنصّ الظاهر أو المفترض، وهي فكرة ما ماتت بعد ذلك ، وأفضت إلى قيام دُولٍ وسقوطها، وظهور فرقٍ قويٍ بعضها وما يزال. والحقُّ أنّ الأصل في ذلك: هل يريد الإسلامُ إدارةً ذات طبيعة دينية للشأن السياسي، أم أنّ الشأن السياسي هو من شأن الجماعة وشوراها ومصالحتها؟! وتعبير آخر: هل الشأن السياسي جزءٌ من الدين باعتبار أنّ الدولة قامت بقيام الدين، أم أنّ مشروع الأمة الكبير يتسع لتجاربٍ مختلفة، والإدارة السياسية ذاتها تتكيف مع التجارب؟ كان هناك مَنْ فهم إذن أنّ السلطة في الإسلام دينية مهدوية، ولذلك تحولت «الإمامة» لدى هؤلاء إلى «طُوبى» ومثال، لا يمكن بلوغه إلا حيث تنقطع الأزمنة وتُلغى حصارات المكان. وابتعادُ المثال عن التحقق ما أضعفه أو أزاله بل أعطاه طاقةً ثوريةً تغييريةً شبه دائمة، دونما قدرةٍ على الإسهام في الإصلاح العملي. وكان هناك فريقٌ ثانٍ أعطى للإمامة خصيصتين دنيويتين ممكنتين ربط «الشرعية» بهما: الشورى والعدل. على أنّ مطامح هذا الفريق حال دون تحقُّقها أيضاً الطابع الإمبراطوري الذي تطور للدولة الإسلامية، والعنف الذي انتهجه بعض أهل الشورى والعدل في نضالهم. وأفضى ذلك إلى ظهور فريقٍ ثالثٍ اعتبر نفسه واقعياً، فربط شرعية النظام بالعدالة الداخلية، بالدفاع عن دار الإسلام، وهي الوظائف الموكولة إلى السلطات في سائر الدول. والطريف أنّ إمارات المؤمنين والخلافة التي استمرت عناوين طمحت إلى إقناع المؤمنين بمهدويتها أو عصمتها، ليس لاستنادها إلى نص إلهي؛ بل لقيامها على مهام ذات طابع قدسي تتصل باستمرار الأمة وسوادها!

وتركت مسألةً ثالثةً في التاريخ الأول لتجربة الأُمة آثاراً غائرةً في الوعي والواقع . ففي عهد الراشدين ظهرت اختلافاتٌ بين بعض الخلفاء وفئات من الجمهور. فقد أراد البعض إرغام الخليفة الثالث على الاستقالة وعندما رفض قتلوه. واختلفت مجموعاتٌ في جيش الخليفة الرابع معه على بعض تصرفاته وخياراته، وأفضى الأمر إلى قتله أيضاً. وفي

الحالتين نشبت نزاعاتٌ سقط فيها آلاف القتلى. وصار ذلك مشكلةً بالفعل لأنّ بعض المعاصرين لتلك الأحداث المؤسسية ، ومَنْ جاء بعدهم من أجيال، فهموا تلك الخلافات أو حكموا عليها حكماً دينياً. إذ كيف يقتل المسلم المسلم والمؤمن المؤمن مهما كانت الأسباب؟ وما حكمُ القاتل والمقتول؟ البعض قال بالتكفير للجميع، والبعض قال بالتبرؤ من الجميع. وانفردت فئةٌ -ما وافقها كثيرون- بتأجيل الحكم على تلك الأحداث وإرجائه. وهكذا ما قبل أحدٌ تقريباً فهم تلك الأحداث فهماً سياسياً أو حتى جنائياً وليس دينياً واعتقادياً. وربما جاء هذا الجزع الشديد من أحداث «الفتنة الأولى»، لأنّ قادة المشاركين كانوا من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولأنّ المسلمين الأوائل كانوا يعتقدون أنّ أمّتهم هي الأمة الوسطُ المُغايرةُ كلياً للأُمم السالفة في الرؤية والسلوك، وفي قضايا العبادة والتعامل مع النفس والآخر. وتأتي أهمية هذه المسألة (المثال الأول، أو التاريخ الأول للتجربة، أو الخلافة الراشدة) من أنها ظهرت في القرن الثاني الهجري عندما كان «علمُ الكلام» هو الذي يصنعُ الرؤى، ويعتبر الأمة مهدويةً ومعصومة. أو بمعنى آخر: إنّ تصرفات المؤمنين الأوائل تُصبحُ سنناً واجبة الاتّباع أو يُفاسُ عليها. وهكذا ضاقت المسافة والمساحة لتتحصّر في عهدي الشيخين أبي بكرٍ وعمر. وما كان هذا الانحصارُ مُفيداً لمثال الأمة المستمر ومعصوميتها وجلال تجربتها القائمة والدائمة، وبالداخل، ومع الخارج.

أمّا المسألة الرابعة فتعلّقُ بالعلاقة بالعالم. فعند وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- كان الناسُ في نظر الإسلام فريقين: فريق أمة الإجابة، وفريق أمة أو أمم الدعوة. وعلاقة الفريق الأول بالفريق الثاني بحسب القرآن، تقومُ على التسابق في الخيرات، وعلى التعارف. لكنّ الذي حصل ولأسبابٍ مختلفةٍ أنّ العرب المسلمين اجتاحوا العالم من حولهم بقيادة السلطة الخليفة أحياناً، وبدون موافقتها -أو موافقتها اللاحقة- أحياناً أخرى. وصحيحٌ أنّ المؤرّخين يقولون إنّ التاريخ ما عرف فاتحاً أرحم من العرب؛ لكنّ مع نهاية القرن الهجري الأول كان العالمُ قد انقسم من وجهة نظر الدولة والفقهاء إلى دار إسلام ودار كفرٍ وحرب. وقد ظلّ الفقهاء إلى نهاية القرن الهجري الثالث يقولون إنّ الجهاد



جهادٍ دفعٍ وليس قتالَ طلبٍ وغزو. أمّا الواقع فهو أنّ الدول الإسلامية الكبرى عبر التاريخ ظلت دُولَ توسُّعٍ وتمدُّدٍ بواسطة القوة العسكرية. وما أرغم أحدٌ على اعتناق الإسلام بقوة السيف؛ لكن مشروع التفاضل من خلال الخيرات أو من خلال التعارف، ما وجد الاستجابة المرجوة فضلاً عن أن يتحقق المشروع الكبير: مشروع انصواء أمة الدعوة (= العالم) في أمة الإجابة (= أمة الإسلام). وتتضح أهمية ذلك من ملاحظة الممارسات والفتاوى الفقهية التي سادت في أزمنة الانحسار مثل ضياع صقلية أو الأندلس، وفيما بعد في عصر الاستعمار: الهند فالجزائر.. وصولاً إلى ليبيا. إذ سادت رؤى تقول بالجهاد المستमित أو الهجرة. إذ يستحيل العيش على الأرض التي تسودها سلطات غير مسلمة. وقد ظلّت لذلك آثاره في الفكر والسلوك إلى الزمن الحاضر، وبين الجيل الثالث من المهاجرين المسلمين إلى ديار الغرب. فأين يقع ذلك من رؤية القرآن للعيش مع العالم وفيه، والتصرف في جنباته بما يجمع وليس بما يفرق ويفصل، دونما إهمالٍ بالطبع لضرورات الدفاع.

وفي خلاصة الأمر إنّ المفاهيم الخمسة أو الستة التي نشرها القرآن من الطريق المستقيم إلى الأمة الوسط، عانت من بلاءٍ وامتحاناتٍ كثيرة. وما اختلفت العلاقة بين المسلمين وكتابهم، لكنّ الخللَ داخلَ المفاهيم المتعلقة بالمصالح وبالتاريخ وبالرؤية لظهور الأمة ومصائرهما. ولا يرجع ذلك إلى خطأ فردٍ أو جماعةٍ أو فرقة؛ وإنما هو المخاض الناجم عن تجربة الأمة في التاريخ. ولأنّ التجربة مستمرة ما استمرت الأمة؛ فإنّ المشروع ما يزال قيد التحقُّق، لأنّ الأمة موجودةٌ ومُتكاثرة، وما يزال الاجتهاد والتصحيح جاريين وعلى مستوياتٍ مختلفة. أو بعبارةٍ أخرى فإنه ما دامت العلاقة بين الجماعة والقرآن قائمةً ومستقرّةً ومتطوّرةً؛ {إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون} (الحجر: 9)؛ فإنّ أمة الإسلام تظلُّ قادرةً على التصحيح، وعلى السير في أفق الإنجاز بالاتّجاه السليم.

**ج- الإشكاليات المفهومية والتنمية الحضارية:** لا يمكنُ نسبة الاختلالات المفهومية المنتشرة في ثقافتنا ووعينا بالكثير من الأساسيات والفرعيات، إلى المرحلة الماضية أو الوسيطة. فنحن نعيش منذ أكثر من قرنين في عالمٍ آخر تسود فيه مصطلحاتٌ ومفاهيمٌ

وأساليب عيشٍ لا علاقة لها بما نعيه من التجربة الماضية. وعبر المائة عامٍ الأخيرة خاض المثقفون العرب والمسلمون تجارب كثيرةً لإعادة إنتاج المفاهيم وتوحيدها أو بلورتها. وقد سلكت تياراتٌ عديدةٌ مسلك الاستعارة من الغرب الناهض على كلِّ المستويات، والتعبير عن ذلك بمفرداتٍ عربيةٍ أثرت في الوعي والتصرفات تأثيراتٍ كبيرة. وكان هناك مَنْ لجأ إلى إحياء التعابير القرآنية أو الوسطية واعتقد أنه اكتشف معناها الأصلي والصحيح وحاول تقليدها أو قرّضها. وكان هناك فريقٌ ثالثٌ حاول التوسُّط بين الأمرين، أي الاحتفاء بالمفاهيم الحديثة، ومزجها بالمفاهيم القديمة. وفي حين حققت الاستعارة المفهومية أو الثقافية بعض النجاحات الظاهرة من خلال الاستعمال في الحياة العامة؛ فإنَّ التجريبتين الأخيرتين: استعادة القديم كما هو، أو التوفيق والتلفيق، كلاهما وُلد أو أنتج ثمراتٍ مُرَّةً من حيث إفضاؤه إلى فصاماتٍ وانقسامات في الوعي وفي الواقع. وقدماً ذكر القرآن سببين للاختلال المفهومي المؤدّي إلى الاختلال في الوعي والتصرف. ففي سورة المجادلة: 16: {اتخذوا أئمتهم جُنَّةً فصدّوا عن سبيل الله}. وهذا هو السبب الأول. فللحادثة أئمتها وروادها الذين يُقلّدون باعتبارهم مراجع في نطاقها، وبذلك يُقتدى بهم من جانب القائلين بها منّا؛ فيكون ذلك بين علل الخطل والضلال. أما السبب الثاني فيرد في قوله تعالى في سورة يونس: 88: {رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ}. فالخطأ والاختلال يأتي من هذا السبب أيضاً، أي ما يملكه فرعون من مالٍ وسطوةٍ ومظاهر برّاقة، وهذا هو الشأن في أبطال وركائز الدنيوية المعاصرة. لقد كانت الأساسيات في عالم المسلم القديم مُنظمةً؛ كما أنّ التصحيح كانت له آلياته المعروفة والمسلم بها بحيث يمكن اللجوء إليها. أمّا في الأزمنة الحديثة فإنَّ المسلم لا يعيش في عالمه هو، أو أنه يعيش في عالمٍ لم يُسهم إسهاماً بارزاً في إنتاجه وتطويره؛ ولذا فإنَّ الاختلال الذي نال من المفاهيم الأساسية التي تحكم حياته، ينال أيضاً من آليات التصحيح ومناهجه فهو حائرٌ بين الآليات المستوردة مع المفاهيم، أو استعادة الآليات القديمة التي لم تُعدْ فاعلةً بطريقةٍ متنسقة أو سليمة. وليكن واضحاً أنّ الوعي الإنساني ليس انعكاساً ميكانيكياً للواقع المُشاهد أو أنه لا يتكوّن مباشرةً نتيجة

التلاؤس مع الواقع. بل الحقُّ أنّ الوعي يتكون نتيجة الاستناد أو الاقتناع بشبكة من المفاهيم التي تُحاول إدراك الواقع من أجل مُناقضته أو التلاؤم معه. وهكذا فإنّ الفصامَ الناجمَ عن اختلال المفاهيم، يؤدي إلى اختلالٍ في إدراك الواقع والتصرّف إزاءه. ولا شكَّ أنّ اختلال رؤية العالم في نظر المسلم وإدراكاته، يؤثرُ آثاراً عميقةً في القدرة على التنمية الإنسانية والحضارية، وسط هذه الغربة الشاسعة التي تُعاني منها فئاتٌ واسعةٌ من الجمهور، بل ومن النخبِ أيضاً.

بيد أنّ هذا الاستنتاج لا يحلُّ المشكلة؛ إذ هناك قضيتان حاضرتان في حياة الأمة اليوم: قضية الاختلال المفهومي، وقضية التنمية الإنسانية والحضارية من طريق النهوض والانتظام في حركية العالم. فلننظر أولاً كيف حدث الاختلال المفهومي الحاضر، ثم لننظر ثانياً في تأثيراته على إدراكنا للعالم، وبالتالي على قدرتنا على فهمه والتفاعل معه والتأثير فيه لصالحنا. ولدينا نموذجٌ لإدراكٍ قرآنيٍّ للمسألة المفهومية وطرائق تصويبها أو الخروج منها من عالم القرن الثالث الهجري. ففي ذلك القرن نَحَتَ الحارث بن أسد المحاسبي (-243هـ) في رسالته «مائة العقل وحقيقة معناه» مصطلح: العقل عن الله. ومن وجهة نظره فإنّ هناك حقيقتين حاضرتين: الكتاب المسطور، والكتاب المنظور. ويقصد المحاسبي بالكتاب المسطور العالم الإنساني. وتتنظم أفهامنا للكتاب المسطور من خلال «العقل عن الله» الجامع بين الأمرين والملائم بينهما. وقد ضرب المحاسبي أمثلةً كثيرةً لمنهجه انصبّت جميعها على حلّ المشكلات العقديّة التي كانت متفارقةً آنذاك، ومن بينها مفهوم العقل ومعناه ووظائفه، كما من بينها مسألة الحرية الإنسانية. وقد رأى مُعاصروه أن أفهامه هذه هي أدنى للإدراك الصوفي، ولذلك ما أخذ أحدٌ بها، وظلّت ثنائية العقل والنقل هي السائدة. أمّا المفكّرون العربُ والمسلمون في عصري الإصلاح والإحياء؛ فقد أدركوا أنّ المشكلة هي في اختلال العلائق بالغرب الحديث ولصالحه. فرأى الإصلاحيون ضرورة الاستعارة من الغرب بما يؤدي إلى العقلنة والعصرنة والتماثل مع الغرب في القوة الحضارية فالتصدي بقصد المشاركة. ثم رأى الإحيائيون أنّ نهج الاستعارة ساد خلال قرن، وما أدّى إلى نتائج المرجوة في التقدم؛ بل

كانت له نتائج كارثية على هوية الأمة وانتمائها. ولذلك لا بد من الانفصال القاطع وبناء الهوية المستقلة على ثوابت النصوص وسيرة السلف الصالح. ولأنّ تلك المقاربات كانت مقارباتٍ فكرية في الغالب؛ فإنّ الخلاف نشب حول المفاهيم مثل الدين والدولة والحرية والحضارة والاقتصاد المستقلّ أو التنمية المستقلّة والمُواطننة. وبذلك فقد ازداد الاختلال في المفاهيم سواءً أكانت مستعارة من أوروبا أو من المجال الإسلامي القديم. لكنّ إذا كان نهج الإصلاح لم يستطع السواد على المستوى الفكري؛ فإن نهج الإحياء ما حقّق في الستين سنةً الماضية مكاسب تدعو لاعتناقه من السواد الأعظم في الأمة. وإنما سادت ازدواجياتٌ وفصاماتٌ، ومُناسفاتٌ في المجال الواقعي على كلّ شيءٍ في سلاسل من ردود الأفعال، التي لا ترقى جميعاً إلى منزلة الفعل المُنتج. وقد كان هناك من تعزّى بأنّ القافلة تسير.. بغضّ النظر عمّا يقوله الطرفان من الناحية النظرية والجدالية.

إنما هذا استنتاجٌ لا يصمدُ أمام الواقع المُشاهد. فالأمة ليست في حالة نهوض، والعلائق بالعالم مختلّة. ولا ينبغي الاستخفافُ بعدم الإجماع على أيّ أمرٍ بين نُخبها؛ وهذا فضلاً عن اختلال مثال الدولة في الأخلاق والواقع. فقد تحوّل الغربُ بعد الارتفاع والانخفاض والتقلُّل إلى نموذج في قيمه الفكرية والثقافية، نموذجٌ يُقلِّده دونما وعيٍ عميق حتّى أشدّ خصومه بيننا. ومن السهل القول تعالوا فلنعدّ إلى ممارسة العقل عن الله عزّ وجل والاحتكام إلى الكتاب المسطور. فدُعاةُ الهوية والانتماء الخالص ادّعوا خلال أكثر من نصف قرنٍ أنهم قاموا بذلك ثم يقومون. لكنهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون وقعوا في التقليد. فقد صاغ الإسلاميون عشرات الإعلانات في حقوق الإنسان على سبيل المثال. وعندما تُراجع ما قاموا به نجدُهم قد أخذوا بالمنظومة القيمية الغربية كلّها البادية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وتمايزوا عن الإصلاحيين، بالاستناد في كلّ موادّ الإعلان العالمي إلى استنهاداتٍ من القرآن والسنة وعهد الراشدين.

ولذا فالذي أراه العودة إلى أصول المسائل. فقد نهانا الله سبحانه عن «التفرُّق في الدين» باعتباره واحداً. وهكذا فهناك مشتركاتٌ كبرى إنسانيةً ينبغي المصيرُ إليها، سواءً أكانت

مما ورد لفظاً في القرآن وموارِيث السلف أو لم تكن واردة. وسواءً أكانت مما يقول به الغرب أو يُعارضه. وهذه ليست فكرةً جديدةً ما قال بها أحدٌ من قبل؛ لكنّ الذي صرّف عنها حبُّ الغرب وكراهيته. فالمحبُّون المستسهلون يأخذون ولا يسألون عن الصحة والتلاؤم. والكارهون المستئيِّسون يعارضون حتى البديهيات ويجدون شواهد عليها لفظية أو تاريخية. وذلك لأنّ التأزم في عوالمنا الفكرية والشعورية، ما جاء من الاختلال المفهومي؛ بل من اختلالات العالم الخارجي الواقع تحت الإدراك والشعور. أي أنّ الهيمنة الغربية ما كانت فكريةً وثقافيةً في الأساس، بل كانت واقعيةً وعمليةً في حركات الجيوش والأساطيل والقوة العارية. وعندما صارت استطراداً وتثبيتاً دينيةً وثقافيةً، ظلّت الإدراكات الواقعية لحركة الغرب مشدودةً إلى وقائع الهزائم العسكرية والسياسية، فجرى رفض المشتركات الدينية والثقافية والقيمية تبعاً لرفض الهيمنة العسكرية والسياسية. فالحلّ هو في العودة إلى المشترك الذي دعانا إليه القرآن، و ليس في الدين فقط؛ بل وفي «الخيرالعالم» أو المستوى الإنساني الشامل؛ وهذه دعوة قرآنية أيضاً، كما سبق القول: {فاستبقوا الخيرات}، {ولا يجرمكم شأن قومٍ على ألا تعدلوا. إعدلوا هو أقربٌ للتقوى}. ولا شك أنّ انتظام مفاهيم أساسية في إدراكنا مثل الدين والخير والعقل والعدل والأخلاق، مُعينٌ على الخروج من الالتباسات والاختلالات. وهذا الانتظام بحدّ ذاته لا يودّي إلى النهوض تلقائياً؛ لكنه يُصحّح الرؤية للعالم الواقعي، ويبعيدُ وصلنا بالعالم؛ بل إنه أيضاً يُصحّح علاقتنا بالقرآن الكريم، وبالتجربة الحضارية الإسلامية العريقة. فالتقليد لا يحقّق معنى الأمة الوسط باعتبار عدم المُغايرة. والقطيعة لا تحقّق الأمة الوسط باعتبار استحالة إلغاء الآخر. أمّا التميز والتمايز اللذان يقتضيهما مفهوم الأمة الوسط؛ فإنهما لا يتحققان إلاّ باعتماد المشاركة والتفوق في نطاقها.

## الأنظمة البرلمانية في الدول المتعددة نظرية أرنت ليبهارت وتطوراتها

### انطوان نصري مسرّه\*

افتقر غالبًا النقاش في المجتمعات العربية حول الأنظمة الدستورية والتراث الدستوري العربي إلى إطار منهجي ومرجعية بالرغم من غنى التجربة. واثار التجديد في البحوث، وبخاصة منذ الثمانينات، سجلات نزاعية لا علاقة لها بالمعايير الحقوقية، في حين ان التجدد مستمد من جذور اجنبية وعربية. وتحولت ابحاث ريادية إلى أداة من قبل قوى سياسية، حسب الظروف والمواقع، بحثًا عن شرعنة ايديولوجياتها. فالقوى التي ترفض مقارنة أكثر علمية تتحول، في ظروف اخرى، إلى مدافعة عن هذه المقارنة.

الحاجة تاليًا إلى إعادة موضعه قضايا دستورية اساسية في النظرية العامة المقارنة حول المجتمعات التعددية وفي اطار مرجعي وانسجامًا مع المبادئ الحقوقية العامة وبخاصة القانون الدستوري المقارن.

في المجتمع السياسي اللبناني خمس مواد اساسية في الدستور تصنّف النظام اللبناني في ما يسمى منذ السبعينات الأنظمة التوافقية في المفهوم الدستوري أو الأنظمة البرلمانية المركبة كترجمة لعبارات مختلفة باللغة الاجنبية:

Démocratie consociationnelle, proporzdemocratie, démocratie de concordance, modèle consensuel, power-sharing system.

أخذ لبنان كحالة لبناء النظرية واستعملت عبارة «أنظمة توافقية» بالمعنى الدستوري. هذا التعبير، وان كان صائبًا من الناحية القانونية فقد تلوّث في الاستعمال في حين ان المادة 65 من الدستور تحدد المعنى، ليس على اساس «توافق» كما في علاقات بين افراد، اذ تنتظم الحياة العامة في اطار قواعد حقوقية ناظمة.

تتعلق المواد الخمس بالميزات الاساسية لهذه الأنظمة: إدارة ذاتية في قضايا الاحوال الشخصية وبعض قضايا التعليم على اساس فدرالية شخصية أو جغرافية (المادتان 9 و 10 وجزئيًا المادة 19)، حكومة ائتلاف بين الطوائف، والفيتو المتبادل أو نمط اتخاذ القرارات بالأكثرية الموصوفة في بعض الشؤون (المادة 65)، وقاعدة التخصيص (المادة 95).

بدأ التصنيف الدستوري المقارن لهذه الأنظمة يتبلور منذ السبعينات<sup>1</sup>. ليس هذا التصنيف بشكل تام جديدًا. انه يشمل الأنظمة التي كانت تسمى في الماضي في كتب القانون الدستوري «الأنظمة المجلسية». ما يزال بعض المؤلفين لغاية اليوم يستعملون عبارة «أنظمة مجلسية» بسبب عدم متابعتهم الأبحاث المقارنة. كانت هذه «الأنظمة المجلسية» سلة مهملات يضع فيها مؤلفون دولة سويسرا... والاتحاد السوفياتي السابق! ويترددون داخل هذه التصنيف في تأويلات وتصنيفات. يقول فيليب اردان Philippe Ardant بكثير من التواضع: «ان النظام المجلسي هو ثمرة تطور نظام لم يكن اساسًا تقليديًا»<sup>2</sup>.

هذه «اللاتقليدية» هي ما سعت إلى بلورته الأبحاث المقارنة منذ السبعينات. وككل نظام دستوري، هذه الأنظمة ليست خارج القانون hors-la-loi وهي خاضعة لقواعد ناظمة. يستحسن استعمال عبارة أنظمة برلمانية مركبة régimes parlementaires mixtes بسبب التلوّث في التعبير العربي، وبسبب الالتباس النظري لدى مؤلفين لم يطلعوا على مستجدات بحوث دستورية منذ السبعينات.

\* باحث وأكاديمي من لبنان .

ويقضي تجنب عبارة ديمقراطية اكثرية *démocratie majoritaire*، حيث ان التصويت وقاعدة الاكثرية هما عالميتين، لاسباب عملانية، لكن انماط تطبيق قاعدة الاكثرية تختلف بين الأنظمة البرلمانية أو الرئاسية المحض تنافسية. اما الأنظمة البرلمانية المركبة فهي تدمج سياقات تعاونية وتنافسية في آن<sup>3</sup>.

لا توصف الديمقراطية الا بذاتها، فليس هناك ديمقراطية غربية، وديمقراطية عربية، ولا ديمقراطية اكثرية وديمقراطية غير اكثرية. مبادئ الديمقراطية عالمية. ويمكن قياس الديمقراطية استناداً إلى مؤشرات ومعايير اجمعت عليها البشرية من خلال الشرعات الدولية لحقوق الانسان. ولكن لا بأس من الكلام عن ديمقراطية فرنسية، وديمقراطية بريطانية... اما اشكال تطبيق المبادئ والمعايير والمقاييس الديمقراطية، فهي متعددة حسب البلدان.

وليست الديمقراطية نظاماً سياسياً، بل مجموعة منهجيات وآليات في سبيل المشاركة والمساءلة والمحاسبة، حيث ان كل نظام دون استثناء يحتوي على بذور فساد.

يمكن تحديد الفكر الديمقراطي بأنه القدرة على ايجاد بدائل *alternatives*، اي تجنب المقاربة الاحادية. ان نقد أنظمة المشاركة في الحكم *power sharing* انطلاقاً من الفرضية ان الأنظمة التنافسية هي الوحيدة المعيارية، هو مخالف للمنهجية العلمية.

وليست الأنظمة البرلمانية المركبة خارجة عن القانون، كما يبدو من بعض التحليلات. انها خاضعة لقواعد حقوقية *rule of law*. وعندما يفنقر اي نظام لمعايير حقوقية يصبح موحشاً. في الهند، تم تأليف اكثر من عشرين لجنة خلال ثلاثين سنة لدراسة افضل السبل لتطبيق قاعدة الكوتا لصالح الفئات المنبوذة بشكل عادل ومنصف ويحقق المشاركة، دون المس بالمصلحة العامة والفعالية وحقوق الافراد والجماعات<sup>4</sup>. لم تؤلف اية لجنة في لبنان لدراسة حسن تطبيق قاعدة التخصيص، بالرغم من غنى التجربة في لبنان في ايجابياتها وسلبياتها.

## 1

### الدمج بين الانماط التعاونية والتنافسية في الأنظمة البرلمانية المركبة

يعود التمييز بين الأنظمة السياسية التنافسية *systemes concurrentiels* والأنظمة التوافقية أو المشاركة أو الائتلافية<sup>5</sup> *consociational democracy, proporzdemokratie, démocratie de concordance* أو البرلمانية المركبة *régimes parlementaires mixtes* والتي كانت تسمى في الماضي الأنظمة المجلسية *régimes d'assemblée* إلى السبعينات. اتخذ لبنان اساساً لبناء النظرية واغنائها.

النظرية هي خاصة بالديمقراطيات الاوروبية الصغرى (النمسا، سويسرا، البلدان المنخفضة، بلجيكا)، وبالمجتمعات الاخرى ذات البنيات المتعددة الاثنيات أو الطوائف أو اللغات (لبنان، ماليزيا، قبرص، نيجيريا، غانا...).

اما الخصائص الرئيسية الاربعة فهي:

- حكومة ائتلاف واسع، الامر الذي يميز النموذج عن النمط البريطاني.
- نسبية في التمثيل بدلاً من قاعدة الاكثرية المجردة.
- الفيتو المتبادل كوسيلة حماية ضد قرار اكثرية مجرد.
- ادارة ذاتية في بعض الشؤون: لتلافي جمود سبل التقرير من خلال حق النقض، تمنح الأنظمة البرلمانية المركبة الثقافات الفرعية ادارة ذاتية في الميادين التي تخصها مباشرة. تتخذ هذه الادارة الشكل الاقليمي عندما تتطابق الانقسامات الرئيسية مع الحدود الجغرافية، والشكل الشخصي عندما لا تلتقي الانقسامات مع الحدود الجغرافية.

تلعب النخبة دوراً رئيساً واستراتيجياً في هذا النموذج الذي لا يتضمن شروط الاستقرار «الكلاسيكية». يتوقف هذا الاستقرار على عدة شروط، أهمها الموقع الاستراتيجي للنخب القومية، وتقاليدها في التسامح، وإدراكها لطبيعة النظام وحدوده.

نشأ مفهوم الأنظمة البرلمانية المركبة من خلال المقارنة، وجرى تدويله خلال سنوات بنشر مؤلفات متعلقة بالبلدان المنخفضة وبلجيكا والنمسا وسويسرا وكندا... ثم امتد المفهوم إلى بعض بلدان العالم الثالث، وخصوصاً إلى ماليزيا وقبرص وكولومبيا والاوروغواي ونيجريا. صاغ العالم السياسي النيذرلندي، آرنت ليههارت Arend Lijphart، هذا المفهوم بأوضح أسلوب<sup>6</sup>. كما ان جيرارد لامبروخ Gerhard Lehbruch استخدم في بادئ الامر عبارة الديمقراطية النسبية proporzdemokratie ثم عبارة الديمقراطية بالاتفاق konkordanzdemokratie في معرض الحديث عن النمسا وسويسرا. اما ج. بنغهام باول G. Bingham Powell فقد وصف بخاصة «التجزؤ الاجتماعي»، بينما حلل يورك شتاينر Jurg Steiner «الاتفاق الودي» بالمقارنة مع قاعدة الاكثية المجردة. ودرس اريك نوردلينجر Eric Nordlinger «احتواء النزاعات في المجتمعات المقسمة»<sup>7</sup>.

ان النموذج، الموضح في مفهومه العام وفي حالة الديمقراطيات الاوروبية الصغرى، لم يحظ بدراسات متعمقة لشروطه وتطبيقاته، فلبنان ينطوي على مزايا خصوصية. والتجربة اللبنانية اتخذت اساساً كحالة تأسيسية لبناء النظرية وتطويرها.

نختصر في الملاحظات التالية اشكاليات الأنظمة البرلمانية المركبة:

1- **مقاربة منهجية:** ليس النظام البرلماني المركب نظاماً سياسياً، بل تصنيفاً ومنهجية في تصنيف الأنظمة السياسية في العلم الدستوري المقارن. تتعدد تالياً الاشكال التنظيمية بتعدد الأنظمة التي تنتمي من قريب أو بعيد إلى هذا التصنيف. وقد تعتمد بعض البلدان نظاماً فدرالياً شخصياً أو جغرافياً، أو قاعدة كوتا مغلقة أو منفتحة أو جزئية، مكتوبة أو عرفية، أو تعتمد كبديل لها حكومات ائتلافية على اساس حزبية وليس على اساس بنيات ثقافية فرعية، أو يُعتمد نظام انتخابي نسبي، أو ادارة ذاتية في بعض الشؤون (احوال شخصية، تعليم...)، حصرية أو موسعة، مغلقة أو منفتحة، توفيقاً بين حقوق فردية وجماعية.

2- **نقد أم اغناء؟** الأنظمة البرلمانية المركبة موجودة منذ القدم، ولكن الدراسات بشأنها تعود إلى السبعينات، بينما الدراسات حول الأنظمة التنافسية المبنية على قاعدة الاكثية المجردة اتمتت نسبياً دراستها طيلة اكثر من اربعمئة سنة. لا يجدي تالياً نقد النظرية، بل المطلوب العمل على اكمال الدراسات بشأنها وتطويرها وتحديد اشكالها وتطبيقاتها وفاعلية مختلف الاشكال والتطبيقات من خلال حالات ميدانية.

وتتناقض النظرية اساساً مع التوجهات الاحادية المطلقة والتعميمات المجردة، حيث ان دساتير الأنظمة البرلمانية المركبة كما في سويسرا وبلجيكا ولبنان... هي ثمرة سياق تاريخي واختمار وتعتمد في معظمها على موثيق وتقاليد دستورية اكثر مما تعتمد على نصوص وضعية مكتوبة، بخاصة في ما يتعلق بقواعد المشاركة المضمونة في الحكم تجنباً لخطر العزل الدائم. لم تتطور عالمياً الدراسات الميدانية حول هذا التصنيف منذ السبعينات، بالرغم من كثرة الحالات والبلدان التي تسعى، بخاصة في افريقيا وآسيا والاتحاد السوفياتي السابق وبعض البلدان العربية، إلى اعتماد سياقات تعاونية وتنافسية في آن.

3- **ليست مرادفة للطائفية:** ليست الأنظمة البرلمانية المركبة مرادفة للبنيات الطائفية وممارساتها، بل قد تكون المشاركة المضمونة في هذه الأنظمة مبنية على قواعد حزبية أو اثنية أو عرقية أو لغوية... أو مذهبية دينية.



من كتب ويكتب حول هذه الأنظمة وكأنها مرادفة للطائفية، يعتمد الجزء لنقد الاساس الذي هو تجنب العزل الدائم في سياق المبدأ الديمقراطي في المشاركة السياسية political participation. يقتضي في هذا السياق تطوير البحوث التطبيقية حول اشكاليات ضمان تمثيل الاقليات في أنظمة انتخابية تنافسية لتجنب مخاطر العزل الدائم وهي دراسات تفتقر اليها العلوم الدستورية والانتخابية المقارنة.

اصبحت عبارة «طائفية» في التداول السياسي العربي سلة مهملات يرمي فيها باحثون كل ما لا يرضيهم بينما يتطلب البحث المنهجي تجزئة مضمونها إلى ثلاثة عناصر:

1- قاعدة الكوتا أو المشاركة في تمثيل الطوائف (المادة 95 من الدستور اللبناني).

2- الإدارة الذاتية الحصرية في الاحوال الشخصية وبعض قضايا التعليم (المادتان 9 و 10 من الدستور اللبناني).

3- التمييز أو استغلال الدين في التنافس السياسي والتعبئة الطائفية والتعصب والذهنيات الطائفية.

لكل من هذه المعاني منهجية في التحليل والمعالجة. فاذا اعتمد نظام مدني اختياري في الاحوال الشخصية، فهذا لا يعالج مشكلة المشاركة وخطر الهيمنة والعزل الدائم. واذا الغيت قاعدة الكوتا فهذا لا يعالج مشكلة استغلال الدين في السياسة والسياسة في الدين. العناصر الثلاثة مترابطة ولا شك، مثل كل الشؤون البشرية، ولكنها متميزة ويحمل كل منها مضموناً مختلفاً في التفسير والمعالجة.

في الدراسات والسجلات حول الطائفية في المفهوم التعميمي والاطلاقي المتداول اشكالية منهجية متعلقة بالسببية في العلوم الاجتماعية. «الطائفية» موجودة غالباً في كل طبق من الطباق في بعض المجتمعات. عندما يكون هذا الطبق غير لذيذ نجزم، غالباً على سبيل الكسل الفكري، ان السبب هو... الزيت! بينما قد يكون سبب فساد طبق الخضار (وكله اجمالياً غير قابل للتدقيق) نوعية البندورة، أو باقي الخضار، أو طريقة التتبيل، أو سوء الخلط أو قدم الاعداد... ان الدراسات المنهجية النظرية حول السببية causalité في العلوم السياسية والاجتماعية عامة باتت بالغة الاهمية في الجامعات في سبيل دراسات اكثر دقة وصوابية في التحليل واستشرافاً لمعالجات وسياسات فاعلة. ان الجزم بسرعة واطلاقية ان «السبب» هو «الطائفية» أو ان «الطائفية اساس الداء»... هو غالباً مناقض للحد الأدنى من المنهجية العلمية في البحث عن الاسباب أو السببية في العلوم الاجتماعية.

4- صيغة فضلي؟ قد تكون الأنظمة المحض تنافسية المبنية على قاعدة الاكثوية المجردة اكثر فعالية وربما مثالية ونموذجية، بالرغم مما قد تحمله من مخاطر العزل الدائم والهيمنة أو الاندماج القسري أو الابداء والتهمير على اساس الصفاء الاتني أو التقسيم. ليس الخيار بين نظام محض تنافسي ونظام توافقي بالمعنى الدستوري مسألة ارادية، بل ثمرة اختبار تاريخي، وغالباً ثمرة معاناة وعلى اثر نزاعات يستحيل فيها تحقيق مبدأ كل شيء للرابح winner take all principle أو يكون هذا التحقيق، في حال امكانيته، باهظ الكلفة للجميع. هذه أنظمة هي «الحل» الثاني الممكن، لان «الحل» الاول مستحيل أو باهظ الكلفة. ومن الافضل تجنب استعمال عبارة «حل» في علم السياسة، لان الحل سياسياً يرتبط غالباً «بالحل النهائي» على الطريقة النازية أو على الطريقة الصهيونية القديمة والحالية في «هندسة الشعوب».

5- حالات عديدة: ليست الأنظمة البرلمانية المركبة مرادفة «للبنان»، بل تشمل النظرية حالات عديدة ومتنوعة، في سويسرا وبلجيكا والنمسا والبلاد المنخفضة وجزر فيدجي وجزر موريس... ولبنان هو مجرد حالة من

الحالات. من يبحث في النظرية، دون التعمق في الامثلة المقارنة الاخرى وتمايزاتها، لا يساهم في اغناء التحليل واستنتاجيته.

6- **نظرية لها حدود:** ليست النظرية مرادفة للوضع القائم في بعض البلدان وطريقة ادارة الحكم السائدة فيها، حيث ان كل نظام سياسي يحتوي على بذور فساده في حال تخطي الحدود الحقوقية في ممارسة السلطة. لا يضمن النص القانوني ذاته دون توفر ضوابط حقوقية في الادارة والقضاء والمشاركة والمحاسبة والمواطنة... مفهوم الحدود limite اساسي في روح الشرائع لمونتسكيو<sup>8</sup> حيث ان السلطة - وكل سلطة ايا كانت طبيعة النظام وشكله وتصنيفه- بحاجة إلى ضوابط. يتحدث البعض عن النظرية التوافقية وكأنها «فلتانة» ودون ضوابط وخارج القانون، بينما يخضع تعيين عمداء في الجامعة وسفراء ومدراء عامين وموظفين حتى في الفئة الخامسة واجراء مناقصات اشغال عامة وادارة المال العام... إلى قواعد حقوقية. غالبًا ما يتم تخطي القواعد الحقوقية rule of law تحت ستار تطبيق قاعدة الكوتا التي تتضمن في جوهرها ضوابط.

جاء في بعض الدراسات حول الفساد الاداري والسياسي، صغيرًا أو كبيرًا، ان «سببه» هو «الطائفية»، بينما الفساد منتشر ايضًا في بلدان ليس فيها طائفية ولا تعددية مذهبية... فاذا كانت مناقصة اشغال عامة كلفتها القصى مليون دولار وتم تلزيمها بخمسين مليون دولار... فما علاقة الطائفية بالكلفة الحسابية الموضوعية والضخمة؟ واذا كان المستفيد هو حتمًا ينتمي إلى طائفة ومذهب فهذا موضوع آخر... ومختلف في التحليل والمعالجة انطلاقًا من مفهوم المحسوبية أو الزبائنية.

ان البحث في الأنظمة البرلمانية المركبة في ركانزها الاساسية وكأنها تتضمن في جوهرها بذور الفساد لم يعد بريئًا، اذ يستغل سياسيون فاسدون ومفسدون الخطاب السياسي هذا لتبرئة ذاتهم من الفساد مع بركة متقنين يتهمون المنظومة الدستورية بدلاً من اتهام الممارسة والسياسيين وتخطي القواعد الحقوقية. جاء في كلام احد السياسيين النافذين: «طالما ان النظام طائفيًا فاننا نريد حصتنا!» يعني بذلك حصته هو، لا الحصة التي تضمن المشاركة والتي تخضع لقواعد حقوقية وادارية في انتقاء القياديين في ادارة الشؤون العامة. تمارس تاليًا اشد الاعمال تناقضًا مع دولة الحق مع بركة باحثين ومتقنين يعممون الادراك الاطلاقي التالي: «هذا هو النظام الطائفي!» ان النظام هذا - حتى في اسوأ مظاهره وكما كل نظام- يتضمن ضوابط حقوقية وان كانت هذه الضوابط في حدها الادنى.

7- **التمييز بين الميثاق والدستور والحكمية:** ان هذا التمييز اساسي في البحوث الدستورية المقارنة حول المجتمعات التعددية. تتضمن **المواثيق** ثوابت ومبادئ عامة في العيش معًا وهي ثمرة نزاع ووفاق وغالبًا تفاعلات اقليمية. يجب تاليًا ان تتمتع المواثيق بدرجة عالية من الشرعية الاجتماعية. اما **الدستور**، فهو تجسيد في نصوص وضعية لاصول الحكم وعمل السلطات. اما الحكمية **gouvernance**، فهي تتعلق باشكال التطبيق والممارسة. من ينتقد مثلاً تطبيقًا سيئًا لقاعدة الكوتا أو توزيع المقاعد النيابية في قانون الانتخاب أو فسادًا في الادارات العامة... ويصب اطلاقية نقده على كل جوانب الميثاق والدستور، هو كمن ينتقد الحب لانه توجد دعارة. يدل هذا المنحى على ضعف الثقافة الحقوقية في الشؤون الدستورية واصول الحكم.

8- **فكر نظري وعملي في آن بحثًا عن مواقع المظالم:** لا يتناقض البحث النظري مع الفعلية، بل على العكس الفكر النظري الاصيل والفاعل هو الذي يتمتع بأكبر قدر من التطبيقات. لماذا لا يتم التحديد العملي لما هو ممكن ولمواقع المظالم بدلاً من المقاربات العامة والاطلاقية؟ تشبه بعض السجلات العلاقة بين صاحب مستشفى ومسوق ادوية. يريد البائع تسويق ادويته بينما صاحب المستشفى يطلب الادوية التي يحتاج اليها. وبعض ملاح

الثقافة السياسية يمكن تلخيصها بمثال الرأس والطرش: في حال عدم التطابق بين الرأس والطرش فهل الحل في توسيع الطرش أم تكسير الرأس؟ يمكن، اعتماد «الحل» الثاني أي تكسير الرأس. لا يتنافى هذا «الحل» مع تشخيص الواقع بأن الرأس غير طبيعي في ضخامته! لكن المشكلة هي في تحديد كلفة ومنافع العملية. وما فائدة الطرش بعد تكسير الرأس؟ انه يصلح لرأس آخر.

المقارنة العلمية في الأنظمة البرلمانية المركبة ليست، في أي منحى أو شكل من الأشكال، تبريراً لممارسات مخالفة للقواعد الدستورية، وليست دفاعاً أيديولوجياً عن أي صيغة، فذة كانت أم غير فذة.

تكمن المشكلة في أن جمعيات أهلية تهرست غالباً على الدفاع عن حقوق الإنسان في قضايا الفقر والمعاقين والسجناء... ولكن الفكر الدستوري العربي ظل غالباً مركزاً على النصوص، دون تنمية الأهلية الدفاعية advocacy عن قضايا دستورية محددة وخارج التعميم المتداول: «هذا هو النظام الطائفي!»، و «هذا هو ميثاق 1943م» و «هذا هو الطائف»... ما فعله ويفعله ويعممه سياسيون، فساداً وفساداً، لا علاقة له «بالنظام الطائفي» كما هو محدد ومحدود دستورياً، ولا ميثاق 1943م ولا بوثيقة الوفاق الوطني...، وإن كان هناك غالباً استغلال لهذه القواعد الدستورية. الاستغلال موضوع آخر لا تعالجه مجرد تعديلات دستورية نصية. إن النص لا يضمن ذاته وضمانته في الفعالية تكمن غالباً خارج النص في بنية السلطة، وتوازن القوى في المجتمع، والثقافة السياسية السائدة، والقضاء المستقل، واستقلالية القرار الداخلي.

النظرية الدولية حول الأنظمة البرلمانية المركبة أو التوافقية بالمعنى الدستوري حصراً وكما هو وارد في المادة 65 من الدستور اللبناني بحاجة إلى مزيد من التقصي والتطوير، انطلاقاً من حالات متعددة.

## 2

### عالمية قاعدة الاكثريّة وتنوع اشكال التطبيق

الأنظمة البرلمانية المركبة هي تصنيف مُعاصر للأنظمة السياسية<sup>9</sup>. بدأت بمتابعتها منذ السبعينات في مجال اعداد اطروحة دكتوراه وتأسيس النظرية في الواقع العربي واغنائها<sup>10</sup>. هذه المشكلة كانت قائمة في بلدان عديدة اخرى غير لبنان، مثل سويسرا، يوغوسلافيا، البلاد المنخفضة، النمسا...، أي في البلدان التي تحوي تنوعاً ثقافياً، اتنياً، دينياً، لغوياً، عرقياً... غالبية علماء السياسة والدستور الذين كانوا يدرسون هذه البلدان، كانوا يعتبرون القضايا المتعلقة بقاعدة الكوتا والمشاركة أو ضمان الحقوق لبعض الاقليات في شؤون ثقافية، قضايا «خاصة» ويجهلون دراستها.

سنة 1986م، نُظِم مؤتمر عالمي في فرايبورغ بإدارة تيودور هنف Theodor Hanf، ضم العديد من الاخصائيين بهذا النوع من الأنظمة التي تسمى نفسها غالباً فريدة من نوعها *sui generis*، وهي كما تبين في المؤتمر، موجودة في سويسرا وايرلندا والسودان وقبرص وأفريقيا الجنوبية ولبنان... كُتِبَتْ حينها في خلاصة المؤتمر: «الحالات الفريدة تلتقي»<sup>11</sup>.

لكن بعض العلماء في لبنان والدول العربية الاخرى اخذوا يقولون ان هذه النظرية مستوردة، ما يشكل اقصى درجات الاغتراب alienation! اعتُمد لبنان اساساً كحالة لبناء النظرية، أي ان كل النظريات مستوردة باستثناء هذه النظرية! في مؤتمر عُقد في الاونسكو سنة 1970م حول انماط نشوء الامم، قدم هانس دالدير Hans Daalder، وهو سويسري، دراسة ذكر فيها سويسرا والنمسا ولبنان كحالات متشابهة في البناء القومي بالتوافق<sup>12</sup>. كما ان جيرار ليهمبرغ Gerhard Lehmbuch عرض الموضوع في مؤتمرين للجمعية الدولية لعلم السياسة، وتناول فيه لبنان كحالة نموذجية<sup>13</sup>. ساهم لبنان منذ السبعينات بتطوير النظرية. نستنتج من خلال ذلك ان كل

النظريات مستوردة باستثناء هذه النظرية. لكن لا بد من استكمال دراسة هذه الانماط بغية اغنائها، بدلاً من نقدها.

تعتمد الأنظمة البرلمانية المركبة سياقات مختلفة في الاعتراف بالحقوق الدينية والثقافية لبعض المجموعات، وتعتمد اشكالياً من الانتخابات النسبية أو اشكالياً من قاعدة الكوتا، أو اشكالياً من الفدرالية الجغرافية أو الشخصية... هذه هي بعض خصائص هذه الأنظمة.

هناك أيضاً باحثون في الأنظمة الدستورية يمزجون بين امراض النظام وطبيعته. لكل عضو في جسد الانسان امراضه. امراض العين هي غير امراض الكلى، وغير امراض الكبد، وامراض المعدة تختلف عن امراض الاعضاء الاخرى... علماً ان امراض المعدة مثلاً شيء ووظائف المعدة في حالتها المنتظمة شيء آخر، وعملية الخط بين الامرين يتضمن خطأ منهجياً. كل منظومة تحتوي على بذور فسادها.

وُضعت دراسات تناولت لبنان، افريقيا الجنوبية، جزر فيدجي، سويسرا، بلجيكا، كينيا، كاليديونيا الجديدة، الهند... هناك ما يزيد على الاربعين بلدًا في العالم يعتمد سياقات متنوعة تنافسية وتعاونية في آن.

لبنان هو على الاطلاق اغنى النماذج لبناء النظرية البرلمانية المركبة أو التوافقية الدستورية واستكمالها والبحث في اشكال تطويرها. هناك ظروف مؤاتية واخرى غير مؤاتية، لها تأثيرها على الفعالية. نجد في لبنان العديد من الظروف المؤاتية لفعالية هذه الأنظمة، اولها ان كافة المجموعات هي اقلية.

هناك ثلاث حالات لهذه الأنظمة:

- حالة حيث توجد مجموعة اكثرية كما هي الحال في قبرص.
- حالة حيث توجد مجموعة قريبة من الاكثرية كما في بلجيكا.
- حالة حيث كل الطوائف اقلية كما في لبنان.

ولدى لبنان تقاليد في التسوية وهو بلد صغير حيث تتفاعل فيه المجموعات في التجارة والاعمال<sup>14</sup>. لكن يعيش لبنان ايضاً ظروفًا غير مؤاتية، تتمثل بجوار غير ديمقراطي من جهة، وجوار صهيوني من جهة ثانية هو نقيض النموذج اللبناني. ادخلت الصهيونية على المنطقة الترادف بين هوية ومساحة جغرافية. غالباً ما يؤثر هذا المحيط سلبيًا على الوضع اللبناني، وقلما يؤثر عليه ايجاباً.

امر آخر سلبي وهو عدم ادراك الولاءات الفوقية للشأن العام، اي ان الولاء للدولة ضعيف نتيجة نقص في التنشئة، الا ان الولاء للوطن بدأ يظهر في 14 شباط 2005م. كما ان هناك عدم ادراك للخطر المشترك، عل الرغم من ان تاريخ لبنان غني بالمداخلات الخارجية، وهي تعود إلى خمسمئة سنة خلت، وقد عانى منها اللبنانيون، على الرغم من ذلك ظلت النوافذ والابواب مفتوحة على الخارج. قدمت الطوائف على اختلافها، كما المجموعات، العديد من الضحايا والشهداء. كل من انخرط في الحروب في لبنان سقط ضحية اللعبة الخارجية. نأمل ان تكون التجربة التي عاشها لبنان سنة 2005م قد وُلدت ادراكاً مشتركاً عند جميع اللبنانيين للخطر الخارجي، الذي في حال نموه يُؤدّد درجة عالية من التضامن<sup>15</sup>.

الأنظمة البرلمانية المركبة تركز على شروط اساسية كامنة في الثقافة المدنية، ولا تقتصر على ثقافة دستورية. يقول البعض ان الطائفية في لبنان تحول دون بناء المواطن اللبناني. هذه المقولة غير مثبتة. مثال على ذلك: في مبنى مؤلف من عشرة شقق يقطن احدها شخص بيتوتي، انعرالي، فتوي... لا يقيم علاقات مع جيرانه، الا انه يدفع مساهماته في المصاريف المشتركة ويحترم نظام البناء ويشارك في انتخابات لجنتها، فما همنا ان كان

انعزالياً وبيئوتياً وفنوتياً؟ مفهوم الشأن العام والمصلحة العامة بحاجة إلى تربية وتثقيف. المواطنة ممكنة في مجتمع متعدد الطوائف، شرط توسيع وتعميم مفهوم المجال العام المشترك.

يتحدث بعض المؤلفين عن الأنظمة البرلمانية المركبة، أو التوافقية بالمعنى الدستوري، كما لو انها خيار ارادي voluntariste، الا ان المسألة ليست ارادية بل واقع. في هذا النوع من الأنظمة تتوفر ثلاثة خيارات كما هي الحال في قبرص، ايرلندا، جزر فيدجي، افريقيا الجنوبية، سويسرا... وهذه الخيارات هي: اما تغيير الجغرافيا بالضم أو بالفرز أو بالتقسيم، أو بتغيير البشر عن طريق الابادة أو التهجير أو التطهير الاتي، أو الادمج القسري كما حصل في بلغاريا حيث أرغم البلغاريون من اصل تركي على تغيير اسمائهم، أو مثل الاتحاد السوفياتي. والخيار الثالث هو اعتماد أنظمة تدمج انماطاً تنافسية وتعاونية في آن. يتم التوصل إلى هذه المرحلة غالباً بعد نزاعات.

الأنظمة البرلمانية المركبة هي نمط في اتخاذ القرارات من خلال اكثرية موصوفة أو مركبة. بعد ثلاثين سنة في الخلاف بين البروتستانت والكاثوليك في البلاد المنخفضة، وقعت سنة 1648م معاهدة وستفاليا<sup>16</sup>. وفي لبنان وبعد ترشيح بشير الجميل سنة 1982م لرئاسة الجمهورية صدر عن الاجتماع الاسلامي بيان ورد فيه: «لبنان لا يساس بحكم الارقام»<sup>17</sup>. وفي الاساس تم اتخاذ الديمقراطيات الاوروبية الصغرى، اي سويسرا والنمسا والبلاد المنخفضة وبلجيكا، كمثّل وكذلك لبنان.

الأنظمة البرلمانية المركبة في هذه الدول لا تتشابه، وبإستطاعة كل بلد ان يطورها وفق احتياجاته. والنقد هنا لا يفيد، فهو اشبه بمن يقصد الطبيب ويخبره بأنه يعاني من القرحة، فيجيبه الطبيب: انا ضد القرحة، بدلاً من ان يعالج المشكلة.

لبنان هو مختبر دراسات علمية رائدة في عالم يتجه اكثر فأكثر نحو أنظمة تعاونية وتنافسية في آن. سبب ذلك تنامي الهويات الفردية والجماعية. اعتبر بعض علماء الاجتماع في الماضي ان العصرية سوف تلغي الهويات الفردية والجماعية، وتؤدي إلى اندماج اكبر، الا ان التجربة اثبتت ان العصرية ليست آلة تجانسية، بل هي على العكس تنمي الهويات الفردية والجماعية، وتزيد في الوقت نفسه الحاجة إلى التضامن. يمكن مشاهدة ذلك في العائلة في يومنا، حيث لكل فرد طريقته وحرته، الاب والام والاولاد، في حين كان الوضع مختلفاً منذ اربعين سنة، حيث كان الاب يقرر مساراً والعائلة تخضع له.

نجد اليوم تنوعاً ضمن العائلة، ويمكن لهذا التنوع ان يكون عنصر تفكك، كما يمكن ان يكون عنصر غنى. تجربة لبنان غنية في ايجابياتها وسلبياتها، ما يفترض اقله المساهمة في الأبحاث الدولية. لدى لبنان اجابات مفيدة لايرلندا ولافريقيا الجنوبية وللاتحاد السوفياتي السابق وليوغوسلافيا السابقة...

ما الفائدة العلمية والعملية في القول: انا ضد النظام التنافسي المحض وضد الفدرالية وضد اللامركزية...! كل نظام يحتوي على أمراض وعلى بذور فساد. الديمقراطية ليست نظاماً جاهزاً كشقة مفروشة مع مفاتيحها، بل مجموعة منهجيات وآليات في المشاركة والمحاسبة.

يقتضي في العلوم الانسانية كافة، وبخاصة في العلوم السياسية، اعتماد التشخيص ثم المعالجة. لا يمكن نقد منظومة استناداً إلى حالاتها المرضية، مع الافتراض ان منظومة اخرى بديلة هي غير معرضة ايضاً لأمراضها الخاصة! تقترض المنهجية التطبيقية، الانطلاق من الظواهر المرضية لاستكشاف اسباب الجروح المرضي وايجاد المعالجة الخاصة بالمنظومة. فلا توصف ادوية الرشح لأمراض القلب، ولا أدوية تصلب الشرايين لأمراض العين...

فما هي أمراض هذه الأنظمة؟ أبرز هذه الأمراض ستة:

- 1- ضعف أو فقدان معارضة فاعلة، بسبب الطبيعة الائتلافية الواسعة للحكومة والتي قد تكون بمثابة مجلس نيابي مصغر.
  - 2- الجمود أو البطء في التقرير، لأن الأكثرية المجردة غير كافية في بعض الحالات، وبسبب ممارسة الفيتو.
  - 3- تطبيق موحش لقاعدة التخصيص أو الكوتا لصالح المحسوبة أو الزبائنية.
  - 4- ضعف سلطة الدولة التي هي جسر تفاوضي، تجاه تعددية مراكز تقرير، وبسبب ضعف شرعية الدولة في صلتها مع المواطنين.
  - 5- تدخلات خارجية من خلال اقلية وقوى حزبية ذات امتداد خارجي.
  - 6- تبين **structuration** طائفي لقيادات سياسية أو اقطاب مع مخاطر دكتاتورية اقطاب.
- ان نفي المرض عن أي منظومة هو نفي للعلاج، في حين ان الاثنين متلازمان.

### 3

#### فصل السلطات في الأنظمة البرلمانية المركبة

ليست الأنظمة البرلمانية المركبة التي تدمج سياقات تنافسية وتعاونية في آن أنظمة خارج القانون hors-la-loi، بل هي خاضعة للمبادئ الحقوقية العامة، ومحورية مبدأ فصل السلطات، وقواعد متنوعة حسب طبيعتها الفدرالية، ان كانت شخصية على النمط اللبناني، أو جغرافية.

يندرج مفهوم «الاجرائية» في وصف السلطة التنفيذية في لبنان في الفلسفة الدستورية العامة للنظام البرلماني المركب. في النظرية العامة لهذه الأنظمة وفي النظام اللبناني بالذات تستعمل في الدساتير العربية كافة عبارة سلطة تنفيذية، في دستور الاردن (الفصل4)، والبحرين (الباب4)، وتونس (الفصل3)، والجزائر (الفصل6)، والسعودية (الباب6)، والسودان (الفصل2)، وسوريا (الفصل2)، وعمان (المادة44)، وقطر (الفصل4)، والكويت (الفصل4)، ومصر (الفصل3)، وموريتانيا (الباب2)، واليمن (فصل2). اما في دستور المغرب فتستعمل عبارة «السلطة التنظيمية» (الفصل63).

واشتقاق كلمتي «وزارة» و «وزير» من الاصل اللاتيني ministerium/minister هو اكثر انطباقاً على المنحى العملي والتنظيمي والتطبيقي، وهما تعنيان اداء مهمة وخدمة وليس احتكار قوة ونفوذ. وامكان تأليف حكومات من خارج مجلس النواب، استناداً إلى اقتراح النائب نعمة الله ابي نصر<sup>18</sup>، أو ما يسمى بعض الاحيان من التكنوقراط (المادة 28 من الدستور اللبناني)، هو الدليل على المهمة الاجرائية للحكومات، خلافاً لمهمة التمثيل الشعبي الذي يمارسه اساساً مجلس النواب وتكون تالياً الحكومة نسبياً في معزل عن الصراع على مواقع. تخضع حكومات الائتلاف لقواعد حقوقية. ولا تضم حكومات الائتلاف كل الاقطاب والاضداد، وذلك ضمناً لاربع قواعد ملازمة لمبدأ فصل السلطات:

- 1- الحد الضروري والمعقول من التضامن الوزاري.
- 2- توفر معارضة خارج الحكم لا يعطل دورها بسبب تحول الحكومة إلى مجلس نواب مصغر يضم كل توجهات المجلس وتناقضاته.
- 3- فاعلية الحكم أي قدرته على تحقيق اعمال اجرائية وتنفيذ قرارات.
- 4- مسؤولية الحكومة امام المجلس في نظام برلماني وهذه المسؤولية لا يمكن ممارستها اذا كانت الحكومة مجلساً نيابياً مصغراً واذا كانت الحكومة تفتقر إلى تضامن وزاري يشل تطبيق التزاماتها في بيانها الوزاري التي نالت على اساسه ثقة المجلس.

يفترض مبدأ فصل السلطات ان لا تكون الحكومات مجالس نيابية مصغرة مما يؤدي إلى دكتاتورية اقطاب *élitocratie* وإلى الالغاء عملياً لرقابة المجلس النيابي على الحكومة. يستند المجلس الدستوري اللبناني في العديد من قراراته على مبدأ فصل السلطات، كما هو وارد في الدستور اللبناني<sup>19</sup>.  
يختلف سياق التقرير حسب طبيعة الفدرالية شخصية أو جغرافية. في فدرالية جغرافية حيث الوحدات محددة جغرافياً، يعمل سياق التقرير بفعاليته على مستوى المقاطعات، في حين تختص السلطة الفدرالية المركزية بشؤون محددة دون مخاطر شلل المؤسسات.

وعلى العكس في فدرالية شخصية، وفي ميزان متعدد من 18 طائفة معترف بها قانوناً، اذا شمل الفيتو المتبادل القضايا كافة، أو عدد واسع من القضايا تتخطى ال 14 قضية الواردة في المادة 65، فقد يؤدي الوضع إلى حالة غير قابلة للحكم *ingouvernable*.

يضمن توزيع الصلاحيات بين السلطة الفدرالية والسلطات المحلية سيراً منتظماً للمؤسسات في نظام فدرالي جغرافي. تفترض المطالبة بفيتو متبادل في الحكومات ضمان شروط *تبادليته mutualité* وان يكون حصرياً، وان يمارسه وزراء متعددون لا يشكلون بالضرورة كتلة وزارية واحدة، حسب الحالات والقضايا، والا تفقد الحكومة قدرتها على الحكم.

لا يُدخَل اتفاق الدوحة تاريخ 2008/5/21 أي قاعدة دستورية جديدة، اذ يتضمن التوضيح التالي: «علمًا بأن هذا هو الاسلوب الامثل من الناحية الدستورية لانتخاب الرئيس في هذه الظروف الاستثنائية»<sup>20</sup>.

يؤدي تفسير آخر لمضمون المادة 65 من الدستور اللبناني إلى حالة غير قابلة للحكم *ingouvernable*، وإلى خرق مبدأ فصل السلطات، مما يتطلب تغييراً جذرياً في مرتكزات النظام البرلماني اللبناني وطبيعة تنظيمه الفدرالي الشخصي، اذا كانت هذه الطبيعة متأرجحة بين سياق تقريري شخصي وجغرافي في آن. ولا يمكن ان يضم أي تشكيل حكومي قُطبي سلطة، مما يتنافى مع مبدأ وحدة السلطة في ممارسة الدولة سيادتها.  
الباحث الذي تابع الاعمال المتعلقة بالانظمة البرلمانية المركبة والاعمال التحضيرية لوثيقة الوفاق الوطني- الطائف تاريخ 1989/11/5م والتعديلات الدستورية تاريخ 1990/9/21م، يعتبر المادة 65 من الدستور اللبناني ابداعاً مميزاً في المخيلة الدستورية في ميزان متعدد من 18 طائفة معترف بها. تنص المادة 65:

المادة 65- تصبح كما يأتي (بموجب القانون الدستوري رقم 18-90/21): (...)

5- يجتمع مجلس الوزراء دورياً في مقر خاص ويتأخر رئيس الجمهورية جلساته عندما يحضر. ويكون النصاب القانوني لانعقاده اكثرية ثلثي اعضاءه ويتخذ قراراته توافقياً. فإذا تعذر ذلك فبالنصويت، ويتخذ قراراته بأكثرية الحضور. اما المواضيع الاساسية فإنها تحتاج إلى موافقة ثلثي اعضاء الحكومة المحدد في مرسوم تشكيلها. ويعتبر مواضيع اساسية ما يأتي:

تعديل الدستور، اعلان حالة الطوارئ والغاؤها، الحرب والسلم، التعبئة العامة، الاتفاقات والمعاهدات الدولية، الموازنة العامة للدولة، الخطط الانمائية الشاملة والطويلة المدى، تعيين موظفي الفئة الاولى أو ما يعادلها، اعادة النظر في التقسيم الاداري، حل مجلس النواب، قانون الانتخابات، قانون الجنسية، قوانين الاحوال الشخصية، اقالة الوزراء.

عبارة «توافقياً» هي تعريب دستوري لعبارات مرادفة في لغات اجنبية سبق ذكرها أو بتعبير اوضح أنظمة برلمانية مركبة، لانها تدمج انماطاً تنافسية وتعاونية في آن. لا علاقة تالياً للتعبير المتداول بشأن علاقات بين افراد «يتوافقون»، حيث ان ادارة الشأن العام تخضع لقواعد دستورية. يرمي المفهوم إلى موضوعة حقوقية، أي نمط في اتخاذ القرارات بالاكثرية الموصوفة وحصراً في قضايا محددة.

أما قاعدة الأكثرية فهي عالمية في كل الأنظمة الدستورية دون استثناء، ولكن ضمن حدود لاسباب عملانية في الحكمية والفعالية والتناوب في الأنظمة الديمقراطية. ينبع التمييز اليوم بين الأنظمة الدستورية من اختلاف انماط تطبيق قاعدة الاكثرية وتطبيق مبدأ فصل السلطات، وليس نقيضاً لهذين المبدأين.

#### 4

### التراث العربي أو حدود المعالجات الجغرافية في ادارة التنوع الثقافي

يشكل «المؤتمر الرابع» لمنندى الفدراليات» الذي عقد في نيودلهي في 4-8/11/2007م، بمشاركة اكثر من خمسمائة من المهندسين السياسيين والباحثين في العلم الدستوري المقارن من كل القارات والذي اختتمت اعماله رئيسة جمهورية الهند، تحولاً جوهرياً في البحوث حول فعالية مختلف الاشكال الدستورية في ادارة التنوع الثقافي. عنوان المنندى: «الوحدة في التنوع: التعلم من بعضنا البعض»<sup>21</sup>.

منذ المؤتمر الاول الذي عقد في مورا (سويسرا) بمناسبة افتتاح معهد الفدرالية، بالتعاون مع الجمعية الدولية للعلم الدستوري، حصل تطور بارز في توسيع مفهوم الفدرالية التي لا تقتصر على تقسيمات جغرافية، بل قد تكون الفدرالية على اسس شخصية في الحالات حيث الاقليات الثقافية غير متمركزة في مناطق محددة، وذلك استناداً إلى التراث الدستوري العثماني. هذا التراث هو عربي، واسلامي ايضاً، وعلى اساسه تمكنت الامبراطورية العثمانية لاكثر من اربعة قرون من حكم مناطق شاسعة متعددة الاديان والمذاهب والاتنيات. في ورشتي العمل حول موضوع: «الادارة الذاتية والتنوع: كيف تساهم التنظيمات المؤسساتية في ادارة التنوع في تطوير الفدراليات» وردت ملاحظات من المشاركين تبين محدودية حظوظ التقسيمات الجغرافية في الادارة الديمقراطية للتنوع الثقافي.

في حالة الهند استحدثت ثلاث مقاطعات سنة 1990م: Chhattisgarh, Jharkhand, Uttarakhand، حسب مداخلة Radha Kumar. وفي حالة نيجيريا اعتمدت تقسيمات جغرافية متعددة دون معالجة اشكاليات التنوع الاتني.

وكان تشجيع من قبل المشاركين في الورشة، خاصة من قبل باحثين من سويسرا Ellinor Von Kauffunger، وبلجيكا Johanne Poirier، وايطاليا Tania Groppi، في توسيع مفهوم الادارة الذاتية. اما الأنظمة العربية فقد ضربت بدرجات متفاوتة، باستثناء لبنان، التقاليد الدستورية في الفدرالية الشخصية (أنظمة الملل، حرية التعليم للمؤسسات الدينية...) بحجة تحقيق الاندماج، أو بالاحرى «الانصهار» أي بقوة الحديد والنار. وترافقت الايديولوجيات الاندماجية القسرية عربياً مع ذهنية الاستيلاء على الارض بين مجموعات دينية وتقاسم السلطة جغرافياً ومذهبياً بشكل يتخطى مجرد التنافس الانتخابي النيابي والبلدي. ادى ضرب التقاليد الدستورية العربية بعد عهود ما سمي التحرر إلى تفكيك مساعي الوحدة والى تأزيم العلاقات بين الشعوب. ليس في المنطقة العربية تقاليد في الفدرالية الجغرافية.

في حالة البلقان بشكل خاص في كل بلد اقلية هي اصلاً، من منطلق عرقي واثنى وديني، لبلد آخر مجاور. لهذا السبب يثير موضوع الفدرالية الجغرافية الرعب في المنطقة، وبخاصة في تركيا في ما يتعلق بالاكرد. عرضت حالة اهل كيبك Québec الناطقين باللغة الفرنسية، بخاصة في مجالات التعليم والمعاملات الادارية، والذين يقطنون بسبب ظروف العمل في مناطق ناطقة بالانكليزية. وكذلك حالة بروكسل Bruxelles التي تظهر الحظوظ الفاعلة في الدمج بين الجغرافي والشخصي من منظور الفدرالية (Johanne Poirier).



غالبًا ما يغرق الباحث في مقاربات ايديولوجية حول ادارة التنوع، في حين ان كل منظومة تحتوي على ظواهر مرضية وظواهر منتظمة. استهجن باحثون بالملق، بسبب اغتراب ثقافي، بعض اشكال ادارة التنوع على اسس شخصية دون دراسة آليات الضبط الحقوقية الضرورية لهذا النوع من المنظومات.

**1- خمسة ضوابط حقوقية:** ان الادارة الذاتية الحصرية، في بعض الأنظمة في العالم وحسب المادتين 9 و 10 من الدستور اللبناني، يجب ان تتضمن في سبيل انتظامها خمسة شروط على الاقل:

- 1- ان تكون محددة لبعض القضايا النزاعية.
- 2- ان تتولى هيئات مركزية ضبط المعايير بشأنها. يُذكر في حالة لبنان دور محكمة التمييز في قضايا الاحوال الشخصية والدور الناظم لوزارة التربية والتعليم العالي.
- 3- ضرورة توفر مخرج opting out بحيث لا يجوز ارغام شخص على الانتماء إلى مجموعة أو طائفة.
- 4- اطر لامركزية ادارية فاعلة في سبيل تسريع عملية التقرير التي قد تتعطل بسبب تجميع القضايا داخل السلطة المركزية ودخولها في صراع على النفوذ.
- 5- ثقافة المجال العام للحوول دون الانغلاق.

ماذا فعل العرب بعد العهود التي سميت تحررًا بترائهم الدستوري طيلة اكثر من اربعة قرون؟ تخلوا بالملق عن بعض تنظيمات الماضي دون السعي إلى عصرنة هذه التنظيمات<sup>22</sup>. واعتمدوا سياقات ايديولوجية في التحديث دون استيعاب موجباتها. انه مأزق بعض الفكر القومي العربي وبعض الفكر الوحدوي العربي. من المعروف في علم النفس ان الضحية تنحو إلى تقليد الجلاد. ان الصهيونية في الموضوع الذي يهمننا هي التي ادخلت على المنطقة العربية والشرق الاوسط عامة مفهومًا انفجاريًا في الترادف بين هوية دينية ومساحة جغرافية. يناقض التراث الدستوري العربي هذا المنحى. وحالة العراق هي اليوم مختبر في البحث عن «حظوظ الفدرالية في معالجة ازمة العراق».

**2- حماية الحقوق الثقافية:** مع انهيار الحدود، بفعل عولمة وسائل التواصل وحرية انتقال الاشخاص والسكان تُطرح بصورة متزايدة مشكلة حماية الحقوق الثقافية على الصعيدين الجغرافي والشخصي. يقتضي، بالنسبة للمجتمعات المتنوعة البنية، البحث في كيفية توطيد فدرلة تتسجم مع المبادئ الانسانية وحقوق الانسان، ولا تكون حصيلة هندسة سكانية جراحية في تهجير أو ابادة أو تطهير اثني أو اندماج قسري. ان اشكالية ربط الهوية بالجغرافية وان تبدو طبيعية في ايديولوجية الدولة -الامة فانها قد تكون انتحارية ودموية، خاصة في زمن تواصل ضمن مجالات متحركة مادية ورمزية وحيث الاقليات غير متمركزة في مجال جغرافي محدد.

منذ الخمسينات من القرن الماضي، ألغت سلطات عربية الحق الممنوح للطوائف في انشاء مدارسها الخاصة، اما عن طريق تأميم التعليم، وإما عن طريق مراقبته بصورة مباشرة. لم يؤد ذلك إلى اندماج ثقافي اكبر. وكذلك ألغي تدريجيًا التمثيل النسبي المضمون في المجالس السياسية والادارات العامة. أما فيما يتعلق بنظام الأحوال الشخصية، فإنه لا يتمتع بالمساواة مع الشريعة الاسلامية، باستثناء حالة لبنان حيث لا تحظى أية طائفة بأي تفوق على طائفة اخرى فيما يختص بنظام الأحوال الشخصية الخاص بها، الأمر الذي شجّع على تراجع التحايل على القانون.

وأوجد النظام اللبناني، من حيث المبدأ، وسيلة عملية خلال الانتداب الفرنسي لتطبيق فدرالية شخصية منفتحة أو غير مغلقة عندما لحظ، بموجب القرار 60 ل.ر. في 13 آذار 1936م، انشاء طائفة الحق العام التي لا تعرف

التشريعات العثمانية وجودها. فالذين لا ينتمون إلى طائفة، أو الذين يرغبون في التخلي عن انتمائهم الأصلي بالولادة، يمكنهم الانضمام إلى مجموعة الحق العام التي هي طائفة غير مذهبية. ان نشوء اسرائيل، على أسس دينية، وتحويل الدين إلى قومية صهيونية، يدخل تقسيمًا جغرافيًا وهندسة شعبية ويخلق مأزقًا داخل الدولة العبرية ذاتها وفي علاقاتها مع محيطها المباشر، في فلسطين المحتلة، وفي محيطها الاسلامي والمسيحي المجاور. وأعدت حروب لبنان في 1975-1990م احياء مشاريع تقسيم جغرافي لما لا ينقسم.

يرى البعض ان فدرلة العراق تحمي النظام بينما يرى آخرون ان الفدرلة الجغرافية قد تكون بداية تفكك وعدوى اقليمية. يحمل كل ذلك إلى العودة إلى روحية التنظيم الفدرالي وتنوع اشكاله الجغرافية والشخصية معًا، مع الاعتبار ان في المنطقة العربية تراث قديم وغير متخلف في الفدرالية الشخصية. تظهر ايدولوجية «هندسة الشعوب» في مراسلات موشي شاريت وبين غوريون في الخمسينيات حول احتمالات انشاء كيانات طائفية مناطقية. ادخلت اسرائيل إلى المنطقة العربية نمطًا تفجيريًا في التلازم بين الهوية والجغرافية. قال احد المفكرين اليهود، مارتان بوير Martin Buber ان ايدولوجية البناء القومي كانت «هدية مسمومة من الغرب في الفكر اليهودي».

لكنه يقتضي اليوم العمل على عصنة ودمقرطة أنظمة الاحوال الشخصية في لبنان والمنطقة العربية عامة في اتجاهين: نحو جعل هذه الأنظمة اكثر مساواة في الحالات حيث تفنقر هذه الأنظمة إلى المساواة، وجعلها **منفتحة** بشكل يحق فيه لكل شخص الانتماء إلى نظام مدني اختياري في الاحوال شخصية. يفتح المؤتمر الرابع «لمنتدى الفدراليات» في نيودلهي المجال واسعًا لبحوث تطبيقية يفنقر اليها العلم الدستوري المقارن حول مختلف اشكال ادارة التنوع الثقافي وضوابطها الحقوقية في اطار الدولة المركزية والنظام العام.

<sup>1</sup> A. Messarra, *Le modèle politique libanais et sa survie* (Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif), Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1983, p534, et bibliographie du débat sur les systèmes consensuels ap. A. Messarra, *La gouvernance d'un système consensuel* (Le Liban après les amendements constitutionnels de 1990), Beyrouth, Librairie Orientale, 2003, p600, surtout p65-66.

<sup>2</sup> Philippe Ardant, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, LGDJ, 14<sup>e</sup> éd., 2002, p608, p339.

<sup>3</sup> Antoine Messarra, *Les systèmes consensuels de gouvernement (Documentation fondamentale, 1969-1986)*, Beyrouth, Fondation libanaise pour la paix civile permanente, série « Documents », no 13, 3 vol., Librairie Orientale, 2007-2008.

خالد قباني، «التنافس والمشاركة»، في: الديمقراطية اللبنانية بين النظامين الالكتروني والتوافقي، بيروت، مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، 2009م، 90 ص 23-30.

<sup>4</sup> Christophe Jaffrelot, *Inde: La démocratie par la caste* (Histoire d'une mutation socio-politique, 1885-2005), Paris, Fayard, « L'espace du politique », 2005, p594.

<sup>5</sup> Gerhard Lehbruch, *Proporzdemokratie* (Politisches System und politische Kultur in der Schweiz und Osterreich), J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, p60.

<sup>6</sup> Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, New Haven and London, Yale University Press, 1977, p248.

وتعريب افلين ابو متري مسره، الديمقراطية في المجتمع المتعدد، بيروت، المكتبة الشرقية، 1984م، ص 316 مع تقديم لارنت ليههارت وانطوان مسره.

<sup>7</sup> Gerhard Lehbruch, *Proporzdemokratie. Politisches System und Politische Kulture in der Schweiz und in Osterreich*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, p58.

G. Bingham Powell, *Comparative politics*, Boston, 1966, p2 sqq.

Jurg Steiner, "The principles of majority and proportionality", *British Journal of Political Science*, vol. 1, 1970, p63-70.

Eric Nordlinger, "Conflict regulation in divided societies", Harvard Center for international affairs, Occasional papers, no 29, January 1972.

<sup>8</sup> Montesquieu, *De L'esprit des lois*, Paris, 1748, et plusieurs rééditions.

<sup>9</sup> Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, op.cit.

\_\_\_, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, 2<sup>nd</sup> ed., Berkeley, Ca., University of California Press, 1975, p232.

\_\_\_, *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*, New Haven and London, Yale University Press, 1984, p229. Traduction en français par Evelyne Abou Mitry Messarra, *Democraties. Modèles majoritaire et consensuel dans vingt et un pays*, 1988, p242.

- *La démocratie consociative*, no spécial de la *Revue internationale de politique comparée*, vol. 4, no 3, 1997.

<sup>10</sup> Antoine Messarra, *Le modèle politique libanais et sa survie* (Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif), Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1983, p536.

<sup>11</sup> A. Messarra, « Les cas uniques se rejoignent », *L'Orient-Le Jour*, 25 déc. 1983.

<sup>12</sup> *L'édification nationale dans diverses régions*, no spécial de la *Revue internationale des sciences sociales*, Unesco, XXIII (3), 1971.

<sup>13</sup> Gerhard Lehbruch, *Proporzdemokratie. Politisches System and Politische Kulture in der Schweiz und in Osterreich*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, p58.

M.P.C.M. Van Schendelen ed., Consociationalism, pillarization and conflict-management in the Low Countries, in *Acta politica*, XIX, January 1984, p178, and "Systematic bibliography on consociationalism", 161-175.

<sup>14</sup> Clement Henri Moore, « Le système bancaire libanaise. Les substituts financiers d'un ordre politique », in *Maghreb-Machrek*, no 99, janv.-mars 1983, p30-46.

<sup>15</sup> - انطوان مسره، «اقلنا الساحة»، *النهار*، 2006/8/22م، «ولبنان اولاً او الادراك المشترك للخطر الخارجي»، *النهار*، 2006/1/17م.

<sup>16</sup> Kenneth D. McRae, *Consociational Democracy* (Political Accommodation in Segmented Societies), Toronto, Mc Clelland and Stewart Limited, 1974, p312.

<sup>17</sup> - «لبنان لا يساس بحكم الارقام»، في بيان الاجتماع الاسلامي، *النهار*، 1982/8/19م.

<sup>18</sup> - النهار، 2005/2/5م.

<sup>19</sup> - بخاصة في القرارات رقم 96/1 تاريخ 1996/3/20م، رقم 97/1 تاريخ 1997/9/12م، رقم 97/2 تاريخ 1997/9/12م، رقم 99/2، رقم 99/2 تاريخ 1999/11/24م، رقم 2002/1 تاريخ 2002/1/31م، رقم 2002/2 تاريخ 2002/7/3م، رقم 2002/3 تاريخ 2002/7/15م.

<sup>20</sup> - انطوان مسره وريبع قيس (اشراف)، *اتفاق الدوحة*، بيروت، المؤسسة اللبنانية للسلم الاهلي الدائم والمؤسسة العربية للديمقراطية، المكتبة الشرقية، ايار 2008م، ص400.

حول الحكومات في لبنان:

« Paradigme de l'étude du pouvoir exécutif », dans notre ouvrage : *Le modèle politique libanais et sa survie* (Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif), Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1983, p536, p355-407.

احمد زين، «قراءة في واقع الحكومات والوزراء من رياض الصلح حتى رفيق الحريري»، *السفير*، 1996/10/29م وفي كتاب:

خليل هندي وانطوان ناشف، *الدستور اللبناني قبل الطائف وبعده*، بيروت، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2000، ص768-735-747.

- نقولا ناصيف، «تشكيل الحكومات في لبنان»، مداخلة في مؤتمر جامعة البلمند، قسم العلوم السياسية، 2009/5/7م.

<sup>21</sup> 4th International Conference on Federalism, *Unity and Diversity: Learning from Each Other*, Conference Reader, Nov. 4-8, 2007, p496. (www.federalism2007.nic.in).

Thomas Fleiner, ed., *Federalism: A Tool for Conflict Management in Multicultural Societies with Regard to the Conflicts in the Near East*, Institute of Federalism, Fribourg, Switzerland, 2008.

<sup>22</sup> - حول التشريع العثماني:

Georges Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905, 7 vol.

- Benjamin Braude, Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, Holmes and Meier Publ. Inc., 1982, 2 vol.

- Coll., *Minorités et nationalités dans l'Empire ottoman après 1516*, Beyrouth, Publications de l'Association des historiens libanais, Librairie Le Point, 2001 (en arabe, français et anglais), p708.

- G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, Paris-Leipzig-Neuchatel, 1902, vol. III.

- Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, Paris, Muzard, vol. VI, 1994.

## الجبهة المنسيّة

كسب قلوب وعقول المسلمين في جنوب شرق آسيا\*

كريستوفر بوند، ولويس سايمونز

ليست الزيارة التي قام بها الرئيس باراك أوباما إلى إندونيسيا في نوفمبر مجرد رحلة عاطفية إلى مرابع طفولته الأولى. بل إنها تُمثّل محاولةً متجددةً لكسب انتباه المسلمين واحترامهم. وهكذا فلا ينبغي أن نُصاب بالإحباط لجمود العملية السلمية في الشرق الأوسط، ولا بسبب الأحداث الهائلة الجارية على الجبهة الباكستانية-الأفغانية. إنّ علينا أن نركّز جهودنا أيضاً على جنوب شرق آسيا، وهي أقاليم وجهاتٌ تتقدم باتجاه الديمقراطية والسلم، كما أنها بدأت بمواجهة الأصولية الإسلامية.

إنّ المرة الأخيرة التي نظر فيها الأميركيون باتجاه جنوب شرق آسيا، كانت عندما راقبوا عبر وسائل الإعلام عمليات إجلاء الرعايا الأميركيين وإدارتهم وبعض الفيتناميين من سايغون عاصمة فيتنام التي كان الفيتكونغ يتقدمون نحوها عام 1975م. أما كمبوديا ولاوس فقد سيطر عليهما أيضاً شيوعيوهما؛ في حين كانت تايلاند ترتعد تحت وطأة الخوف من أن يعبر الفيتناميون الشماليون إليها بدباباتهم فوق نهر الميكونغ. وبعد ثلاثين عاماً على تلك الواقعة ما عاد الأميركيون يهتمون بهذا الجانب من العالم. ففي سنوات من الستينات والسبعينات كانت مصائر الولايات المتحدة مرتبطةً بهذا الجانب من العالم، وبعد سنواتٍ قليلةٍ كان هذا الجانب قد نُسيّ تماماً.

وهذا نموذجٌ من التصرفات التي اعتادت عليها الولايات المتحدة. إذ تترك وشنطن وتتجاهل بلداً أو منطقةً حتى ينفجر الصراعُ فيه، فتتصرف إليه فجأةً باهتمامها الكلي لكن المتأخر. وعندما يفشل الأمر تتصرفُ عنه إلى تركُّزٍ مبنئسٍ حول الذات وعقدة الذنب؛ لحين ظهور أزمةٍ أخرى في بلدٍ آخر! وهذا ما فعلته الولايات المتحدة مع أفغانستان إذ نسيتها في التسعينات حينما لم تعدْ ضروريةً لمُصارعة السوفييات. وقد

\* مقالة مأخوذة من مجلة Foreign Affairs، عدد نوفمبر/ديسمبر 2009م، ص 52-63.

يحدث ذلك من جديد مع جنوب شرق آسيا إن لم تستيقظ الولايات المتحدة وتهتم لمصائر تلك المنطقة المتزايدة الأهمية.

يضم جنوب شرق آسيا 250 مليون مسلم يتركزون في إندونيسيا وماليزيا والفلبين وسنغافوره وتايلاند. وهذه الدائرة هي التي كانت عقدة الولايات المتحدة أيام حرب فيتنام. وإندونيسيا هي أكبر مواطن الإسلام؛ إذ إنّ عدد مسلميها 220 مليوناً، أي أكثر ثلاث مرات من عدد المصريين، ومصر بدورها هي أكبر البلدان العربية. لكنّ إندونيسيا تظلّ رغم ضخامتها غير معروفةٍ من الأميركيين. وعبر حوالي نصف القرن من الزمان، كانت الحكومة الإندونيسية بين أكثر حكومات العالم استبداداً. لكنّ في يوليو الماضي أجرت إندونيسيا تجربةً ممتازةً في الديمقراطية حين أقبل 119 مليوناً من الناخبين المسلمين وغير المسلمين على إعادة انتخاب الجنرال المتقاعد سوسيلو بامبانغ يودويونو رئيساً لخمس سواتٍ أخرى. وقد ذكر المراقبون الإندونيسيون والغربيون أنّ الانتخابات كانت حرةً وشفافةً. وإذا تأملنا ذلك في ضوء التاريخ المُحدَث للبلاد؛ فإنّ ذلك يُعتبر إنجازاً بكلّ المقاييس. وتجاهلت وسائل الإعلام الأميركية الحَدَث، إلى أن حدث بعد أسبوعٍ اعتداءً على فندقين يملكهما أميركيون، فمات عشرةٌ أناسٍ، وجرح أكثر من خمسين.

ولأنّ الصراع ضدّ الشيوعية ما عاد أكثر من موضوعٍ من موضوعات الذاكرة البعيدة؛ فإنّ ما صار الأميركيون يهتمون له الآن هو مصارعة الإرهاب الإسلامي، وليس الفقر والفساد اللذين يغذّيانه. أما بالنسبة لشعوب جنوب شرق آسيا؛ فإنّ الإرهاب موضوع ثانوي، وأثر جانبي لصعود الأصولية الدينية في أوساط المسلمين الفقراء وغير المتعلّمين. وقد ظلّ الكونغرس الأميركي إلى حدٍ بعيدٍ غير معنيٍّ بالمعركة بين الإصلاحيين الديمقراطيين والمتشددين الدينيين في العالم الإسلامي. وكذلك الأمر فيما خصّ الصراع الوحشي بين الإثنية الإسلامية والمسيحيين في جنوب الفلبين، وبين المسلمين والبوذيين في جنوب تايلاند. وطالما ظلّت الولايات المتحدة في صراعٍ يبدأ ولا ينتهي مع الإسلام الراديكالي؛ فإنّ نواحي جنوب شرق آسيا ستبقى ضحيةً لذلك التعارك،

وتجاهل هذا الإقليم غلطةً كبرى. ويكونُ على وشنطن ليس أن تفهم وتُتابع السياسات والاقتصادات التي تتبعها الحكومات في الإقليم، وحسب؛ بل وأن تفهم أيضاً الميول والكرهيات والاحتياجات والرغبات لدى تلك الشعوب.

**الرباط الأخضر:** ظلّ مسلمو جنوب شرق آسيا لمدة أربعة قرون، منفصلين عن زملائهم من المسلمين العرب. بيد أنّ هذه الافتراقات تتضاءل وتترجع جزئياً في إندونيسيا وماليزيا، حيث يُصعدُّ الأصوليون من ضغوطاتهم لإحلال الشريعة محلَّ الترتيبات الدستورية. وقبل ثلاثة عقود، عندما كانت الولايات المتحدة منهمكةً بمكافحة الشيوعيين في فيتنام؛ فإنَّ الغالبية العظمى من مسلمي جنوب شرق آسيا كانت ضمن خطِّ الاعتدال. كانت الشريعة محصورة التأثير في الحياة الخاصة، أمّا الشؤون العامة فكانت تحكمها القوانين المدنية. ما كان الرجال يُربون لحايمهم إلا نادراً، وكان كثيرون منهم يشربون، ويتعشّون مع أصدقائهم من غير المسلمين ولا يؤدّون فريضة الصلاة. وكان النساء يملن لتغطية رؤوسهنّ، لكنّ معظمهنّ ما كنّ يضعنّ النقابَ على وجوههنّ. وكان الناس يُحيّون بعضهم بلغاتهم المحلية، ولا يخطر ببال معظمهم إلقاء التحية العربية/الإسلامية: السلام عليكم! كما كانوا يتحدثون عن أنفسهم غالباً بوصفهم إندونيسيين ومالايين، ونادراً ما تخاطبوا باعتبارهم مسلمين.

ولا شكّ أنّ أكثر هذه المظاهر والظواهر تراجعت في العقدين الأخيرين، في حين يتّجه كثيرون إلى الشرق الأوسط لإعادة التأكيد على الهوية الدينية. وهكذا يفقد الاعتدال مسوغاته الأخلاقية العالية، وصار كثيرون من المسلمين يعتبرونه أداةً من أدوات السيطرة الغربية. وبالتدرّج فإنّ كثيرين من هؤلاء يريدون أن يلعب الدين دوراً أكبر في السياسة والحكم - وهذا اتجاهٌ يسمّيه السفير في الخارجية السنغافورية تومي كوه، ووزير الخارجية جورج بيو «الرباط الأخضر» الناجم عن الوهابية المتشدّدة! ففي العقود القليلة الماضية، شارك المتدينون العرب بقوة في تربية الشباب الإندونيسيين والسيطرة على نشأتهم، مما قرّب المسافة بين هاتين الدائرتين من دوائر الإسلام الكبرى. لقد تدفقت على إندونيسيا وماليزيا أموالٌ هائلةٌ لبناء المدارس الدينية والمساجد. وتجد هذه

الممارسات استجابةً متزايدةً لدى الشبان في إندونيسيا وماليزيا، الذين يعتبرون العرب متقدمين عليهم في معرفة الإسلام، كما أنّ كثيرين منهم لا يستطيعون تحمّل نفقات التعليم المدني أو التعليم الديني الرسمي.

في أواخر العام 2007م قضينا ثلاثة أشهرٍ نتجول في جنوب شرق آسيا، لجمع موادّ ومعلومات من أجل كتابنا عن الإسلام في تلك الأصقاع. وقد لاحظنا أنه في حوالي العشرين مقاطعة من مقاطعات إندونيسيا الأكثر فقراً وإهمالاً؛ فإنّ رجال الدين المتشددين، والضباط المحليين، نشروا التعاليم الشرعية، وضربوا أسس النظام المدني للحياة. في بولوكومبا، وفي جزيرة سولا وازي، تبدو هذه العملية متقدمةً وبعيدة المدى. فكلّ النساء مطلوبٌ منهنّ أن يرتدين غطاء الرأس، كما أنه مطلوبٌ من الرجال أن يقتطعوا من كسبهم ومرتباتهم 2,5% من أجل الفقراء. أما الأطفال فالمطلوبُ ممن يبلغون السابعة من بينهم أن يُحسنوا قراءة القرآن بالعربية، قبل ان يدخلوا إلى المدرسة الابتدائية. أما يافطات الشوارع وأسماءها المكتوبة بالحروف اللاتينية فإنها نُحيت لصالح يافطات بحروفٍ عربية، بخلاف المعروف في بقية أجزاء إندونيسيا. والبيرة التي كانت موجودةً في بعض المحلات والمطاعم التي يقصدها الأجانب، صارت ممنوعةً في كلّ الأماكن. أما الحكومة المركزية، التي تخشى ردود فعلٍ سلبية إذا تدخّلت؛ فإنها تُديرُ وجهها باتجاهٍ آخر.

**تجفيف المستنقعات:** لا تستطيع القوى الأمنية المتجهة لمكافحة الإرهاب، ان تكسب قلوب مسلمي جنوب شرق آسيا. بل يكونُ على الحكومة الأميركية أن تهتمّ لأمر الفقر ونقص التعليم، وهما المسألتان اللتان تجعلان من المنطقة أرضاً خصبةً لدعاة الإرهاب والمتشددين الدينيين. والواقع أنّ صنّاع السياسة الأميركية، والأكاديميين والصحفيين، والذين يعرفون عن الصواريخ الباليستية والدفاعية أكثر مما يعرفون عن بناء المدارس الجديدة؛ هؤلاء خائفون من الاتهام بأنهم لا يناضلون ضدّ الإرهاب بما فيه الكفاية. وهم بالتالي قد يرفضون هذا النوع من التفكير لأنهم يعتبرونه بمثابة سهمٍ أُطلق باتجاه السماء. بيد أن: هذه الأفكار ليست أفكارنا نحن؛ بل إنها ضغوطٌ علينا قوية وكبيرة،

يتحدث بها رؤساء ورؤساء وزارات وجنود ورجال دين وطلاب ومزارعون، وحتى بعض الإرهابيين المتقاعدين.

فقد قال لنا جoonو سودارسونو وزير الدفاع الإندونيسي قبل انتخاب أوباما: إن فكرة العمل بدأبٍ وتواضعٍ وعلى المدى الطويل وبكفاءةٍ ومسؤوليةٍ، قد لا يمكن إقناع الأميركيين بها. لكن ومع الوقت؛ فإنّ مُساعدتنا دونما الظهور بمظهر مَنْ يدفع لنا للقيام بعملٍ قبل القيام به - ذلك سوف يدعمنا ويفيد مصالحنا ومصالح الولايات المتحدة. إنّ ما يحتاج إليه فتیانُ جنوب شرق آسيا في نظر سودارسونو، هو فُرص العمل: فالعملُ هو الذي سوف يُعِينُ على استعادة الهوية والاحترام. كما أنّ العملَ سوف يقوّي إحساسهم بالكرامة والقيمة الفردية.

إنّ لدى الجهاديين الأندونيسيين اعتقاداً أنهم إنما يخوضون حروباً عادلةً لإحياء شباب الإسلام الذي اشتدَّ ضَعْفُهُ، والعدوُّ في الوصول إلى هذا الهدف هو الولايات المتحدة الأميركية. وفي يد إدارة أوباما تغيير هذه الذهنية، التي تسببت في تجذُّرها إدارة بوش السابقة. وذلك من طريق دفع أولئك الشبان في طريق التعلُّم والتدريب والعمل. وهؤلاء هم الذين سمّاهم رئيس وزراء سنغافورة السابق لي كوان يو: رافضو الأمل! أي الفقراء والشبان وغير المتعلمين - وهم الفئات الأكثر استجابةً لدعوات الإرهابيين. لقد قيل لنا: إنّ الرئيس جورج بوش أعلن الحرب على الإسلام. والقائل هو فريهين بن أحمد في إحدى القهاوي البعيدة بضعة أميال عن مكتب سودارسونو. ومعنى إعلان الحرب بالنسبة إلى ابن أحمد أنّ الولايات المتحدة تعتبر كلّ المسلمين أعداءها؛ ولذا فهي تريد إبادتهم عن بكرة أبيهم! أمّا فريهين نفسه، والبالغ من العمر 41 عاماً، فقد مارس التدريب على الجهاد لثلاث سنواتٍ في التسعينات في معسكرٍ على الحدود الباكستانية - الأفغانية، يموله أسامة بن لادن. وفي العام 2000م، قام فريهين وأعضاء في «الجماعة الإسلامية» (وهي فرع إندونيسي للقاعدة) بوضع قنبلة خارج السفارة الفلبينية بجاكارتا. وقد أدّى الانفجار إلى قتل اثنين، وجرح أكثر من عشرين من بينهم سفير الفلبين. وما لاحظ أحد نشاطات فريهين إلا بعد سنتين عندما قبضت عليه قوات الأمن وهو يحاول



القيام بأعمال عُنفية ضد المسيحيين. وقد أُطلق سراحه عام 2004م وما يزال تحت مراقبة الشرطة. لكنه ما يزال يعتبر نفسه مُشاركاً في الحرب على «الهيمنة الأميركية» ومن خلال الدعاية والدعوة، وليس من خلال حَمْل السلاح والقنابل. ويذهب رجال الأمن الإندونيسيون إلى أنّ مراقبة نشاطات المتورطين في الإرهاب، أفضل من سجنهم، لأنهم في السجن يستطيعون كسب أنصار آخرين. وقد نظمت سنغافوره برنامجاً آخر من طريق إرسال رجال الدين المسلمين المعتدلين إلى المسجونين بسبب أعمال إرهابية. وتشير الدراسة المطولة التي نشرتها وزارة الداخلية السنغافورية إلى أنّ هذه التجربة تُثبت حصول بعض النجاحات.

**ما وراء عدالة الجبهة:** ودانيلو بوكوي قاضي كاثوليكي يعمل في قلب جنوب الفيليبين حيث الثوران الإسلامي. وهو يدعو الحكومة الأميركية إلى الانتباه أكثر لمشكلات الفقر والجهل، بدلاً من التركيز وحسب على مكافحة قلة من المسلّحين. وأن يأتي هذا المقترح من بوكوي -الذي حكم على 17 من عصابة أبو سيف بالإعدام- هو أمر له دلالة قوية. ويتابع دانيلو بوكوي: إنّ هذا المكان يشبه الصورة عن «الغرب المتوحّش» عنكم. لكنّ الوضع صار أفضل عندما حضر الأميركيون وبدأوا ببناء الطرق، وتطوير المشروعات. وكان يقول ذلك وهو يحاول إخفاء مسدّسه (كولت 45) عندما كنا نتحدث أمام منزله. وما يذكره بوكوي هو عبارة عن مئات من الجنود من القوة الخاصة الأميركية، والذين يتعاونون مع الجنود الفيليبين من المشاة وسلاح البحر، والذين طوّروا أخيراً مشروعاً مدنياً كبيراً يخاطبون به حاجات الناس، لإبعادهم عن جاذبية الإرهابيين ودعواتهم: وهذا يعني أنك لن تستطيع القضاء على الإرهاب بالوسائل العسكرية فقط.

وهناك توجّهات أخرى طبعاً في الولايات الأميركية تُجاه استخدام العنف من جانب الراديكاليين الإسلاميين ضد الولايات المتحدة. فالآن كروغر A. Kruger أستاذ الاقتصاد بجامعة برنستون - ووليام بتمن أستاذ الانتروبولوجيا بجامعة مينسوتا - وديفيد لايتن أستاذ العلوم السياسية بجامعة ستانفورد - هؤلاء جميعاً لا يعتقدون أنّ راديكاليي الإسلاميين يختارون العنف بسبب الفقر؛ بل إنما يتصرفون هكذا حقداً على الولايات

المتحدة. فلا أحد من الذين هاجموا الولايات المتحدة في 11/9/2001م نشأ فقيراً. بيد أنّ هناك كثيراً من المراقبين يقولون إن علينا أن نُفَرِّقَ بين القادة الراديكاليين، وأولئك الذين يتبعونهم بشكلٍ أعمى. فصحیح أنّ بعض قادة جماعة أبو سيّاف ومجموعات الأصوليين بالفيليبين هم من المتعلمين ومن الطبقة الوسطى؛ لكنّ الكثرة الساحقة من أتباعه هم من الأميين والعاطلين عن العمل، وقد اندفعوا باتجاه العنف نجاهاً من حياتهم البائسة. يقول القاضي بوكوي: هناك قلة قليلة مغسولة الدماغ وتتبع أيديولوجيا معينة. لكنّ نادراً ما نجد أحداً من هؤلاء يعرف شيئاً عن الإسلام! وقد حكم على البعض بحسب القانون، لكنه يعتقد أنّ أكثرية ممارسي العنف يمكن أن تتصرف عنه بتحسين شروط حياتها. وهكذا فإنّ بوكوي يعتقد أنّ الدوافع للعنف لدى معظم ممارسيه ناتجة عن الفقر والجهل، وليس عن اعتناق أيديولوجيا معينة.

ولكي يتقدم الباحث في فهم أسباب العنف، عليه أن يتجول في الأرياف الفقيرة في جنوب شرق آسيا، وفي الشوارع الخلفية لمدن تلك النواحي الشاسعة. فورا ناطحات السحاب التي تُحَبُّ النُحْبُ أن يراها الأجانب، هناك الشوارع الخلفية للمدن، ببيوتها البائسة، والشبان المتسكعين على أبوابها يدخنون، وينظرون في الفراغ اللامتأهي. وهؤلاء الشبان يكون على وشنطن أن تكسبهم قبل أن يفعل ذلك الأصوليون. وهناك أسبابٌ أخرى لصعود الأصولية في جنوب شرق آسيا. ومن ذلك؛ فإنّ المنطقة باستثناء ماليزيا التي نهضت اقتصادياً بسرعة- تشعّر فئاتٌ واسعة من سكّانها أنّ العالم تركهم في القرن الماضي، واندفع باتجاه المستقبل في القرن الحادي والعشرين. وهم لا يستطيعون التذمر من حكّامهم هناك، والإدارات السلبية. وهم غاضبون أخيراً من الولايات المتحدة وفي عهد إدارة بوش على الخصوص، لما يعتبرونه معايير مزدوجة في التعامل مع إسرائيل. ومع ذلك فهناك دلائل على أنّ الأعمال الحسنة والنوايا الطيبة يمكن أن تُثمر بسرعة. فعلى أثر أعاصير تسونامي الآتية من المحيط الهندي عام 2004م، تقدمت الولايات المتحدة بإغاثاتٍ كبرى. ورغم أنّ ذلك حصل في إدارة بوش؛ فإنه ترك آثاراً طيبة. إنما بسبب عدم المتابعة فإنّ الآثار والتداعيات تراجعت إيجابياتها

في المشاعر والأقوال. ومن حسن الحظ؛ فإنّ المبادرة الواعدة بدأت بعد خمسة أشهرٍ على أحداث 2001/9/11م عندما بدأت وزارة الدفاع الأميركية عمليةً عسكريةً/مدنيةً على جزيرة باسيلان في الفيلبين، حيث يعيش القاضي بوكوي. وذلك لأنّ التمرد الإسلامي بدأ هناك في مطالع السبعينات، حيث خلّفت 120 ألف قتيل، وترك حوالي 300 ألف ديارهم، وقُدّرت الخسائر في الممتلكات بـ3 مليار دولار. وهدفت المبادرة الأميركية إلى تلبية احتياجات الأقلية المسلمة هناك، والتي تعتبر أنّ الأكثرية المسيحية استغلّتها وظلمتها. وتمثّلت الخطط بترقية قطاع التعليم، والعناية الطبية الأساسية، وتحسين البنى التحتية، وتزويد المنازل بالمياه النظيفة، والاستثمار في الأعمال الصغيرة التي تخلّق فرص عمل، في كل جنوب الفيلبين وإلى جنوب شرق آسيا وجنوب القارة وحتى الشرق الأوسط. ولا تستطيع القاعدة أن تُنجز شيئاً في هذا الأمر؛ ولذا فإنّ تلك العمليات البنائية حريّة بأن تضرب جاذبية المتطرفين في تلك النواحي. ولذا فإنّ خطوات الجنرال بترابوس بالعراق عام 2007م إنما اتخذت من الأعمال بجزيرة باسيلان نموذجاً. والمعروف أنّ الجنرال باتريوس -قائد القيادة المركزية اليوم- مُعجّب بكتاب مورتنتسون بعنوان: ثلاثة أكوابٍ من الشاي، وهو بمثابة تقريرٍ مستنيرٍ عن الأعمال المدنية البانية في جهات أفغانستان وباكستان الفقيرة، منذ العام 1993م. بيد أنّ خطوة جزيرة باسيلان مهدّدة أيضاً. لأنه منذ غادرها الأميركيون إلى الجزر الأخرى فإنّ جماعة أبو سياف عادت للعمل فيها. وهذا يُثبِت أنّ المبادرات المجدية لكي تتجح لا بدّ أن تستمرّ.

**الثورة غير المرئية:** واندونيسيا والفيلبين ليسا البلدين المهديين الوحيدين في جنوب شرق آسيا. فعبر جنوب بحر الصين، هناك موقفٌ يتطور إلى الاسوأ في إقليم البنّاني ذي الأكثرية المسلمة والتابع لتايلاند. فهناك، وعلى الحدود مع ماليزيا ذات الأكثرية المسلمة، سقط خلال السنوات الخمس الماضية زهاء الـ 3500 قتيل بين البوذيين والمسلمين، الذين يذبح بعضهم بعضاً. إنّ النزاعات الإثنية المدمّرة في عصر ما بعد الاستعمار معروفة، وأشهرها المذابح بين الهندوس والمسلمين عند تقسيم الهند (1947-1948). والمسلمون بملايينهم الستة في تايلاند، والذين يناضلون من أجل الاستقلال

لُقُرابة القرن، ماخطوا باهتمام أحدٍ في الغرب. ويراقب المسلمون التايلانديون ازدهار إخوانهم بماليزيا عبر الحدود؛ في حين يعيشون هم في فقرٍ وعنفٍ وتعاسة. ولا يكاد يمرُّ يومٌ بدون إطلاق نارٍ وطعناتٍ وقطع رؤوسٍ في النزاعات ومن الطرفين. وتدمر في عمليات العنف المعابد البوذية والمساجد والمدارس. وهذا تمردٌ كبيرٌ بكلِّ المقاييس. ويمكن إعادة أصول التمرد المسلم بتايلاند إلى العام 1909م حين ضمَّ الإقليم إلى تايلاند. بيد أنَّ العنف الحقيقيَّ اندلع في 7 أبريل عام 2001م. ففي ذلك اليوم جرى تدمير محطة قطارٍ وفندقٍ ومحطة بنزين في الجنوب. وأمر رئيس الوزراء وقتها تاكسين شيناواترا بإنهاء العنف بسرعة، وبالقوة العارية. وقد كان ذلك البليونير يعتقد أن الردَّ العنيف كفيلاً بإخضاع المسلمين، لكنه كان مخطئاً في ذلك. ففي يناير عام 2004م سيطر الثوار المسلمون على معسكرٍ للجيش وصادروا كمياتٍ من الأسلحة. ثم في 25 أكتوبر من العام نفسه، وبينما كان ألفا مسلم يقومون بتظاهرة سلمية أمام مركزٍ لقوات الأمن، سارع الجيش إلى قتل سبعةٍ منهم، وقبض على مئاتٍ من المتظاهرين في قرية تارك باي، ووضعهم في شاحناتٍ ظلَّت تدورُ بهم عُرَاءً تحت أشعة الشمس الحارقة، إلى أن اختنق منهم 78 شاباً. وزاد الطين بلَّةً قول شيناواترا إنهم ماتوا لأنهم كانوا ضعفاء بسبب صومهم في رمضان! وتصاعدت دورات العنف والمذابح من الطرفين منذ ذلك الحين، رغم قيام الجيش -بقيادة جنرالٍ مسلم- بانقلابٍ على شيناواترا في سبتمبر عام 2006م.

**يقظة وشنطن:** بعيداً عن ساحة المذبحة في تارك باي، وإلى الشمال في بانكوك - قال لنا سورين بتسوان، الخبير بثوران البتاني، الإقليم الإسلامي بتايلاند: إنَّ وشنطن تستطيع مساعدة تايلاند للخروج من مأزق الصراع الإثني والديني، إن أرادت. ويتحدر سوريين من عائلةٍ مسلمةٍ متديّنة، تُدير مدرسةً خاصةً Pondok للتعليم الديني الإسلامي. وقد حصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد عام 1982م، وعمل في حملةٍ للسيدة فيرارو التي كانت مرشحةً لنيابة الرئاسة. ثم عاد إلى بلاده وعمل في التعليم، وترشح للبرلمان ونجح عام 1985م، وصار وزيراً للخارجية عام 1997م، ثم سكرتيراً عاماً لأسيان

ASEAN (منظمة جنوب شرق آسيا) عام 2008م. ويرى سورين أن المسلمين يُعانون من آثار العولمة، ومن الضغوط عليهم بوصفهم أقلية. ولديهم الانطباع أنّ الولايات المتحدة تتجاهلهم بل تُعاديهم. ولذا فإنّ هذا الانطباع ينبغي أن يُعالج بإجراءاتٍ على المدى الطويل.

والأولوية الأخرى للمسلمين في تايلاند هي النزاع الإسرائيلي/الفلسطيني. إذ يقول سورين إنّ المسلمين هناك وبدون استثناء يعتبرون الولايات المتحدة مُعاديةً للفلسطينيين لحساب إسرائيل الجانية والمعتدية. وقد فوجئوا مفاجأةً سارّةً بانتخاب باراك حسين أوباما لرئاسة الولايات المتحدة. وقدّروا ضغوطَ الإدارة على إسرائيل لوقف الاستيطان. وهكذا فإنّ مسلمي إندونيسيا والفلبين وتايلاند، يأملون أن تتغير السياسات الأميركية تُجاههم وتُجاه قضية فلسطين.

لقد أتت الإشارات الأولى من واشنطن واعدةً ومبشرة. فخلال ستة أشهرٍ زارت هيلاري كلنتون وزيرة الخارجية المنطقة مرتين. في جاكرتا أعلنت عودة فرق متطوعي السلام الأميركيين بعد غياب 34 عاماً. وفي تايلاند وقّعت مع أسيان اتفاقية الصداقة والتعاون، والتي استشرعتها أسيان عام 1976م. وكانت الإدارات الأميركية السابقة قد رفضت التوقيع لأنّ أسيان رفضت الاشتراك في العقوبات على ميانمار (=بورما) وحكومتها العسكرية. فالمبدأ الرئيسي للسياسة الأميركية في المنطقة ينبغي أن يكون: «القوة الناعمة» التي لا تتجاهل القوة العسكرية، لكنها لا تستعملها بل تستعمل المساعدات والاستثمار والتجارة الحرة، وقبل كل شيء: التعليم والتدريب. فمنذ العام 1997م تراجع عدد الطلاب الإندونيسيين بالولايات المتحدة من 13 ألفاً إلى 7700! وذلك بسبب إجراءات الفيزا المعقّدة. وإذا كانت الولايات المتحدة تريد الاقتراب من الشبان المسلمين؛ فإنّ الحيلولة دون التعلّم بأميركا، تُرسَلُ الرسالة الخطأ. لا بد من تزويد الشبان المسلمين بالتعليم المتقدم، والعمل معهم من خلال متطوعي السلام الأميركيين، وليس من خلال الدبلوماسيين أو العسكريين. وعلى الولايات المتحدة أن تتخلى عن

السفارات الحصينة كالقلاع في العواصم، وتلجأ للتقنصليات التي يشغلها موظفون يعرفون اللغات المحلية، في المدن الصغيرة.

ويرفض سورين بالطبع أن يكون المسلمون في جنوب شرق آسيا جزءاً من مؤامرةٍ أصوليةٍ عالميةٍ على الغرب والحضارة. بل إنه -وكما ذكر في أطروحته للدكتوراه عام 1982م- يعتبر أنّ النزاعات السياسية والإثنية، تعكس نفسها بطرائق أعمق على الأقليات. وهم يتأثرون بظروفهم المحلية بالطبع، لكنهم يتأثرون أيضاً بمصائب إخوانهم في فلسطين وغيرها. ولذا فإنّ بعض شبانهم قد يلجأون تلقائياً للعنف؛ وبخاصة إذا كانت وسائل الاحتجاج السلمي غير متاحة.

أما اليوم فيقول سورين إنّ من واجب الولايات المتحدة أن تعمل أولاً على تهدئة الغليان - وذلك لأنه منذ حَدَث 2001/9/11م فإنّ مشكلات الشرق هي نفسها مشكلات الغرب.

## اقتصاديات النهوض والتشدد\*

### ولي نصر

بعد ثماني سنوات على هجمات الحادي عشر من سبتمبر، ما يزال كثيرون في العالم الغربي يعتبرون الإسلام تهديداً حقيقياً. فبالنسبة لهؤلاء، يُعتبر المتشددون أو المتطرفون المسلمون بمثابة الأجهزة الميكانيكية المغسولة العقل، أما بقية المسلمين ممن لا يمارسون العنف؛ فإنهم منشغلون باتباع ما يقوله لهم قادتهم. بيد أن هذا الرأي يتجاهل أفقاً آخر أكثر سعة: فالتشدد الإسلامي ليس ناجماً عن مسألة عقديّة، بل هو نتاج مجموعة من المشكلات، مثل الاقتصاديات الموجهة التي قيّدت الأعمال الحرة، وأقصت الناس عن الاندماج في الاقتصاد العالمي، وحدّت من فرص العمل، والخدمات، والآمال في مستقبل آخر. وهناك اليوم مجموعة من الأنباء السارة التي تعني أن كل شيء يمكن أن يتغيّر. وقد بدأ التغيير بالفعل. فقد شهدت الأعوام الأخيرة ظهور طبقة وسطى على مدى العالم الإسلامي. وهذه الرأسمالية الصاعدة إذا جرى دعمها من جانب الغرب؛ فإنها تُعطي أملاً كبيراً بمكافحة التشدد الإسلامي على مدى العالم أيضاً.

ولنتأمل المسألة أولاً. فعلى مدى زمنٍ مُتطاول؛ ظلّ مستوى العيش يتراجع في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي. وفي الوقت نفسه فإن أعمار الناس في العالم الإسلامي تتجه للانخفاض، مُضيفةً المزيد من الضغوط على درجات النمو الاقتصادي. وهناك تقدير أن العالم العربي يكون عليه حتى العام 2020م أن يكون قد خلق مائة مليون فرصة عمل لمواجهة الطلب المتزايد للشباب، على أن الفرص لتحقيق ذلك لا تبدو زاهية. فالبطالة بين الشباب تتزايد، والذين يكونون محظوظين في العثور على العمل، يكون عليهم أن يقبلوا بأعمالٍ تافهة. ثم إنّ الجهوزية الاجتماعية ضئيلة، كما أن التطرف يزدهر يغذيه الغضب واليأس. كما أن الإسلام المتطرف يعدّ أو يُعطي الشباب

---

\* فصل من كتاب صدر في آخر العام 2009م بعنوان؛ Forces of Fortune: The Rise of a New Muslim Middle Class and What it Means for Our World. وولي نصر هو أستاذ العلاقات الدولية في جامعة تافت. وابن باحث الإسلاميات المعروف سيد حسين نصر. وكانت أطروحته للدكتوراه عن أبي الأعلى المودودي، واشتهر له قبل سنوات كتابه: «صحوة الشيعة».

الغاضبين المعنى الذي لا يجدونه في حياتهم اليومية. وقد قال لي رجلٌ باكستاني، كان ابنه يتحول نحو التشدد الديني ليصبح جهادياً: «ليحصل ابني على الشهادة، فلا شيء له في هذا العالم مستقبلاً. وعلى الأقلّ، إذا مات مُجاهداً؛ فإنّ ذلك سوف يجلب الشرف لأسرته!»!

لكنّ تحت هذا الرماد الخامد، بالوسع رؤية جمراتٍ متوقّدة للتغيير. فالإصلاحات الاقتصادية في تركيا ودُبي وماليزيا، وحتّى فقد السيطرة على الاقتصاد في مصر، والصفة الغربية، وباكستان؛ كلُّ ذلك يوسّع من المساحات - وإن تكن غير كافية- للأعمال والتجارة. وقد أقبل المستثمرون ورجال الأعمال على الإفادة من هذه التغييرات. والنتيجة ولادة وتُموّ الطبقة الوسطى باطراد. في الستينات، وفي الدول الإسلامية الكبرى مثل تركيا، ما كان أكثر من ثلث السكّان يعيش في المدن، كما أنّ حجم الطبقة الوسطى ما كان يزيد على الـ6% من مجموع السكان. أما اليوم فإنّ حوالي ثلثي السكّان يعيشون في المدن، كما أنّ حجم الطبقة الوسطى تنامي لأكثر من الضعفين. وإذا حدّدنا تلك الطبقة بأنها تتكوّن من أولئك الذين يحصلون على مرتبٍ دائم، وما يتبع ذلك من فوائد، ويستطيعون إنفاقَ ثلث دخلهم كما يشاءون؛ فإن حجم هؤلاء بباكستان يبلغ 15% من السكان، و30% في تركيا. ثم إنّ حجم تلك الطبقة يتضاعف أيضاً وإذا وسّعنا التعريف ليشمل أولئك الذين يعتقدون وجهة نظرٍ حديثة في الشؤون الحياتية، من مثل تحديد النسل، والاجتهاد في الإنفاق على تعليم أولادهم. ويقدر البعض أنّ 60% من المواطنين الإيرانيين ينطبق عليهم هذا التعريف، أو أنهم يستعدّون لدخول تلك الحلبة ومقاييسها. وهذه العلامات للطبقة الوسطى الجديدة، والروح الرأسمالية، يمكن أن نجدها في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وحتّى في بيروت التي مرّقتها الحروب، وطهران التي تتحدّث فيها الأصوليات. هناك، حيث تبدو الصورة رماديةً ومزعجة، بدأ نهوضٌ اقتصاديٌّ ملحوظ. فبين العامين 2002 و2008م ارتفع الدخل العام في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا بمقدار 3،7%، بدلاً من 3% في الحقبة السابقة. وهذا النمو على ضالته له معنى بارز: ذلك أنّ الروح الرأسمالية الظاهرة هي الأملُ الأفضلُ للتقدم الاجتماعي.



كما أنها السلاحُ الأَكْفأ لمكافحة التطرف. ومع أنه من الصحيح أن إرهابي الحادي عشر من سبتمبر كانوا من الطبقة الوسطى (مثلما كان عليه الأمر لدى إرهابيين آخرين)؛ بيد أن المهمَّ هل تدعم الطبقة الوسطى في أكثريتها الإرهاب والعنف أم لا؟ إنَّ المشكلة في العالم الإسلامي كانت حتى اليوم أنَّ الطبقة الوسطى الصغيرة والهشة ما كانت لها منافذ على الاقتصاد العالمي، وكانت تعتمد في بقائها على الأَعطيات ووجوه المساعدة من الدُول. ونموُّ الرأسمالية المحلية، وانفتاحها على الاقتصاد العالمي، يمكن أن يغيِّر الوضع.

لقد بدأت القوى الجديدة التأثير بالفعل. وتشير النزاعات بشأن الانتخابات الرئاسية بإيران إلى محاولةٍ من جانب الطبقة الوسطى الصاعدة إلى حماية مصالحها الاقتصادية وحرّياتها في وجه الرئيس الشعبوي التوجه، الذي يريد تركيز الاقتصاد والقرار السياسي بيد السلطة المركزية. أما تركيا فقد بلغت أبواب المستقبل بالفعل. فهي ديمقراطيةٌ إسلاميةٌ ناجحةٌ، مندمجةٌ تماماً في الاقتصاد العالمي، وسيكرّر النموذج التركي نفسه في سائر المواطن الأخرى. هناك مليار ونصف المليار مستهلك، وهؤلاء في حركتهم الضخمة للتحديث والتلاؤم والاندماج، سيدمجون في الوقت نفسه الإسلام التقليديّ مع الإسلام المعتدل مع الفرص والفوائد المادية للرأسمالية الليبرالية. إنهم يطمحون لإيجاد سلعٍ إسلامية، وليس اللحم الحلال وغطاء الرأس وحسب. يريدون المساكن والأنسجة والمصارف والتعليم والتسليّة ووسائل الاتصال وبيع الاستهلاك. وهذه المطالب والاحتياجات أنتجت موجاتٍ في الأسواق العالمية. وخير ما يُشير إليها هذا الازدهار في ما صار يُعرف بالاقتصاد الإسلامي (وهو نوعٌ من الخدمات المالية الملتزمة بالقواعد الفقهية المحرّمة لكسب المال بالمال، والفوائد). ونموُّ هذه الخدمات يربط العالم الإسلامي أكثر إلى الاقتصاد العالمي. ورغم أن «الاقتصاد الإسلامي» يبقى ساحةً هامشية؛ فإنَّ هناك اليوم 300 مؤسسة مالية إسلامية تعمل في 75 بلداً، ويبلغ رأسمالها الـ 500 بليون دولار. أما الأموال المستثمرة في الـ «بوند» فتبلغ 82 بليون دولار، أي بنسبة 10% من 1% من سوق الـ «بوند» في العالم. وهناك من يذهب إلى أن رأسمال

الاقتصاديات الإسلامية هذه سوف يرتفع إلى 4 تريليون دولار في العام 2015م. وهذا النوع من التعاملات المالية قد يبدو لأول وهلة أنه محاولةً دفاعيةً في وجه ممارسات الاقتصاد العالمي. لكنه يمثل في الحقيقة مبادرةً للدخول فيه، لكن بشروط ذات معنى بالنسبة للمسلمين، وهي شروطٌ تمزج بين الرأسمالية والوَرَع (الإسلامي).

إنّ بعض أعضاء الطبقة الوسطى الجديدة، هم من أبناء الفئات البيروقراطية السابقة. بيد أنّ الكثرة الكاثرة من هؤلاء تأتي من الأرياف والأقاليم، ومن الفئات الاجتماعية الدنيا. وقد قفز أبناء الفئات الريفية الفقيرة إلى صفوف الطبقة الوسطى، من خلال اعتناق شروط ومتطلبات الاقتصاد الحديث. وكثيرٌ من هؤلاء ملتزمون دينياً، لكنّ مصالحهم ومطامحهم وثرواتهم تضعهم في مواجهة التطرف. فمع الثورة التغييرية تأتي ظروف الاستهلاك المتغيرة، والقيم الليبرالية والاجتماعية والسياسية للاندماج بالعالم. وهذا لا يعني أنه لن يكون هناك بعد اليوم إرهابيون باسم الإسلام. بيد أنّ الإرهاب والعنف لن يكونا لدى الفئات الإسلامية الجديدة مبدأً ولا أداةً في التفكير والتصرف بالداخل وتجاه الخارج. وهذه عمليةٌ تطويريةٌ مُشابهة لما حدث في أميركا اللاتينية في التسعينات من القرن الماضي. فالرهانُ لدى الفئات الجديدة على التجارة والخدمات سيحول دون الخضوع لأفكارٍ مدمرةٍ تُشكّل خطراً على مستقبلها. أما الغربة التي شعر بها المسلمون تجاه الغرب فلها أسبابها التاريخية، لكنها ازدادت وتفاقت بسبب العزل الذي مورسَ من قبل على هذه الفئات النخبوية في علائقها بالعالم. وإذا تغيّر هذا الأمر -وهذا ما يحدث- فسيبدأون بالنظر إلى الأمام بدلاً من الغرق في الماضي. إنّ صعود هذه «الوسطية الوازنة» يشكّل تياراً أو توجّهاً هو من القوة بحيث يُعادلُ إن لم يُفُقْ التوجّه المتشدّد. وهو قادرٌ على الإمساك بمفتاح التغيير للقلوب والأذهان في العالم الإسلامي لليوم وللغد.

وإنه لأمرٌ سابقٌ لأوانه التنبؤُ بأنّ عالم الأعمال الإسلامية سوف يقود في لاهور وطهران والقاهرة، باتجاه ثورة رأسمالية، تشبه تلك الثورة التي أنجزتها البروتستانتية بهولندا قبل أربعة قرون. بيد أنّ التجربة الأوروبية التاريخية تشعّرُ بأنّ هذه القوى بالذات هي التي

تملك الفرصة لتحديث العالم الإسلامي. إنَّ الرأسمالية الحديثة هي من صنع أبناء الإصلاح (البروتستانتية). بيد أنَّ إيمانهم الطهوري ليس هو الذي غيرَ الأشياء. بل الذي أدَّى إلى ذلك اقتناعهم الجديد آنذاك بالتجارة والتعاملات الصناعية والمالية. وهو الذي اشتغل وفعل في الساحات الأوروبية الجانبية مثل اسكتلندا وأدى إلى ظهور آدم سميث وديفيد هيوم. ويشبه ذلك ما يحدث اليومَ في العالم الإسلامي. فالذين سوف يهزمون التطرف، ليس الديكتاتوريين العلمانيين، ولا رجال الدين المتورين، أو الإصلاحيين الليبراليين؛ بل أصحاب المبادرات الاقتصادية ورجال الأعمال. وهذه الحقيقة لها دلالاتها بالنسبة للحكومات الغربية. فالقيم تكتسبُ فعاليتها عندما تخدم المصالح الاقتصادية والاجتماعية للناس، وهي تؤثرُ في السياسات والدول عندما تصلُ إلى السلطة. وإذا كانت القيم الرأسمالية المعتدلة، ما اكتسبت النفوذ البارز حتى الآن في العالم الإسلامي؛ فإنَّ ذلك لا يعود لأمرٍ يتعلّقُ بروح الإسلام أو جوهره؛ بل لأنَّ الطبقة التجارية التي تعتنق هذا الاتجاه ما تزالُ صغيرةً جداً. وإذا جرت مُساعدةُ هذه البورجوازية بحيث تنمو وتسيطر في المجتمعات؛ فإنَّ تلك تكون الطريقة الأفضل لتثبيت نفوذ القيم الجديدة وتجديرها.

فماذا يكونُ على وشنطن وحلفائها القيامَ به؟ الجواب الأول على السؤال هو التجارة. فقد قدّم الغرب المال والدم للحفاظ على مصالحه في الشرق الأوسط الكبير. لكنه ما فعل إلا القليل في مجال الأعمال الحقيقية (باستثناء ما حصل مع تركيا). وإذا عزلنا مشتريات السلاح، ومبيعات النفط والغاز؛ فإنَّ التبادلات التجارية مع المنطقة الإسلامية لا تُقارنُ بما يحدث مع أميركا اللاتينية وشرق أوروبا والهند. وتملك الولايات المتحدة اليوم اتفاقيات للتجارة الحرة مع المغرب والأردن؛ في حين تفكّر أوروبا في اتفاقياتٍ للتشجيع والتسهيل مع بلدان البحر المتوسط العربية والإسلامية. وهذه خطواتٌ إيجابية، لكن ما تزالُ السِّلَعُ العربيةُ الصُّنْعُ ضئيلةً في المخازن الغربية. إنَّ محاولة إصلاح دينٍ آخر هي عملٌ غبي. أمّا سجلُّ الغرب في عمليات بناء الدول، فيدعو للسُّخْرية. فما تستطيع الولايات المتحدة والغرب القيام به بالفعل هو إسقاط الحواجز في مسائل

الأعمال. ولكي يجري تشجيع الطبقة الوسطى الإسلامية وجوداً وتغييراً وثورة؛ فالمطلوب تحرير الاقتصاديات الإسلامية من قبضة الدولة وسيطرتها. والذي ينبغي السعي إليه دفع السلطات المركزية إلى تطبيق حكم القانون، والإصغاء لمعايير الشفافية والمحاسبة، وفتح الاقتصاد للاستثمارات الأجنبية المباشرة، والتجارة، والتدفق الحرّ للسلع والمصادر، وخفض درجات الضبط والتوجيه. وعلى الدول المتقدمة أن تشجّع الأعمال الصغيرة سواءً أكانت تحت سيطرة الدول أو خارجها، كما عليها أن تشجّع التحرر من ممارسات اقتصاديات القطاع العام، وتصغير حجم الذين يتقاضون المرتبات من الدولة. ومن جهةٍ أخرى على الغرب أن يفتح أسواقه للسلع من العالم الإسلامي، والتأكد من أنّ الأموال التي تتدفق إلى الجهات الإسلامية إنما يجري إنفاقها في المجالات الصحية والصحيحة. وهذا كله حتى لو حصل؛ فإنه لن يجلب التغيير المنشود في سنواتٍ قليلة. ذلك أنّ العالم الإسلامي يعاني من مشكلات كثيرة. لكنّ التغيير يظلّ ممكناً، ما دام العالم الغربي حريصاً على توثيق علاقاته بالوسط الوازن، وما دام يُساعده على الازدهار. إنّ التغيير الكبير الذي حدث في الغرب على مدى قرون، يبدأ اليوم مثيلٌ له في روحه وفعله وفعاليته في الشرق الأوسط الكبير. وعلى الولايات المتحدة وأوروبا دعمه ومساعدته في المدى الطويل، لكي يُثبتوا أنهم يقفون على الجانب الصحيح من التاريخ الذي يتبلور ويزدهر.

## اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة:

### جدل الحداثة لدى ليو ستروس نموذجاً

\*عبد الله السيد ولد أباه

يعرف الفيلسوف الفرنسي «جيل دلوز» الفلسفة في حد أهم كتبه الأخيرة بقوله: «إن الفلسفة هي فن تكوين وإبداع وصناعة المفاهيم»<sup>1</sup>.

ولا شك أن أهم مفهوم فلسفي شغل الفلاسفة في العصور الحديثة والراهنة هو مفهوم «الحداثة» الذي يمكن أن نرجع إليه كل المشاغل والإشكالات الفلسفية خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

فمنذ «كانط» كما يبين ميشال فوكو أصبحت الفلسفة نمطا من «انطولوجيا الحاضر»، تتناول بالتفكير والاشكالية والنقد سؤال الحال الراهن وحقل التجارب الممكنة<sup>2</sup>.

بيد أن السؤال الفلسفي للحداثة اخذ في المرحلة ما بعد الكانطية اتجاهين: اتجاه نقدي ذاتي راهن على قدرة الحداثة كمشروع غير مكتمل على الحصول ذاتيا على ضمانتها الخاصة، واتجاه نقدي راديكالي دعا إلى هدم أو تفكيك الأفق العقلاني - الميتافيزيقي للحداثة.

اخذ الاتجاه الأول الذي تعبر عنه فلسفة هيغل وامتداداتها الراهنة شكل «جدلية للعقل» متمحورة حول مبدأ الذاتية، و اخذ الاتجاه الثاني الذي عبرت عنه فلسفة نيتشه وامتداداتها المعاصرة شكل نقد جينالوجي جذري للمقوم العقلاني للحداثة في مجموعته ولمبدأ الذاتية الذي تولد عنه<sup>3</sup>.

وفي الحقبة المعاصرة استمر الحوار وفق الإشكالية ذاتها، أي قدرة الحداثة كمسار عقلاني على تحقيق مشروع التحرر الذاتي في أبعاده المعرفية والمجتمعية<sup>4</sup>. بيد أن الجانب الذي استأثر باهتمام الحقل الفلسفي العربي هو ذلك المتعلق بالإرث

\* باحث وأكاديمي من موريتانيا .

النتشوي - الهايدغري في صيغه المتنوعة وقراءاته المتباينة<sup>5</sup>, في الوقت الذي قل الاهتمام برافد آخر من روافد السؤال الفلسفي للحادثة عصي على التصنيف في أدبيات «ما بعد الحداثة» على اختلاف نسخها ومقارباتها.

ويمثل هذا الرافد وجهان فلسفيان بارزان يتشابهان من حيث الخلفية الفكرية والانتماء الثقافي والتجربة الشخصية, على الرغم من اختلافهما في المقاربة والغايات: «ليو ستروس» (1889-1973) و«حنة أرنت» (1906-1975). كلاهما من أصول يهودية ألمانية, عاشا في ألمانيا واندمجا بقوة في وسطها الفلسفي المتألق والحيوي في مرحلة ما بعد الحربين وتتلماذا على هايدغر, ثم غادر كلاهما ألمانيا فارا من الجحيم النازي, واستوطنا الولايات المتحدة الأمريكية, وفيها حققا شهرتهما الواسعة من خلال أعمال متميزة, لم تنل الاهتمام المستحق إلا في السنوات الأخيرة.

يجمع بين الاثنين إعادة الاعتبار للفلسفة السياسية, وحرص جلي على إعادة استكشاف وقراءة التقليد الفلسفي القديم في سياق مسلك نقدي للحادثة يستدعي النظر المعمق.

وعلى الرغم من نقاط التشابه العديدة, إلا أن مساري الفيلسوفين يتمايزان نوعيا في ضبط وصياغة مفهوم الحداثة. وسنتناول في هذا الحيز أطروحة شتراوس, مع استعراض مقارنة أرنت في مكان آخر.

### ليو ستروس: الرجوع لما قبل الحداثة:

على الرغم من القراءة النتشوية لأعمال «ليو ستروس» التي ظهرت في السنوات الأخيرة<sup>6</sup>, يبدو من الجلي أن موقف ستروس النقدي الجذري من حركية الحداثة ينتزل في موقع نظري ومرجعي مغاير للجينالوجيا النتشوية. ويمكن الكشف عن مقارنة ستروس للحادثة في مستويات ثلاثة:

- مسار التشكل الفلسفي للحدثة (الموجات الثلاثة للحدثة)
  - النقد الإيديولوجي لليبرالية (المأزق النسبوي)
  - الرجوع للفلسفة القديمة ولتقليد الحق الطبيعي
- 1- مسار التشكل الفلسفي للحدثة :

يرصد ستروس مسار التشكل الفلسفي للحدثة بالوقوف عند محطات ثلاث رئيسية, عبر عنها بـ«الموجات الثلاث» هي: موجة الحدثة العلمية والسياسية التي عبرت عنها فلسفات ماكيافيل وهوبز ولوك, موجة الأنوار التي عبرت عنها فلسفات روسو وفيشته وهيغل, وموجة العدمية الوجودية التي عبرت عنها فلسفات نيتشه وهايدغر والفلاسفة الوجوديون7.

فبخصوص الموجة الأولى, يلاحظ ستروس أن ماكيافيل هو أول من أرسى القطيعة مع الفلسفة السياسية التقليدية واصفا إياها بالمثالية الحاملة, مما يعني عمليا رفض التأسيس الأخلاقي للسياسة من حيث هي تكريس للفضيلة المدنية, وبالتالي يتحول الموضوع السياسي إلى مجرد تسيير تقني ناجع للحكم.

انه التصور نفسه الذي يعتمد «هوبز» في استبداله التأسيس الطبيعي والأخلاقي للسياسة بالمؤسسات الصارمة المخترعة القادرة على ضبط السلوك الإنساني. فالإشكال السياسي يرتد ببساطة إلى مجرد تنظيم محكم للدولة, مما هو متاح للإرادة البشرية.

ففي حين كان ينظر في الفلسفة القديمة للقانون الطبيعي في ضوء تراتب الغايات الإنسانية حيث يشكل حفظ الذات أدنى هذه الغايات, تصور هوبز القانون الطبيعي من منطلق حفظ الذات وحده في معزل عن أي التزامات أو واجبات أخرى. ومن هنا أخذت مدونة حقوق الإنسان مكان القانون الطبيعي8.

أما الموجة الثانية فتبدأ مع روسو «الذي غير المناخ الأخلاقي للغرب» بنفس العمق الذي غيره به ماكيافيل. فإذا كان روسو قد انتقد السمتين الأساسيتين للموجة الأولى (اختزال الموضوع الأخلاقي والسياسي في مجرد المشكل التقني ومفهوم الطبيعة الحديث)، إلا أنه لم يستعد المفهوم الكلاسيكي للفضيلة من حيث هي الغاية الطبيعية للإنسان بمعنى اكتمال الطبيعة الإنسانية. لقد انتهى به الأمر إلى إعادة تأويل مفهوم الفضيلة لملاءمتها مع التصور الحديث لحالة الطبيعة كحالة بدائية للإنسان. فإنسانية الإنسان لا يرجع الفضل فيها للطبيعة وإنما للمسار التاريخي، مما يكشف عن مقاربة أكثر راديكالية من تصور هوبز لحالة الطبيعة. وينتج عن هذا القول إن الإنسان الطبيعي لدى روسو ومن قبله هوبز فاقد للسمتين الاجتماعية والعقلانية، أنه ذات حرة وليس كائناً عقلياً. ومن ثم يتم تعويض القانون الطبيعي المتعالي بقوانين وضعية صادرة عن الإرادة المشتركة المحايثة للمجتمع. والنتيجة الرئيسية لهذه المقاربة هي محاولة حل الشرخ الذي خلفته الموجة الأولى بين «الوجود» و«ما يتعين أن يكون عليه الوجود» من خلال مفهوم الإرادة المشتركة التي تكتسب طابعها المعياري الخير من سمتها العقلانية، في حيث تستمد طابعها العقلائي من سمتها العامة. فالخاصية العامة للإرادة المشتركة هي التي تؤسس مرجعيتها الأخلاقية، دون الحاجة إلى الرجوع إلى أي اعتبارات جوهرية أو إلى أي تصور للطبيعة الإنسانية أو الكمال الطبيعي. إنه نفس التصور الذي اعتمده كانط وكل تيار المثالية الألمانية.

وعلى الرغم من النقد الذي يوجهه ليو ستروس لنظرية الإرادة المشتركة لدى روسو، إلا أنه يعترف أنه أول من انتبه لازمة الحداثة التي يهاجمها من منطلق فكرتين كلاسيكيتين هما: المدينة والفضيلة من جهة ومن جهة أخرى الطبيعة.



فثمة تأرجح جلي بين الرجوع للمدينة والعودة لحالة الطبيعة, وهذا التأرجح هو جوهر فكر روسو9.

وكما أن روسو يرمز للموجة الثانية فان نيتشه يرمز للموجة الثالثة التي تتشكل من فهم جديد «للشعور الوجودي» من حيث هو تجربة رعب وقلق أكثر من كونه تجربة تناسق وسلام. انه الشعور بكون الوجود الإنساني مأساوي بالضرورة, لا يمكن حله اجتماعيا على طريقة روسو, كما لا يمكن حله بحسب التصورات الكلاسيكية القديمة للسعادة, بل أن السعادة الحقيقية غير متاحة للبشر.

والفرق الرئيسي بين مقاربتى روسو ونيتشه هو أن نيتشه يوجه سهام نقده الجذري للنزعات الإنسانية والتاريخانية التي تصل إلى اكتمالها في فلسفة هيغل. انه يعلن «نهاية الإنسان», الذي سيتلوه «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان الأخير»: «الإنسان الأكثر دناءة والأكثر انحطاطا, إنسان القطيع الذي لا مثال له ولا طموح», وهذا التصور للإنسان الطبيعي قابل للتوظيف السياسي في اتجاه القساوة والعنف, كما كان الحال في النازية10.

وتكتمل هذه الموجة الثالثة في الفلسفة الوجودية التي يمثلها فكر هايدغر المتمحور حول تجربة «القلق الإنساني» من حيث هي تجربة أساسية على ضوئها يتم تفسير كل شيء في سياق «تحليلية للوجود» هي جوهر الموقف الفلسفي11.

وغني عن البيان أن هذه القراءة لمسار التشكل الفلسفي للحدثة تطرح الكثير من الإشكالات12, بيد أن قيمتها تكمن في ما يبني عليها من نتائج نظرية هامة في مقاربة ليو ستروس للحدثة.

## 2- النقد الإيديولوجي لليبرالية (مأزق النسبية)

لعل هذا الجانب من فكر ستروس هو الذي كرس شهرته الأخيرة اثر استناد «تيار المحافظين الجدد» الذي كان قريبا من مركز القرار في الولايات المتحدة لبعض أطروحات ستروس, المنتزعة في الغالب من سياقها النظري, أو المستخرجة من مراجع ونصوص ثانوية<sup>13</sup>.

صحيح أن نقد شتراوس لنسبية الخير والشر وربطه للاستبداد بالرفض الحدائي للقيم الأخلاقية قد يقربانه من النعمة «الأخلاقية» في خطاب المحافظين الجدد, إلا أن النزعة القومية الاستعلائية في هذا الخطاب تبعده جوهريا عن مقاربة ستروس. ثم أن شتراوس ليس ناشطا سياسيا, فنزعتة الأخلاقية ليست سياسية بل فكرية, وإنما تكمن في الخط الأفلاطوني, حيث السياسة لا تكون تحقيقا للمبادئ العليا, لان المبادئ العليا لا تقوم في هذه الدنيا, وإنما هي نشاط تأملي وتجربة فلسفية إشكالية دائمة<sup>14</sup>.

ولنبادر بالتنبيه أن نقد نسبية الأخلاق يشكل الخيط الناظم لفكر شتراوس في تشخيصه النقدي للمذاهب الإيديولوجية الثلاثة للحدائثة التي هي الوضعية والتاريخانية والعدمية.

أما الوضعية فتقوم على الإيمان بيقينية العلم التجريبي, وبأن المعرفة الممكنة الوحيدة هي التي يصل إليها العلم بمفهومه الحديث, أي ترتيب العلاقة بين الوقائع من خلال القوانين. وينطلق هذا التصور من فرضية التمييز بين الوقائع والقيم التي ركزها عالم الاجتماع «ماكس فيبر». فهذا التمييز يؤسس مقاربة «الحياد المعياري» بما تقوم عليه من وهم الموضوعية واعتقاد تجاوز الميتافيزيقا وتعويض الفلسفة بالقوانين العلمية. إنها تفضي إلى نمط من الشك الراديكالي ما دامت تنفي إمكانية معرفة طبيعة الأشياء وجوهر الأمور. ويربط ستروس بين النزعة الوضعية والايديولوجيا الديمقراطية من حيث هي طموح

للتحرر السياسي. فالوضعية ترفض الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها غير علمية من حيث الشكل ومنافية للديمقراطية في المضمون. بيد أن هذه النزعة هي في الواقع ضحية وثوقها الدوغمائي، حتى لو كانت ريبية نقدية، غير واعية بأحكام القيمة الضمنية التي تتأسس عليها. فالعلم الاجتماعي الذي أراد أن يحتل مركز الفلسفة السياسية «يقرب بل يعلن عجزه عن تقويم أي حكم قيمة مهما كان... فالعلم الاجتماعي الذي يدرس كل الإيديولوجيات هو نفسه حر من كل المسبقات الإيديولوجية. فبفضل هذه الحرية الأولمبية يمكنه أن يتجاوز أزمة زمننا. إن هذه الأزمة يمكن تماما أن تحطم شرط العلم الاجتماعي: ولا يمكن أن تؤثر على صلوحية اكتشافاته»<sup>15</sup>. فالوضعية المقصودة تشمل في آن واحد الوضعية التجريبية كما بلورها باكون وديكارت والوضعية المنطقية كما تبلورت لدى هيوم والوضعية القانونية كما أرساها هوبز ووضعية العلوم الاجتماعية والسياسية.

والخلاصة التي ينتهي إليها ستروس من نقده للنزعة الوضعية هي أن العلم ليس محايدا ولا مستقلا، «فلا فكر في الموقع الفارغ»، بل إن العلم «تجربة روحية» تتداخل مع التجارب الروحية (بمعنى الثقافية) الأخرى، ولا سبيل للسكوت عن العلاقة الإشكالية المطروحة بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي<sup>16</sup>.

أما النزعة التاريخية فقد ظهرت في القرن التاسع عشر، وتمثلت في قطيعة مع أي اعتقاد بإمكان معرفة الأزلي أو حتى الإحساس به. وهكذا يشكل نقد فكرة «الحق الطبيعي» حجر الزاوية فيها، باعتبار أنه لا توجد مبادئ ثابتة للعدالة، بل مقاربات متعددة للعدل والحق تخضع لمسار التحولات التاريخية. ولئن كان من غير السهل استقصاء الجذور البعيدة لهذه النزعة، إلا أن ستروس

يعتبر أن فكر روسو يحمل بذرة هذا الاتجاه بتدشينه الموقف النظري الذي يؤكد أن ما هو محدود في المكان والزمان أكثر قيمة من ما هو كلي. وهكذا يصبح ما كان يعتقد أنه أزلي وكوني مشتقا من الشيء المحدود في المكان والزمان.

وتقتضي الأطروحة التاريخية الراديكالية أن كل معرفة مهما كانت طبيعتها ومحدوديتها تصدر عن إطار مرجعي محدد ورأي شامل يعين مجال المعنى والفهم. ومن هنا مشروعية وتساوي كل الآراء والأفكار، والاختيار بين أي منها لا يخضع لأي اختيار عقلائي حقيقي.

إن هذه النزعة تفضي إلى نسبية المواقف وتقضي على المرجعية القيمية للفعل السياسي وتقوض الأسس الموضوعية للقوانين التي تتحول إلى مجرد تواضعات ليس لها أي صلابة جوهرية أو طبيعية.

ويرى ستروس أن التاريخ لا يبرر أو يؤكد هذه المقاربة التاريخية، بل يبين أن الفكر الإنساني -الفلسفي على الأخص- يهتم بنفس الموضوعات والإشكالات الأساسية، وبالتالي يوجد إطار ثابت غير متغير يبقى بعد أن تتغير كل المعارف الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالوقائع أو المبادئ. فالفكر الإنساني قادر على تجاوز تحدياته التاريخية وعلى الوصول إلى ما يتجاوز ويخترق التاريخ. فالنزعة التاريخية كما ينظر إليها ستروس هي حصيلة أزمة الفلسفة السياسية التي تخلت في العصور الحديثة عن دورها السابق «كبحث إنساني عن النظام الأزلي»، وأصبحت منذ القرن السابع عشر سلاحا ثم أداة، فتحوّلت إلى إيديولوجيا سياسية لطبقة المثقفين التي خلفت الفلاسفة<sup>17</sup>.

أما العدمية فهي الايدولوجيا الجامعة بين النزعتين الوضعية والتاريخانية, إنها الموقف الذي يمنع أي تفكير ممكن حول الحق الطبيعي, بتحطيم التصورات الكلية والثوابت القيمة<sup>18</sup>.

فهذه الايدولوجيا العدمية هي التي جعلت الغرب «يفقد ثقته في مصيره» في مجتمع الوفرة الاستهلاكية والمساواة القانونية الشكلية. ففي الوقت الذي أدى انقسام الفلسفة عن العلم إلى انهيار الحكمة, أفضى التمييز بين الوقائع والقيم إلى ضياع الحدود بين الخير والشر والعدل والظلم والحق والخطأ. وليست النازية بكل قساوتها سوى لحظة تجسيد لهذه العدمية القائمة على النسبية القيمة والتعددية الثقافية: «عندما نسمع اليوم عبارة «العدمية الألمانية» يفكر اغلبنا بطبيعة الأمر في القومية-الاجتماعية بيد انه يجب علينا أن ندرك مباشرة أن القومية-الاجتماعية ليست سوى الشكل الأكثر شهرة من العدمية الألمانية - شكلها الأكثر خساسة وجمودا... فهزيمة القومية-الاجتماعية لن يعني بالضرورة نهاية العدمية الألمانية»<sup>19</sup>.

إن هذا النقد الجذري للعدمية الحديثة وربطها بمسألة النسبية<sup>20</sup> هو الذي يفسر موقف ستروس الداعي إلى العودة للفكر السياسي القديم في رصيده اللاهوتي والفلسفي المشترك.

### 3- الرجوع للفلسفة القديمة ولتقليد الحق الطبيعي:

للخروج من مأزق النسبية العدمية, يدعو ستروس إلى الرجوع للحالة الفلسفية ما قبل الحديثة, ولتقليد الحق الطبيعي بمقوماته وجذوره اللاهوتية.

فالعودة للفلسفة الكلاسيكية لا معنى لها إلا من منظور العلاقة النقدية بالعصور الحديثة. أي بعبارة أخرى, إنما يريده ستروس هو تجاوز الراهن إلى الماضي, ليس من اجل الرجوع لنموذج سابق, وإنما للوصول إلى الحقائق الجوهرية

الثابتة في الفلسفة السياسية التي لا تخضع للتحول التاريخي، على عكس ما تتوهم المقاربات التاريخية والوضعية.

فالعودة للفلسفة السياسية القديمة هو بكل بساطة عودة للفلسفة السياسية ذاتها التي استبدلت في العصور الحديث بالفكر السياسي والعلوم الاجتماعية. فإذا كان الفكر السياسي هو مجرد عرض للآراء والمذاهب دون تمييز بين الرأي والمعرفة، فإن الفلسفة السياسية تهتم أساساً بالبحث عن الحقيقة.

كما أن الفلسفة السياسية تختلف عن اللاهوت السياسي الذي هو التعاليم السياسية المؤسسة على الوحي الإلهي، باعتبار كون مجالها محصور في ما هو متاح للعقل الإنساني. وإذا كانت الفلسفة الاجتماعية تنظر للمسألة السياسية في حدود الرباط الاجتماعي، فإن الفلسفة السياسية تنظر إليها في مستوى الدائرة الأكثر شمولية ومحورية.

إنها الفلسفة التي تتناول إشكالية «المدينة والإنسان» بالبحث عن القيم المدنية الثابتة الضامنة للعدل في المدينة والسعادة للإنسان. فالنظام السياسي الأمثل هو الأفضل كونياً وأزلياً.

والميزة الكبرى للفلسفة السياسية الكلاسيكية هي كونها وثيقة الارتباط بالحياة السياسية تعالج مباشرة شكل النظام السياسي والموقف القيمي منه، في حين تحولت المسألة السياسية رهنأ إلى مجرد مسألة منهجية لدى المختصين والخبراء. إنها الفلسفة التي تركز اهتمامها على البنية الداخلية للمجموعة السياسية ونمط تسييرها، مما يفضي بالفيلسوف إلى التحول إلى «معلم للمشرعين» باعتباره وحده القادر على ممارسة التفكير خارج حدود التواضعات والمصالح الظرفية. ومن هنا الطابع العملي في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، إذ الغرض المنشود ليس فهم الحياة السياسية وإنما البحث عن

السلوك القويم. صحيح أن الموضوعات السياسية تتعلق بالتقويمات الأخلاقية التي لا يمكن الحسم فيها بالبرهان والدليل، ولذا تتجه إلى البشر الذين يعتبرون هذه الإشكالات محسومة سواء من منظور نوازهم الطبيعية أو بفضل تربيتهم. فالتعاليم السياسية للفلاسفة الكلاسيكيين موجهة للبشر النزهاء الصادقين في عمومهم وليس للأذكى أصحاب العقول البارعة. فالشأن السياسي من اختصاص رجل الدولة المتطور المرتبط بمسؤولية الشأن العام وليس من اختصاص المراقب المنقطع عن الحلبة السياسية<sup>21</sup>.

ويرى ستروس أن اكتشاف القدماء وثيق الارتباط باهتمامات الحاضر، والغرض منه هو الفهم الأفضل للموضوعات السياسية في ذاتها التي لا تزال هي ثوابت الفعل السياسي، مما يعني الخروج من التصورات التقنية والاصطناعية للشأن السياسي. فالفلسفة اليونانية الكلاسيكية تحمل بهذا المعنى بعض الطرافة والجدة، وتساعدنا على حل أزمة الحداثة الراهنة.

تلك هي الخلفية التي يقرأ بها ستروس نصوص الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين بدءاً بسقراط<sup>22</sup> وأفلاطون<sup>23</sup> وأرسطو<sup>24</sup> انتهاءً بالفارابي<sup>25</sup> وابن ميمون<sup>26</sup>.

ولا يمكن الفصل بين هذه العودة للفلسفة الكلاسيكية وإعادة الاعتبار للحق الطبيعي *natural right* مخرجا من أزمة الحداثة السياسية القائمة على النزعتين الوضعية والتاريخية. إن المقصود هنا هو تأسيس القوانين المسيرة للمدينة على مرجعية «الخير المشترك»، باعتبار أن القوانين لا يمكن أن تؤسس شرعيتها بذاتها. بيد أن الخير المشترك لا يمكن أن يكون تواضعياً، في حين أن القوانين تواضعية بالضرورة، فهي مجرد تأويلات للعدالة ولا تنمهي مع قيمة العدل في ذاتها.

ومن ثم فإن السياسة من حيث هي فن وضع القوانين العادلة تتجاوز الإطار التشريعي الضيق, وتقوم على تصور غائي أخلاقي شامل, أي ما عبر عنه ستروس بعبارة «الوعي بالكلي». إلا أن الكلي ممتنع على التجربة الإنسانية المحدودة, وكل إدراك له هو بالضرورة مجرد رأي, وان كان الأفق المعياري الضروري للفعل السياسي, ما دام السياسي مسؤولاً عن «تحديد ما هو عادل»<sup>27</sup>. فهذا الانشداد نحو الغائية المعيارية المطلقة للفعل السياسي هو ترجمة «الانزياح بين أثينا وأورشليم», أي بين المجتمع الذي تحكمه القوانين والمجتمع الذي تحكمه الأخلاق المثالية الفاضلة. مع أن ستروس يدعو بوضوح إلى العودة إلى «الحضارة الغربية في كامل طابعها ما قبل الحديث» أي الجذرين اللاهوتي والفلسفي, إلا انه يدرك أن هذين المكونين لا يتماثلان من حيث الخطاب والمنهج. فما يوحدهما هو التناقض مع قيم الحداثة ومقولاتها, كما أنهما يتفان في أهمية الأخلاق وفي مضامينها واعتقاد حاجتها إلى المرجعية القصوى. أما ما يفرقهما فيتعلق بأسس الأخلاق وما به يكون قوامها.

فان كانت الفلسفة والتوراة تتفان في مشكل القانون الإلهي الضامن للعدالة, إلا إنهما تسلكان طريقين متعارضتين. فالفلسفة من حيث هي بحث عن المعرفة المتعلقة بالكل, تعتبر دوماً الأسئلة أهم من الأجوبة, فكل الحلول قابلة للرفض والتساؤل. بيد أن نمط الحياة العادل لا يمكن أن يقام إلا إذا عرفنا طبيعة الإنسان, في حين أن طبيعة الإنسان لا يمكن إدراكها إلا في ضوء فهم مسبق للكلي. ومن هنا فان الفلسفة بالمعنى الكامل للعبارة لا تتلاءم مع نمط الحياة التوراتي. فالفلسفة والتوراة «قوتان متعارضتان في مأساة الروح الإنسانية». كلاهما تدعي معرفة وتحديد الحقيقة الحاسمة ذات الصلة بصيغة الحياة العادلة.



بيد انه لا يمكن أن توجد إلا حقيقة واحدة, ومن ثم كان الصدام حتمي بين هاتين المقاربتين. حاولت كلاهما عبر التاريخ دحض الأخرى, وما زال الصدام قائما 28.

وإذا كان ستروس قد مال في كتابات الشباب إلى الصهيونية السياسية, إلا انه رفض الخلفيات اللاهوتية للصهيونية الدينية وان كان اعتبر أن نقد سبينوزا للاهوت اليهودي من منطلق تنويري ليبرالي لم يحل المسألة اللاهوتية - السياسية ولم يقض على النزعة الارثوذكسية 29.

ومن الواضح أن ستروس في معالجته للعلاقة بين الفلسفة والدين ظل وفيما لمشروع الفارابي وامتداداته لدى ابن ميمون (في مقابل سبينوزا). انه يرفض بشدة التاليفات المتسرعة والمفتعلة بين السجلين أو النصين. وفي بعض نصوصه يبدو ستروس اقرب للدين بالنظر للعلاقة الحميمة بين الإيمان والقانون (في اليهودية والإسلام). فالقانون هو في آن واحد كلي وديني, وذلك ما يمنحه الصلابة والثبات وخضوع البشر طواعية في مقابل القوانين الوضعية المصطنعة 30. إلا أن ستروس اعتبر أن التنازع بين الدين والفلسفة, بين العقل والوحي, هو القوة الدافعة للتفلسف والمعين الإشكالي الضروري للفكر, ولذا وجب الحفاظ على تلك الجدلية الخصبة دون توفيق أو نفي.

ولذا نجد من غير الدقيق اتهام ستروس بالنزعة الماضوية الراديكالية, مما يشكل «نضالا في الاتجاه المعاكس لمصيرنا التاريخي» 31. فليو ستروس فيلسوف حديث على طريقته ونلمس لديه وعيا حادا وصريحا بانحسار «الوعي الطبيعي» ومراره القطيعة مع التقليد الفلسفي واللاهوتي الذي لم يتوهم إمكانية إحيائه والرجوع الميكانيكي له.

فما أراد بدعوته للرجوع للحالة ما قبل الحديثة هو البحث في التراث عن قيم ثابتة أزلية (الحقيقة والعدالة), مع الوعي الواضح بان هذا البحث يبقى إشكاليا, يولد من الأسئلة أكثر من ما يقدم من الأجوبة الجاهزة<sup>32</sup>.

1 - G.Deleuze et F.Guattari, qu' est ce que la philosophie? minuit 1991, p 8.

2 - M.Foucault, "critique et aufklarung" Bulletin de la société française de philosophie. N2 avril-juin 1990, p 35-63.

3 - راجع الفصلين الثاني والثالث في كتاب «هابرماس».

Le discours philosophique de la modernité Gallimard 1988, p 26-101.

4 - راجع حول آخر تجليات وآثار هذا الحوار الفلسفي الذي تمحور في الجدل بين الفيلسوفين الأمريكي رورتي والألماني هابرماس.

La modernité en question sous la direction de F.Gaillard, j.Poulain, R.Shusterman cerf 1998.

5 - نشير في هذا الباب إلى أعمال فتحي التريكي ومحمد سبيلا عبد السلام بن عبد العالي وفتحي المسكيني ومحمد الشيخ وعلي حرب ومطاع صفدي.

6 - ذهب إلى هذا الرأي رمي براغ وستانلي روزن ولورانس لمبيرت راجع عرضا وافيا عن هذه المقاربة في:

D.Tanguay, "strauss, disciple de Nietzsche; a propos d une hypothèse récente sur le sens cache de l œuvre de leo strauss" ETUDES PHILOSOPHIQUES janvier - mars 2000, p 105-132.

7 - L.Strauss, "les trois vagues de la modernité" in La philosophie politique et l'histoire libraiie générale française biblio essai 2008, p 211-235.

8 - نجد تفصيل قراءة شتراوس لهوبز في كتابه الهام:

The political philosophy of Hobbes its basis and genesis The university of Chicago press 1996.

راجع أيضا:

L.Strauss, "sur les fondements de la philosophie politique de hobbes" in qu est- ce que la philosophie politique? puf 1992, p 165-189.

9 - L.Strauss, "la crise du droit naturel: Rousseau" in La philosophie politique et l'histoire, p 237-294.

10- L.Lampert, Leo Strauss and Nietzsche The university of Chicago press 1996.

Chap 2: how leo strauss read Nietzsche s beyond good and evil, p 25-116.

11- L.Strauss, "une introduction a l'existentialisme de Heidegger" in La renaissance du rationalisme politique classique Gallimard 1993, p 93-122.

12- راجع مثلا نقد ليك فري لقراءة شتراوس لروسو وللمثالية الألمانية في:

"les limites de la critique straussienne de la modernité" in L.Ferry, philosophie politique tome 1.

Le droit, la nouvelle querelle des anciens et des modernes Puf 1986, p 79-105.

13- راجع كمثل على الكتابات التي تربط ببعض التسرع والسطحية بين النزعة الثورية الراديكالية

لدى المحافظين الجدد ونقد شتراوس للنسبية والتعددية الثقافية:

Anne Norton, Leo Strauss l'empire americain Denoel 2006.

14- Carole Widmaeir, "Leo Strauss est-il néoconservateur? l'épreuve des textes" ESPRIT nov 2000, p 23-39.

15- L.Strauss, la cité et L'homme Agora 1987, p 14.

16- L.Strauss, la renaissance du rationalisme politique classique (chap 2: relativisme), p 82-88.

17- L.Strauss, "la nature et les contradictions de l'historicisme" in la philosophie politique et l'histoire, p105-138.

18- راجع حول علاقة العدمية بنظرية الحق الطبيعي:

Olivier Sedyn, nihilisme et politique de Leo Strauss payot 2001.

19- L.Strauss, nihilisme et politique payot-rivages 2001, p33-34.

20- قارن بمقالة جيفري باراش في الموضوع الذي يربط نقد شتراوس للنسبية بقراءته لكارل شميت:

Jeffrey A.Barash, "Leo Strauss et la question du relativisme" CITES 2001-4 N8, p 153-176.

21- L.Strauss, qu'est-ce que la philosophie politique? p 15-58.

L.Strauss, "de la philosophie politique" in La renaissance du rationalisme politique classique, p 125-145.

22- L.Strauss, "le problème de socrate" in La renaissance du rationalisme politique classique Gallimard 1993, p205-321.

23- Strauss, "sur la république de platon" in la cité et L'homme, p 69-77.

24- Strauss, "sur la politique d'Aristote" in la cité et L'homme, p 23-68.

25- Strauss, "comment Farabi a lu les lois du Platon" in qu'est-ce que la philosophie? p 131-150.

- 26- Strauss, "le propos de Maimonide sur la science politique" In qu et-ce que la philosophie politique? p151-164.
- 27- L.Strauss, natural right and history The university of Chicago press 1965 (chap 4: classic natural right), p 120-164.
- 28- L.Strauss, "the mutual influence of theology and philosophy" in Faith and political philosophy. The correspondence between Leo strauss and Eric Voegelin 1934-1964. The curators of the university of Missouri 2004, p 217-224.
- Daniel Tanguay, "the conflict between Jerusalem and Athens" In Leo Strauss, An intellectual biography Yale university press 2007, p 114-192.
- 29- L.Strauss, The early writings (1921-1932) translated and edited by Michael Zank State university of New York 2002.
- L.Strauss, Essays and lectures in modern jewish thought Edited by Kenneth H. Green State university of New York press 1997.

راجع مقدمة المحرر ص 1-177. حول سبينوزا راجع كتابه:

- Spinoza s critique of religion. The university of Chicago press 1997 (part two), p 101-192.
- Eugene R.Sheppard, leo strauss and the politics of exile. Brandeis university press 2006, p9-16.
- 30- Gerard Sfez, Leo Strauss, foi et raison Editions Beauchesme 2007, p 80-82.
- Corine Pelluchon, Leo Strauss: une autre raison, d autres lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine vrin 2005.
- 31- Simone Goyard - Fabre: Les embarras philosophiques du droit naturel Vrin 2002, p45.

32- قارن بډ:

Carole Widmaeir, "Leo Strauss: sens historique et pensee de la tradition" ESPRIT nov 2002, p 32-48.

## بم مركز إقليمي قبل زلزال سنة 2003م

### هانز غاوبه\*

تعتبر بم صغيرة<sup>1</sup> بالنسبة لمساحتها مقارنة مع أصفهان، غير أنها تعتبر أكبر مركز سكني على الأطراف الجنوبية لداشت إلوت إحدى أكبر الصحاري الإيرانية الواقعة جنوباً. وبم هي عاصمة شهر ستان، ولها تاريخ طويل عرف عدة تحولات، حيث تقع بم على الطريق المؤدية من غرب إيران إلى الهند والتي تربط أيضاً بين أقاليم فارس وكرمان غرباً وإقليم سجستان شرقاً. إضافة إلى هذا تتصل بم عبر جروف جنوباً بساحل الخليج الفارسي.

### 1- بم في القرن العاشر

أسست بم ما قبل الإسلام وقد عرفت عصرها الذهبي في القرن العاشر لما كانت إحدى العواصم الإقليمية الخمسة لأراضي كرمان<sup>2</sup>. وكانت ضمن ثلاثة مدن كبيرة، ابارك، ريان ودرزين بأراضيها الداخلية وهي كلها تقع ما بين بم وكرمان، وتدار منها<sup>3</sup>. ولذا يعطينا الجغرافيون العرب من القرن العاشر، خاصة منهم المقدسي، فكرة جيدة عن الأهمية الاقتصادية لبم في تلك الفترة التاريخية، يكتب عنها المقدسي بقوله: «بم مركز إقليمي ممتع وشاسع عاصمة إقليمية طريفة وشاسعة يتميز سكانها بخبرتهم ومهارتهم هي سوق يجلب الزوار من مناطق جد بعيدة والثوب المنسوج هنا معروف في شتى البلدان -الأقطار- المدينة مشهورة في كل أرجاء العالم الإسلامي و(للمدينة صيت) وهي مصدر فخر واعتزاز لبلدها جلّ سكانها حاكة وتنتج أغلب الثياب المصدرة من بم في قرية كبيرة تقع بالقرب منها. فضلاً عن هذا فالعمامات والكتان والجلابيب والثياب الفاخرة المطلوبة بعد تلك القادمة من مارفا كانت تنتج في بم»<sup>4</sup>.

كانت بم في هذه الفترة تدخل كمركز لصناعة النسيج ضمن شبكة واسعة للتجارة البعيدة قد تشكلت إبان الإمبراطورية العباسية، يخبرنا بذلك جغرافي عربي آخر تعود إصداراته إلى حوالي 978م وهو ابن حوقل بأن منتوجات بم كان يتم تصديرها إلى خرسان والعراق ومصر، وينقل نفس الكاتب فيما بعد ذلك أن القطن الذي تنتج منه هذه المواد كان يزرع في منطقة بم<sup>5</sup> وبذا توحى هذه الملاحظة على أنه كانت توجد شبكة واسعة من قنوات الري حول بم في العصور الوسطى ما دام أن زراعة القطن تتطلب كميات هامة من المياه.

### تاريخ بم

أما ياقوت الجغرافي والذي تعود كتاباته إلى حوالي 1225 فيصف بم بأنها مدينة غنية ونشيطة<sup>6</sup> وبما أنه لم يزرها قط فإنه من المحتمل أن تكون أحوالها قد تغيرت في زمانه وكيفما كان الحال فبم شاطرت مصير مدن إيرانية أخرى:

\* بروفييسور من ألمانيا، جامعة تيوبينغن .

تسبب سوء التدبير في انحطاطها وهذا ما دل عليه المؤرخ رشيد الدين (ت.1300م) رسالة إلى ابنه محمود الذي كان آنذاك حاكم كرمان يشكو له فيها: «نقشي الفقر بين سكان بم الذين أفلسوا وهربوا بسبب الابتزاز والتعنيف الذي يتعرضون له من العسكر»7.

بيد أن بم لها قاعدة فلاحية صغيرة جداً هو ما يجعلها تعتمد على الصناعة ولا يمكنها الازدهار دون ساكنة مناطقها الداخلية، فالقرويون هم من يحافظون على منظومة قنواتها الهشة والمعقدة جداً كما أنهم يعتنون بواحاتها، والدليل على هذا يمكن العثور عليه يعد سنوات من كتابات رشيد الدين في الأعمال الجغرافية لحمد الله مستوفي والتي تمت كتابتها في 1340. لا ينقل حمد الله عن بم أكثر من أن بها قلعة قوية حصينة8. وقرنا بعد ذلك تدنت بم إلى مستوى مدينة ريفية وانقطعت الإشارة إلى صناعتها9. ولكن بفضل موقعها كآخر حصن جنوب غرب إيران وبفضل قلعتها المعروفة بحصانتها منذ العصور الوسطى تجنبت بم مصير جاراتها في العصور الوسطى، ابارك درزين وريان التي اختفت أو تحولت إلى مجرد قرى دون أهمية.

وفي القرن الثامن عشر عرفت بم انتعاشة اقتصادية محدودة إذ أصبحت أقصى معقل غربي للأفغانيين الذين تم طردهم على يد الفرس سنة 1801م10. واستمرت المدينة في ازدهارها بعد أن جعل منها الفرس إحدى العواصم المؤقتة لأراضي كرمان11. وفي سنة 1840م تم البدء في بناء مدينة جديدة جنوب غرب المدينة القديمة وعند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عرفت بم ازدهارا اقتصاديا هاما. وقد تم تأسيس بنايات عمومية عديدة كما تم توسيع بازار المدينة. وحوالي 1900م كانت ساكنة المدينة تناهز 13000 نسمة وكانت آخر مركز تجاري في هذه الربوع من آسيا حتى بلوغ قتا (تبعد بحوالي 700 ميلا شرقا) إضافة إلى هذا يعود الفضل في ثراء -غنى- بم إلى كون معظم أصباغ الحناء القيمة تنتج في مقاطعتها. حوالي سنة 1900م ذهب برسي سيكس Percy Sykes إلى أبعد من هذا وأطلق على بم زمانه «مركزا مزدهرا» يضاهاى عدد خانات القوافل به عدد تلك الموجودة في كرمان وهو خير دليل على حجم التجارة بالمدينة12.

## 2- الموقع الجغرافي لبم

شمال غرب بم، في اتجاه كرمان تمتد مساحات من أراضي مرتفعة ووعرة تتخللها خزانات مائية وخانات قوافل صغيرة. مهان هي المركز السكني الوحيد والكبير في المنطقة وتبعد بحوالي 36 كيلومترا عن كرمان. يحج الناس إليها لزيارة ضريح الصوفي نور الدين نعمة الله الذي توفي بها سنة 1441م13. معادى مهان لا توجد سوى مراكز صغيرة بين بم وكرمان وكلها تقع تقريبا ودون استثناء عند أقدام الجبال حيث توفر الجداول والقنوات مياه الري. بعض هذه المراكز مثل اباريك يقع بالقرب من مواقع مدن هامة من القرون الوسطى.



جنوب شرق اباريك وعلى بعد 30 كيلومترا فقط من بم، توجد أنقاض مدينة أخرى من العصر الوسيط تدخل ضمن أراضي إقليم بم. كانت دارزين جد مشهورة في العصور الوسطى وقد قال فيها شاعر من القرن الثالث عشر: «جلسنا فوق سطح قصر دارزين نتأمل عددا من القرى يجاور بعضها البعض وأشجارا يفوح منها العطر، فأقسمت أني لم أرى في كل الشرق مكانا مثل هذا»14.

لا يوجد شرق بم سوى أراضي قاحلة ومباشرة غرب زهيدان، العاصمة الحديثة لسستان بلوجستان، تبتدئ الصحراء. هنا على طول قارعة طريق الصحراء توجد خانات قوافل مهذمة، فهي أصبحت متجاوزة لأن العربات حلت مكان الجمل. على بعد حوالي 90 كيلومترا غرب بم، يقف - ينتصب - ميل النديري الذي أسس سنة 1073م وحيدا وسط الصحراء. كان هذا البرج لقرون نقطة استدلال لعابري الصحراء15. غرب ميل النديري على مقربة من جبال كوه الشير، توجد بعض القرى الصغيرة التي تشكل جزءا من الأراضي الداخلية لبم. يتم تزويدها بالماء الذي تحمله القنوات من عند أقدام جبال كوه الشير. لهذه القرى خاصيات مشتركة وهو ما يسمح لنا بتكوين فكرة عامة عن الزراعة في الواحات. لناخذ قرية الأحمدية الواقعة على بعد 6 كيلومترات شمال شرق بم كنموذج لنا16. يحيط بهذا المركز وبأراضيه المسقية حائط عال من الطين. تقع القرية نفسها بالزاوية الجنوبية الغربية. إلى الشمال والشرق توجد أراضي تقطعها شبكة من السواقي يزرع فيها الحناء والعنب والفلفل17. في الزاوية الجنوبية الشرقية توجد بساتين أشجار نخل وحوامض. تحت الأشجار، كقاعدة تتم زراعة الفلفل. تحيط بهذه الأراضي المسقية والبساتين أراضي زراعية جافة ينمو فيها الزرع في السنوات التي تكون فيها الأمطار كافية لذلك.

الأحمدية أنموذج لقرية عمال فلاحيين وهو ما يعني أن الأرض تكون في حوزة مالك غائب ويقوم عمال الضيعة بزراعتها نيابة عنه. وبما أن بيوت العمال الفلاحين يتدبر أمرها المالك فهي تهيأ بتكلفة باهضة على شكل ثكنة حول فناء يتم بواجهة نحو الجنوب. تقع البيوت على الواجهة الشرقية والجنوبية والغربية. وتوجد الإسطبلات على الواجهة الشمالية. أما في غرب الإسطبل الشاسع عند الزاوية الشمالية الشرقية توجد حظيرتين ويمكن الدخول إليهما مباشرة من الخارج وهو ما يجنب القطيع أن يعبر الفناء صباحا ومساء.

وعلى مسافة حوالي 100 كيلومتر جنوب شرق بم توجد جبال كوه الشير والتي توجد بها وفرة المياه وقرى عديدة يستقر بها أناس من بم صيفاً ويزرعون الحبوب الضرورية لتوفير بم بمستلزمها من الحبوب، والأكثر أهمية أنها تمد بم بالمياه أيضا من الجبال الواقعة جنوبها وهي أساس وجود بم والقرى الواقعة بتخومها. ويتم جلب المياه إلى المراكز السكنية عبر قنوات يبلغ طول بعضها أكثر من 20 كيلومترا وقد جعلت هذه القنوات زراعة الواحات بهذه المنطقة أمراً ممكناً. ويتم تزويد بم وحدها بالماء الذي يشكل أساس اقتصادها الفلاحي عبر 25 قناة18.

### 3- بم ما قبل الزلزال

تعتبر مهام بم العمومية، كمركز إداري واقتصادي لمناطق داخلية شاسعة أكثر أهمية من الفلاحة التي تشغل رغم ذلك حتى السبعينات من القرن الماضي 17% من الساكنة العاملة. وبها أكثر من 40 مؤسسة إدارية وثلاث مستشفيات و25 مدرسة يأمها حوالي 7000 تلميذ وهي كلها مؤشرات تدل على أهمية بم كمركز إداري. وبها كذلك 550 محلا للبيع بالجملة والتقسيت وهذا دليل على أهميتها الاقتصادية. كل هذه المحلات مركزة في السوق وحول محيط ملتقى شارعي بم العصريين الرئيسيين وعلى كل حال فقد انتقل التجار من البازار إلى محلات تقع على أرصفة الأزقة الحديثة وهذا راجع لكون هذا قد فقد دوره كقطب رئيسي للمدينة، وقد استفرد الشارعين الرئيسيين بهذا الدور الآن، فتحولت وجهة سيل الراجلين الذي كان فيما مضى يتجه شرقا وغربا عبر البازار نحو الجنوب والغرب. وهكذا فقدت المحلات التجارية الواقعة في الجزء الشرقي من السوق أساس وجودها فتم التخلي عنها. وحتى في الجهة الغربية من السوق والمحادية لقطب المدينة الجديد توجد عدة محلات شاغرة<sup>19</sup>.

تشبه بم في تغييرها البنيوي العام هذا عدداً من مدن إيرانية أخرى، لها نفس حجمها، تسببت فيها العصرية من خلال الشوارع في انتشار ظاهرة التخلي عن البازارات، ولا تميز النسبة العالية لأراضي البساتين الموجودة ببم، وهي خاصة لمدن الواحات، عن عدد آخر من المدن الإيرانية، باستثناء مدينتها القديمة لا تستحق بم أن توضع على قدم مساواة مع هرات واصفهان.

### 4- المدينة القديمة لبم

يمكننا في بم، وبشكل أفضل عن أي مكان آخر في إيران، تكوين فكرة واضحة عن مدينة إسلامية إيرانية تقليدية وصغيرة فلم تعد المدينة القديمة ببم مسكونة لكنها لا زالت في حالة جيدة إلى درجة يسهل معها فهم مظاهر بناياتها ودورها الأصلي. وعلى عكس هرات واصفهان حيث لم تعرف دورة البناء والهجر والتخريب وإعادة البناء توقفا قط هنا فلا زالت تعم ببم أحوال مدينة إسلامية على النحو الذي كانت عليه منذ أكثر من مائة سنة خلت. وهنا يمكن دراسة بعض العناصر الخاصة بالمدينة الإسلامية الإيرانية.

### الطبوغرافيا التاريخية لبم

قبل البدء في بحثنا يبدو أن ذكر بعض الشيء عن الطبوغرافيا التاريخية لبم قد يكون مفيداً أن نرى ما يمكن معرفته عن شكل توسع رقعة بم خلال القرون الوسطى ثم نتابع بعد ذلك التطور الذي عرفته المدينة حتى الآن.

كتب القليل عن بم العصور الوسطى<sup>20</sup> وأغلب هذه الكتابات غير واضحة وخاطئة بسبب سوء فهم شوارتر<sup>21</sup> Schwartz ولي سترنج<sup>22</sup> Le strange وهما صاحبي العملين الأساسيين في جغرافيا فارس الإسلامية، بسبب للأوصاف الموجزة التي قدمها الجغرافيون العرب عن بم. وكتب

الاصطخري 23 وابن حوقل 24 عن جغرافيتها اللذان أنجز عملهما بين 951 و 971 بالتالي: «البحر قلعة مشهورة (والتي يتم ترجمتها عموماً بـ Citadel) تقع بالمدينة (المصطلح العربي المستعمل هنا هو مدينة). توجد بالمدينة ثلاثة مساجد خطبة ومسجداً للخوارج ومسجد سوق بائعي القماش ومسجد الخطبة بالقلعة» يكاد كل من يقرأ النص الأصلي لهذه السطور التي استشهدنا بها، يترجم «قلعة» بـ «Citadel» ويخلص إلى أنه كانت توجد قلعة بيم وكان يوجد بها مسجد خطبة. تحت تأثير هذا النوع من التفسير يمكن وبسهولة إساءة فهم أو تفسير إحدى النقط الأساسية من وصف المقدسي الدقيق ليم والذي كتبه حوالي سنة 985م. يصف المقدسي بـ بأنها عاصمة إقليمية مزدهرة (قصبية) ويستعمل في مكان آخر كلمة بلد حوض المدينة عموماً، كان يشرف على هذه القصبية / البلد قلعة يستعمل المقدسي كلمة حصن للدلالة عليها. في وسط المدينة قصبية أو بلد، كانت توجد حسب المقدسي القلعة التي كان يوجد بها مسجد خطبة وبعض البازارات ويشير المقدسي إلى مسجد خطبة واحد فقط مقابل الثلاثة التي أشار إليها الاصطخري وابن حوقل.

يتم التمييز هنا بشكل واضح بين القلعة والحصن ويجب علينا ترجمة حصن بقلعة عندها تصبح القلعة شيئاً آخر وربما وجبت ترجمتها بمدينة داخلية تحيط بها الأسوار والتي ذكرت في مؤلف جغرافي لفارس مجهول صاحبه حدود العالم بمصطلح شهرستان الذي يعادله في الفارسية 26. يطلق المقدسي على بـ ككل قصبية حسب مهامها أي كمركز إداري وبلد كمدينة عموماً. انطلاقاً من هذا يمكننا أن نستنتج الفكرة الآتية عن الرسم البياني ليم في العصور الوسطى. وسط المدينة كانت توجد المدينة الداخلية التي تحيط بها الأسوار بأسواقها ومسجدها وكانت تطل على كلتيهما القلعة، وإضافة إلى ما سبق كتب المقدسي في وصفها «عبر المدينة (بلد) كان يجري نهر. في بادئ الأمر يجري في ضاحية المدينة وبعدها يعبر سوق تجار القماش للوصول إلى المدينة الداخلية (قلعة) ثم بعد ذلك يجري في اتجاه البساتين» تعتبر مصطلحات «حصن» المدينة الداخلية (قلعة / شهرستان) والنهر نقلاً أساسية في مرجعية تحليل طبوغرافي لهذه المعلومة.

تقع القلعة الحالية للمدينة على أعلى مرتفع طبيعي بالضاحية ويبلغ ارتفاعه 45 متراً على مستوى سطح سهل بـ. عند قدم المرتفع نجد شقوفاً تم جرفها من القلعة. لا جدال في أن القلعة الحالية تنتصب على موقع قلعة العصور الوسطى.

تقع المدينة القديمة ليم الحالية (دون ضربها الشمال الشرقي الذي سأعود إليه فيما بعد) تقريباً على علو 5 أمتار عن مستوى الأراضي المحيطة بها، ليس هذا الارتفاع أمراً طبيعياً وإنما هو نتيجة لتراكمات الردوم. وقد استغرقت عملية التراكم هذه قرناً من الزمن لهذا فهناك سبب وجيه لتحديد مكان قلعة العصور الوسطى، أي المدينة الداخلية المسورة، في رقعة المدينة القديمة

الحالية. في هذه القلعة كان يوجد جزء من البازارات (يستعمل المقدسي الجمع) وجامع خطبة، عند تحليلنا لتصميم المدينة القديمة ليم يمكننا الخروج ببعض الاستنتاجات. فنواة المدينة تكمن في مستطيل يبلغ طوله (شرقا وغربا) 425 متر وعرضه (شمالا وجنوبا) 300 متر ترتبط القلعة بهذا المستطيل شمالا. بين القلعة ونواة المدينة يوجد فضاء مفتوح. أضيف إليه فيما بعد الحي الواقع في الشمال الغربي بشكله الشبه منحرف والذي تبلغ مساحته حوالي 175 متر مربع.

النواة المستطيلة مماثلة لقلعة القرون الوسطى أو الشهرستان، وهي مجزأة إلى وحدات صغيرة (Insulae) عبر شبكة دروب تعبرها. تتجه هذه الدروب تقريبا نحو الجهات الأربعة من البوصلة. هناك ثلاثة طرق مميزة بشكل واضح تتجه جهة الجنوب الشمالي وطريقين اثنين يسيران في اتجاه الشرق الغربي. ويستنتج من ذلك بأنه لا بد أنه كانت توجد بوابتان على الحائط الجنوبي (إحداها تستعمل حاليا والثانية تقود إلى المسجد) والاحتمال الأكبر أنه كانت توجد هناك بوابتين أخريين؛ إحداها على الحائط الشرقي والثانية على الحائط الغربي.

نكتشف في هذا التصميم العام بعض أوجه التشابه مع شهرستانات آسيا الوسطى مثل خيوة Khivah 27 التي سبق وأن قارناها بمدينة هرات 28. كما هو الحال في هرات خيوة Bukhara وبوخارى فالمدينة الداخلية المسورة (مدينة/ قلعة/ شهرستان) ليم كان يحيط بها من الخارج مدينة أخرى (قد تكون مسورة أولا) هكذا فهذا المزج بين مدينة داخلية صغيرة ومدينة خارجية (قد تكون مسورة أولا) لا زال يمكن اتباعه على طول خط يمتد من السفوح الجنوبية لداش الوت حتى منطقة بحيرة ارال Aral إلى هذا الحد ويمثل هذا الوضع لا يمكن فأمر هذا المزج تمييزه غرب الصحاري الداخلية الإيرانية ويبدو أنه خاصية تنفرد بها المدن الشرقية الإيرانية.

على أساس الشبكة الحالية لأرقة المدينة القديمة ليم يمكننا وبدرجة عالية من اليقين تحديد موقع بازارات القرون الوسطى. في تلك الفترة كان للقلعة على الأقل أربعة أبواب لهذا يمكننا أن نفترض أن المدينة كان لها على الأقل محورين: أحدهما شرق غربي والآخر شمال جنوبي وكانت تتراص على طولهما المحلات التجارية ومحلات الحرفيين والاحتمال الأكبر أن يكون هذين المحورين يمتدان حتى الباب الحالي للقلعة وحتى الطريق الشرقي الغربي الواضح جدا.

تشهد سعة مسجد المدينة القديمة الحالية على أوقات أكثر ازدهارا. والمسجد هذا يقع عند المحور المزعوم بالجهة الشرقية الغربية من قلعة العصور الوسطى. وبما أننا نعلم أن المدينة القديمة ليم ظلت وباستمرار مسكونة منذ العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر فإن هناك سببا وجيها للنظر إلى مسجد المدينة القديمة على أنه خلف لجامع القرون الوسطى. ولا يمكن للنهر الذي كتب عنه المقدسي أن يتطابق مع رودا بوشت الذي يجري على بعد 100 متر شمال المدينة والذي يتجاوز عرض مجراه 100 متر. وهو ما يوضح أنه خلال فصل الشتاء تجري به كميات هائلة من المياه ولو أنه تم ترك هذه المياه تعبر المدينة لتسببت في أضرار كبيرة كل سنة.

في الشمال يجري نهر الشهر بمحاذاة المدينة القديمة. وكنهر رودى ابوشت يجف صيفا. تحيل كلمة نهر بالفارسية على «قناة» على خلاف رود أو رودخناه التي تعني نهر. من الأرجح أن يكون نهر الشهر أو مثيلا له يجري قليلا ما نحو الجنوب هو النهر الذي تحدث عنه المقدسي. بما أن سهل بم ينحدر قليلا من الغرب نحو الشرق فإن تيار القناة لا محالة كان يجري في هذا الاتجاه. وهذا يعني أن جزء المدينة الذي كان يتواجد به سوق تجار القماش وحيث يوجد حسب الاصلطخري وابن حوقل أحد مساجد الخطبة الثلاثة ليم لا بد أنه كان يقع غرب المدينة القديمة الحالية لأن المياه تجري عبر هذا الجزء من المدينة قبل بلوغ القلعة. شرق المدينة الداخلية المسورة تجري المياه تجاه البساتين غير أن هذه البساتين لم تكن تجاور المدينة الداخلية مباشرة وبما أن المقدسي يقول بأن المدينة الداخلية كانت تقع وسط المدينة الغير المسورة. توجد شقوفا من القرون الوسطى يمكن العثور عليها شرق المدينة القديمة تؤكد هذا الاستنتاج. هكذا فبم العصور الوسطى كانت مجزئة إلى:

1- مدينة داخلية مسورة صغيرة بها بازارات ومسجد خطبة.

2- أحياء كثيفة البناء لكنها غير محصنة، بها أسواق وجامع حولها.

3- الأراضي الزراعية للواحة والمساكن الموجودة بها.

تشبه بم في هذا التقسيم هرات ما قبل -تيمورلنك- ومدن واحات أخرى كانت القلعة المدينة القديمة، فالنواة القارة التي قد ترد إليها بم في فترات الانحطاط الاقتصادي وعدم الاستقرار السياسي العام خلال أواخر القرون الوسطى. وما بعدها كان سورها يحصن بانتظام خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كنتيجة لأعمال التحصين هذه قد تكون تغييرات طفيفة لحقت بمدار أسوار القرون الوسطى غير أنه لم يتم القيام بتغييرات هامة على مستوى هذا السور لأنها كانت ستكون واضحة في تضاريس المدينة كما تبدو اليوم. وصف بوتنغر Pottinger الذي زار المدينة سنة 1810م أسوار المدينة كما تبدو الآن وقد قال فيها: (أسوار بم) هي الآن تعتبر علاوة عن أي مقارنة الأكثر تحصنا في بلاد فارس لها موقع مرتفع وتتشكل حاليا من حائط طيني مرتفع وسميك وخندق جاف شاسع وعميق وستة حصون كبيرة على كل واجهة دون إدراج ضمن هذا العدد تلك الحصون الموجودة في الزوايا. يوجد باب واحد بين حصني وسط الواجهة الجنوبية<sup>29</sup>.

في أواسط القرن التاسع عشر، لما عرف إقليم كرمان نموا اقتصاديا سريعا تحت قيادة حكام أكفيا، أصبحت مدينة بم القديمة غير قادرة على احتواء نمو ساكنتها فانتصبت جنوب شرقها مدينة جديدة جلبت إليها عند نهاية القرن التاسع عشر كل ساكنة المدينة القديمة. في هذه الفترة كانت بم تضاهي كرمان من حيث أهميتها الاقتصادية<sup>31</sup>.

## الخاتمة

بعد هذا الاستطرد الذي كانت الطبوغرافيا التاريخية لبح محوره، يمكننا أن نلاحظ أن المدينة كانت تتوفر في العصور الوسطى على قلعة ومسجد وسوق - بازار. وهي مرافق ضرورية لأداء مهامها الحضرية كمركز إداري، ديني، فكري واقتصادي وإن اختفت بعض عناصر بح العصور الوسطى إثر التعزيزات المستمرة لحصونها خلال القرن الثامن عشر وأثر تقليص عدد أبوابها إلى واحد. في ظل الظروف الجديدة والمتغيرة تم تطوير منظومة عملية كنموذج للمدينة الإسلامية. تزودنا بح بنموذج جد خاص لهذه المنظومة وهذا راجع إلى تركيز أهم المؤسسات الحضرية في رقعة صغيرة وفي تنظيم واضح شفاف وهو ما يؤكد النظرية التي تمت إثارتها فيما قبل حول المكان كعامل متحكم في القوى العاملة داخل المدينة الإسلامية. أي أن القلعة تقع داخل أسوار المدينة لكنها توجد على هامشها. الاتصال بين الباب والقلعة، بين المركز الإداري لبح وأراضيها الداخلية أصبح المحور الرئيسي في الاتصالات الحضرية الداخلية ويمر هذا المحور عبر البازار (أداة الاتصال، الارتباط). غير بعيد عن نهاية هذا المحور عند قدم القلعة يوجد خان القوافل. وعند ملتقى هذا المحور الشمالي الجنوبي بالمحور الشرقي الغربي القديم توجد ساحة - ميدان وتلعب هذه الساحة دورا اقتصاديا كجزء من البازار ودورا دينيا كتقنية، وعلى المحور الشرقي الغربي القديم يقع جامع الخطبة وبالقرب منه توجد أحياء سكنية فاخرة (ولهذا الميدان دورين أحدهما اقتصادي باعتباره جزءا من البازار وآخر ديني كمكان تقام فيه التقية).

### 5- وصف مادي لمدينة بح القديمة

هيا بنا الآن نلقي عن كئب نظرة على مدينة بح القديمة. يمكن القيام بهذا دون أدنى صعوبة عبر رحلة خيالية نستقرأ من خلالها كما يفعل علماء الآثار على مواقع الحفريات، الدور الأصلي للأقراض على أساس مظهرها الحالي وموقعها. نبدأ هذه الرحلة من الباب. يقود مطلع إلى الباب الأول الذي يوجد خلفه فضاء مئمن الزوايا به غرف الحراس، ومن هناك يتم الدخول إلى المدينة عبر بوابة داخلية أخرى. وإذا صعدا إلى برج الباب تقع أعيننا على الرديم التي صقلتها أمطار سنين عديدة فأصبحت تبدو وكأنها على وشك الذوبان، وعلى اليسار يشاهد المرء الواجهة الداخلية للحنط الغربي للمدينة. بين هذا الحنط والطريق توجد في الوسط أحياء سكنية، وتطل القلعة على المدينة كلها ويقود المحور الشمالي الجنوبي الذي هو البازار من الباب حتى القلعة. وكان البازار في الأصل مقبوا وتتراس المحلات التجارية على كلا جانبيه، وتتشكل المحلات من غرف أمامية تفتح على البازار وغرف خلفية يتم بلوغها عبر البوابات. وقسمت المحلات إلى غرف أمامية وأخرى خلفية ليس وهو على القاعدة المعمول بها في البازار الإيراني والبازارات عموما بل إنه لا يرد في حالات منعزلة حيث يوجد الفضاء الكافي لذلك.

على بعد حوالي 120 مترا جنوب الباب يلتحم البازار بالطريق القادمة من الشرق. على هذا الطريق يمكن أن نكتشف أحد أقدم الأزقة. وهنا تقع الساحة، الميدان التقية، تحيط بها من كل الجوانب الأربعة فتحات ومحلات من طابقين. وتشبه هذه الساحة خان القوافل الكبير، حيث يشتغل بها الحرفيون طيلة السنة تقريبا وينتهي فيها التجار صفقاتهم كما يفعلون ذلك في ميدان أصفهان. فمن الممكن أن تدور بعض المعاملات التجارية هنا أيضا لكن في الثلث الأول من محرم، الشهر الأول من السنة الهجرية، وخاصة في العاشر منه، يتم تشييد منصة بها وتشخص عليها التكية وهي المسرحية التي تجسد وجدان الشيعة. خلال هذا العرض الذي يتكون من مشاهد منفردة لا يجمعها ارتباط وثيق يستحضر الشيعة استشهاد في كربلاء ويتم تشخيص لحظات الاستشهاد وما قبله ونبؤات وفاة الحسين التي يعود بعضها إلى سيدنا إبراهيم وموسى<sup>32</sup>.

هيا بنا الآن نعود إلى البازار ونتبع الطريق الشمالي الجنوبي نحو القلعة. وغير بعيد عن التكية شمالا نصل إلى فضاء مفتوح يطل عليه أحد أبراج القلعة. أمام هذا البرج نلتف شمالا فينتهي بنا الأمر في فضاء واسع. هنا يقع مبنى له علاقة وثيقة في تنظيمه بالبازار ألا وهو خان القوافل. خلف الباب يتم الدخول إلى ايوان عال حيث يقود درج إلى السطح، ويفتح الايوان على فناء مستطيل تحيط به بنايات من طابقين، وتحيط بالفناء غرف التجار الأجانب ولأن هذا الخان شيد عند قدم القلعة فإننا نفترض أنه كان يستعمل أيضا كإدارة يتم بها أداء المكوس على البضائع الواردة على المدينة. ومن المحتمل أن يكون الفضاء الواقع شمال وغرب البناية يستعمل كمستودع للزوامل.

إذا عدنا إلى البازار من جديد يمكننا رؤية باب القلعة. وأمام هذا الباب توجد ساحة كبيرة. على جهتها الجنوبية قبالة باب القلعة توجد شرفة. وهنا يفترض أن يجلس الحاكم أو مفوضه أحيانا للسماع لشكايات الرعايا واتخاذ القرارات بشأنها وبشأن المدينة. وهنا أيضا وبكل احتمال يتم الحكم على الجناة ويرد الاعتبار للمظلومين. ولا يسمح بالدخول إلى القلعة إلا لزوار من المستوى الرفيع. هيا بنا الآن نقتفي خطوات اثنين من هؤلاء الزوار وهما بوتنغر Pottinger الذي زار الحاكم سنة 1810م وسايكس Sykes الذي زار القلعة سنة 1895م حينما كانت تستعمل لأغراض عسكرية فقط بينما تم نقل مقر الإدارة إلى المدينة الجديدة. فكتب سايكس:

... بتسلق منحدر صخري وعر، لم يكن قط سهلا كما هو الآن، دخلنا عبر بوابة كبيرة وحائط يبلغ علوه 400 قدما شيد بأجور من طين مجفف، كما هو حال القلعة كلها في ذلك، فوجدنا أنفسنا أمام حائط ثان مماثل في العلو للأول على بعد 20 مترا تقريبا من سفح المرتفع وبانعطافنا بحدة نحو الشمال اقتربنا من باب ثان ونحن نسير كانت تتراى تحتنا ساحة تحيط بها إسطبلات.

قاندنا منحدر وعر شبيهه بسابقه يؤدي إلى باب مماثل للأول إلى رحبة السلاح حيث عاينا -  
شاهدنا بعض المدافع الأرضية التي تشحن من فاهتها، يعود تاريخ أحدها حسبما أتذكر إلى سنة  
1838م، وتحملها عربات يتعذر استعمالها.

يقود ممر ثالث أكثر وعورة من هذه الساحة إلى منصة يوجد عليها بئر يبلغ عمقه حسب تقديرنا  
180 قدما، وبعد درج صغير بلغنا قمة القلعة التي يوجد عندها الشهر فصل Chahar Fasl أو  
الفصول الأربعة الذي يشكل جناح الحاكم 33.

الشهر فصل نوع هندسي إيراني مفضل يتكون من غرف مربعة الزوايا تتصل ببعضها البعض  
عبر عقود وتعلوها قبة في الوسط يكون مفتوحا في جوانبه الأربعة فتصيب نسيمات باردة الجالس  
به، وطبعا إلى جانب الشهر فصل تشكل بنايات أخرى مقر إقامة الحاكم، وإذا نظرنا من فوق  
الشهر فصل إلى الجنوب الشرقي نرى إلى اليسار ايوانا توجد بالقرب منه غرفات يتوسطها برج.  
وهناك احتمال كبير أن يكون هذا البرج يستضيف الطاحونة الهوائية التي تحدث عنها المؤرخ  
الإيراني وزيرى Waziri حوالي 1860م في خضم وصفه لبرج 34.

وراء البرج وبعيدا على الجهة الشرقية يوجد بيت الحاكم الذي استقبل فيه بوتنغر Pottinger  
سنة 1818م والذي كتب:

كانت الغرفة التي دخلنا إليها مربعة وجميلة لها خلوة ونوافذ تمتد على طول جدرانها في كل  
جانب، وتكسو أرضها زربية فارسية غنية، وعلى جوانب الجدران يوجد بساط من صوف يجلس  
عليه، وكان طلاءها أبيض ناصع وكانت تزينا نتوء ذهبية، وللكل وقع بديع لكن غير  
جذاب 35.

بعد حوالي 50 عاما من زيارة بوتنغر Pottinger جاء المؤرخ الإيراني وزيرى بوصف لقلعة  
بم 36 ولم يكن يوجد بها ساعتها سوى حامية صغيرة تتألف من حوالي 100 جندي من المشاة،  
وبعض الأسلحة من بينها مدفعين وخمسين فرساً وقائداً واحداً.

هيا بنا نعود الآن إلى المدينة: قدوما من القلعة نميل جنوبا إلى التكية ومنها نتجه شرقا.  
وبالمرور بالقرب من حيطان عالية بسيطة لا نوافذ فيها نلمح فورا صومعة الجامع. وبني الجامع  
في الأصل بأجور من طين شأنه في ذلك شأن كل بنايات المدينة (الواجهتين الشمالية والجنوبية  
من فناءه اللتين يغطيها الآن أجور الأفران هما نتاج عمليات الترميم) وكما هو حال الكثير من  
بنايات أجور الطين نواجه هنا إشكالية التواريخ التي لا يمكن تحديدها بسهولة. وفي الخطوط  
العريضة الأولى لهذا البحث حاولت أن أضع تقسيما غير نهائي من أربعة مراحل للتعمير. ولا  
أعتبر هذه التكنولوجيا نهائية لأن المقاسات العديدة والدقيقة والمرفوقة باستبارات هي وحدها  
الكفيلة لتزويدنا بنتائج محددة.



وسط واجهة القبلة تنتصب الحيطان الجانبية لايوان مرتفع، وبلا شك أن هذا الايوان هو أعرق جزء في هذه البناية، وسمك جدرانه وعلو محرابه -يتجاوز سطح البناية- يجعلانه في معزل عن أجزاء البناية الأخرى الأقل ارتفاعا.

تم تشييد قاعة صغيرة للصلاة بالقرب من ايوان القبلة على الواجهة الشمالية. وبداخل محرابها المزين بالجبس توجد شظايا سليمة لمنقوشة يعود تاريخها إلى 1164هـ-1751م. وهو ما يجعلنا نحدد أول محطة تاريخية للايوان الكبير في سنة 1751م.

وهو ما يعني انه تم بناءه في أواخر عهد الصفويين (القرن السابع عشر) بينما يعود تاريخ ملحقه الشمالي إلى القرن الذي كانت فيه بم برمتها تحت الحكم الأفغاني.

تتبع تلك الأجزاء من المسجد الواقعة شرق واجهة الإيوان شكلاً هندسياً موحداً.

يتكون القطب الجنوبي الشمالي للفناء من إيوانين ضخمين لكن غير عاليين، وفي شرق وغرب هذين الإيوانين يحيط رواقين مبلطين بالفناء، وهذا الجزء من البناية أحدث عهدا من إيوان القبلة ومن قاعة الصلاة الواقعة عند الزاوية الشمالية الشرقية، لكنه من المحتمل جداً أن يكون شيد على أنقاض قديمة، يعود تاريخه كما هما هو اليوم إلى أواسط القرن الثامن عشر حين تم طرد الأفغان من بم وبدأت المدينة تزدهر، ولا بد أن إيوان القبلة كان لا يزال سليماً انداك.

بعد ذلك وبعد انهيار إيوان القبلة على نفسه وعلى ما حوله تم إنجاز بعض أعمال الترميم به، بالرغم من أنه ليس هناك أي دليل مادي للعودة بتاريخ المسجد الموجود بالمدينة القديمة لبم إلى ما قبل القرن السابع عشر ويمكننا أن نفترض انه أي المسجد ينتصب على موقع الجامع الذي أشار إليه المقدسي والجغرافيون العرب الآخرون.

وإذا غادرنا المسجد عبر بوابته الشمالية وانعطفنا أولاً نحو الغرب ثم بعدها نحو الشمال نبلغ طريقاً يجري شرقاً وغرباً ويؤدي إلى ساحة صغيرة. وهناك يقع كجزء من بناية ضخمة زورخاناه zurkhanah وسنلقي عليه نظرة عن كثب فيما بعد - والذي يعني بالحرف «منزل القوة» زورخاناه هو المعهد الرياضي الفارسي التقليدي<sup>37</sup>.

عبر مدخل إيوان انهار الآن يتم الدخول إلى غرفة على شكل صليب تعلوها قبة في الوسط. أرضية الجزء الرئيسي من هذه الغرفة منخفضة عن أرضية الايوانات الأربعة المحيطة بها. هنا في الوسط توجد أرضية خشبية أعدت للتمارين الرياضية.

لا يبدووا عرضاً أن يكون زورخاناه جزءاً من البنية الهندسية لهذا الصرح الكبير. يقع زورخاناه عند الزاوية الشمالية الغربية لهذا المركب، وبامكاننا أن نفترض أن سيد هذا الصرح كان قد أدرك كيف يستغل تأخي أعضاء زورخاناه الذين يسيطر عليهم طبعاً في الشؤون السياسية لبم. والصرح الذي ينبثق عنه زورخاناه نموذجي في الاحياء المجاورة لشمال الجامع الكبير من حيث الحجم والتدقيق الهندسي الذي تتميز به بيوت بم. ويمكن العثور على الأقل على دزينة من

البيوت المماثلة لهذا الصرح هنا، وفي جوهر تصميمه يعد هذا الصرح نموذجاً لبيت نبيل في الشرق الأدنى الإسلامي. وتكمن خاصياته الأساسية في تقسيم واضح له إلى جزء عمومي يستقبل فيه السيد ضيوفه وجزء خاص بالأسرة. وللصرح أو البيت ثلاثة مداخيل، يقود المدخل الذي يقع على الواجهة الشرقية إلى مخازن المواد الغذائية وجناح الخدم. ويؤدي المدخل الواقع على الجهة الجنوبية إلى الغرفة الخاصة بالأسرة، الحريم، بينما يؤدي الباب الواقع جهة الغرب إلى الجزء العمومي من البناية.

بمغادرة زورخناه انصب اهتمامنا أولاً على الإسطبلات، ف خلف الباب يوجد فناء شاسع وتوجد معالف على جوانبه الثلاثة، غير أن خاصية هذا البيت تكمن في وجود إسطبلات شاسعة بالقرب منه على الجانب الجنوبي من الفناء. ويتشكل سقف الإسطبل من ستة قببات يشدها إلى بعضها البعض عمودين ضخمين وصلبين. ويمكننا أن نفترض أن مالك هذا الصرح كان من بين أولئك التجار الذين عرفوا كيف يستغلون لأغراض تجارية موقع بم الفريد بين غرب إيران وشبه القارة الهندية.

هيا بنا الآن ندخل إلى هذا البيت عبر مدخله الشرقي، خلف الباب يوجد ممر جد ضيق به مقعد لجلوس الأشخاص الذين ينتظرون أن يتم استقبالهم. وعند نهاية الممر يتم الدخول إلى الفناء الأول، وتزين كوات حيطان الجانبين الشرقي والغربي من الفناء، ووسط جانبيه الجنوبي والشمالي توجد ايونات عالية. وترتبط هذه الايونات عبر أبواب بغرف منخفضة مجاورة لها طابقيين. وهنا في هذا الفناء الأول يستقبل رب البيت زواره، ويقدم لهم الشاي (كان يوجد لهذا الغرض مطبخ صغير للشاي في إحدى الغرف الجانبية لإيوان الشمال) ويستضيفهم. من هذا الفناء الأول يقود ممر إلى فناء آخر على هذا الممر أيضاً تنفتح أبواب على المطبخ والفرن (تتور) وعلى الشمال والجنوب يتم الدخول إلى مخزن شاسع. وعند نهايته يرسم الممر زاوية من 90 درجة في اتجاه الجناح الخاص بالأسرة. وهذا المنعطف يحول دون وقوع أبصار الزوار الداخلين إلى الفناء الأول على هذا الجزء من البيت.

تحيط بالفناء الموجود في الجناح الخاص بالأسرة من ثلاثة جهات ايوانات وغرفتين من طابقيين، في الزاوية الجنوبية الشرقية من هذا الفناء تقود بوابة صغيرة إلى حمام خاص. وبالزاوية الشمالية الشرقية منه يقود ممر إلى المخزن وإلى غرفة الخدم وإلى بوابة أخرى: على الجهة المعاكسة لواجهتي الفناءين الأولين الذين تزينهما كوات وفتوح، فواجهات هذا الجزء من البيت بسيطة. وهنا يوجد المخزن وهنا تغسل الأطباق وتنظف الثياب وتدار أعمال منزلية أخرى. وهنا أيضاً يتوفر الخادم على غرفهم.

أخيراً نخرج على القسم الشمالي الغربي من المدينة. يعزل حائط هذا الجزء من بم عن باقي المدينة وهو بكل احتمال جزء من حائط القرون الوسطى الشمالي للمدينة، ولا زال يوجد على

هذا الحائط برج يطل على الجهة الشمالية. ومن المحتمل أن يكون هذا الجزء من بم امتدادا للمدينة التي شيدت بعد العصور الوسطى، ويتكون هذا الفضاء من قطع أرضية صغيرة ومن شبكة طرق ضيقة تلتحم ببعضها البعض وسط فضاء مفتوح، والبيوت التي نجدها هنا من نوع البيوت الريفية وقد شيدت من غرف متفرقة تجاورها فناءات من جانب واحد واثنين، ويمكن أن نتخذ بيتين كنموذج لهذه البيوت، كلاهما يقع بالقرب من الحائط الشمالي للمدينة. ويوجد جنوب فناء البيت الأول إيوان وفي غربه غرفة صغيرة وشرقه يوجد فضاء مفتوح به فرن (تنور). وتوجد المساكن الحقيقية على الجانب الشمالي من الفناء قبالة مجموعة الغرف الأولى. ويتوفر البيت الآخر على غرف على الواجهة الجنوبية من الفناء فقط. وفي الشمال والجنوب فهو يحاكي حائط المدينة، ويحمل هذا البيت شبها مدهشا لبيوت كرمانيا الريفية، ومن خاصيات هذا النوع من البيوت المنتشرة في قوهستان أيضا إيواناتها المنفتحة على الفناء والمرتبطة بغرف جانبية، ويشيد هذا النوع من البناءات دائما بإيوان واحد وبغرفة على كل جانب، وإذا ارتفع عدد أفراد الأسرة أو تزوج احد الأبناء وقرر العيش مع والديه فإنه يتم إضافة وحدة سكنية أخرى تتكون من إيوان وغرفة أو غرفتين. ليس بالسهل تحديد نوعية ساكنة الجزء الشمالي الغربي من المدينة، ربما كان يسكن هنا الفقراء أو الفلاحون وكاحتمال آخر، أقلية أثنية أو دينية. والاحتمال الأول مستبعد، فالفقراء كانوا دائما موجودين بالمدينة وقد انصهرت بيوتهم في مختلف الأحياء مع امتداد المدينة، ومن الحقائق الثابتة أنه يعيش في المدينة الإسلامية التقليدية الأغنياء والفقراء جنبا إلى جنب وليس في أحياء معزولة؛ ليس هناك أيضا ما يبرر القول بان هذا الجزء الشمالي الغربي من بم كان مقراً لأقلية أثنية أو دينية، وأن يذهب التفكير إلى الباشتون السنينيين الذين بقوا في بم بعد طرد الأفغانيين منها واستعادتها من طرف الفرس الشيعة، أو الزوراسيون الذين لا يزال عدد منهم يعيش بالمدينة. ولا يجب علينا أن نربط هذه الأقليات بالأحياء الشمالية الغربية من المدينة القديمة لان هذا يفترض أنه لم يتم فقط تهميشها بسبب دينها وإنما أيضا إرغامها للعيش في ظروف اجتماعية منحطة دون سواها من سكان بم، ولا نتوفر على أي دليل لهذا التمييز المزدوج. وفي حالات عديدة لاحظنا عكس هذا أي أن الأقليات وبسبب الضغط الذي تواجهه فإنها تبدل مجهودات اكبر وإحياءها غالبا ما تبدوا أكثر ازدهارا من أحياء الأغلبية، ولم يبق سوى الاحتمال الثالث إذ يوحي كلا من الشكل الهندسي والحقائق التاريخية أن الحي الشمالي الغربي من بم كان يسكنه الفلاحون، فبسبب عدم الاستقرار الذي عرفته بم في القرن الثامن عشر كثيرا ما كان حشد من الجنود الغير المنضبطة وأعضاء بعض القبائل العدوانية هم من يحكم أراضي بم الداخلية المهجورة ولم يكن باستطاعة السكان القرويين القلائل الذين بقوا على قيد الحياة العيش في بيوت الواحات الغير المحصنة وكانوا مرغمين على مغادرة قراهم وضيعاتهم المنعزلة بحثا عن شقق داخل أسوار

بم. ويحتمل جدا أن يكون تزايد الساكنة الناتجة عن هذه الهجرة سببا في الامتداد الشمالي الغربي للمدينة. - كان يمكن هنا للفلاحين على الأقل النجاة بأرواحهم وإن ظلت حقولهم وبساتينهم عرضة للناهبين والغزات. في تلك الفترة كانت المنطقة المزروعة الوحيدة الآمنة حول بم هي تلك الممتدة شمال المدينة في مكان تحيط به أسوار منيعة.

- 1 - معظم الصور والمعلومات المتعلقة بيم الحديثة وبمناطقها الداخلية مستمد من إهلين Die stadt Bam und ihr oasen Un pland / E.Ehlers Zentraliran Erdkunde 29 (1975) 38.52
- 2 - البلاذري، أحمد بن يحيى، كتاب فتوح البلدان، ت. المنجد، (القاهرة)، ص 482.
- 3 - le strange أراضي الخلافة الشرقية (ط3 لندن 1968)، ص 312.
- 4 - المقدسي محمد بن أحمد، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط 2 دوجين لايدن 1906، ص 465.
- 5 - ابن حوقل أبو القاسم بن حسن، كتاب صورة الأرض، (بيروت)، ص 271.
- 6 - ياقوت يعقوب بن عبد الله، معجم البلدان (نشر ف ويستفيلد F.Weistenfeld لايبزج، 1873) ص 737.
- 7 - ج أبويل J.Aboyel الفترات السلجوقية والمنغولية (تاريخ إيران لجامعة كامبريدج حجم 5 (كامبريدج 1968 cambridge) ص 328.
- 8 - حمد الله مستوفي محمد بن ناصر نزاهة القلوب (نشر م دبلوسياقي dablrsiyaqui طهران 1958 - 1338 هـ) 171.
- 9 - بخصوص ما بعد فترة حمد الله انظر ج اوبان J. Aubin شضايا تاريخية حول بم farhang-i iran-zamin (طهران 1333 هـ - 1955 م) ص 93-232.
- 10 - ج.ن كورزون GN Curzon فارس والمسألة الفارسية (2 لندن 1966) ص. 2 253.
- 11 - ب. سايكس P0. sykes عشرة آلاف ميل داخل بلاد فارس "Tenthousand milesin persia" (لندن 1902) 47: وزيرى: جغرافىي كرمان (نشر بريزي طهران 1353 هـ 1975) ص 92.102.
- 12 - ب. سايكس. تم ذكره ص 217.
- 13 - وزيرى. تم ذكره ص 82.84.

- 14 - ب سايكس، سبق ذكره ص 215.
- 15 - ب سايكس، سبق ذكره ص 418.
- 16 - س. ف. إهلير E.Ehlera سبق ذكره ص 41.
- 17 - و. ب. فشتير w.b fisher ارض إيران \_ تاريخ إيران لجامعة كامبريدج حجم 1 (كامبريدج 1968) ص 100.
- 18 - س ف. ايهلير سبق ذكره ص 43.
- 19 - س ف. ايهلير سبق ذكره صورة 4.
- 20 - س. ف. ل. Lochhard " bam" . 2 E1 . 1040-1039 I
- 21 - ب شوارز P. Shwarz. "Iran im Mittelalter هلدرشايم، 1969. ص. 236.239.
- 22 - ج. لوستراج le strage سبق ذكره 312.
- 23 - الاصطخري إبراهيم بن محمد كتاب مسالك الممالك. نشر الحني القاهرة 1961، ص 99.
- 24 - ابن حوقل تم ذكر موقعه.
- 25 - المقدسي سبق ذكره.
- 26 - حدود العلم نشر ستوداه M.sutudah (طهران 1962م - 1340هـ) ص 128.
- 27 - و. أ. لفروف " Gradostvoitel'naja kultura srednie asii W.A lavorv " موسكو 1950 صورة 41.
- 28 - انظر أعلاه.
- 29 - بونتغر H.pottinger : أسفار في بلوشستان والسند (لندن 1815) ص 201.
- 30 - بوس Kerman im 19 Jahrhundert nachder Gegraphic des H. Bosse Waziri " der Islam 50 (1973) 284 312
- 31 - ب سايكس، سبق ذكره ص 350.
- 32 - CF.E//4 sv Ta'ziya
- 33 - ب سايكس سبق ذكره ص 218.
- 34 - وزيرى، سبق ذكره.
- 35 - بونتغر Pothinger ، تم ذكره، ص 196.
- 36 - وزيرى، سبق ذكره ص 92-94.
- 37 - CE,Eli 4 sv Zurkhane

## كتب الملل والنحل ومسألة افتراق الأمة

سالم يفوت

يلاحظ المنتبج لأبرز الكتب المؤرخة للملل والنحل والفرق الكلامية، ولأكثرها انتشاراً أن كتابها أشاعرة، ينطلقون في حكمهم على المذاهب الأخرى من مرجعية ونسق إسناد أشعريين، وذلك من خلال الرغبة في بيان الفرقة الناجية وتمييزها عن سائر الفرق الأخرى التي تصنف على أنها ضالة أو هالكة أو ما شابه ذلك، استناداً إلى الحديث المأثور القائل بافتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، منها واحدة فقط ناجية، والباقون هلكى في النار. وصيغة الحديث كما يروونه هي التالية: "افتترقت المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة. والناجية أبداً من الفرق واحدة والباقون هلكى. قيل ومن الناحية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

والبغدادي (المتوفى سنة 429 هـ) يقسم كتابه الشهير الفرق بين الفرق إلى خمسة أبواب: الأول في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، والثاني في بيان فرق الأمة على الجملة؟ والثالث في بيان فضائع كل فرقة من فرق الأهواء الضالة، والرابع في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه، والخامس في بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دينها<sup>1</sup>.

والاسفراييني (المتوفى سنة 471 هـ) يفعل الشيء ذاته في كتابه التبصرة في الدين وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين<sup>2</sup>، حيث يبدأ بالحديث: "افتترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها

<sup>1</sup> - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، 1977.  
<sup>2</sup> - أبو المظفر الاسفراييني، التبصرة في الدين، بيروت، 1983.

في النار إلا واحدة". وبعد تفصيل مقالات كل الفرق، يختم الكلام في الباب الخامس عشر ببيان اعتقاد أهل السنة والجماعة وبيان مالهم من المفاخر والمحاسن والآثار في الدين باعتبارهم الفرقة الناجية.

ولا يخرج الشهرستاني (المتوفى سنة 548 هـ) عن هذا التقليد في كتابه الملل والنحل حيث يؤكد في المقدمة الأولى على أن الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، بدليل قول الرسول (ص): "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل و من الناجية؟ قال أهل السنة والجماعة، بدليل الحديث " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق إلى يوم القيامة" <sup>3</sup> ورغم اختلاف روايات الحديث المتعلق بافتراق الأمة، واختلاف طرق إسناده، فإن مضمونه واحد : سائر الفرق الأخرى في النار إلا فرقة واحدة في الجنة هم أهل السنة والجماعة، فمن هم هؤلاء؟

الحقيقة أن لفظ أهل السنة والجماعة لفظ مشترك، كما يقول المنطقة، فهو يعني، عامة، كل من يتمسكون بعقيدة السلف وعلى رأسهم الأئمة الفقهاء الأربعة : أبوحنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل. وهي عقيدة خالية من أساليب علم الكلام وأهله من حيث أنها تقرر العقائد بدءاً ولا تعالجها عقلاً. لكن القراءة المتأنية للكتب المؤرخة للفرق واملل والنحل تؤكد لقارئها العكس فهي تقدم بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة في قالب كلامي أشعري متأخر، ورغم الميل العام إلى مماثلة عقيدة السلف أو اعتقاد أهل السنة والجماعة بالعقيدة الأشعرية، فإن التاريخ قد لا يوافق على هذه المماثلة بالنظر إلى مواقف الأشعري ذاتها وإلى التطور الذي عرفه المذهب الأشعري عند الباقلاني والجويني والغزالي.

كان الأشعري (260-330 هـ) شافعي المذهب في الفقه، بدأ حياته الكلامية بالاعتزال، ثم تحول عنه إلى المذهب الجديد الذي أسسه هو معارضاً به مذهب المعتزلة. وثمة اختلاف في أسباب ذلك التحول الذي تمخض عن ظهور مذهب جديد، ليس هاهنا

<sup>3</sup> - الشهرستاني، الملل والنحل (ج2) بيروت (د-ت).ص. 35

موضع للإسهاب فيها، نظرا لتباينها ولكثرة الوضع فيها. غير أن بالمستطاع، مع ذلك، القول أنه تحول جاء ليوفق بين تيارين متطاحنين كان هو نفسه ينتمي إلى أحدهما : الاعتزال الذي يجعل العقل رائدا، ويعتبره "قبل ورود السمع"؛ والمذهب الحنبلي وأهل الحديث عامة، وأهل النص الذين يتخذون من القرآن والأثر رائدا معتبرين "السمع قبل ورود العقل". فقد تعرض هؤلاء الأخيرون وعلى رأسهم الحنابلة ممثلين في أمامهم لمحنة أيام كان الاعتزال مذهب الدولة العباسية الرسمي، عرفت بمحنة خلق القرآن". وقد اتخذ التوفيق صورة سلوك طريق وسط بينهما. ونجد أن هاته الوسطية انعكست على مواقفه من كبريات المسائل الكلامية، وعلى موقفه من علم الكلام نفسه. فقد ظل الأشعري ينظر إلى التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل، علامة كسل وجهل، كما ظل يعتبر الجري وراء العقل دونما احتياط بالشرع، وبخاصة في القضايا المتصلة بالعقيدة، أمرا خطيرا على الشرع. وان ميل الأشعري إلى الوقوف وسطا بين مذهب أهل الحديث ومذهب المعتزلة الذي تربى في أحضانه ثم انشق عنه، جعل أفكاره تعكس تيارين ظلا متعايشين في مذهبه : تيار أهل السنة والجماعة وتيار كلامي متأثر بالأسلوب الاعتزالي. من هنا أبهامية المذهب وازدواجيته، إلى حد يدفع إلى الاعتقاد بأننا أمام عقيدتين للأشعري : عقيدة يتضمنها كتاب الإبانة عن أصول الديانة والذي هو أقرب إلى عقيدة السلف، وعقيدة الإمام أحمد الذي يشيد به في المطع 4، وعقيدة مقالات الإسلاميين التي هي أقرب إلى الأساليب الكلامية الاعتزالية 5. وهذا ما قاد إلى مشكل مهم في تاريخ الفكر العقائدي والكلامي في الإسلام، أعني : ما حقيقة موقف الأشعري؟ هل كان مجرد تابع لأهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث؟ أم كان صاحب موقف توسطيا، كما يرى ابن خلدون في المقدمة؟ ان كان موقفه توسطيا فما موقع كتاب الإبانة من تطوره الفكري؟

الظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أفكار الأشعري يوم طلع بمذهبه محاولا التوفيق بين النقل والعقل، بين أهل السنة من جهة وأصحاب الكلام من جهة أخرى؟ لم يتقبلوها بحماس، بل توجسوا منها خيفة نظرا لأصول الأشعري الكلامية الاعتزالية والتي ظلت آثارها عالقة

4 - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشر محيي الدين الخطيب، القاهرة 1397 هـ، ص 3.

5 - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، نشر محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1950، ج.2.



بأسلوبه في النظر وبعقائده، رغم تحوله؛ هذا فضلا عما اتسم به موقف أهل السنة والحديث من معاداة لعلم الكلام ومقت لمذاهبه وعباراته وطرق معالجة أهله للمسائل الدينية والعقدية، بل يذهب ابن الجوزي وهو من الحنابلة المتأخرين، إلى أن الأشعري هو أحد المسؤولين عن مذهب "تلبيس العقائد"، حيث يقول: "ان الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس"<sup>6</sup>.

وهذا ما يفسر لنا الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، والنفور الذي قوبل به أتباع الأشعري في القرن الرابع والخامس الهجري، وقد اتخذ كل ذلك أبعادا سياسية خطيرة، كما تحول إلى قتال دموي، اضطر معه الكثير من الأشاعرة إلى ترك بغداد، ومن بينهم الأشعري نفسه، بعد اتساع حركة لعن الأشعري في المساجد والتي قادها الحنابلة.

ونعتقد أن جوهر الخصومة يرجع إلى الاختلاف حول الشرعية الدينية لعلم الكلام، وهل ثمة حاجة إليه؟ ذلك أن الموقف الذي تبناه الأشعري، كان هو الدفاع عن تلك الشرعية خلافا لموقف السلف وأهل الحديث، والذي وقفه الحنابلة وأهل السنة، والقائم على تحريم الكلام والنظر في كتب أهله وكرهية الجدل في الدين. وهذا الموقف الأخير هو الذي سار فيه العديد من مفكري الأندلس مما جعلهم لا يتبنون الأشعرية في صيغتها المذهبية الكلامية، ولعل ذلك كان من موقع مالكي مناصر لعقيدة السلف ومناهض لأساليب المتكلمين خصوصا منهم المعتزلة والذين عاصروهم مالك.

إلى جانب كتاب الإبانة الذي يغازل فيه الأشعري الإمام أحمد بن حنبل، كان الأشعري قد ألف كتيباً عنوانه رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، وهو عنوان يحمل أكثر من دلالة وينطوي على أكثر من معنى ويتبين من مطلعها أن ردودها تتجه إلى خصم محدد هم "طائفة من الناس غلب عليهم الجهل فمالوا إلى التقليد ودموا البحث في أصول الدين، زاعمين أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والجزء والظفرة وصفات

<sup>6</sup> - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة، (دت)، ص. 23.

الباري بدعة وضلالة" وان الرسول بلغ الدين كاملا وبينه شافيا، كما أن أصحابه لم يتكلموا ولا خاضوا فيه.

وقد تركزت ردود الأشعري على القول بأن صمت الرسول وصحابته عن الخوض في القضايا الكلامية لا يعني التحريم الضمني لذلك، وعلى إيراد آيات قرآنية تحت على النظر والتفكير، مع بيان أن "كلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله مرجعه هذه الآيات و يقاس على ذلك كلامهم في الحجاج في باقي مسائل علم الكلام، فأصول المسائل موجودة في القرآن والسنة، وما علينا إلا أن نرد إليها ونقيس عليها، أي أن قياس الغائب على الشاهد جائز حتى في العقائد. "ثم يقال لهم: النبي لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق فلم قلتم أنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعي ما يلزمكم من أن يكون مبتدعا ضالا، إذ قال ما لم يقله الرسول. بل، لا يمكننا، حسب الأشعري، التوقف في المسائل الكلامية، لأننا سنكون مبتدعين، ما دام لم يؤثر عن النبي أمر بالتوقف.

إن ما يدافع عنه الأشعري في هذه الرسالة هو ضرورة النظر في معرفة الله، واعتباره ذلك واجبا بالشرع، وهو ما لم يكن يقبله أصحاب الحديث عموما، والحنابلة على الخصوص. فقد كانوا يرون اقتداء بالأئمة الفقهاء والسلف عدم الخوض في القضايا الكلامية، خلافا للأشاعرة الذين كانوا يوجبون استعمال النظر والحجة العقلية في معالجة مسائل العقيدة، وهو ما يفرز إشكالية علم الكلام<sup>7</sup>.

حتى نوضح هذا الأمر نقول: يقوم موقف مالك، كنموذج لموقف السلف من علم الكلام، على محاربة هذا الأخير بشدة خصوصا في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات، إذ كان معاصرا لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، أي للاعتزال في بدايته القوية. كان مالك يغلب التنزيه في الصفات ويأمر بأن تفهم الآيات المتعلقة بالصفات " كما جاءت " لا بمعنى

7 - أنظر: الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، نشرها ع. بدوي، ضمن: مذاهب الإسلاميين، ج.أ، بيروت 1978.

إجرائها على ظاهر النص فحسب، بل وشرط ألا يؤدي ذلك إلى تشبيه الله بالمخلوقات من هنا كان حرصه على التنزيه وفي الوقت نفسه كراهيته للتأويل، إيماناً بأن "طريق النجاة هو امرار النصوص كما جاءت، وكان يقول " إنما أهلك الناس تأويل مالا يعلمون". وبالرجوع إلى الموطأ وإلى ترتيب المدارك (الأول لمالك والثاني للقاضي عياض). يتبين للمرء أن مالك بلور اتجاه عقيدة السلف، القائم على مقاومة البدع تخوفاً من الوقوع في قياس الخالق على المخلوق أو قياس الغائب على الشاهد.

وقد حاول ابن أبي زيد القيرواني (المتوفي سنة 386 هـ) أن يصوغ هذه العقيدة في رسالة جعلها مختصرة، تحمل "واجب أمور الديانة". ومع أن البعد الزمني عن الإمام مالك، والذي يتعدى القرنين، فعل فعله من حيث تسرب المصطلح الكلامي الأشعري المتأخر إلى الرسالة، فإن القيرواني حاول جهد المستطاع أن يعكس عقيدة الإمام مالك بأمانة، ويمكن إجمالها فيما يلي :

1. القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفذ.
2. الإيمان بالقدر خيره وشره وحلوه وممره وكل ذلك قد قدره الله ربنا ومقادير الأمور بيده، ومصدرها عن قضائه، علم كل شيء قبل كونه فجرى على قدره، لا يكون من عباده قول ولا عمل إلا وقد قضاه وسبق علمه به.
3. يضل من يشاء فيخذله بعدله، ويهدي من يشاء فيوفقه بفضله، فكل ميسر بتيسير إلى ما سبق من عمله وإرادته من شقي أو سعيد، تعالى أن يكون في ملكه مالا يريده ويكون لأحد عنه غنى، أو يكون خالق لشيء إلا هو.
4. الإيمان بالبعث.
5. يغفر لمن يشاء إلا للمشركين.
6. إن الله خلق "الجنة فأعدها دار خلود، واکرم فيها أوليائه بالنظر إلى وجهه، وأن الله خلق النار فأعدها دار خلود لمن كفر به وجعلهم محجوبين عن رؤيته. إن الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم.

7. الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها، وذلك خلافا للأشاعرة الذين يعتبرون الأعمال لا تشكل ركنا من الإيمان.

8. أبطال جواز كرامات الأولياء والصالحين، ونفي خرق العادة على يدهم، فذلك شيء يخص به الله الأنبياء وحدهم والمعروف أن الأشاعرة كانوا يقولون بجواز تلك الكرامات وقدرة الأولياء على خرق العادة<sup>8</sup>.

هكذا إذن، تبلور موقفان، أو على الأصح منهجان في تناول قضايا العقيدة : منهج كلامي تتصدى للدب فيه عن السنة النزعة الأشعرية المتأثرة بأساليب أهل الكلام، وأسلوب إمرار المعتزلة في النظر على الخصوص، ومنهج يقرر العقائد ابتداء، مفضلا إقرار النصوص المتعلقة بالصفات أو غيرها " كما جاءت" و "بلاكيف" وهو المنهج الذي انتهجه مالك بن انس وأحمد والشافعي وأبو حنيفة، واقترن أكثر باسم مالك باعتبار أن مالك عاصر الاعتزال في انطلاقة الأولى، أما أحمد فقد امتحن في مسألة خلق القرآن "التي تمسك فيها بموقف صريح دفع ثمنه غالبا، مفاده أن القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق<sup>9</sup>.

وتبلور، تبعا لذلك، أسلوبان في التأليف وفي بسط العقائد أو شرحها أو الرد على الخصوم : أسلوب تقرير عرفته كتبه، غالبا، باسم كتب التوحيد. إنه أسلوب يقرر العقائد ابتداء كما جاءت، مع ميل فيما يخص الصفات والذات إلى التنزيه. إنه أسلوب قوامه تقرير عقائد السلف دونما أعمال للقياس، قياس الغائب على الشاهد أو الخالق على المخلوق، وأسلوب كلامي يسعى إلى الدفاع عن العقائد بالأدلة والحجج العقلية مع ما يفترضه ذلك من تأويل وقياس، وهو الأسلوب الذي اتبعه المتكلمون بمن فيهم المتكلمون الأشاعرة.

8 - أنظر ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، ضمن الفواكه الدولي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفازي المالكي، بيروت، (دبت) الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تونس، 320 هـ، ج. 3، ص. 440.

9 - فيما يخص مالك : أنظر الراعي الأندلسي، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، تحقيق أبو الأجنان، بيروت، 1981، وفيما يتعلق بابن خبيل أنظر : أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد، بيروت، 1353 هـ.

## خاتمة :

الجدير بالملاحظة هنا أن العديد من رموز الفكر الفلسفي بالأندلس تبينوا الأسلوب الأول في النظر إلى مسائل علم الكلام، رافضين تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الذات الإلهية استنادا إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق وقياس الأول على الثاني اكتفى هنا بنموذجين إثنين هما : ابن حزم القرطبي (383-456 هـ) وابن رشد الحفيد (520-595 هـ).

إن كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل<sup>10</sup> ليس تأليفا في علم الكلام، كما أنه ليس تأليفا مؤرخا للفرق على منوال كتب الملل والنحل الأخرى، بل هو تأليف في نقد علم الكلام من خلال نقد المنهجية القائمة على الانطلاق من المماثلة بين طرفين غير قابلين للتسوية، والاستدلال بالشاهد على الغائب، لذا فهي، في اعتقاده، منهجية غير برهانية تمكن المرء من إثبات القضية وعكسها، أي إثبات كل القضايا المقررة سلفا، فإن كان المتكلمون المسلمون، معتزلة وأشاعرة، اعتمدوا في إثباتهم حدوث العالم على مذهب الجوهر الفرد كوسيلة للتأكيد على وجود الخالق والصانع... فإن كانوا من غير المقرين بحدوث العالم اعتمدوا هم أيضا في حججهم على قياس الغائب على الشاهد، وهذا ما أكده ابن حزم نفسه الذي بين أن الحجج التي يبني عليها هؤلاء استدلالهم تقول : لم نر في الشاهد شيئا يحدث إلا من شيء آخر، فلا شيء إلا من شيء سابق عليه، وهذا يعني أن العالم لم يزل وأنه لا مدير له. وعليه، فإن قياس الغائب على الشاهد منهج جدلي يعطيك كل ما تريده سلفا منه ويوصلك إلى النتائج التي تريد الوصول إليها، لذلك كان منهجا لا يحترم العقيدة من حيث أن أساسها التسليم والإيمان، ولا يحترم العقل من حيث أن أساسه وجوهره أما الانتقال من قضية إلى أخرى انتقالا عقليا أساسه الاستنباط المنطقي، أو الأخذ بما تجود به عليه الملاحظات والتجارب، أو بأوائل الحس والعقل. لهذا نجد ابن حزم، في رده على من نفوا وجود المدير وقالوا بقدم العالم اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد، يؤكد أن ليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة.

<sup>10</sup> - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت 1975.

فإذا كنا في الطبيعة والشاهد لم ير شيئاً حدث إلا من شيء آخر، فإن ذلك لا يخول لنا سحب ذلك على الغائب، لعدم الاستواء.

ومن نفس المنظور يعتبر ابن حزم الصفات أو ما اعتبر كذلك من قبل المتكلمين، أسماء سمي الله بها نفسه، لذا فإن المشكلات العويصة التي تخبط فيها المتكلمون مثل علاقة الصفات بالذات، مشكلات مفتعلة لأنها تماثل الغائب بالشاهد. وإذا كان مسلك السلف والصدر الأول هو تمرير الصفات كما جاءت والتسليم بها بلا كيف دون إفراط ولا تفريط في التشبيه أو التنزيه، فما ذلك إلا لإدراكهم أن هذا هو المسلك الديني القويم : تسمية الله بما سمي به نفسه وبما نص عليه في كلامه المنزل. أما لفظ الصفة فهو ابتكار من المتكلمين أساسه الخفي إدخال الله في حيز المرئيات المخلوقة ذلك أن الصفة والموصوف أمران لا يصلح الحديث عنهما إلا في الشاهد، أي في ما يقبل، فعلا، ان يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض<sup>11</sup>، والله لا يجوز عليه ذلك، "وإنما اخترع لفظ الصفات والمعتزلة ( ... ) وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلخوا غير مسلك السلف الصالح"<sup>12</sup>.

يضاف إلى كل ما تقدم أن البحث في بنية تدوين كتاب الفصل يؤكد أن صاحبه لم ينطلق، كما فعل الباقر، من حديث افتراق الأمة، بل لم يبحث حتى في مسألة افتراق هاته الأخيرة، بل وجه كل عنايته لمنزلة علم الكلام الاستمولوجية، وللكيفية التي ينبغي بها أعمال التأويل في النص الديني.

إنه نفس المنهج الذي سلكه ابن رشد الذي ألف كتابا في نقد علم الكلام ونقد مدارسه عنوانه : "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"<sup>13</sup>.

11 - المصدر نفسه، ج 1، ص 134-139.

12 - المصدر نفسه، ج 2، ص 121.

13 - تحقيق محمود قاسم، القاهرة، ط 2، 1964.

وهو عنوان مليء بالدلالات ذلك أن المؤلف حاول في كتابه أن يبرز أن كل المشكلات التي أثارها المتكلمون واختلفوا فيها مشكلات لفظية شكلية مصدرها قياس الغائب على الشاهد.

ويلحظ قارئ مقدمة ابن خلدون أنه ينحو نفس المنحى تقريبا، فهو يأخذ على المتكلمين أعمالهم العقل والنظر في أمور التوحيد والتي هي أمور سمعية: ذلك أن "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال" 14 .

نريد أن نؤكد هنا أن " منطق الفرقة الناجية" الذي حكم التاريخ العقائدي للإسلام، ما انفك وما فتئ يحكمه إلى يومنا هذا فالعلاقة بين المذاهب، حتى داخل المعسكر السني نفسه، هي علاقة تطاحن، خصوصا بين المذهب الحنبلي من جهة والمذاهب الثلاثة الأخرى من جهة ثانية. أما بين مختلف الفرق فإن بعضها يكفر البعض في أحيان كثيرة.

هذا في وقت يكثر فيه الكلام عن التقريب بين المذاهب.

إذا كان المسلمون عاجزين عن التقريب بين مذاهبهم، فكيف سيتمكنون في زمن أصبح شعاره حوار الثقافات وتقارب الديانات، من الانفتاح على الغير؟

إن " منطق الفرقة الناجية " هو الذي يحرك، في اعتقادي حاليا دعاة الإسلام السياسي، أنصار العنف الذين يقدمون أنفسهم على أنهم أهل إيمان وأهل جنة، بينما غيرهم هم أهل كفر تجب محاربتهم.

---

14 - ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، (د.ت)، ص. 460.

## مدينة بنزرت الإسلامية : الفسيفساء الحضارية

### مديحة الجلاصي\*

تعدّ مدينة بنزرت إحدى أقدم المدن التونسية وأعرقتها، تداولت عليها حضارات إنسانية متعدّدة، مما يفسّر صعوبة توصل الباحثين والمؤرخين لتعيين تاريخ محدّد لتأسيسها.

وقد لعب موقعها الاستراتيجي المتميز دوراً رئيساً في تحقيق إشعاعها وبروزها محلياً ومتوسطياً وحتى عالمياً، كما مكّنها هذا الموقع من تنمية علاقاتها التجاريّة والاهتمام بقوتها العسكرية على مرّ العصور، تجسد ذلك معمارياً من خلال تحقيق فسيفساء عمرانيّة مدنيّة ودفاعيّة تزر بها إلى اليوم.

### 1- أهمية موقع المدينة:

تقع مدينة بنزرت أقصى شمال البلاد التونسية، وتحلّ بذلك أقصى نقطة شمالية في كامل القارة الإفريقية<sup>1</sup>.

توجد المدينة على الطريق الرابطة للجهة الشرقية بالجهة الغربية للبحر الأبيض المتوسط، وهو ما مكّنها من مراقبة قواعد صقلية وحركة السفن التي كانت تعبر مضيقها في اتجاه المحيط الأطلسي، وقد ساعد هذا الموقع على تنمية الملاحة البحرية مع مراسي متوسطة مثل عنابة بالجزائر ومرسيليا بفرنسا وبعض موانئ إيطاليا<sup>2</sup>.

وتتمتع المدينة بثروات مائيّة هائلة وهو ما يفسر تعدد التسميات التي ذكرها المؤرخون اللاتينيون واليونانيون، والمرتبطة جميعها بوفرة المياه ومنها هيبو، هيبو أكرا، هيبوزاريتوس...؛ إذ يحيط بها البحر ويتصل بقلبها بواسطة بحيرة بنزرت و«قرعة اشكل»، إذ أن ثلث مساحة المنطقة مغمور بالماء<sup>3</sup>، ومن أهم مصادرها المائية بحيرة بنزرت، وبحيرة اشكل، وبحيرة غار الملح، إلى جانب المنسوب الهام من الأمطار سنويا ومياه السيلان الموزعة على العديد من الأودية الفرعيّة.

كما تكتسب المياه الجوفيّة أهمية كبرى داخل المدينة باعتبارها موزعة على كامل ساحل بنزرت مما أدى لانتشار الآبار والعيون والتي جاوز عددها التسعين.

ويكفي أن نقارن المساحة المائيّة لهذه المدينة مع أهم المراسي المتوسطيّة والعالميّة والتي تبلغ ثماني عشرة مرة ضعف مرسى جبل طارق، وست مرات ضعف المرسى الكبير، ونصف مرسى بيرل هاربر.

\* باحثة من تونس .



وقد مكّن الموقع الاستراتيجي الهام للمدينة والثروات الطبيعية الضخمة فيها، من جعلها ملتقى لمختلف الحضارات التي توالى على حوض البحر الأبيض المتوسط على مدى أكثر من ثلاثين قرناً، وما زالت المعالم الأثرية شاهدة على عراقة المنطقة وثرائها رغم ما عرفته من تحويرات وإضافات طيلة القرون المتعاقبة. فالحضارات التي عرفتها ارتبطت ارتباطاً شديداً بدول البحر الأبيض المتوسط، فلا يفصلها عن صقلية مثلاً إلا 95 كم، ويفصلها عن سردينيا 241 كم، وعن مالطة 430 كم.

وقد وفرت بذلك مختلف الظروف الطبيعية المميزة والإطار الملائم للاستقرار البشري، كما جلبت أطماع الشعوب، وهو ما أدى لاشتداد التنافس بين الدول المجاورة من أجل إحكام السيطرة عليها واحتلالها، فتعددت الصراعات والحروب، خاصة وأن بنزرت تمثل الممرّ أو البوابة التي تؤمّن نجاح عملية الغزو، فكثيراً ما يسعى المحتلون بعد توطيد أقدامهم بالتراب التونسي إلى الإسراع بفرض سيطرتهم على مدينة بنزرت، والتاريخ يشهد على أمثلة عديدة، منها ما سعى إليه القائد الصيقلّي أغاطوكل عام 309 قبل الميلاد فقد عمد إلى الاستفادة من تحصينات المنطقة لتساعده في توسعه العسكري.

ومثلت بنزرت للأندلسيين في القرن السادس عشر ملجأً للفارين المضطهدين، ونعني بذلك الاضطهاد الديني الذي لقيه المسلمون على يد الصليبيين في الأندلس حيث فرّ العديد منهم إلى شمال إفريقيا، وكانت بنزرت في مقدّمة المدن التي احتضنت آلاف الأسر الأندلسية الهاربة.

## 2 - تاريخ تأسيس المدينة

اختلف المؤرخون في تحديد الفترة التاريخية التي يعود إليها تأسيس المدينة، حيث أرجع بعضهم تاريخ التأسيس إلى 1200 قبل الميلاد، في حين أن البعض الآخر أرجعه إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد، وهي بنزرت الفينيقية أو «هيبو أكر» و«التي كانت مركزاً تابعاً لأوتيكا فعّدت مرسى فينيقيا تابعا لمدينة» أوتيكا «التاريخية مثلما كانت تونس تابعة لقرطاج» (6).

ويمكن أن نتجاوز هذا الاختلاف من خلال تقسيم تاريخ المنطقة إلى ثلاث فترات كبرى:

تزامنت المرحلة الأولى مع فترة العصور القديمة حيث الاستقرار في العهد البوني والذي تلاه فترتا الحكم الروماني ثم البيزنطي.

وتعدّ المرحلة الثانية المرحلة الكبرى، فقد تميزت بارتقاء الأسر الحاكمة العربية إلى السلطة، وتواصلت إلى العهد التركي .

ويجسد المرحلة الثالثة القرنان: التاسع عشر والعشرون، وقد شهدت فيهما المدينة انتساباً للحماية الفرنسية إلى جانب استقرار الجاليات الأوروبية والقوات العسكرية الأجنبية.

### **المرحلة الأولى: من العصور القديمة إلى حين ظهور الإسلام في المدينة**

لعل أبرز حدث يمكن أن نستعرضه في هذه الفترة: الحملة التي قام بها القائد الصيقلّي أغاطوكل على قرطاجنة والذي تولى أثناءها غزو هيبو بعد أن أبدت ولاءها لقرطاجنة أثناء الحروب البونية، وبانتصاره ضرب حصاراً على المدينة عنوة بعد مقاومة مستميتة دامت بضعة أشهر.

وقد أمر بتدميرها في مرحلة أولى ليقرّر «بعد ذلك بعثها من جديد؛ ليجعل منها قاعدة للعمليات الموجهة ضد قرطاج»<sup>7</sup>.

بعد ذلك دخل يوليوس قيصر بالإسلام حتى إلى الإمبراطورية الرومانية، وأطلق عليها اسم هيبودياريتوس، ثم تدهور حكم الرومان ليقع احتلال المدينة من قبل الفندال بقيادة زعيمهم جانسريق سنة 439م، ولم يدم ملك الفندال طويلاً رغم سيطرة جانسريق وابنه هانريق على كامل المنطقة المتوسطة لتخضع البلاد في النهاية لحكم البيزنطيين سنة 534 للميلاد.

### **المرحلة الثانية: من ظهور الإسلام حتى وصول العثمانيين للحكم**

يمكن تقسيم هذه المرحلة باعتبار أهميتها في ترسيخ الإسلام وأصوله إلى خمس فترات كبرى:

#### **الفترة الأولى: الحكم الأغلب والفاطمي:**

استمرّ خضوع المدينة للحكم البيزنطي إلى أن فتحها القائد العربي معاوية بن حديج سنة 41 للهجرة الموافق لـ661 للميلاد، ولكن الإسلام لم يعمر طويلاً آنذاك نظراً لأن المسلمين لم يحرصوا على تركيز حامية إسلامية قويّة تسهر على حماية الدين ونشر تعاليمه بين الناس، فسرعان ما استرجع الروم هذه المدينة ليتم بعد ذلك فتحها نهائياً على يد القائد حسان بن النعمان بعد 7 سنوات، وقد حرص على إقامة رباطٍ قويّ متينٍ لردّ الهجمات المفاجئة من الروم، ويُنسب إلى العرب التسمية الحالية للمدينة «بنزرت».

وقد عرفت المدينة منذ دخولها الإسلام فترات من الازدهار وأخرى من التقهقر، سنأتي على ذكر أهمّها.

يبدو أن المدينة عرفت نوعاً من العزلة عن السلطة المركزية في بدايات ظهور الإسلام، تجلّى ذلك من خلال حيادها أثناء المواجهات التي عرفتها البلاد التونسية، وهذا الأمر لم يهيئها لأن تنال حظوة لدى الأسرة الحاكمة، ويمكن إرجاع ذلك إلى سببين رئيسيين:

1- تحوّل السلطة إلى وسط البلاد دون الشمال، الأمر الذي طرح عائقاً جغرافياً تجلّى في بُعد المدينة عن مركزية السلطة في القيروان، ثم فيما بعد عن العاصمة الفاطمية بالمهدية.

2- تحوّل الطرقات التجارية نحو وسط البلاد وجنوبها وابتعادها عن السواحل الشمالية، لتصبح التجارة -أساساً- بريّة على اعتبار تغيير العلاقات والمبادلات التجارية، ومن ثمة تحولها إلى الدول الإسلامية المجاورة، والتي أصبحت منحصرة أساساً في الطرق البرية. ورغم ذلك، فقد شهدت بنزرت انتشاراً للدين الإسلامي وتعاليمه وتركيزاً لمؤسساته، وعمّ الازدهار والرخاء المدينة بشكل جلب لها اهتمام أنظار الرحالة والمؤرخين المسلمين، والذين تركوا لنا شهادات حيّة عن هذه الفترة الوسيطة.

فقد تحدث البكري عن زيارته للمدينة، فكتب عن تحصيناتها ومنشآتها العسكرية والمدنيّة في القرن الحادي عشر الميلادي بقوله: «وشرق مدينة طبرقة وعلى مسيرة يوم وبعض قلاع تسمى بقلاع بنزرت، وهي حصون يأوي إليها أهل تلك الناحية إذا خرج الروم غزاة إلى بلادهم، فهي معزم لهم وغوث وهي رباطات للصالحين... إن مرسى القبة عليه مدينة بنزرت يشقها نهر كبير كثير الحوت ويقع على البحر وعليها سور صخر وبها جامع وأسواق وحمامات وبساتين»8.

وأشاد كذلك الإدريسي -الذي زار المدينة في الفترة نفسها تقريباً- بمعمار المدينة ومنشآتها فخصها بقوله: «إنها مدينة صغيرة عامرة بأهلها وبها مرافق وأسواق قائمة بذاتها»9.

### **الفترة الثانية: إمارة بني الورد:**

هذا الاستقرار والازدهار سرعان ما تمت زعزعته رغم عدم ارتباط المدينة المباشر بالسلطة المركزية كما أسلفنا الذكر، فقد تأثرت بالأحداث السياسية المتسارعة في البلاد، وهنا نشير إلى الزحف الهلالي الذي أرسل من الخلافة الفاطمية في مصر

تأديبا للعصيان الذي أعلنه حاكم المهديّة بانفصاله التام عنها، وأدّى هجوم هذه القبائل إلى انحلال الحكم الصنهاجي، وتخريب البلاد وانتشار الفوضى والاضطراب، فانقسمت البلاد إلى دويلات منفصلة، حينها أقام أحد ملوك الطوائف -وهو القائد الورد اللخمي- ببنزرت دولة بني الورد وقد فوّض الأهالي شؤونهم إليه؛ «ليرد عنهم خطر بني رياح ومن معهم ففعل، ولكن مقابل ضريبة مالية»<sup>10</sup>.

استمر حكم بني الورد الذي دام حوالي قرن ونصف واتسم بانتشار الاستقرار والأمن، حيث غدت المدينة بذلك في مأمن من غارات أهل البادية، وتمكنت -بفضل حصونها المتينة- من صد الهجمات والغارات التي كانت موجهة إليها.

ويعود الفضل لأسرة بني الورد كذلك في إعادة تعمير البلاد، والسهر على نشر تعاليم الإسلام وأركانها، فقد عملوا على إعادة ترميم المعالم، وشق الطرق، ونشر العمران، وبناء الحمامات وترميم المساجد بما يلائم الطراز العربي الأصيل حيث يعدّ فريداً من نوعه في تونس كلها<sup>11</sup>.

فانعكس هذا الاستقرار السياسي على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فانتشرت في البلاد الحوانيت وازدهرت التجارة وساد الأمن والعمران<sup>12</sup>.

### **الفترة الثالثة: الحكم الموحي والمراي**

غير أن حكم بني الورد سرعان ما تم وضع حد له بوصول الموحيين للسلطة سنة 554 للهجرة الموافق لـ 1153 للميلاد والذين استولوا على الدويلات التونسية وأرضخوها لحكمهم .

بعد وفاة عبد المؤمن بن عبد علي الموحي سنة 1163 للميلاد عرفت البلاد فراغاً سياسياً وسادت الفوضى المدينة، وعمّها الاضطراب، فقام في تلك الأثناء أحد المراديين -وهو يحي بن غانية- بالاستيلاء على بنزرت والعديد من الثغور الساحلية الإفريقية.

وقد عرفت البلاد أثناء حكم المراديين تقهقراً وتراجُعاً نتيجة ضعف السلطة وعدم قدرتها على بسط نفوذها، وهو ما جعلها تواجه العديد من الاضطرابات الداخلية والأطماع الخارجية التي مثلتها الحملات الصليبية خاصة.

### **الفترة الرابعة: الحكم الحفصي**

لم يتم وضع حد لهذه التهديدات الداخلية والخارجية إلا بعد وصول الحفصيين للحكم، وتميزت فترة حكمهم -كما يشهد التاريخ على ذلك- باستتباب الاستقرار والأمن والازدهار، والذي تدعّم أواخر القرن الخامس عشر بوصول الجاليات الأندلسية

المسلمة؛ حيث كان لقدومهم الأثر الأكبر في تكريس ثقافة دينية قائمة على الإصلاح في الأرض وتقديس العمل وحسن إتقانه.

وقد تتالت الهجرات التي قام بها المسلمون الأندلسيون نحو البلاد التونسية، ولعلّ أهمّها تلك التي تمّت بين سنتي 1609م و1610م وتعدُّ أهم هجرة من حيث العدد والنتائج، «كانت قد جاءت تطبيقاً لقرار الطرد الذي اتخذته فيليب الثالث ضد كل مورسكي في 22 ديسمبر 1609م»<sup>13</sup>.

وكانت بنزرت من أهم المدن التونسية التي استقبلت المهاجرين المسلمين المضطهدين إلى جانب مدن الوطن القبلي والمدن الساحلية الأخرى. أثرى استقرار هذه الجالية الأنشطة الاقتصادية ومكّن من توفير تقنيات جديدة غيرت من طابع الحياة العامة وأدخلت فيها حيوية جديدة في مختلف القطاعات، فظهرت بذلك أدوات زراعية جديدة وفنون صناعية ومعماريّة متميزة، طبعت المدينة بطابع جديد.

إذ عمل الأندلسيون على إفادة ضواحي المدينة وما حولها من تجاربهم في الزراعة، فغرسوا الأشجار وأنشؤوا الحدائق والبساتين وطوّروا العديد من المهن والصنائع، مثل صناعة الأسلحة، والدروع والزنايد، والخناجر الدمشقية، والخشب المنقوش، والحدادة، والنجارة...

كما «كان لهم الأثر الكبير في إقامة المباني، وتشبيد معالم العمران، والأشغال العامة كإصلاح الطرق وإقامة الجسور وفتح القنوات القديمة»<sup>14</sup>.

وينسب إلى الأندلسيين إقامة مجموعة من الأحياء والأسواق داخل المدينة العتيقة، ومنها سوق الزنادية وسوق النجارين والحدادين بل يعود إليهم تأسيس حي كامل هو «حي الأندلس» والمعروف بـ «حمدلس» والذي يحتوي على جامع الأندلس ومقبرتين، هما مقبرة بنور ومقبرة العين، وكذلك مجموعة من المساكن والمحلات التجارية.

ونجد هؤلاء المسلمين -رغم غربتهم عن المكان- مندمجين في مختلف مجالات حياة المجتمع الذي دخلوه، وساعين إلى تقديم خبراتهم التي اكتسبوها، حريصين شديد الحرص على إبراز هويتهم وخصوصيتهم دون المساس بشخصية أهل المدينة أو طمسها، يوحدهم جميعاً الدين الإسلامي الحنيف كما تنص عقيدته وتعاليمه السمحة الداعية للتعاون والتآخي والتسامح، «فلا فرق بين أعرابي وأعجمي إلا بالتقوى»، وهو ما ولّد مزيجاً حضارياً متميزاً لا يزال متواصلاً إلى يومنا هذا.

وكحال كل الشعوب وبحكم طبيعة الحياة، لم يستمر هذا الاستقرار طويلاً؛ إذ سرعان ما شهد القرن السادس عشر تنازلاً كبيراً بين الأتراك والإسبان خاصة بعد تراجع سلطة الحفصيين، فظهرت القرصنة، وأصبحت المدينة بذلك قاعدة لهذه العمليات، وتحولت في الفترة الممتدة بين 1535 و1573 للميلاد إلى قاعدة إسبانية، ما لبث أن هزمها الأتراك سنة 1574 للميلاد من قبل سنان باشا، واسترجعوا مدينة بنزرت ليتم بذلك وضع حد للصراع الإسباني التركي ولتزول بذلك الدولة الحفصية، فاندمجت بنزرت في الإمبراطورية العثمانية كما اندمجت بقية المدن التونسية.

### **الفترة الخامسة: الحكم العثماني:**

ساعد الموقع المتوسطي للبلاد التونسية على اتسام فترة الحكم العثماني بالرخاء الاقتصادي والعمراني.

إذ شجعت السلطة المركزية القرصنة أو ما يسمى «الجهاد البحري»، وانعكست الموارد الهامة المتحصّل عليها من هذا النشاط على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية.

وقد عرفت مدينة بنزرت اهتماماً خاصاً من قبل البايات لعل أهمهم «يوسف داي» الذي حكم في الفترة الممتدة من 1610 إلى 1637 للميلاد، وحرص على إنشاء المساجد وتشبيد الأسبلّة وترميم المنشآت الدينية.

كما أولى البايات خلال فترة حكمهم اهتماماً خاصاً ببنزرت، فأمروا بتشبيد المساجد والزوايا والأسبلّة، لعل أبرزها الجامع الكبير وزاوية سيدي المسطاري وسبيل الجرينة وسبيل باب الخوخة، واصطدم هذا الرخاء والاستقرار بضعف سلطة البايات أواخر القرن التاسع عشر مما أدّى إلى تقهقر القرصنة، وتراجع الأنشطة المرتبطة بها خاصة بعد صدور قرار مؤتمر «إكس شابل» سنة 1818 للميلاد القاضي بمنع هذا النشاط كلياً، فتدهورت أوضاع المدينة وانحدرت تدريجياً نحو الاستعمار.

### **المرحلة الثالثة: من الاستعمار الفرنسي إلى الاستقلال التام**

كانت بنزرت أولى محطات المستعمر الفرنسي؛ إذ أنزلت البحرية قواتها في ميناء المدينة في 1 مايو 1881م وذلك بموافقة الباي في إطار ما يسمى نظام الحماية، وهو عبارة عن عملية استعمار مقنع يهدف إلى استنزاف ثروات البلاد وطمس هويتها العربية الإسلامية.

وعكف المستعمر طوال فترة تواجده بالبلاد -حوالي 75 سنة- على نشر ثقافته الأوروبية المسيحية، فانتشرت الكنائس والمدارس الفرنسية أو الفرنكو عربية إلى

جانب تركيز مؤسساته العلمانية، واصطدم في تلك الأثناء بمقاومة كبيرة فكريّة وعسكرية.

وقد عرفت مدينة بنزرت أحداثا دامية أدت إلى استشهاد آلاف المقاومين إلى جانب تدمير البنية التحتية للمدينة ومنشآتها الدينيّة أساسًا، ولعلّ أهمها أحداث الحرب العالمية الثانية التي تسببت في تصدّع المدينة برمتها.

بدأت الحملة العسكرية في تونس منذ 9 نوفمبر 1942م وسقطت على إثرها مدينة بنزرت التي كان يسيطر عليها الجيش التابع لحكومة فيشي، وفي يوم 7 ديسمبر من السنة نفسها وقعت في يدي الألمان.

ومنذ ذلك الحين أضحت هدفا لقاذفات القنابل التابعة للحلفاء، والتي لم تكن تميز بين الأهداف العسكرية والمدنية، فدمرت الميناء والمنشآت الدفاعية والأحياء السكنية على حد سواء، وأفضى كل ذلك إلى تحطيم 77% من المدينة الأوروبية<sup>15</sup>.

وبعد استسلام قوات المحور أصبحت المدينة تحت الرقابة الأمريكية، وفي تلك الأثناء تعرضت المدينة ومنشآتها للتدمير مرة أخرى، ومنع سكان المدينة العتيقة من دخول المدينة الحديثة، وأصبحت مدينة بنزرت مجالاً للتزود بمواد البناء، وأصبحت عرضة لجموع النهابين التي تكتسحها ليلاً رغم الأسلاك الشائكة؛ لنهب جميع المعدات النافعة مثل القرميد والأبواب والنوافذ والقنوات<sup>16</sup>.

وبسبب ما تعرضت له المدينة من دمار وفوضى تم التفكير في نقل وتحويل المدينة إلى مكان جديد يقع على الضفة الجنوبية للقنال.

وتجدر الإشارة هنا إلى تمسّك فرنسا بمدينة بنزرت حتى بعدما استقلت البلاد التونسية في 20 مارس 1956م ممّا جعل الاستقلال منقوصاً.

فقد حافظت القوات الفرنسية على تواجدها بالمنطقة لمدة ثماني سنوات بعد الاستقلال مما أثار جدلاً قانونياً دولياً مرده اتفاقية أمضاها الباي في 21 مارس 1942م واعتبرت بموجبها بنزرت ومنشآتها العسكرية وتحصيناتها ومياهها الإقليمية أي بحيراتها وشواطئها وشبكة اتصالاتها الإستراتيجية منطقة غير تابعة لتونس، الأمر الذي خوّل للفرنسيين اعتبارها ولاية بحرية فرنسية تشمل جملة المواقع والتحصينات البحرية والجويّة<sup>17</sup>.

وحرصت الجمهورية التونسية طوال الفترة التي تواجد فيها المستعمر الفرنسي بمدينة بنزرت على القيام بعدد من المفاوضات مع الجهة المقابلة وعلى كسب الرأي العام العالمي استناداً إلى مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، ليتم في النهاية جلاء

القوات العسكرية عن لكن بنزرت بعد معركة دامية أسفرت عن خسائر مادية وبشرية فادحة، وأعلن يوم 15 أكتوبر 1963م عن خروج آخر القوات الفرنسية من المدينة.

**مساجد مدينة بنزرت**

بعد هذا العرض التاريخي المختصر لمدينة بنزرت، وجب تسليط الضوء على بعض المساجد الأثرية القيمة التي لا تزال تحتفظ بها المدينة، وتعكس التمازج الحضاري فنا وهندسة، فجاءت بذلك المساجد متفرّدة ومميّزة تعلن اتحادها مضمونا، رغم اختلافها شكلا، من خلال التمسك بالدين الإسلامي وتكريس مبادئه السمحة في جميع المجالات، بما في ذلك المجال المعماري والذي تمثّله هنا المساجد، التي كثيراً ما اضطلعت -إلى جانب دورها الديني العقائدي- بأدوار تعليمية، تربوية، اجتماعية، تثقيفية.

ووقع الاختيار على بعض هذه المساجد التي تعود لفترات زمنية مختلفة، وتبرز تنوعاً هندسياً وفنياً يعبر عن التمازج الحضاري للمدينة.

**جامع القصبية:**

يقع على شاطئ المرسى القديم، ويرجّح أنه أوّل جامع وقع تشييده في بنزرت إبان دخولها الإسلام، وما يدعم هذه الفرضية وجود الجامع بجوار برج سيدي الحني البيزنطي، والذي حولته الجيوش الإسلامية إلى رباط فيما بعد.

وبرغم التجديد الذي عرفه المسجد، خاصة على مستوى المنذنة والوحدات المعمارية الداخلية فإننا نلاحظ استعمالاً لمواد بناء قديمة خاصة في الأعمدة التي تعلوها تيجان كورنثية وثنية.

وقد أرجع بعض المؤرخين إعادة تأسيس الجامع إلى ملوك بني الورد الذين حكموا بنزرت مدة الأزمنة الهلالية حتى فتح المهديّة على يد عبد المؤمن سنة 555 للهجرة 18.

وما زال المسجد محافظاً على وظيفته الأصلية (جامع خطبة الجمعة) كما أنه يلقي عناية خاصة من السلطات المحلية والوطنية ترميمًا وصيانةً.

**جامع القصبية:**

يقع على الطرف الشمالي لحي القصبية، وجاءت تسميته اقتراحاً بالحي الذي يوجد فيه، ويعود تأسيسه للعصور الوسطى 19، ويتميز بمدخل جانبي، مما يذكرنا بجامع المهديّة الفاطمي.



والجدير بالذكر أن المَعْلَم شيد بمواد بناء معادة الاستعمال تم جلبها من المدينة العتيقة -حيث يقع المسجد- أغلبها تعود للحصون والقلاع البيزنطية.

### الجامع الكبير:

يطلّ الجامع على المرفأ القديم، وكانت تستغل الأجنحة الخمسة لبيت الصلاة مخازن للبضائع التي تنزلها السفن على الميناء القديم في عهد البايات20. تم تأسيس الجامع الكبير بأمر من محمد داي أحد أغوات مدينة بنزرت وذلك عام 1065 للهجرة، حيث يمتاز باتساع مساحته وجمال هندسته.

اتخذت تيجان أعمدة بيت الصلاة الطراز الحفصي، وتتفرد المنارة بشكلها المثنى القاعدة. لا يزال الجامع إلى اليوم تقام فيه خطبة الجمعة، ويلقى اهتماما ورعاية من السلط المحلية والمختصة التونسية. ونشير كذلك إلى دور «جمعية صيانة مدينة بنزرت» في الحفاظ على المعلم من خلال لفت نظر الجهات المسؤولة، إلى جانب المشاركة في عمليات الصيانة والترميم التي عرفها الجامع.

### جامع الأندلسيين:

ينسب بناء المعلم إلى المهاجرين الأندلسيين الذين طُردوا من إسبانيا في القرن الخامس عشر 21.

يقع خارج أسوار المدينة ويفتح على الشارع الرئيس لحي الأندلس. ولا يزال الجامع محافظا على مواد بنائه الأصلية، فتيجان أعمدة بيت الصلاة من الصنف الحفصي، وأما المنارة فهي مربعة القاعدة، كما لا يزال المعلم محافظا على وظيفته الأصلية (جامع خطبة الجمعة).

1 - ميهوب علي آيت، الجيش الفرنسي ببنزرت 1881-1918م، شهادة الدراسات المعمّقة تحت إشراف عبد السلام بن حميدة، مرقونة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1999-2000م، ص12.

2 - المزوغي فوزي، عمل بنزرت قبل الاحتلال الفرنسي (1855-1881م)، المغاربة للطباعة والنشر، تونس 2005م، ص5.

3 - سنّهم حافظ، شخصية الأقاليم التونسية، مركز النشر الجامعي، شركة أوريس للطباعة، تونس 1998م، ص257.

République Tunisienne, ministère de l'environnement d'aménagement du territoire, ATLAS DU GOUVERNORAT DE BIZERTE, AUDEC, 1993.

- 4 - ميهوب علي آيت، مصدر سابق، ص12.
- 5 - بن حماد حمادي، بنزرت عبر العصور، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، أكتوبر 1979م، ص60.
- 6 - زبيس مصطفى سليمان، بين الآثار الإسلامية في البلاد التونسية، كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، مايو 1963م ص 45-55.
- Hannezo (C), Bizerte : Histoire, Revue Tunisienne N° 43 1904 Pages 193.
- 7 - الدقي وآخرون، بنزرت تاريخ وذاكرة، منشورات جمعية صيانة مدينة بنزرت وجويلية 2002م، ص1.
- 8 - البكري أبو عبيد الله بن عبد العزيز، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، طبعة دوسلان الجزائر 1953م، ص57.
- 9 - الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد الأول، عالم الكتب، بيروت، 1989م الطبعة الأولى ص 29-30.
- 10- الدقي وآخرون، تاريخ بنزرت، مرجع سابق، ص17.
- 11- بن حماد حمادي، بنزرت عبر العصور، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، أكتوبر، 1979م، ص529.
- 12- مرجع سابق.
- 13- الوسلاتي محمد صالح، بنزرت من خلال التزاوج الحضاري التونسي الأندلسي، بنزرت عبر التاريخ، دورتا 1995-1996م، جويلية ن1997م، ص6.
- 14- بن حماد حمادي، بنزرت عبر العصور، مرجع سابق، ص52.
- 15- الدقي وآخرون، بنزرت تاريخ وذاكرة، مرجع سابق، ص33.
- 16- الدقي وآخرون، بنزرت تاريخ، مرجع سابق، ص33.
- 17- الدقي نور الدين، معركة الجلاء، بنزرت عبر التاريخ، دورتا 1995-1996م، منشورات جمعية صيانة مدينة بنزرت، جويلية 1997م، ص132.
- 18- يهتم المعهد الوطني للتراث بترميم المسجد وذلك من خلال رصد ميزانية خاصة به إلى جانب تكليف مهندسين وفنيين يخضعون لإشرافه من أجل الحفاظ على صيانة

المعالم الأثرية في مختلف ولايات الجمهورية، إلى جانب السهر على حمايتها من كل تدخل عشوائي، من خلال الحرص على تطبيق القوانين الصارمة التي وضعها المشرع التونسي، ويمكن أن نذكر هنا بالفصول القانونية لكل من «مجلة حماية التراث الأثري والتاريخي والفنون التقليدية» و«مجلة التهيئة الترابية والتعمير».

19- الدقي وآخرون، بنزرت تاريخ وذاكرة، مرجع سابق، ص63.

20 Bouaita Hedi, la Grande mosquee de Bizerte, IBLA, n 170, volume 2, 1992, page 225-233.

20- الدقي وآخرون، بنزرت تاريخ وذاكرة، مرجع سابق، ص63.

## مدن مفقودة في الأساطير العربية

عمرو عبد العزيز منير\*

اختلفت آراء العلماء بشأن ظاهرة التعليل باعتبارها سمة للأسطورة، حيث ذهب فريق إلى أن التعليل ليس هو الخاصية المميزة للأسطورة، بينما ذهب فريق آخر - يتزعمه «كاسيرر» - إلى أن التفكير الأسطوري يتميز عن العالم النظري بفكرته عن السببية. وأياً ما كان الأمر، فإنه مما لا شك فيه أن هناك نوعاً من الأساطير يركز في أساسه على فكرة التعليل، وهو ما يتمثل في نوع أساطير الأصل، وإن كانت تنتمي إلى نوع آخر من القصص الشعبي يسمى بالحكايات التعليلية أكثر من انتمائها إلى نوع الأسطورة<sup>1</sup>.

وتبرز فكرة التعليل في العديد من الحكايات التعليلية أو أساطير الأصل والتي تؤصل لمدن مصر القديمة التي شُيد بعضها زمن الفراعنة وشُيد بعضها الآخر على امتداد تاريخ مصر الطويل، وحول هذه المدن القديمة دارت موضوعات الموروث الشعبي في إطار خيالي يعكس مدى الانبهار والإعجاب بهذه المدن - وإن احتوت على أخطاء معرفية واضحة - وقد جمع المؤرخون المسلمون عدداً من الأساطير والروايات الخيالية حول هذه المدن في إطار يجمع بين الأسطورة والتاريخ، والاقتراب من الخيال الشعبي في وصفهم التفصيلي لمدن مصر؛ التي قد يكون لها وجود فعلي ملموس أو مدن لا وجود لها في عالم الواقع مثل مدينة أمسوس المصرية - التي اعتقد الناس والمؤرخون بوجودها قبل الطوفان - وكان ذلك وحده كافياً لإطلاق خيال الرواة والقصاصين فنسجوا من وحي خيالهم أسطورة أمسوس المفقودة<sup>2</sup> بفعل الطوفان، مما يفصح لنا عن أفكار كثيرة تبادللت التأثير والتأثر مع حكايات ألف ليلة وليلة.

### شجرة عائلة المدن المصرية !!

يقول ابن إياس: «مدينة أمسوس وهي مصر القديمة، وكانت من أعظم المدائن، وبها من العجائب ما لم يسمع بغيرها، ولكن محا الطوفان رسمها ونسى اسمها...<sup>3</sup>. فهي عند المقرئزي: «أول مدينة عُرفَ اسمها في أرض مصر (مدينة أمسوس). وقد محا الطوفان رسمها ولها أخبار معروفة، وبها كان ملك مصر قبل الطوفان، ثم صارت مدينة مصر بعد الطوفان مدينة منف، وكان بها ملك القبط والفراعنة إلى أن خربها بخت نصر، فلما قدم الاسكندر بن (فيليبش) المقدوني من مملكة الروم، عمّر مدينة الإسكندرية عمارة جديدة، وصارت دار المملكة بمصر. إلى أن قَدِمَ عمرو بن العاص بجيوش المسلمين، وفتح أرض مصر فاخنت الفسطاط، وصارت مدينة مصر إلى أن قدم جوهر القائد بعساكر المعز لدين الله أبي تميم معه وملك مصر واخنت القاهرة.. وصارت القاهرة مدينة مصر إلى يومنا هذا»<sup>4</sup>.

وبعد أن يُورد المقرئزي أسماء عدد من المدن المصرية يُورد حكاية خيالية عن أن «مصر بن بيصر» قسم الأرض بين أولاده، فأعطى ولده أشمون من حد بلده إلى رأس البحر إلى دمياط، وأعطى ولده أنصنا من حد أنصنا إلى الجنادل، وأعطى لولده صا من صا، أسفل الأرض إلى الإسكندرية، وأعطى لولده منوف وسط الأرض السفلى منف و ما حولها، وأعطى لولده فقط غربي الصعيد إلى الجنادل، وأعطى بناته الثلاث شرقي الأرض إلى البرية (يقصد صحراء الشرق)، وأعطى بناته الثلاث وهن الفرما وسريام وبدورة. بقاعاً من أرض مصر محددة فيما بين أخوتهن...<sup>5</sup>. وتكمل الروايات التاريخية المتأخرة شجرة النسب لباقي المدن المصرية فتقول: «قد خلفه ابنه مصرام المولود بالعريش فصار ملكاً مستقلاً عظيماً ينفذ حكمه في إسنا «أسن»، وأسوان (إشوان) والسودان (سودان)، حتى بلاد الفونج (فوبحستار)، وعمد إلى أقاليم مصر، فوزعها على الأخوة الثلاثين (وهو منهم) ثم بنى كل واحد منهم في البلاد التي يحكمها

\* باحث من مصر .

مدينة عظيمة، لا تزال تسمى بأولاد بيطر بفضل دعاء سيدنا نوح -عليه السلام- مثال ذلك أن أحد أبناء بيطر كان يدعي (رشيد) فبنى المدينة التي هي الآن بهذا الاسم والآخر كان يدعى (دمياط) وثالث كان (اسكندر) وآخر تينبر (تينه)، وكذا (سيفه) الذي بنى مدينة بني سويف وآخر يدعي (مينه) وكذا أشمون وأسيوط وجرجه وتنا (قنا) وقوس (قوص) واسنه وأسوان (أثوان) وابريم وصياني وحلفا (حلفه) وسنارة وسودان وغيره من أمثال هذه الأسماء التي كان يتسمى بها الأمراء الذين بنى كل واحد منهم مدينة لا تزال باقية على الدهر عامرة أهلة بالسكان في شواطئ النيل حتى الآن..<sup>6</sup>، وعن نسب مدينة أتريب يقول القلقشندي : «بناها أتريب بن قبطيم بن مصر ابن بيسر بن حام بن نوح -عليه السلام-»<sup>7</sup>.

### الأنساب العربية وأثرها على المدن المصرية!!

يتضح من هذه الروايات الخيالية مدى تأثر الرواة بالأنساب العربية؛ ذلك أن عدم القدرة على معرفة أسباب تسميات المدن المصرية القديمة جعل الخيال يجنح إلى حد تصور أن هذه المدن قد اكتسبت أسماءها من أبناء «مصر بن بيسر بن حام بن نوح -عليه السلام-» - الذي ينسب إليه اسم مصر - الذين قسمت بينهم أرض مصر، بل أنه ينسب بعض الأسماء إلى بنات تلك الشخصية مثل «الفرما» والتي تنازع في نسبها - الفرما - الاتجاه المصري القبطي مع الاتجاه الإغريقي في المجتمع المصري إذ تقول إحدى الروايات: «كان للإسكندر أخ يسمى الفرما، فلما بنى الإسكندر الإسكندرية، بنى الفرما، الفرما على نعت الإسكندرية ولم تنزل الفرما مذ بنيت رثة...»<sup>8</sup> وفي هذا السياق يشير ابن إياس لنسب مدينة تنيس المنذثرة بقوله: «قال المسعودي: إن الذي بنى مدينة تنيس كانت امرأة تسمى تنيس وهى بنت صا بن تدارس أحد ملوك القبط فسميت تلك المدينة بها»<sup>9</sup>.

### عفاريت ملوك المدن المصرية ودورهم في التاريخ!!

وتكشف الأساطير التي تدور حول المدن المصرية القديمة، بما تحويه من أخبار العجائب والغرائب، عن مدى إعجاب الرواة وانبهارهم بإنجازات الحضارة المصرية القديمة وهو الأمر الذي يبدو واضحاً من خلال تلك القصص الخيالية من الأعمال الإعجازية لملوك مصر القديمة، يقول المقريري تحت عنوان «ذكر مدينة أمسوس وعجائبها وملوكها».

«... وأول من ملك مصر نقراوش الجبار بن مصررايم. ومعنى نقراوش ملك قومه ونقراوش هو الذي بنى مدينة أمسوس وعمل بها عجائب كثيرة؛ منها طائر يصفر كل يوم عند طلوع الشمس مرتين، وعند غروبها مرتين، فيستدلون بصفيره على ما يكون من الحوادث حتى يتهيأون لها، ومنها صنم من حجر أسود في وسط المدينة تجاهه صنم مثله إذا دخل سارق المدينة لا يقدر أن يزول حتى يسلك بينهما؛ فإذا دخل بينهما أطبقا عليه فيؤخذ.. وعمل صورة من نحاس على منار عال لا يزال عليها سحب يطلع فكل من استمطرها أمطرت عليه ما شاء. وعمل على حد البلاد أصناماً من نحاس مجوفة وملاها كبريتاً، ووكل بها روحانية النار. فكانت إذا قصدهم قاصد أرسلت تلك الأصنام من أفواها ناراً أحرقتة، وعمل فوق جبل بطرس مناراً يفور بالماء ويسقى ما حوله من المزارع، ولم تنزل هذه الآثار حتى أزالها الطوفان...»<sup>10</sup>.

رواية ابن إياس عن مدينة أمسوس «جاءت على نحو مشابه لرواية المقريري مع بسط في التفاصيل عن دور ملوك مصر القديمة في تطوير «أمسوس» بقوله: «... مصررايم وهو الذي بنى مدينة مصر، وإليه تنسب وكان عالماً بعلم الكهانة والطلسمات.. كتب على أبواب مصر، أنا مصرام بن تبليل قد بنيت هذه المدينة، وأودعت بها الطلسمات الصادقة والصور الناطقة، أما ابنه عرياق كان عالماً بعلم الطلسمات وله أعمال عجيبة، وكان قد عمل قبة عظيمة في وسط مدينة أمسوس وعمل فوقها كالسحابة تمطر مطراً خفيفاً شتاء

وصيفاً، وعمل تحت تلك القبة مطهرة فيها ماء أخضر يتحصل من ذلك المطر، فإذا استعمله من به عاهة برؤ من وقته ولما هلك تولى من بعده ابنه لوجيم، وكان عالماً بعلوم الطلسمات والسحر وله أعمال عجيبة؛ منها كانت الغريان قد كثرت في أيامه، وصارت تفسد الزروع والغلال، فعمل أربع منارات في جوانب مدينة أمسوس، وجعل على كل منارة صورة غراب، وعليه صورة حيّة قد التوت، فلما عاين الغريان ذلك نفروا عن المدينة ولم يدخلوها بعد ذلك في مدة أيامه، ومنها أنه عمل طلسماً للريح، فكانت المراكب المقلعة إذا وصلت إليه تقف ولا تسير حتى يجعلوا له على كل مركب ضريبة معلومة، حتى يطلق لهم الريح من الجو، واستمر في الملك حتى هلك...»<sup>11</sup>.

وعن ملوك أمسوس المزعومين يتحدث أولياچلي عن أحدهم بقوله: «خلفه أخوه مصرايم بن نقراوش في الملك وكان هذا حاكماً ماهراً وكاهناً ساحراً؛ إذ سخر بقوة علمه جميع السباع والحيوانات المفترسة والمرعبة لأمره، بل أنه جعل الشياطين والعفاريت تخضع له وتحمل له عرشه»<sup>12</sup>. ويقول ابن إياس عن إنجازات ملوك أمسوس المزعومة: «بنى أحدهم قلعة وكانت الجن والشياطين تحمل سريره على أعناقهم ويطوفون به في سائر أقاليم الدنيا، ثم يرجعون إلى قلعته التي بناها وسط البحر، فاستمر على ذلك حتى هلك»<sup>13</sup>.

المنتبع لتاريخ وسيرة «مدينة أمسوس» سيد أنها كانت مرتعاً لخيالات الرواة وأخبارهم. إذ حملت تلك الأخبار ثمة رائحة من التاريخ في الوقت الذي يصطبغ فيه بصبغة أسطورية، فقد حرصت أخبار أمسوس على تضمين نصوصها بشراً من نوع الملوك المحيطين بعلوم الطلسمات والسحر والأعمال العجيبة والخرافة، التي ساعدت على عمران مدينة أمسوس بعجائب وغرائب تحير في وصفها الإنسان إذا رآها بالعيان على حد قول المؤرخين رغم عدم رؤيتهم لها.

كما أن الزعم القائل بمحو الطوفان للمدينة شكّل خلفية تتحرك عليها (موتيفات) وأفكار أسطورية مثل؛ الطلسمات الصادقة، الصور الناطقة، والكنوز المرصودة، وانفتاح العوالم المرئية واللامرئية على بعضها، ومن ثم فلا بد من اصطباغ تاريخ وأخبار المدينة بنفس الصبغة الأسطورية بالتبعية، أضف لذلك؛ أن تلك الروايات والأخبار الخاصة بمدينة أمسوس وغيرها من مدن مصر، في جانب هام منها تؤصل لنشأة مصر أرضاً وشعباً وعمراناً، وذلك الحدث في ذاته إن شئنا التأريخ له فإنه - بلا أدنى شك - سيصبح خارج إطار العصور التاريخية وينتمي بشدة إلى عصور الأسطورة، مما يجعله يتخطى حدود الزمن الذي انتهت إليه بدايات نشأة وعمران مدن مصر، هذا علاوة على أن فكرة النشأة والتكوين تعد إحدى الموتيفات الأسطورية البارزة والتي يلزمها إطار زمني أسطوري خالص أوجده الرواة في زمن ما قبل الطوفان.

جدير بالذكر أن أخبار مدينة أمسوس وبعض المدن المصرية أضفت على جزء من تاريخها سمات خاصة بها، عند ارتباطها بكائنات لعبت دوراً في حياتها ونشأتها مثل: الجن والعفاريت والشياطين الذين كانوا القاسم المشترك مع ملوك أمسوس في بناء وتشبيد المدينة.

### العاصمة الجديدة خيال وأساطير!!

يضيف المقريري أن هذه المدينة - منف - كانت في غربي النيل على مسافة اثني عشر ميلاً من مدينة الفسطاط ثم يقول: «.. وهي أول مدينة عمرت بمصر بعد الطوفان، وصارت دار المملكة بعد مدينة أمسوس التي تقدم ذكرها إلى أن أخرجها بخت نصر»<sup>14</sup>. ويضيف (ابن محشرة) أنه كان بمنف: «فرعون موسى -عليه السلام- وكان اتخذ لها سبعين باباً من حديد وفصل حيطان المدينة بالحديد والصفير، وفيها كانت الأنهار تجري من تحت سريره وكانت أربعة أنهار... رأيت بمنف دار فرعون، وكنت أمشي في شوارعها ومجالسها وغرفها وجميع سقائفها وحجورها فإذا ذلك كله حجر واحد منقور، فإن كان بناء قد أحكم حتى صار في الاستواء كحجر

واحد لا يستبان فيه جمع حجirin ولا ملتقى صخرتين فلذلك عجب، وإن كان جبلا واحدا فنقر الرجال فيه بالمناقير حتى خرقت فيه تلك المخارق فهو أعجب وأعجب»<sup>15</sup>.

يصفها ابن زولاق بقوله: «أبنيتها - منف - وعجائبها وأصنامها، ودفائنها وكنوزها التي لا تحصى .. وفيها بيت فرعون قطعة واحدة، سقفة وفرشه وحيطانه حجراً أخضر .. وبها آثار الأنبياء والحكماء، وهي منزل يوسف -عليه السلام- ، ومن كان قبله، ومنزل فرعون موسى .. وكان بمنف قبة فيها صور ملوك الأرض متى تحرك منهم ملك يريد مصر بعج الموكل بالقبة بطنه بحربة فيتلف ذلك الملك في موضعه...»<sup>16</sup>.

### علاقات المدن المصرية المفقودة!!

ويسرد (ابن زولاق) رواية تكشف عن ضلال حقيقية تاريخية عن وجود علاقات بين مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين<sup>17</sup> في سياق حديثة عن عجائب مدينة منف بقوله: «لما أراد بخت نصر، مصر أرسل رجلا يثق به، أعطاه مائة ألف درهم صلة فاحتال حتى صاهر امرأة من الموكلات بحفظ القبة .. داخل القبة وسأل عن الصور ورأى صورة بخت نصر، فقال للمرأة التي تزوجها: ما هذه الصورة؟ فعرفته، فقال لها في خلوة: فمتى ينجو صاحب هذه الصورة؟ قالت: يُدهن صدره بدم خنزير، فأخذ دم خنزير وطلا صورة بخت نصر، وهرب وعاد إلى بخت نصر، فأخبره. فسار إلى مصر وكان من أمره ما كان...»<sup>18</sup>.

وعند المقريري تستمر الحكايات لتستعرض ملوك منف حتى تصل إلى من تسميه الرواية «شداد بن عديم» فيقول: «وهو الذي تسميه العامة شداد بن عاد، وكان عالماً كاهناً ساحراً، يقال أنه هو الذي بنى الأهرام الدهشورية، وعمل أعمالاً عظيمة وطلسمات عجيبة، وبنى في الجانب الشرقي مدائن وفي أيامه بنيت قوص .. وغزا الحبشة وسباهم<sup>19</sup>، وأقام ملكاً تسعين سنة، وهو أول من اتخذ الجوارح، وصاد بها، وولد الكلاب السلوقية، وعمل في بركة أسبوط تماسيح منصوبة تنصب إليها التماسيح من النيل انصبابا فيقتلها، ويعلق جلودها في السفن...»<sup>20</sup>.

بيد أن أهم ما يسترعي الانتباه في الروايات الخاصة بـ (منف) أنها أقل إغراباً وخيالاً من الحكايات الخاصة بـ «أمسوس» ، كما أنها من ناحية أخرى تتحدث عن أولئك الملوك الذين استحدثوا ممارسات حضارية جديدة، فالملك شداد بن عديم «أول من اتخذ الجوارح في الصيد وصاد بها، وولد الكلاب السلوقية» والملك أشمون بن قبظيم أول من لعب بالكرة والصولجان، وأول من عمل النيروز في مصر «عيد شم النسيم - أو عيد الربيع<sup>21</sup>، والملك «مرقورة أول من ذلل السباع وركبها»<sup>22</sup>.

كذلك نجد أن بعض الحكايات عن ملوك منف تحمل نواة من الحقيقة التاريخية؛ ففي أخبار من تسمية الروايات «الملك تدارس» وجدنا أنه حارب بعض عماليق الشام ودخل فلسطين، وغزا السودان من الزنج والحيش، ومن المعلوم تاريخياً أن حروباً قد نشأت بين مصر القديمة والحيشيين في بلاد الشام، كما كان يوجد حروب بين مصر ضد القادمين من الجنوب<sup>23</sup>، كما أشار المقريري إلى أن الملك قاليقي بن تدارس: «كان موحداً خالف أهل مصر في عبادة الكواكب والبقر»<sup>24</sup>. وهو ما قد يشير إلى أختانتون محاولات التوحيد في عبادة آتون، أو ربما كانت امتداداً لتوحيد إدريس -عليه السلام-، وعلى أية حال فإن حجم الخيال في روايات منف التي بنيت بعد الطوفان على حد زعمهم، كان أقل كثيراً من حجم الخيال في الأساطير المتعلقة بمدينة أمسوس التي كانت قائمة حتى دمرها الطوفان، والتي تبدو أن وجودها نفسه كان ضرباً من الخيال.

والحكايات الخيالية حول مدينة منف كثيرة ومتنوعة ولكنها تدور حول سلسلة أخبار الملوك الذين تصورت هذه الحكايات أنهم حكموا مصر حتى الاسكندر<sup>25</sup>. ويعلق المقرئزي على ذلك بعبارة تكشف عن مدى الارتباك الناجم عن وصول إشارات من تاريخ البطالمة في ثنايا الروايات كالتي ذكرها المقرئزي في ذكره اسم «نافاطانيوش» وهو اسم يبدو محرفاً عن اسم بطليموس في لفظه اليوناني «بتوليمايوس» وقد عبّر المقرئزي عن هذه الحيرة بعبارة نصها: «..وهذه أسماء رومية» أي يونانية «ولعل بعضها متداخل فيما تقدم...»<sup>26</sup>.

وقد يحسن بنا الوقوف مع الكم الهائل من الأساطير التي ساقها المؤرخون عن منف وأمسوس وغيرهما .. فنلاحظ أنها لم تتكون دفعة واحدة؛ إنما استمر كل جيل يضيف إليها من خياله ما يوائم تصورات عهده، وما يزيد من تأثيرها في أذهان محبيها، لذلك فإن الروايات والأفكار التي راجت وتكونت عن منف والمدن المصرية، قد تباينت فيما بين الكتابات التاريخية، ووفقاً للزمان ووفقاً للمكان أحياناً، في تناول للأساطير جملة واحدة دون تفاصيل محددة متتابعة، فكأنهم بدأوا بالنهاية فاختلفت الأول بالأخر دون اعتبار للمراحل التطورية، التي يمكن أن تكون المدن المصرية قد مرت بها ودون حساب للعوامل والظروف الموضوعية التي كان محتملاً وجودها وراء كل خطوة انتقالية.

- 1 - أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة (ترجمة: أحمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م)، صفحات متنوعة؛ كرم محمود: الأسطورة فجر الإبداع الإنساني، (سلسلة الدراسات الشعبية، العدد 66، القاهرة، 2002م)، ص 422.
- 2 - فكرة المدينة المفقودة تعد من الأفكار الشائعة في ثقافات العديد من الشعوب.
- 3 - ابن إياس: كتاب تاريخ مصر المسمى بدائع الزهور في وقائع الدهور، (الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، مصر المحمية، القاهرة 1311هـ)، ج1، ص 9.
- 4 - المقرئزي: الخطط المقرئزية الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (أربعة أجزاء، طبعة سلسلة الذخائر من طبعة بولاق، الأعداد 51-54، القاهرة 1999م) ج1، ص 128؛ الفلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (14 جزء، القاهرة 1913م)، ج3، ص315.
- 5 - المقرئزي: الخطط، ج1، ص 129؛ ابن عبد الحكم: فتوح مصر، ص29؛ السيوطي: حسن المحاضرة، ج1، ص 14، ص 15.
- 6 - أولياجلي: سياحتنا مه مصر، (ترجمة محمد على عونه، تحقيق: عبد الوهاب عزام، وأحمد السعيد سليمان، مراجعة: أحمد فؤاد متولي، الطبعة الأولى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2005م)، ص 36.
- 7 - الفلقشندي: صبح الأعشى، ج3، ص381.
- 8 - السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (الجزء الأول، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار عيسى الياباني الحلبي، القاهرة 1967م)، ج1، ص 41.
- 9 - ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج1، ص50.
- 10 - الخطط، ج1، ص 129.
- 11 - ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الزهور، ج1، ص 10-11.
- 12 - المصدر السابق، ص11؛ سياحتنا مه مصر، ص 30.
- 13 - ابن إياس: المصدر السابق، ص 10.
- 14 - الخطط، ج1، ص 134؛ الفلقشندي: صبح الأعشى، ج3، ص 315.
- 15 - ابن محشرة: الاستبصار في عجائب الأمصار، (نشر وتحقيق: سعد زغول عبد الحميد، الإسكندرية 1958م)، ص 83؛ قارن. ياقوت: معجم البلدان، ج1، ص 97؛ عبد اللطيف البغدادي: الإفادة والاعتبار، ص 116، الاصطخري: المسالك والممالك، ص 54؛ المقرئزي: الخطط، ج1، ص 134.
- 16 - ابن زولاق: فضائل مصر وأخبارها وخواصها، (تحقيق: على عمر، س. مكتبة الأسرة، القاهرة 1999م)، ص 67؛ القزويني: آثار البلاد، ص 274؛ ابن ظهيرة: الفضائل الباهرة، ص 69؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج5، ص 214.
- 17 - الثابت تاريخياً أن مصر تعرضت للعديد من محاولات غزوها من الشرق فقد دخل الآشوريون عن طريق حدودها الشمالية الشرقية ووقعت مصر فريسة، في يد «أشور آخي الدين» 670 ق.م ومن بعدهم الفرس سنة 525 ق.م. وقد قدم الآشوريين من شمال العراق إلى مصر غازين: وقد أوضح احتكاك هذا الجنس بالمصريين طبيعة الشخصية المصرية



- فقد قاومت هذا الغزو حتى طردته، وباسم الدين راح كهان وادي النيل يبشرون، ويشجعون الأمراء المصريين حتى تحقق لهم النصر. انظر: عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر والعراق (القاهرة 1973م)، ص 272.
- 18- ابن زولاق: فضائل مصر وأخبارها، ص 61.
- 19- الثابت تاريخياً أن مصر تعرضت للعديد من محاولات غزوها من الجنوب فقد دخل الأثيوبيون مصر من الجنوب وتولوا حكمها خلال الأسرة الخامسة والعشرين ما بين 730-665ق.م بعد أن طردوا الليبيين، ولم يعتبر الأثيوبيون أنفسهم دخلاء على مصر، بل رددوا في متونهم أنهم أحلاف طيبة، وأتباع الدين الصحيح لآلهة آمون. انظر: عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر والعراق (القاهرة 1973م)، ص 272.
- 20- الخطط، ج 1، ص 131.
- 21- عيد النيروز: هو عيد رأس السنة القبطية في أول شهر توت ويغلب على الظن أن عادة الاحتفال بهذا العيد متوارثة من قدماء المصريين على الرغم من اسمه الفارسي (ومعناه اليوم الجديد) فقد كان المصريون في عصر الفراعنة يحتفلون بهذا اليوم أكراما لنهر النيل، وفي عصر سلاطين المماليك كان الاحتفال بعيد النيروز يأخذ شكل (احتفالات العامة)، إذ اعتبر ذلك اليوم بمثابة عطلة عامة، فكانت الأسواق تغلق في ذلك اليوم كما كانت المدارس تعطل، ويذكر السيوطي وابن تغري بردي: أن هذا العيد أبطل نهائياً منذ سنة 702 هـ، انظر: المقرئ: السلوك، ج 2، ص 926؛ السيوطي: حسن الحاضرة، ج 2، ص 269؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج 8، ص 202؛ قاسم عبده قاسم: دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي (ط. الثانية، دار المعارف، القاهرة 1983م)، ص 110.
- 22- الخطط، ج 1، ص 139.
- 23- قاسم عبده قاسم: بين التاريخ والفولكلور، ص 75.
- 24- الخطط، ج 1، ص 139.
- 25- قاسم عبده قاسم: بين التاريخ والفولكلور، ص 70.
- 26- الخطط، ج 1، ص 144.

## مشكلات المخطوطات من الخزانات الخطية إلى آفاق النشر الإلكتروني

يوسف زيدان\*

مع أن كلمة التراث عربية فصيحَةٌ، إلا أنها غير تراثية! وأصلها في اللغة واضح بيّن، فهي من مادة (ورث) وهي مادة تشير إلى معنى ليس فيه التباس. إلا أن القدماء لم يستعملوها بالمعنى الذى يقصده المعاصرون، كمرادف للكلمة الإنجليزية Heritage.

وكلمة «تراث» كلمة قرآنية، ذُكرت في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى (وتأكلون التراث أكلاً لماً، وتحبون المال حباً جماً) سورة الفجر، الآيتان 19، 20. فالتراث جاء في القرآن بمعنى الميراث، أو الشيء المتبقي عن السابقين. ولم يستخدم قدماءنا كلمة تراث خلال تاريخ التراث العربي، ولا نجد في الكتابات التي بدأت منذ عصر التدوين حتى القرن التاسع عشر الميلادي، كلمة «التراث» مستخدمةً، ولا مُشاراً إليها بالمعنى الذى نستخدمه الآن. قد يقولون: الآثار كما فعل البيروني في عنوان كتابه: الآثار الباقية عن الأمم الخالية. وقد يُقال ما تركه السلف للخلف. ولكن لفظة (التراث) بمعناها المعاصر طفرت في القرن العشرين، ويُقال إن الكاتب المصري (إسماعيل مظهر) كان أول من استخدمها. وهذا عندي غير مؤكّد. ولكنّ المؤكّد أنها طفرت بشكل مفاجئ جداً، وسرعان ما استُعملت على نطاق واسع، حتى إن نزار قباني له قصيدة مشهورة يقول فيها لحبيبته: أنتِ التراث الذى يتشكّل في باطن الأرض منذ ألوف السنين.. وهو هنا يستخدم كلمة التراث، بأقصى قدرة للمجاز اللغوي، حتى يجعل من حبيبته حقيقة أزلية أبدية.

ولم يقتصر هذا الاستخدام المجازي لكلمة (تراث) على الشعر العربي في القرن العشرين، وإنما تعدى ذلك إلى استخدامات غير منضبطة، أدت بنا إلى أزمة حقيقية في الوعي بالظاهرة التراثية، حيث اشتق من أصل اللفظة وأضيف إليها إضافات كثيرة جداً، حتى كاد الأمر يخرج

\* أكاديمي من مصر، مدير مركز المخطوطات بمكتبة الإسكندرية.

عن أي إحكام للمعنى. فهناك التراث الشفاهي، والتراث المكتوب، والتراث المعماري، والتراث المادي الملموس، والتراث غير الملموس.. إلخ. وبذلك أصبحت الكلمة متعددة الاستعمال، وكما أشار ميشيل فوكو فإن شيوع اللفظ وترديده المستمر، قد يخفي معناه! ولذلك فقد وصف عمله (الأركيولوجي/ الثقافي) بأنه: بحثٌ عن الأشياء التي اختفت، من فرط تواجدها فوق السطح.

وقد كُتِبَ عَلَيَّ، مبكراً، أن أشتغل بالتراث العربي، وكنت في هذه السن المبكرة غير مقدّر لضخامة المسألة. فمن خلفيّة فلسفية، ومن إعجابٍ شديد بنيتشه والفلاسفة الألمان، إلى الشعر الصوفي وآفاقه اللامحدودة؛ وجدت نفسي على نحوٍ ما، متورطاً في المسألة التراثية؛ لأنني بادرت في السنة الرابعة من دراستي الجامعية إلى تحقيق مخطوطة (المقدمة في التصوف لأبي عبد الرحمن السُّلَمي) فقد كنت أتردد كثيراً إلى مكتبة بلدية الإسكندرية، ورأيت أن هذه النسخة المخطوطة هي النسخة الوحيدة في العالم من هذا الكتاب. وبدافع الشغف المعرفي العام، وليس المتخصّص، طلبتُ المخطوطة لأطلع عليها، فوجدت فيها ورقة منزوعة. أثر هذا فيّ تأثيراً كبيراً، وفي اليوم نفسه نَقَبْتُ عن الكتب التي تعالج مسألة تحقيق المخطوطات، ووجدت بعض أعمال برجستراسر وعبد السلام هارون وغيرهما. وبهذا النّزق غير المتأني خطواتُ الخطوة الأولى على الدرب الذي جعلني محقّقاً للمخطوطات. وكان ذلك عندي، هو بدء الإحساس بالمسئولية الفادحة تجاه هذا التراث الذي تشبّت معانيه، واحتلّطت، وتوزعت، وأضيفت إليها كلمات فكثرت ألفاظها واتسعت معانيها.

غير أن الضبط الدلالي لهذه الكلمة، سيجعلنا على سبيل التجاوز نقصُر الكلام على التراث المتروك لنا، من الأجيال العربية السابقة. وهذا التراث أغلبه، إن لم يكن كله، مكتوبٌ في كتبٍ قديمة بخط اليد، هي المعروفة بالمخطوطات. وهناك بالطبع نقوشٌ على المساجد، وهناك بعض الرسائل المكتوبة على أوراق البردي. ولكن الغالبية الغالبة على تراث الأوائل الذي تركه لنا السابقون، هو المخطوطات.

وهناك مسارٌ طويل يمتد بالنص التراثي ما بين حالتي **المخطوط والمنشور** أو بعبارة أخرى: ما بين انزواءِ النصِّ التراثيِّ في مخطوطة منسية بإحدى الخزانات الخطية العتيقة، ونَشْرِ النصِّ إلكترونياً في صورة رقمية معاصرة. هو مسارٌ مليء بالمشكلات التي تبدأ من حيث يبدأ، أعني

من حالة المخطوطة المتوارية في الخزانات الخطية. فهناك، مشكلات كثيرة تتعلّق بنظم حفظ المخطوطات، وهي النظم غير المطبّقة في معظم الخزانات (خصوصاً العربية) وتتعلّق بالنقص الشديد في الفهارس الدالة على محتوى المخطوط لهذه الخزانة أو تلك، وتتعلّق بالقصور الشديد في أعمال الترميم اللازمة للمخطوطات، ناهيك عن عدم علمية وحرفية أغلب (الترميم) الذي جرى هنا أو هناك، إن كان قد جرى - أصلاً - هنا أو هناك.

ومع خروج النصّ إلى النور، وانتقاله من حالة المخطوط إلى المنشور؛ تظهر مشكلات كثيرة تتعلّق بقواعد النشر التراثي، وهي قواعد قلّ مَنْ يراعيها. وتتعلّق باختلاف مناهج الناشرين والمحقّقين في التعامل مع النص، وهي مناهج قد تناسب هذا النص بالذات، دون غيره، أو لا تناسبه.. وهناك مشكلات تتعلّق بالغاية والمراد من نشر النص! فقد تكمن (غالباً) غايات غير نبيلة وغير علمية، وراء نشر النصوص؛ تلبيةً لأغراض سياسية أو أيديولوجية أو مذهبية، تتوجه إلى المخزون التراثي بساق عرجاء.

وللنشر الإلكتروني مشكلات تتعلّق بمناسبة الصيغة الرقمية للنص، أو بعمليات الضبط، أو بإتاحة النص رقمياً على شبكة الإنترنت أو على أسطوانة مدججة أو في مكنز تراثي إلكتروني.. وبالطبع، لا تعني كثرة مشكلات هذا الدرب، الدعوة لهجرانه بالكلية، وإنما على العكس تماماً، تدعونا لمزيد من الاهتمام وبذل الجهد الصادق لحلّ المشكلات المتناثرة على درب الانتقال بالتراث من صورة المخطوط إلى صور متعددة للنشر التراثي.

ولسوف نتعرض فيما يلي، بشيء من التفصيل، إلى تفاصيل هذه المشكلات التي أشرنا إليها، سعياً لإمعان النظر الممهّد لاستكشاف الحلول العملية لهذه المشكلات الكثيرة. وأول ما نتوقف عنده، هو حالة الجهالة العامة بذلك المخزون المعرفي الهائل المسمى تراثاً.

### التراث المجهول

كان هذا العنوان عنواناً لكتاب أصدرته قبل قرابة العشرين عاماً، عرضت فيه لمجموعة كبيرة من (المتون) التراثية المخطوطة، التي تؤكّد أهميتها ويؤكد إهمالها، جهلنا بكنوز تراثنا. وفي مقدمة هذا الكتاب، أوردتُ مسوّغات القول بأن تراثنا مجهول.. فهو مجهولٌ بحكم الواقع الإحصائي، وذلك لأن إحصاء ما نُشر من التراث - محققاً أو بدون تحقيق - ومقارنته بما لم

يزل مخطوطاً، وبما ضاع مع الزمان ؛ يدل على أن نسبة المنشور المعلوم من التراث، لا يزيد على خمسة بالمائة من مجموع التراث، أو هو أقل من ذلك.

وتراثنا مجهولٌ، لأن معظم المكتبات الخطية المحتوية على المخطوطات، لا تزال بحاجة إلى فهرس وصفية تحليلية دقيقة.. ناهيك عن افتقادنا للفهرس الموحد للمكتبات التي تمت فهرستها بالفعل. وتراثنا مجهولٌ، بحكم منطلق الإلغاء والتغيب، وهو المنطق الذي ساد حتى أباد النظرة الموضوعية للتراث، تحت تأثير التوظيفِ الوقيِّ لجانِبِ من التراث -خدمةً لأغراض الدول والجماعات والأفراد- وإهدار الجانب المقابل له. علماً بأن التراث رَحْبٌ متنوع، ولا بد من معرفة (الخريطة التراثية) لتحديد موقفنا النقدي للتعامل مع المخزون التراثي، في ضوء ما ذكرناه عن الأشكال الثلاثة للتراث، ودون المسارعة إلى توظيفه في خدمة أغراض آنية، لا تلبث أن تتغير، مخلِّفةً وراءها كمّاً من التشوُّه المعرفي والرؤية الناقصة والمتناقضة للتراث. ومثال ذلك، أن بلداً يدخل تجربة (اشتراكية) حيناً من الزمان، فيخاصم التراث الروحي والصوفي، وتتكئ العملية التراثية على قراءة متعسِّفة للتراث لاستخراج (النزوع اليساري في التاريخ) أو (اليسار في الإسلام) أو (الاشتراكية والثورة في التاريخ الإسلامي).. ومع هذا الانتقاء المؤقت، تغيب الرؤية الموضوعية. وسرعان ما تتغير الظروف الدافعة إلى هذا الانتقاء المؤقت، ويتم انتقاء آخر (مؤقت أيضاً) خدمةً لأغراضٍ آنيةٍ أخرى! فتكون الحصيللة النهائية لهذا العمل التراثي غير المخطَّط، هي غيابُ الرؤية التراثية العامة، وصعوبة اتخاذ الموقف النقدي الصحيح من التراث.

وتراثنا مجهولٌ بحكم الاغتراب الثقافي عنه، وذلك؛ لأن التراث العربي/ الإسلامي ظل ممتداً في الزمان والمكان، امتداداً طبيعياً مرَّ بمنحنياتٍ كثيرة، وارتفع وانخفض في معدلات التحضر، لكنه لم ينقطع.. حتى جاءت الحملة الفرنسية، ومن بعدها الاستعمار، ومن بعده وسائل الاتصال المعاصرة والهيمنة الإعلامية. ليلوي ذلك كله أعناق الأجيال الحديثة -بقوة- بعيداً عن تراثها المتصل، وليوجِّهها بقوة نحو سياق الحضارة الغربية وثقافتها، فيتضاءل الوعي العربي بالتراث، ويصير مجهولاً لدى معاصرنا، بل هو عند بعضهم: مذمومٌ مكروهٌ مرتبطٌ بالتخلف الحضاري.

ولللخروج من حالة الجهالة إلى أفق الوعي بالتراث، هناك خطوات أساسية لا بد لنا من

إنجازها وهي خطوات متراكبة متتالية، أولها الفهرسة التي هي: استكشاف للمخزون المخطوط واستبصار لجوانب الخريطة التراثية. ثم هناك خطوة النشر سواء كان ورقياً أم إلكترونياً، وأخيراً مرحلة الفهم والاستيعاب والتطوير، وهي المرحلة التي ينتقل فيها التراث (مخطوطاً ومنشوراً) من حالة النص إلى حالة الخطاب. ولنبدأ فيما يلي بالخطوة الأولى والصعوبات التي تحيق بها.

## مشكلات الفهرسة

لفهرسة المخطوطات مشكلاتها الجمة التي أدت بالباحثين إلى الانصراف عن هذا الدرب الوعر، الذي هو واحدٌ من أكثر الأعمال مشقة، وأقلها مجداً.. ومع ذلك، فإن العملية التراثية لا تتم على نحوٍ جاد، إلا إذا ابتدأت بالفهرسة. ونعني بالعملية التراثية هنا، مجموعة الخطوات المتراكبة، المترتبة، التي تؤدي في النهاية إلى وعي حقيقي بالتراث؛ وهي خطوات: الفهرسة، التحقيق والنشر، الدراسة والبحث.. فإذا لم تأخذ العملية التراثية سيرتها وسيورتها على هذا النحو، صارت ضرباً في عماية! إذ كيف تكون الدراسة والبحث التراثي، من دون اعتمادٍ على نصوص تراثية محققة تحقياً علمياً؟ وكيف يكون التحقيق العلمي، من دون تعرّف الخريطة التراثية الفعلية، من خلال فهارس الجاميع الخطية؟

ومن هنا، تأتي بدهاة البدء بالفهرسة، وتأتي ضرورة النظر في مشكلات الفهرسة، لحلّها، ودفع العملية التراثية -بأكملها- إلى الأمام. ولن نخوض هنا في مشكلات الفهرسة فقد عرضنا لهذا الموضوع تفصيلاً في بحث مفرد قدّمناه في ندوة دولية سابقة، ووضعناه كاملاً على موقعنا التراثي على شبكة الإنترنت [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com) ومن ثم فحسبنا فيما يلي الإشارة إلى مجمل الأمر، وعدّ الآتي:

**أولاً:** مشكلاتٌ إدارية ترجع في الغالب إلى تعدّد الجهات التي تقتني المخطوطات، فبعضٌ من الجاميع الخطية بيد أفراد، وبعضها في مؤسسات. والمؤسسات بدورها، بعضها غير حكومي والبعض الآخر حكومي. والحكومية تتوزع في أغلب البلدان، بين عدة وزارات.. وهكذا. ولذا تخضع فهرسة كل مجموعة خطية، لمعايير، وموافقات، تختلف في كل مرة؛ وترتفع بتفهم من بيدهم أمر المجموعة الخطية المراد فهرستها.

ثانياً: مشكلاتٌ فنية تتلخّص في انعدام التوحيد القياسي لبطاقة الفهرسة، وتفاوت مستوى المفهرسين، والخلط ما بين القائمة الحصرية والفهرس العلمي، وصعوبة نشر الفهارس، وبطء توزيعها.. إلخ.

ويلحق بهذا النوع الأخير من المشكلات، مشكلاتٌ يمكن وصفها بأنها نفسية! إذ لا يلقي المفهرسون تقديراً، كهذا الذي قد يجده المحققون والدارسون. مع أن الفهرسة هي الأصل والمنطلق. ولا نفوتنا هنا، الإشارة إلى أن التوثيق هو عمادُ الفهرسة. ولا نبالغ إذا قرّرنا أن التوثيق هو الفهرسة كلها! ذلك لأن جميع خطوات الفهرسة، من وصفٍ للمخطوطة، وذكرٍ لأولها وآخرها، وإيراد عدد أوراقها ومسطرتها ومقاسها -ناهيك عن عنوانها الصحيح ومؤلفها- هي جميعاً عملياتٌ توثيقية لهذه المخطوطة أو تلك.. ولا يخرج عن ذلك، وفقاً لنظام الفهرسة الذي نتبعه؛ إلا خطوة واحدة هي التصنيف باعتبارها الخطوة الوحيدة التي تنصبُّ على مضمون المخطوطة، بقطع النظر عن كيانها المادي. غير أنّ مصطلح (التوثيق) جرى بين العاملين في ميدان التراث، مصحوباً بدلالة خاصة، هي تحديداً: توثيق عنوان المخطوطة، ومؤلفها. وهو أمرٌ كما سنرى، ليس بالهين.

والتوثيق يتم في أغلب الأحيان، اعتماداً على مصادر ومراجع تراثية مشهورة، فإن كان المطلوب توثيق عنوان، كان الرجوع لأعمالٍ مثل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، وذيله إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي، ومن قبلهما الفهرست لابن النديم.. هذا بالإضافة إلى عديد من البليوجرافيات والبيوجرافيات، التي قد يُستعان بها أيضاً عند توثيق المؤلفين، بعد مصادر مباشرة لتوثيق المؤلف، مثل معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، والأعلام لخير الدين الزركلي، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان.. وغير ذلك.

وهناك العديد من الصعوبات التي تصادف خطوتيّ توثيق العنوان وتوثيق المؤلف، ولسوف نسعى فيما يلي لحصر هذه الصعوبات - أو بالأحرى: المشكلات- التي قد تصادف الخطوتين. وتجدر الإشارة، قبل الخوض في التفاصيل، إلى نقطتين أساسيتين تتعلّقان بالقضية التي نحن بصددتها.. ونعني بذلك:

أولاً: هناك طائفة من المخطوطات لا تخضع للمعايير التقليدية للفهارس، ولا للنظم المتعدّدة

للفهرسة.. وهي بالتالي، لاثثير مشكلات فنية فيما يتعلق بتوثيق العنوان والمؤلف؛ ومن ذلك المصاحف.. فقد توجد المستنسخات القرآنية كاملةً أو غير كاملة، وفي كلتا الحالتين لاتواجه الم فهرس أية صعوبات في التوثيق ! فحسبه أن يذكر الملامح والصفات التي يجدها في كل مخطوطة، وبداية ونهاية كل نسخة غير كاملة.. ويضع ذلك كله في قائمة مستقلة. ومن الأفضل أن تنفصل هذه القائمة عن بقية الفهرس، وتوضع بأوله، تبجيلاً وتشريفاً لحتواها.. ويدخل في هذا الباب، بقية الكتب السماوية: الأناجيل، والتوراة.

وقريباً مما سبق، كُتِب الصَّحَاح. إذ تستلزم فهرستها -بالإضافة إلى الوصف - ذِكر العناوين التي تكون في الغالب الأعم، مشهورة. أو وَضَعَهَا تحت عنوان تقديري فضفاض، هو: أحاديث شريفة. وقد يُذكر معها راويها، أو جامعها، من دون إشارةٍ إلى المؤلّف، وإلا صار الأمر سخيفاً ومضحكاً، كأن يُقال: أحاديث شريفة لسيدنا محمد بن عبد الله p.

ولا مجال في الحالتين السابقتين، للكلام -بالطبع- عن نسخة بخط المؤلّف ! ولكم يتندّر د. محمود الطناحي، بين التراثيين، بأن أحدهم طلب منه يوماً، مخطوطة قرآنية.. بخطّ المؤلّف.

**ثانياً:** إن الصعوبات والمشكلات التي ذكرناها في بحثنا المشار إليه سابقاً (مشكلات توثيق العنوان والمؤلف) لم تكن من قبيل التصوّرات النظرية أو التأمّلات فيما يمكن أن يصادفه الم فهرس عند توثيقه العنوان والمؤلف، وإنما كانت نتاج خبراتٍ عملية، ومواقف عاينها أثناء فهرستنا لما يقرب من ثمانية عشر ألف مخطوطة، موزّعة على مكاتب: جامعة الإسكندرية (1690 مخطوطة) رفاة الطهطاوي (1481 مخطوطة) بلدية الإسكندرية (قرابة 6000 مخطوطة) مسجد أبي العباس المرسي (قرابة 2700 مخطوطة) بلدية دمنهور (266 مخطوطة) مسجد المحلي برشيد (104 مخطوطة) المعهد الديني بطنطا (3000 مخطوطة) المسجد الأحدي بطنطا (2700 مخطوطة) مجموعة المعهد الديني بالإسكندرية (1785 مخطوطة).

وما من شك عندي في أننا لم نجزُ بعدُ هذه الخطوة الأولى (الفهرسة)! وإن كنا قاب قوسين من إنجازها. فقد نشطت في السنوات الأخيرة، عملية فهرسة المخطوطات، وظهرت فهارس جيدة لعشرات الآلاف من المخطوطات التي كانت منسية في الخزانات الخطية. وإذا استكملت هذه الخطوة التأسيسية بنجاح، يمكن آنذاك تعرف الخريطة التراثية والانتقال إلى



الخطوة التالية التي تعقب تعرّف النص التراثي، أعني عمليات التحقيق والدراسة والفهم.. وهي جميعاً (عمليات النص) حيث الشاغل الرئيس فيها هو النص التراثي. فإذا اكتمل الأمر، صار من الطبيعي -آنذاك- الانتقال بالتراث من النص إلى الخطاب، من الوعي إلى المشاركة، من التثقيف إلى المثاقفة.

## مشكلات النشر

من الدلائل الحاسمة على سيرنا (العشوائي) في ميدان التراث، أن خطوة النشر سبقت عندنا الفهرسة! مع أن (المنطقي) كان العكس، لأن النشر يبدأ باختيار النص، واختيار النص يبدأ بتعرف المحتوى، ولا يمكن تعرف المحتوى التراثي -أو ما تبقى لنا منه - إلا بالفهارس. ومع ذلك، شرع باحثونا ومشايخنا التراثيون في نشر النصوص، من دون اعتناء بإخراج الفهارس.

وقد زاد من طين هذا الخلط بلةً، أن اختيار النصوص للنشر، كان يخضع في الغالب لاعتبارات غير علمية، وبالأحرى (أيديولوجية) فالعلمانيون يلتقطون (ابن رشد) فيجعلون منه عنواناً للعقلانية؛ ثم يلتقط الفريق المضاد لهم (ابن تيمية) ويخرجونه من سياقه التاريخي، ليجعلوا منه شاهداً -وموجّهاً- للعصر الذي نعيش فيه! وتظل الهوة تتسع بين هذه الأشكال الشوهاء من الخطاب التراثي المعاصر؛ أعني تلك الأشكال التي لم تُؤسس على وعي جيد بالنص التراثي، في شموله وتنوعه وتناقضاته وعلاقاته العضوية وتسانديته، بحيث تستكشف (السلفية) في ابن رشد، والتقدمية عند ابن تيمية، فتكف بالتالي عن اعتقال النص التراثي الذي تم انتقاؤه، في إطارٍ محدّدٍ يهدف إلى إنتاج خطاب (أيديولوجي) نفعي، مؤقّت.

وقد ارتبطت حركة النشر التراثي، بالإضافة إلى عمليات (التوجيه) التي أشرنا إليها؛ بواقع ثقافي عربي (عام) محدّد تاريخياً وجغرافياً. فمع انقضاء النصف الأول من القرن العشرين، خففت عمليات النشر الأوروبي للتراث العربي، وتراجعت النشرات الاستشرافية عما كانت عليه في السابق. وفي موازاة ذلك، نشطت المطابع العربية في القاهرة وبيروت خلال النصف الآخر من القرن العشرين، وتوالى الطبعاُ التراثية، وتالت الدراسات والبحوث في مجالات تراثية شتى. بيد أن الطفرة العربية كانت كميّة أكثر منها نوعيّة؛ فقد استسهل الناشرون إخراج النصوص دونما بذل الجهد المطلوب لتحقيقها وتحريها، فحفلت المكتبة العربية

المعاصرة بفيضٍ عارٍ من النشرات العربية المتواضعة.

ومن ناحيةٍ أخرى، تمت عمليات واسعة من النهب المنظم للنشرات التراثية الأقدم عهداً، قامت بها بعضُ دور النشر المصرية واللبنانية، فقامت بإصدار ما لاحصر له من الأعمال التي سبق نشرها في أوروبا ومصر، بعد نزع أسماء محققِّيها! بل وتشويه النشرات بإسقاط مقدماتها الدالة على هؤلاء المحققين.. وكان لتطور تقنيات النشر، بالتصوير، أثرٌ بالغٌ في انتشار النشرات المزيفة، مما كان له أثرٌ بالغٌ في تشتيت عمليات الضبط الببليوجرافي.. وسيكون له، مستقبلاً، أثرٌ أبلغ! خاصةً، مع دخول عملية النشر التراثي إلى الأفق الإلكتروني، وهو ما سنتوقف عنده بعد قليل.

غير أن نشاط النشر (العربي) للتراث (العربي) لم يكن كمّاً سلبياً في مجمله، وإنما صاحبته فحسب، تلك الظواهر السلبية التي لا تقلل بحالٍ من مجمل التقييم النهائي لحركة النشر العربي، وهي الحركة التي أتاحت الإطّلال على المخزون التراثي الهائل الذي ظل محتجباً بين رفوف الخزانات الخطية العتيقة<sup>1</sup>.

ولاشك في أن الجامعات العربية، والمؤسسات الثقافية، ومراكز البحوث، بل وجهود الأفراد المخلصين؛ ساعدت جميعها في تنشيط عمليات النشر التراثي المعاصر.. سواء في شكل المطبوع (الورقي) أو الأشكال غير التقليدية للنشر، مثل الكتاب المسموع. ففي مطلع التسعينيات، بدأ المجمع الثقافي بأبو ظبي تجربة نشرٍ تراثيٍّ رائدة، تم خلالها إصدار ما يقرب من ثمانين كتاباً - أغلبها تراثي - على أشرطة كاسيت أتاحت الاستماع إلى هذه النصوص، وبالتالي مكّنت المستمع إليها من ضبط حركات الكلمات على نحو جيد، لاسيما فيما يتعلّق بالنصوص الشعرية.. وتأتي أهمية هذا النوع من النشر، ليس فقط من جهة الضبط اللغوي للألفاظ - في زمن تراجعت فيه اللغة وانسلخت من الألسنة - وإنما أيضاً من حيث التكلفة المنخفضة للإنتاج، وبالتالي القدرة على الانتشار الواسع للكتب المسموعة التي هي أقل تكلفةً بمقدار الثلث عن الكتاب المطبوع، وأسهل إنتاجاً وتوزيعاً بمقدار كبير عن مثيلتها المطبوعة.

وفي العقد الأخير من القرن العشرين، حدثت في مجال المعلومات طفرةٌ كبيرة يمكن تسميتها: ثورة الوسائط المتعدّدة. وفيها اقترنت الصورة، بالصوت، بالنصّ المطبوع؛ واندجت معاً في منتج واحدٍ، بدأ انتشاره في المنطقة العربية على هيئة ألعاب فيديو، ثم مالبت أن تطوّر الأمر

مع التحسين المستمر لأجهزة الكمبيوتر الشخصي، وتم إنتاج برامج تراثية على أقراص ليزر (أسطوانات مدججة) أتاحت نشر نصوص تراثية، ما كان لها أن تُنشر ورقياً إلا بجهد هائل وإمكانات مالية ضخمة. كما ظهرت مجموعة فهارس إلكترونية للمجموعات الخطية، بخطوة رائدة من مركز معلومات مجلس الوزراء المصري IDSC نتج عنها الفهرس الإلكتروني لدار الكتب المصرية، وللمجموعة المخطوطات العربية بجامعة برنستون الأمريكية.. ودخل معهد المخطوطات في هذا المضمار، بعد لأي، وتم إعداد قاعدة بيانات إلكترونية لمحتوياته الميكروفيلمية.

وفي مكتبة الإسكندرية وتحقيقاً لأحد أهم الأهداف التي أنشئت المكتبة من أجلها، تم الربط بين القديم والجديد، بإدخال العملية التراثية في الأفق الإلكتروني المعاصر، وذلك عبر مشروعات عدّة للنشر الإلكتروني، أهمها: المكتبة الرقمية للمخطوطات. وهو مشروع يلتقي فيه هدفان من أهم الأهداف التي تسعى إليها مكتبة الإسكندرية؛ الأول هو العناية بالتراث، والثاني هو مواجهة التحدي الرقمي الذي يطرحه علينا الواقع المعاصر.

### **التراث والتكنولوجيا المعاصرة**

لاشك في أن العملية التراثية، بخطواتها المتعاقبة، قد تأثرت مؤخراً بالطفرة المعلوماتية والمشروعات (الرائدة) التي أشرنا إليها فيما سبق. ولم تقتصر هذه المزاجية بين التراث والتكنولوجيا المعاصرة على الأمثلة المذكورة، وإنما تعدت ذلك إلى مجموعة الأعمال الرامية إلى فهم الماضي والوعي به. فعلى صعيد الفهرسة والتوثيق، أمكن الاعتماد على القدرات الفائقة الكامنة في الكمبيوتر، ومعالجة برامجه وإعداد قواعد بيانات تفصيلية للفهرسة الوصفية وللمؤلفين وللمكتبات.. مما نتج عنه مؤخراً، مجموعة فهارس إلكترونية على درجة عالية من الدقة، صدر بعضها عن مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار برئاسة مجلس الوزراء، من خلال: مشروع فهرسة مخطوطات مصر (دار الكتب المصرية) كما استطاع المركز أن يوظف هذه التقنية المتقدمة لإنجاز مشروعات أخرى خارج حدود مصر، مثل فهرسة مخطوطات جامعة برنستون، وإعداد أسطوانة مُليزرة لمجموعة مخطوطات صنعاء.

كما تقوم مكتبة الإسكندرية بجهد في هذا المجال من خلال مشروعاتها لفهرسة المجموع

الخطية النادرة بالمدينة، حيث يتم تخزين البيانات الوصفية للمخطوطات على الكمبيوتر، للاستفادة من مخرجاتها عند طباعة الفهارس الورقية وعند مراجعة البيانات والكشف عن محتوى المكتبتين، بحسب القدرة العالية للأجهزة على الاسترجاع.

وما يحدث في مصر الآن، يحدث مثيله في عدة بلدان عربية. ففي مركز الملك فيصل بالسعودية، وفي مكتبة الأسد بسوريا (على سبيل المثال) تم استحداث نُظُم أخرى من البرامج لاستخدامها في الفهرسة الوصفية للمخطوطات، وقد أُنجزت عدة مشروعات في هذا المجال.

ولا يقتصر دور التكنولوجيا المعاصرة على إسهام الكمبيوتر في الفهرسة، فهناك العديد من التقنيات الخاصة بالحفاظ على المخطوطات، ابتداءً من النسخ الميكروفيلمي، أو بالميكروفيش، أو بالصورة الرقمية Digital Copy والحفظ على الأسطوانة المليزرة C.D.. وفي الفترة الأخيرة، تم تقديم العديد من نماذج المخطوطات المحفوظة بالإسكندرية، من خلال صفحة Home Page لمكتبة الإسكندرية [www.bibalex.gov.eg](http://www.bibalex.gov.eg) على الإنترنت.

وفي مجال التحقيق والنشر، ساهمت تقنيات الطباعة المتقدمة في تسهيل عمليات الإخراج الفني للنص المحقق، وإعداد كشوفاته بصورة أدق وأيسر، وتقديم النماذج الخطية مع النص المحقق.. وغير ذلك من العمليات الرامية إلى إبراز النص التراثي في ثوبٍ أخاذ.

ونخلص مما سبق، إلى القول بأن الصلة بين التراث والتكنولوجيا، في عصرنا الراهن، هي من القوة بحيث لا يمكن فصل أحد الجانبين عن الآخر؛ فإذا كانت التكنولوجيا المعاصرة هي نتاج تراثٍ تطوّر عبر تاريخ طويل، فالرؤية التراثية اليوم؛ هي نتاج اعتمادٍ رشيد على التكنولوجيا وتطويعها في خدمة التراث.. ومن هنا يمكن الكلام عن الآفاق المشتركة بينهما، علماً بأنه لا يمكن تقديم (تصورات مستقبلية) على نحوٍ ذي بال، أعني على نحوٍ يستحق النظر، والمناقشة، ثم التنفيذ؛ دون انطلاق هذه التصورات المستقبلية من حقائق العصر وملامح المستقبل. فلا بد أولاً من إلقاء نظرةٍ شاملةٍ على واقع الحال، واحتمالات الآتي، وفي ضوء ذلك يمكن أن: نرسم خطوات المستقبل. خاصةً أن المشهد الثقافي (العالمي/ العربي) يتسم اليوم بجملة صفاتٍ، هي الناتج الطبيعي لحركة التغيّر الإنساني على الصعيد القطري والعالمي.. فمن جملة هذه الملامح العامة، التي تلخص واقع الحال:

## (أ) المعلوماتية

نحن نعيش، بحق، عصر المعلومات. فمن تدفق هائل للمعلومات عبر الشبكات المحلية والعالمية، إلى حشد هائل لملايين المعلومات في قواعد البيانات الكمبيوترية (الحاسوبية) إلى آلاف الساعات من البث التلفزيوني المنهمر من الأقمار الصناعية، إلى قدرة فائقة على استحضار المادة المعلوماتية عبر قنوات اتصال فائقة السرعة كالفاكس والبريد الإلكتروني، إلى عشرات الكتب ودوائر المعارف المضغوطة على قرص أسطوانى مُليزر.. إلى غير ذلك من تجليات عصر المعلومات.

وبإمعان النظر في هذا الملمح الأساسي للعصر، يتضح لنا أن المعلوماتية ليست منجزات تقنية في تلك المجالات، فحسب، بل المعلوماتية أولاً: أسلوبٌ للتفكير، ونظامٌ إدراكي؛ يخالف ما درجنا عليه طيلة المراحل السابقة. ولقد عانيت ذلك وعانيتُه بالفعل حينما ابتدأت استخدام الكمبيوتر، في مجال التراث ذاته، فوجدت الأمر يمتد في غوره حتى يصل لنظام التفكير ذاته.. مثال ذلك: أننا فيما سبق، كنا نرتكن إلى الدور الكبير للذاكرة الفردية، فمن مئات الأبيات الشعرية التي نحرص على حفظها، إلى آلاف المعلومات التراثية التي نحرص على إمسакها ذهنياً، إلى ترتيب معين للمعارف يبدأ بالكليات ويتعرّف (الكتاب) ابتداءً من (العنوان).. وهكذا ! بيد أن الأمر مع الكمبيوتر (الحاسب) مختلف، فالذاكرة الفردية لا يعوّل كثيراً عليها، إنما المعوّل على الإتقان الآلي للمدخلات والمخرجات، ما نضعه داخل الجهاز وكيف نستخرجه منه، ما تحت أيدينا من بيانات وما يمكن أن نصل إليه من بيانات أخرى، وكيف يمكن توسيع الحقول وتخصيص البرامج الإلكترونية لاستيعاب المزيد من ذلك كله؟ والنتائج النهائي لهذه العملية الآلية: ذاكرةٌ تتسع في الجهاز مقابل ذاكرةٌ تضمحل في الفرد، إعادة تركيب للمعلومات في الجهاز مقابل نسقٍ محددٍ للاستدعاء عند الفرد، حركة اليد على الأزرار مقابل حركة العين بين سطور الكتب.. وغير ذلك.

ولسنا هنا في معرض نقد هذا (الجديد) أو نقضه، للانتصار لأسلوب قديم في مقابل نظام جديد للفكر، فالأمر فات أوانه، ونفذ السهم؛ إذ صار العالم وسارت حركة التاريخ وفقاً لهذا الجديد.. الجديد الذي، إن لم نتواءم معه، صرنا خارج العالم وطرحتنا حركة التاريخ. تلك واحدة.

## (ب) التحوُّلية

وتلك واحدةٌ أخرى، من السمات العامة للحاضر والمستقبل، على الصعيدين القطري والعالمي، وعلى الصعيدين النظري والعملي.. ولنمعن النظر فيما كنا قد درجنا عليه من إعطاء الأولوية للثبات في مقابل التغيير، وللرسوخ في مقابل التحول.. فنحن: أُمَّةُ السَّنَد (كما قال الإمام الشافعي) ونحن المستمسكون بالأصول (في الدين واللغة والتقاليد الاجتماعية) ونحن الثابتون على المبادئ (حتى لو كان المبدأً تليداً غير معاصر).. وهكذا؛ وذلك هو الذي يعطينا في النهاية الأساسَ العميقَ لما نسَمِّيه الهوية.

بيد أننا، وإن كنا المستمسكين الثابتين الإسناديين، لا بد أن نلاحظ أن العالم قد اختلف أمره، إلى النقيض من ذلك. فعلى الصعيد السياسي نرى العالم ونظامه (الجديد) الذي هو في الحقيقة: تنظيم غربي (متجدد) بحسب الأغراض والأحوال. وتحت مظلة هذا التنظيم المتجدد للعالم، نرى أعداءَ الأمسِ اليومِ أصدقاء. ونرى معاركَ اليوم، تنشب بين حلفاءِ الأمس. ونرى التقاربات بين الأقطاب التي كانت متباعدة، والتباعد بين ما كان مقترباً، ومقترناً، من الأقطاب. باختصار، نرى المسرح الدولي تتبدل فيه الأدوار وتتحول على نحوٍ نفعيٍّ يمكن وصف العالم معه بالهوس البراجماتي (النفعي).

وعلى الصعيد الثقافي نجد ذات الملمح، فهذا المفكر الذي ظلَّ طوال عمره كثير الذود عن الفكر الاشتراكي، يتحول بالكلية إلى حيث اليمين (كما فعل الكثيرون من مفكري العرب).. وهذا الفيلسوف يقضي عمره في الكلام عن الوجودية ثم يتحول تماماً إلى الماركسية كما (فعل سارتر).. وهؤلاء المساكين من مفكري السلطة في كل بلد عربي، يهيم بهم التوجُّه السياسي كلَّ يومٍ في وادٍ جديد.. وتتسع مقولة التغييرِ جوهرَ الحياة لتبرِّر مالا حصر له من تحولات فكرية واجتماعية ! باختصار: نرى ساحة الفكر المعاصر وقد صارت ميداناً لتبدُّل المواقع، وللمعارك المحدودة، وللتنقُّل بين المذاهب والرؤى.

هل نزيد من الأمثلة الدالة على سمة التحوُّلية التي صارت ملمحاً أساساً للعالم اليوم؟ وهل نحن بحاجة للتدليل على ذلك بالنماذج التي لا حصر لها، من تحولاتٍ تبدأ من تغيير اللغة وتعديلها في بعض البلدان، وتنتهي بتغيير الشخصية ولون البشرة لدى بعض الأفراد؟ أظنُّ أن المسألة ليست بحاجةٍ لمزيدٍ إيضاح.. وما المراد هنا، إلا بيان أن العالم: متحوِّلٌ.

ومرةً أخرى، فإن ذلك لا يعني الانتصار لهذا الملمح العالمي الجديد، على حساب نقيضه الذي درجنا نحن عليه فَوَهَبْنَا هويتنا.. كما لا يعني الدعوة إلى المساومة بين ما في أيدينا وما هو في العالم (إذ نحن جزء من هذا العالم) وإنما البيان هنا، لاستبيان الواقع وتبصُّر خطواتنا في المستقبل.

### (ج) العولمة / المثاقفة

لاشك في أن العالم يتجه اليوم إلى المزيد من العولمة أو (الكوكبية) بمعنى أن تتزايد درجة الترابطية بين شعوب العالم، سواء من طريق الاتفاقيات الدولية في مجال الثقافة (كمشروع اليونسكو: ذاكرة العالم) أو مجال الاقتصاد (كالسوق الأوروبية واتفاقية الجات) أو المجال السياسي (كالتجمُّعات القطرية العربية).. أو من طريق وسائل الاتصالات التي تلغي المسافات بين الأفراد والأمم، وتتجاوز بسرعتها الفائقة تباعد الأماكن.

وفي إطار هذه (الكوكبية) تتم عملية المثاقفة (وهي ترجمة لم تستقر بعد لكلمة Acculturation) بمعنى أن يتم التفاعل الثقافي بين الجماعات، لا على النحو القديم المعتاد - حيث كانت ثقافتان تقتربان، فتؤثر إحداهما في الأخرى أو تسود عليها - وإنما على نحو جديد، تحتشد فيه الثقافات المتعددة لتدخل بشكل سريع في عملية تفاعل تطرح فيه كل ثقافة مألديها من رؤى ونظم واتجاهات، فتماس الخيوط (أعني: المكونات الثقافية) لتصنع ضفيرةً ثقافية جديدة، تكون لها صفة العالمية.

وفي عملية المثاقفة الحالية، نرى على سبيل المثال الثقافة الغربية سواءً في إطارها الأوروبي الكلاسيكي أو في تجلِّها الأمريكي الجديد، تطرح نفسها من خلال كافة قنوات الاتصال: الكتاب - البرامج التلفزيونية - الفيلم - الدراما.. إلخ؛ جنباً إلى جنب ثقافات أخرى آتية من الشرق الأقصى والأدنى والأوسط (ولا أدري أقصى عن مَنْ، وأدنى لمن، وأوسط بالنسبة لمن) فتتداخل هذه الثقافات لتشكّل مزيجاً ثقافياً يتم من خلاله تفكيك التماسك العضوي بين عناصر الثقافة الواحدة، لصالح المزيج الثقافي الجديد.. فمثلاً: الثقافة العربية الإسلامية، نمطٌ ثقافي كان حتى وقت قريب، له عناصره ومكوناته المترابطة عضوياً؛ فاللغة، والدين، والتقاليد، والأزياء، وطرائق التفكير والسلوك.. ينتظمها جميعاً إطارٌ واحدٌ هو المسمّى بالثقافة العربية الإسلامية، لكن عمليات المثاقفة الدؤوب أدت إلى خلخلة هذا الترابط العضوي،

بحيث تمَّ استبقاء بعض العناصر (كاللغة والدين) من الثقافة الأصلية، واستعارة عناصر من الثقافة الغربية (كالأزياء وبعض أنماط السلوك) ليدخل ذلك في مزيج جديد، بفعل عمليات المثاقفة التي لا تقتصر على ثقافتين فقط، وإنما - كما أسلفنا - تحتشد خلالها ثقافات العالم المعاصر، محمولة على أجنحة الإعلام بوسائله الحديثة المتعددة، وفقاً لبرامج طرح خاصة تختارها هذه الجماعة أو تلك لتشارك بثقافتها الخاصة في عملية تشكيل الثقافة الإنسانية الجديدة !

#### (د) تصنيع المعرفة

حتى وقت قريب، وعلى امتداد التاريخ المعروف للإنسان، كان ينظر إلى المعرفة على أنها (اكتشاف) بمعنى أن الحقائق كامنة في العالم، وعلى الذهن البشري وحركة العلم، اكتشاف هذه الحقائق الكامنة.. بيد أن الأمر اليوم صار مختلفاً، إذ صارت المعرفة إنتاجاً وتصنيعاً مبرمجاً !

في العالم المعاصر، يتم توجيه الذهن نحو إطارٍ معرفيٍّ معين، وفقاً لمنظومةٍ محدّدةٍ للبحث.. فلم تعد حركة المعرفة تسير وفقاً للتلقائية القديمة، وإنما صارت هناك برامج محددة للمعرفة. فهناك مشكلات بعينها مطروحة أمام العقل، وهناك مسارات محددة لتراكم الخبرة، وهناك مؤسسات تفقد حركة العلم، ومؤسسات أخرى تُوجّه الفكر. وفي مقابل الرؤية المعرفية الكلية، صارت الأولوية للإنجازات التقنية المتخصصة. وفي مقابل الكشف العلمي، صار المهم هو التطوير الجزئي وتحسين التطبيقات.. في مقابل العلماء، أصبح لدينا: المشتغلون بالبحث العلمي.

والمأزق المعرفي الخطير الذي تعاني منه البلاد غير المتقدمة اليوم، هو عدم قدرتها على اللحاق بالدول المتقدمة في سيرها الحثيث لإنتاج المزيد من المعرفة، ناهيك عن الاستغلال الغربي لحالة اللهاث الذي لا تجد الدول المتخلفة بُدّاً من.. باختصار: كانت المعرفة دوماً هي الشيء المتاح، لكنها اليوم في يد الغرب سلاح.

ولكي تُنتج المعرفة، فلا بد من منظومة فكرية سابقة، يسمّيها بعضُ فلاسفة العلم المعاصر، النموذج Paradigm.. وهذا جانبٌ آخر من المآزق المعرفي الخطير الذي تعاني منه البلاد غير المتقدمة؛ إذ لا تملك هذه البلاد نموذجها المعرفي الذي يمكن وفقاً له، إنتاج المعرفة في سياق



مغايرٍ لسياق الإنتاج المعرفي الغربي، بل لا يمكنها أن تطرح المشكلات المعرفية الأساسية إلا في الإطار الذي تسمح به المنظومة الغربية.

---

1 - ولا يعني ذلك، من ناحية أخرى، أن حركة النشر المعاصر شملت الإنتاج الفكري العربي بشكل كافٍ، فلا يزال تسعون بالمائة من التراث العربي، أو أكثر، مخطوطاً غير مطبوع.

## مسكويه بين أرسطو والإسلام

### ديمة بوملحم\*

الأخلاق أحد فروع الفلسفة التي أولاها الفلاسفة اهتمامهم وسأتناول في هذه المقالة آراء الفيلسوف العربي مسكويه حول الأخلاق، من خلال كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، ومدى ارتباطها بأخلاق أرسطو اليوناني والنظام الخلقي الإسلامي.

فهل هناك من تواصل فكري حقيقي بين الفلسفة المشائية وبين الإسلام ومسكويه؟

**أصل الفعل الخلقي:** أسند مسكويه الأخلاق كأرسطو<sup>1</sup> إلى العادة والتدريب والتعلم، رافضاً إسناد الأخلاق إلى الطبع، لأن قولنا في أن الطبع أصل الأخلاق، يعني التقليل من أهمية دور التمييز والعقل عند الإنسان.

الأخلاق العملية هي الاعتدال بالأكل واللباس والجماع، أما التعلم فيرفع من قيمة الإنسان، وتدوم هذه الفضيلة بدوام تغذيتها ويعني بهذا الغذاء العلم والزيادة في المعقولات والتزام الصدق في الآراء وطلب الحق وقبوله ودحض الكذب والبطلان. فالأخلاق تكتسب عن طريق التنشئة على أدب الشريعة والإطلاع على كتب الأخلاق والتأثر بصحة البرهان المأخوذة من الحساب والهندسة<sup>2</sup>.

يضيف مسكويه: «أما الكريمة الأدبية بالطبع فالنفس الناطقة، وأما العادمة الأدب، وهي مع ذلك غير قابلة له، فهي النفس البهيمية، وأما التي عدمت الأدب، ولكنها تقبله وتنفق له، فهي «النفس الغضبية»، وإنما وهب الله تعالى لنا هذه النفس خاصة لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب، وقد شبه القدماء الإنسان وحاله في هذه الأنفس الثلاث بإنسان راكب دابة قوية، ويقود كلباً أو فهداً للقتل»<sup>3</sup>.

بالنفس العاقلة يعود الإنسان على حب الكرامة والتقيد بما يمليه الدين، وتفضيله الدين على المال، ويحذر مسكويه من اعتياد الصبي على سماع التوبيخ في حال أخطأ، لأن اعتياده على ذلك يجعله وقحاً، والوقاحة تجعله يكرّر ما فعله فيقوم بقبائح الذات الكثيرة<sup>4</sup>.

والأمر الهام الذي يحث عليه مسكويه هو طاعة الوالدين والمعلم والمؤدّب واحترامهم. تلك الآداب صالحة للصبيان ولل كبار ولكّتها للصبيان أنفع<sup>5</sup>.

ونجد عند مسكويه اقوالاً تؤسس لنظرية التطور التي اعتمدها الفلسفة الأوروبية الحديثة وخاصة عند لامارك الفرنسي ودامين الإنكليزي عندما يذهب إلى أن ثمة ترقياً وتدرجاً في مراتب الوجود، وهذا يعود لقبول الآثار والصور التي تحدث في الموجودات. الحيوانات متفاوتة بالفضائل، فمنها من يزودج ويطلب النسل ويربي الولد ويمنحه الشفقة بالكن والعش واللباس، وهناك حيوانات قابلة للتأدّب، فالقرود مثلاً طالع

\*

أفق الإنسان ويصير في أفق الإنسان من يقبل العقل والتميز والنطق والآلات التي يستعملها، والصور التي تلائمها<sup>6</sup>.

هناك بشر لا يتميزون عن القرود إلا بمرتبة يسيرة «كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج، وأواخر الزنج وأشباههم<sup>7</sup>. أما آخر أفق الإنسانية فهو أفق الملائكة، وعندها تتأخذ الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود.

بما أن الإنسان مؤهل ليكون وسيطاً بين العالمين الأعلى والأسفل، كان البعض قد حظي بالنبوة وتكون النبوة لمن بلغ أفق الإنسانية. ولكي يبلغ الإنسان السعادة على مدبر المدن أن يوجه الإنسان نحو العلوم الفكرية وإن يسددهم بالصناعات والأعمال الحسية، «وإذا سددهم نحو السعادة العملية بدأ بهم من عند هذه القوى وانتهى بهم إلى تلك الغايات<sup>8</sup>.

وفي هذه الآراء سبق مسكويه الغزالي وابن خلدون في تعليل النبوة.

خلق الطفل واضح، فلا يمكن أن يكون مستتراً بروية أو بفكر، وهكذا ينبغي علينا حسب قول مسكويه الإهتمام بتربية الطفل، فهي ضرورية، وذلك لكي لا يكونوا سيئي الطبع وذوي غضب أو لذة أو زعارة أو شره. وتربية الأولاد ليست واحدة، هي فنون، وقد تكون مرتكزة على الضرب أو على التوبيخ أو على المكافأة. إن مسكويه يتابع أرسطو في هذه المسألة ولا يتوافق مع الرواقية قديماً وجان جاك روسو حديثاً الذين قالوا أنّ الإنسان يخلق خيراً، ولكن المجتمع هو الذي يفسده، وأن الإنسان خير بالطبع لا بالإكتساب وهو يخالف جالينوس الذي يذهب إلى أنّ الناس قد يكونون اختياراً بالطبع أو أشراراً بالطبع، والأخير بالطبع قليلون وهم لا يصبحون أشراراً، أما الأشرار بالطبع فهم كثير، ويستحيل تحولهم إلى اختيار، أما من هو متوسط بين هؤلاء، قد ينتقلون بمصاحبة الأختيار ومواعظهم إلى الخير، وقد ينتقلون بمقارنة أهل الشر وإغوائهم إلى الشر<sup>9</sup>.

كما يخالف الجاحظ الذي يؤكد أن الأخلاق طباع تولد في الإنسان ولا تكتسب إكتساباً.

### الفضيلة:

إرتأى مسكويه أن تكون الفضيلة وسطاً بين رذيلتين، فالذكاء وسط بين الخبث والبلادة، والذكر هو وسط بين النسيان والعناية بما لا ينبغي ان يحفظ، والتعقل هو وسط بين الذهاب بالنظر في أمر ما أكثر مما هو عليه والقصور بالنظر فيه عما هو عليه. وسرعة الفهم وسط بين إختطاف الخيال في الفهم والإبطاء في الفهم<sup>10</sup>، فضيلة النفس الناطقة متمثلة بتشوقها إلى العلوم والمعارف، فهي تتفرد بتشوقها دون الجسم. وإذا سألنا عن كيفية نيلنا لهذا الفضل، أجاب مسكويه: «وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى، بجهده وطاقته<sup>11</sup>.

ورغم تبني مسكويه لنظرية أرسطو في التوسط، لم ينأ عن نظرية افلاطون في القوى النفسانية الثلاث، الأولى تساهم بإنجاح عمل التفكير والتمييز بين الأمور، والثانية تجعل الإنسان مقداماً وشجاعاً، لا يخيفه أي أمر في سبيل المروءة والكرامة، والثالثة تولد الشهوة نحو المأكل والمشرب والجنس وما يرتبط باللذة الحسية.

الفضائل عند مسكويه أربع: الشجاعة والحكمة والعفة والعدالة. العدالة هي اعتدال الفضائل الثلاث: الشجاعة والحكمة والعفة وكمالها وتمامها. سخر مسكويه ممن يهمل هذه الفضائل ويقع في زاوية الإفتخار بالآباء والأسلاف. وازداد الفضائل الجهل والشرة والجبن والجور. ومن الرذائل تنجم الأمراض النفسانية كالخوف والحزن والغضب<sup>12</sup>.

إننا نستشف تقارباً بين أرسطو ومسكويه والإسلام، فالإسلام يقول إن التوسط فضيلة {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتعقد ملوفاً محسوراً}<sup>13</sup>. فالمجاورة عن الحد خارجة عن الفضيلة {ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكر هواه وكان أمره مفرطاً}<sup>14</sup> وعدم الإسراف فضيلة {ثم صدقناهم الوعد فأنجيناهم ومن نشاء وأهلكنا المسرفين}<sup>15</sup>.

#### الحكمة:

اشترط مسكويه في الحكيم ان يتوافر لديه الذكاء، الذكر، التعقل، سرعة الفهم وقوته، صفاء الذهن وسهولة التعلم<sup>16</sup>. والحكمة هي وسط بين السفه والبله، المقصود هنا هو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة<sup>17</sup>. من هنا يتضح ان الحكمة والفكر متلازمان، وهكذا يلتقي مسكويه مع أرسطو الذي ركز في حديثه عن الحكمة مطولاً، فهي قمة المهارة في الصناعات، وهي أتم أنواع المعرفة، فهي غير محصورة في ميدان السياسة، لأنها إدراك مصالح المرء الخاصة، «هي علم وعقل عياني معاً للأمر ذات المرتبة العليا بطبيعتها»<sup>18</sup>.

كما استشفنا التقارب بين آراء مسكويه والإسلام في مسألة الحكمة من خلال الجمع بين صفتي الحكمة والعلم، وهذا على مثال ما ورد في سورة الأنعام {إن ربك حكيم عليم}<sup>19</sup>.

للتعقل دور مهم في حياة الإنسان وفي تميزه عن الآخرين وعمّا حوله، إذ {إن شرّ الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون}<sup>20</sup>. التفكير هام جداً عند الإنسان، فقد جاء في سورة يونس {كذلك فصل الآيات لقوم يفتكرون}<sup>21</sup>. أما الحكمة فتكون لمن بلغ الأربعين، اي لمن بلغ أشده، وهذا واضح من سورة يوسف {ولمّا بلغ أشده اتيناها حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين}<sup>22</sup>. وفي سورة القصص {بلغ أشده واستوى اتيناها حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين}<sup>23</sup>.

#### العفة:

في فلسفة مسكويه إشارة إلى عدم المبالغة في التعقّف، فلإنسان دور في الحياة ولذلك إنتقد مسكويه الزهاد وأبدى تعجبه ممن لا يبالي بقول الحكماء «الإنسان مدني بالطبع» ومن تقدير أهمية مساهمة جميع الأشخاص دون استثناء من أجل تحصيل السعادة. فالزاهد يشبه الجماد والميت لأنّه لا يعمل حسب قواه وملكاته التي ميّزه الله بها عن بقية الكائنات، فهو بذلك لا يتوجه لا إلى خير ولا إلى شرّ، فهو ليس عفيفاً ولا عادلاً<sup>24</sup>.

فكما أنّ الزاهد يفتقر إلى الطموح وامتحن ذاته في مواقف عديدة قد تظهره شريراً، كذلك الأمر عند أرسطو الذي أكدّ أنّ اللذات نوعان : منها ما يرتبط بالبدن كالعفة، ومنها ما يناط بالنفس كالطموح والمعرفة. ويؤكد أرسطو أنه: «ينبغي أن تتزع من اللذات التي تكون باللمس أليقها بالأحرار، وهي التي تحدث في الرياضات من الدلك والتسخين، وذلك أنّ مسّ الذي يستلذه الشره ليس يكون في جميع بدنه، لكن إنّما يكون في بعض أعضائه<sup>25</sup>.

وكما تحدّث مسكويه عن تشبّه الزاهد بالجماد أو الميت إذا لم يتوغّل في دروب الحياة المتباينة من حيث الشر والخير، كذلك هو الحال مع من إنصاع لأهوائه ولم يتسم بالعفة، وقد اتضح هذا الأمر في سورة الأنعام {قل لا اتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين}<sup>26</sup>.

وفي سورة طه {ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى}<sup>27</sup>.

### الشجاعة:

رأى مسكويه أنّ الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر<sup>28</sup> ويقوم البعض بأعمال الشجعان وهو ليس شجاعاً، بمعنى أنّه يقوم بذلك من أجل غاية فهذا شريير وليس فاضلاً أي شجاعاً، ومنهم من يعمل عمل الشجعان خوفاً من ملامة أو عقوبة، وشجاعة الأسد والفيل ليست حقيقة واعمالها ناجمة عن ثقها بالنفس والغلبة. ومن يريد ان يتظاهر بالشجاعة فيثب من مكان عال مثلاً، فهذا لا يسمى شجاعاً فالشجاعة والحكمة والعفة مفاهيم متلازمة، لا يمكن الفصل بينها البتة<sup>29</sup>.

لم يبتعد معنى الشجاعة عند مسكويه مما هو عليه في الفلسفة المشائية فقد اعترى أرسطو التعجب ممن لا يخافون؛ إلا أنّ الشجاعة لا تعني أبداً الإقدام على كل أمر مهما كان، فالتوسط هو بين ما يفرع الإنسان وبين ما يتجرأ إليه.

يربط أرسطو بين الشجاعة والحكمة وبين الشجاعة والغضب<sup>30</sup>. إلا ان الغضب لا يفيد وحده، بل ينبغي أن يترافق مع الإختيار، والعلم عند المحارب يجعله يستحق صفة الشجاع، أما المحارب عن جهل فهو غير شجاع، والشجاعة لا تخلو من الألم والصبر والتجلد.

وإذا تعمقنا في الإسلام، نلمس تلاقياً بين رأيي مسكويه في الشجاعة وبين الإسلام، ففي الإسلام على الإنسان أن يأخذ الحذر من تصرفاته النابعة من كبريائه وقوته، وأن لا يكون جباراً، وهذا ما نستشفه من سورة القصص فلما أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس أن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض ما تريد أن تكون من المصلحين<sup>31</sup>.

### العدالة:

والعدالة هي أتم الفضائل فهي تتخذ الوسط بين الأطراف. العدالة هي المساواة وهذا هو المعنى الواضح في صناعة الارتباطي، وتكون العدالة في ثلاثة مواضع، في قسمة الأموال والكرامات وفي قسمة المعاملات الارادية من بيع وشراء ومعارضات وفي قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعد.

شرح مسكويه كلام أرسطو عندما قال أن أرسطو الذي قرر أن «الدينار ناموس عادل» انما كان يعني بالناموس لغة السياسة والتدبير. وهكذا تابع مسكويه قائلاً أن الناموس الأكبر هو الهي والثاني هو الحاكم والثالث هو الدينار. أما الجائر في رأي أرسطو فهو على ثلاث مراتب، الجائر الأعظم هو الذي يخرج عن الشريعة، والجائر الثاني وهو الذي يخضع بشكل جزئي لقول الحاكم، والجائر الثالث هو الذي يأخذ المال من غير حق، فيظلم غيره باعطائه أقل مما يستحق، وخلص مسكويه إلى القول ان العدالة هي الفضيلة كلها وان الجور هو الرذيلة كلها<sup>32</sup>.

صنف مسكويه المضرات إلى أربع : أولاً الشهوة وتتبعها الرداءة، ثانياً الشر ويتبعه الجور، ثالثاً الخطأ ويتبعه الحزن، رابعاً وأخيراً الشقاء، لم يذكر أرسطو رأيه الخاص بكيفية برهنة طاعتنا ومحبتنا لله، بل اكتفى بعرض آراء الناس في ذلك. أما مسكويه فيقول ان الحدث من الفلاسفة يعبدون الله تعالى بواسطة أبدانهم فيقيمون الصلاة ويصومون ويناجون الله، وبواسطة نفوسهم فترسخ العقائد الصحيحة فيهم ويتحلون بالعلم بتوحيد الله ويتفكرون في فيض الله الجواد والحكيم على العالم. وعن طريق معاملاتهم مع الآخرين يتسمون بالأمانة والتعاون وجهاد الأعداء والدفاع عن الحريم ونصرة الحوزة<sup>33</sup>.

التجرد من الذاتية والتمسك بالأحكام الموضوعية يؤدي إلى تحقيق العدالة في الإسلام، ومسكويه لم يكن الا منسجماً مع الديانة الاسلامية وهذا ما جاء في سورة النساء : {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا}<sup>34</sup>. ودعوة الإسلام لتحقيق العدالة واضحة، فهذا ما ورد في سورة المائدة {وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}<sup>35</sup>. والجزاء وارد في الإسلام، فقد جاء في سورة المائدة {فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ<sup>36</sup>. أما العادل الحق فهو الله {وَوَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّهَا صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ}<sup>37</sup>.

يعمل الأنبياء على تحقيق العدالة لولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون<sup>38</sup>.

من اتبع الإسلام قابل الإحسان بالإحسان {هل جزاء الإحسان إلا بالإحسان}<sup>39</sup>. والقساوة واجبة في بعض الحالات، فقد جاء في سورة الحديد {وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس}<sup>40</sup>.

للقصاص فائدة في المجتمع من نزل به القصاص عبرة للآخرين {ولكم في القصاص حيوات يا أولي الأبواب لعلمكم تتقون}<sup>41</sup>.

#### الرديلة:

أراد مسكويه ان يعالج مسألة الرذائل من خلال تبيان عوامل إفساد الفضائل فأكد أنه بما ان الإنسان مدني بالطبع فهو بالضرورة يؤثر ويتأثر في المجتمع. أما محبة الحكمة وهي المتمثلة بالتأمل الالهي، فهي بريئة من كل القبائح، وبمناى عن كل الشرور لأنها تهدف إلى الخير المحض وهي ذلك الخير بعينه<sup>42</sup>.

بما أن الأخلاق ترتبط بالأمراض النفسية، فقد بحث مسكويه في أسباب تلك الأمراض، فقال انه بالرغم من تباين طبيعة النفس عن طبيعة الجسد، الا ان هناك علاقة بينهما، فهي وان كانت قوة آلهية. دعا مسكويه إلى التروي في اتباع الميول الشهوانية وفي تحقيق ما تمليه علينا القوة الغضبية إذ ان الله سبحانه وتعالى وهب هاتين القوتين للإنسان، ليتفاعل معهما شرط أن لا يخسر سيادته عليهما، أما في الفلسفة المشائية، فالزيادة والنقصان اي الابتعاد عن التوسط يخلق الرذائل، فالافراط في الرديلة يقود إلى السبعية ولكن السبعي نادر الوجود كما يندر وجود الرجل الالهي.

يشترط أن يكون عالماً بما يقوم به لكي يتصف بالرداءة، والا كان بريئاً من هذه الصفة، وأكد أرسطو في كلامه القدرة على ضبط النفس<sup>43</sup>. وعلى الإنسان أن يميز بين اللذات الجسمية المضطرة وبين أخرى غير مضطرة ومختارة كالغلبة والغنى والكرامة<sup>44</sup>.

من كانت رداءته في طباعه صعب علاجه كالفاجر مثلاً، واللاعيف أردأ من اللاضابط لأنه لا يندم على ما قام به. ويتمثل التمييز بين الداھي والعاقل في الاختيار، فالأخير هو الذي يختار ويضبط نفسه. نظر الإسلام إلى الإسراف كما نظر إليه أرسطو، فهو رديلة ومنبوذة فينبغي تجنبه، وقد جاء في سورة الاسراء {وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا}<sup>45</sup>.

ومرتكب القبائح والردائل مسؤل امام رب العالمين، وهذا واضح مما جاء في سورة النحل : **{ولتسئلن عما كنتم تعملون}**<sup>46</sup>.

**الخير:**

كما عوّل أرسطو على القوة الناطقة عند الإنسان في التماس الخير كذلك فعل مسكويه، الذي قال ان الإنسان تميز عن الحيوان والنبات والجماد والنار والهواء والأرض والماء والاجرام العلوية بازديانه بقوة الفكر والتميز أي بالفلسفة العملية. في أقسام الخير يقنّبس مسكويه ما قاله أرسطو، فهناك خيرات كثيرة، الشريفة وهي الحكمة والعقل، والممدوحة وهي تتمثل في ما ينجم عن ارادة الإنسان من فضائل وأفعال جميلة، والتي بالقوة مثل التهيؤ، والنافعة هي التي توصل الإنسان إلى الخيرات فهي ليست ما يبتغيها المرء لذاتها.

قد تكون الخيرات لذاتها او لغيرها أو لذاتها ولغيرها معاً، ومنها ما هو مطلق ومنها ما هو نسبي ومنها ما هو ليس بخير مطلق<sup>47</sup>.

أما من حيث المبدأ فالله هو الخير الأول وكل الكائنات تتشوّق اليه، وهي تستقي السرمدية والتمام منه تعالى. لم يغفل أرسطو عن تنوع الغايات التي يتوخاها، فمنهم من يتشوق إلى الفعل ومنهم من يتشوق إلى المفعول، ولكنه أضاف قوله : «الأخيار التي لها غايات ما سوى الأفعال فالمفعول فيها أفضل من الأفعال»<sup>48</sup> على الإنسان أن يختار الخير الأسمى، وأن لا يظن أنّ صناعة الحرب وتدبير المنزل وصناعة الخطابة هي الخير الأسمى، بل هي تندرج تحت صناعة تدبير المدن. الخير الأسمى هو السعادة، لأنّ كثيراً من الناس يبتغونها ويتشوقونها.

أما في الإسلام فيناط الخير بالإيمان، من كان خيراً آمن بالرسول وقال بالوحدانية **يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم}**<sup>49</sup>، ويمنح الله الخير لمن كان خيراً **{إن يعلم الله في قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً ممّا أخذ منكم}**<sup>50</sup>.

الدار الآخرة هي الخير الحقيقي للإنسان **{ولدار الآخرة خير للذين أتقوا}**<sup>51</sup>.

ومن صبر وتجلّد كان من الأخيار **{ولئن صبرتم لهو خير الصابرين}**<sup>52</sup>.

وقد يكون الخير فتنة للإنسان **{كلّ نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة}**<sup>53</sup>.

**السعادة:**

أبدى مسكويه آراء قيّمة في معالجته لمسألة السعادة، فقال أنّه من الطبيعي أن يصعب على شخص واحد بعينه الحصول على كلّ السعادات، لذلك وجب التعاون بين الناس لتحصيل الخيرات المشتركة والسعادة، ولكي ينجح الناس في تحصيل السعادة ينبغي عليهم تبادل المحبّة فيما بينهم<sup>54</sup>.



أخذ مسكويه بالرأي الأرسطي في تحديد السعادة والخير، فالخير مطلق والسعادة نسبية، إذ أنها تختلف بين شخص وآخر وهي كمال لصاحبها وليس لجميع البشر<sup>55</sup>.

وأكد أنّ السعيد في المرتبة الأولى هو من اعتدل في طلب الأحوال المحسوسة، واتجه إلى مثل الحكمة، أمّا السعيد في المرتبة الثانية فهو الذي فضّل ما هو أفضل للنفس والبدن دون أن يبالي بالأهواء والشهوات إلاّ ما كان ضرورياً منها. وقد عزا أرسطو الاختلاف بين السعيد في المرتبة الأولى وبين السعيد في المرتبة الثانية إلى اختلاف طبائع الناس أولاً، وإلى التدريب والتعليم ثانياً<sup>56</sup> وإلى مراتبهم من ناحية تحليّهم بالفضل والعلم والمعرفة والفهم ثالثاً، وإلى همهم رابعاً وإلى شوقهم ومعاناتهم وجدّهم خامساً.

إرتأى مسكويه أن تكون المرتبة الأولى من السعادة وكذلك الثانية مهمتان، فسير الناس ثلاث: سيرة اللذة وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة، بالرغم من أنّ سيرة الحكمة هي الأشرف إلاّ أنها محتاجة إلى السيرتين أي سيرة اللذة وسيرة الكرامة. فضّل مسكويه لذة العقل على لذة الحسّ، فالأولى ذاتية والثانية عرضية، في زمان طويل يطلب الإنسان الخير المطلق والفضيلة التامة والحكمة العملية<sup>56</sup>.

لم ينس مسكويه الحديث عن سعادة الملوك، إذ إن سعادة الملوك إنما تكون لفترة يسيرة جداً، لأنه يبتهج بالملك في بدايته ولكن بعد ذلك يتولد عنده ميل إلى دنيا أخرى ويطمح للوصول إلى البقاء الأبدي والملك الحقيقي.

بالعودة إلى الفلسفة المشائية، نجد أن الإنسان يسعد بفضل أفعاله الانسية وانفعالاته وتفكره، أما الحيوان فلا يسعد لأنه لا يفكر. شدّد أرسطو على النواميس في مسألة السعادة فرحب بالنوانميس التي وضعت العقوبات على من يشتهي اللذة<sup>57</sup>. وعلى النواميس التي تكّرس آراء الآباء وما وصل إلينا من تقاليد فيها تفيد الإنسان وتمنحه الكرامة.

أمّا في الإسلام، فالسعيد هو من تبرأ من الأعمال الطالحة، ومن اهتدى وآمن بالله وبالأخرة<sup>58</sup>.

### المحبة:

لم تغب المحبة عن فلسفة مسكويه، فقد رأى أنّ المحسن إليه يشتهي الإحسان أكثر مما يشتهي المحسن، وتعظم المحبة أيضاً على قدر التعب الذي بذل من أجلها، فالأمّ مثلاً، تحبّ الولد أكثر مما يحبها الولد، فالفاعل يعطي والمنفعل يأخذ<sup>59</sup>.

ذكر مسكويه كلام أرسطو الذي يفيد ما معناه أنّ اللذة المفرطة تسبب المحبة، فتحدث العشق التام والخالص الذي يسمّى الوله، والوله يعني المحبة الإلهية، وهو يكون للأشياء المشاكلة والتي فيها جواهر بسيطة، أما الأشياء التي فيها هيولى، فهي لا تتأحد، فالاجرام مثلاً لا تتأحد<sup>60</sup>.

يرى الإنسان الخير الأول بواسطة عقله ويلتذ عقله بذلك لذة لا مثيل لها ويتأحد لكن بعد تخليه عن هذه الدنيا. تختلف المحبة الالهية عن المحبات الأخرى بأنها تنحصر بين الأخيار ولا تنتقص، «ولا تقدح فيها السعادة ولا يعترض عليها الملك»<sup>61</sup>.

ويجوز مسكويه أن تكون محبة الحكماء قريبة من محبة الوالدين، وهذه الأخيرة متوسطة بين محبة الإنسان لله وبين محبة الإنسان لوالديه<sup>62</sup>.

أما في الإسلام، فتتاط المحبة بالاصلاح بين الآخرين {إنما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخوتكم واتقوا الله لعلكم ترحمون}<sup>63</sup>.

وقد نهى الإسلام عن التخاصم، وحد من الكراهية والتحاقد {قال لا تختصموا لدي وقدمت اليكم بالوعيد}<sup>64</sup>.

### الصدقة

ظهر التقارب الشديد بين موقفي أرسطو ومسكويه واضحاً، عندما قال مسكويه ان الإنسان محتاج ضرورة إلى إخوانه البشر، لكي يشبع جميع حاجاته ويصل إلى التمام، وفي غياب المحبة يستحيل تعاون الناس فيما بينهم وتعمّر تحقيق الائتلاف.

بسبب العلاقة بين المحبة والصدقة، أتى مسكويه على ذكر أنواع المحبة، فهناك المحبة التي تحدث وتتهار بسرعة، والمحبة التي تنشأ بسرعة وتزول ببطء، والمحبة التي تتعقد ببطء ولكنها تتهار بسرعة، والمحبة التي تحدث وتنتهي ببطء، وقد تولدت هذه الأنواع للمحبة من مقاصد الناس. أسباب المحبة هي اللذة والخير والنافع، ويشترط وجود الإرادة والروية في نشوء المحبة وفيها تكمن المجازاة والمكافأة<sup>65</sup>.

تغيب المحبة عن عالم الحيوان، في حين تحضر الالفة التي تكون بين الأشكال. أما عالم الجماد ففيه ميل طبيعي إلى المركز الخاص، وهناك منافرة ومشاكلة حسب الأمزجة الناجمة عن العناصر الأولى، وهذه الأمزجة لا يعلمها الإنسان.

تتعقد صداقة الأحداث وتنتهي بسرعة، لأنها قائمة على اللذة. وصداقة المشايخ المنوطة بالمنفعة، منشؤها وانتهائها مرتبطان بالمنافع ودوامهما. اما الصداقة بين الأخيار فهي متولدة من طلب الخير الذي يمثل سبباً حقيقياً لها.

وقد ردد مسكويه كلام أرسطو وابن المقفع اللذين أكدا على الصديق في السراء والضراء على السواء، فقال : «ومن أجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عشرة جميلة ويجتمعون في الرياضات والصيد والدعوات»<sup>66</sup>.

أخذ مسكويه برأي أرسطو في مسألة اتخاذ الصديق فقال أنه ينبغي قبل اتخاذ الصديق ان نتيقن من صلاح سيرته عندما كان شاباً مع والديه واخوته وقبيلته، ثم التأكد اذا كان صالحاً مع أصدقائه من قبل، ولنحذر من شخص كفر بالنعم ولم يشكر الله تعالى على منحه اياه من نعم كثيرة. على الصديق ان يكون صريحاً مع صديقه واعلامه بعيبه ان وجد هذا العيب والا كان خائناً بحق صديقه وصدافته<sup>67</sup>.

أما الإسلام فقد أوجب إقامة علاقة حميمة مع من فضله الله من الآخرين {ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً}<sup>68</sup>.  
**الخوف:**

ارجع مسكويه الخوف إلى توقع مكروهه، وانتظار محذور بالرغم من ان المستقبل قد يحمل ما هو حسن او ما هو سيء، وينبغي ان يعلم الإنسان ان ما قد يحدث قد نكون نحن سببه وقد لا نكون وقد يكون ما يحدث ممكناً، الممكن لا يمكن حسم حدوثه، فلم التعجل في إدخال اليأس إلى قلوبنا والخوف من حدوثها. بالرغم من انها قد لا تحدث ! وهنا أخذ مسكويه بقول الشاعر :

«وقل للفراد ان ترى بك نزوة من الروح اخرج أكثر الروح باطلة»<sup>69</sup>

استحسن مسكويه الاستئصال بالكلام على الخوف من الموت لأنه أكثر ما يخيف الناس أجمعين. لهذا يرى مسكويه وجوب معرفة الموت على الحقيقة، فيقول : «ان الموت ليس بشيء اكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنًا، كما يترك الصانع استعمال آلاته، وان النفس جوهر غير جسماني وليست عرضاً، وانها غير قابلة للفساد»<sup>70</sup>. لا يخاف الحكماء الموت لأنهم علموا الموت على حقيقته بعدما جاهدوا في طلب العلم والتخلص من الجهل. وقالوا ان الموت موتان : موت ارادي وموت طبيعي.

وجد مسكويه علاجاً لمن يخاف من الموت بسبب اعتقاده بألم ناجم عن الموت، العلاج هو التيقن أن الألم يكون للحي والبدن ميت وفاقد الاحساس في الموت، فكيف سيتألم ؟  
«من يخاف من الموت بسبب ما سيواجهه من عقاب فعلاجه أن يعرف ذلك الإنسان أن خوفه ناجم عن العقاب وليس عن الموت، ووجب عليه بالتالي أن يتطهر من الرذائل وان لا يقترف الذنوب، لكي ينفذ نفسه من العقاب.

نصح مسكويه من يخاف الموت لأنه يجهل مصيره بعد الموت، أن يتعلم ليعلم ويشتاق، وقال مسكويه لمن يخاف الموت بسبب حزنه على ما سيمر به في هذه الدنيا، ان علاجه خارج عن علاج الخوف، إذ هو ضمن علاج الأحران.

على الإنسان ان يعرف أن من غير المعقول أن نحب أن نكون و أن نحب أن نخرج من هذه الدنيا، فأسلافنا كانوا السابقين وسنكون نحن اللاحقين<sup>71</sup>.

وتوافق مسكويه مع رأي الكندي الذي يستفاد من رسالته «دفع الأحزان» ان الحزن من صنع الإنسان وهو خارج الأشياء الطبيعية، فكثيرهم الذين يُتَمَو أو فقدوا أولادهم وأحببتهم، واولئك حزنوا فترة ثم عادوا ليعيشوا حياة طبيعية، فالحزن ليس من الأشياء الطبيعية.

ولم نحزن على أمور ليست من ملكنا بل هي ملك الله تعالى. والودائع لا بد ان تعود لصاحبها، فما علينا الا ان نشكر الله على نعمه وان لا نبدي أي تذمر او حزن<sup>72</sup>.

أما الإسلام فلم يترك مسألة أخلاقية دون معالجتها، وكان للخوف محطة في ذلك، على المسلم أن لا يخاف من الموت، بل عليه ان يشقائق اليه، فوصف الله الجنة في سورة النساء للوالدين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً<sup>73</sup>.

على الخائف ان يعود إلى النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عندما يعتريه الخوف {إذا جاءهم أمر من امن والخوف اذاعوا به ولو ردهه إلى الرسول وإلى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم}<sup>74</sup>.

يعتري الإنسان الخوف من يوم القيامة، في حال كان الإنسان مأثوماً للوالدين يصلون ما أمر الله به ان يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب}<sup>75</sup>.

ان الخوف ملازم للإنسان منذ ولادته {الإنسان خلق هلوعاً}<sup>76</sup>.

#### تقويم:

ما قيل في أصل الأخلاق يرحب به على قدر موافقته للواقع ولما يدور حولنا فالإنسان يولد صفحة بيضاء ويمكن أن يصبح خيراً او شريراً، يتأثر بظروف الحياة التي يعيش فيها، واكتسابه ما هو رديء او حسن من الآخرين، بيد ان للطبع دوراً مهماً في تحديد شخصية الإنسان إلى جانب التربية. ان الفضيلة هي التوسط بين الرذيلتين حقاً، اذ كل ما زاد عن حده انقلب إلى ضده، وجميل هو ذلك الأمل الذي أعطاه مسكويه لكل منا في سبيل تحقيق الفضيلة وحين قصد وجوب عناية الإنسان بنفسه وجدّه في تحصيل الفضائل والجمع بين الفضيلة والعلم.

يبدو مسكويه بديهياً كمل بدا لسقراط قبله ! بيد ان الواقع لا يؤيد هذه المقولة.

كما اصاب مسكويه عندما انتقد الزهاد في حديثه عن العفة، فقد كان محقاً عندما قال ان الإنسان خلق ليعيش مع بني جلدته، لا لأن يزهد في هذه الدنيا ويقع في زاوية لا يبرحها مدعياً وجوب التزهد. أضف

إلى ذلك وجوب اختيار الإنسان لمعرفة مدى تعففه، والاختيار لا يتم الا من خلال التفاعل مع آخرين، والإنخراط في شؤون الحياة.

أما العدالة فعبارة عن احقاق الحق ونبذ الظلم وهذا يعني ان على الإنسان ان يسير على جادة العدل في كل امر، سواء كان خاصاً به او مرتبطاً بغيره، والصواب هو تحقيق العدالة في ذاتنا اولاً ثم مع الآخرين، وهنا على الإنسان ان يتجرد من الذاتية ويتحلى بالموضوعية، ولكن إلى أي مدى نستطيع ان نعدل مع وجود الطمع والحسد والأحكام المسبقة والغيرة والضغينة في حياتنا؟ ومن نادى بالعقاب والثواب اي بالحساب من أجل اقامة العدل كان مصيباً، لأن الترغيب والترهيب مهمان جداً في ردع النزوات الدنيئة ومحاربة الفساد. يقتضي موضوع الصداقة، الشفافية في معالجته فالبرغم من ان كلا منا يرى في الصداقة المحبة الخالصة وحب الخير للصديق الا ان «لاروشفوكو» لم يكن مخطئاً عندما قال : ان الصداقة تجارة، فلأنانية حظ كبير بين الأصدقاء ولو حاولنا مراراً انكار هذا الواقع واخفاءه.

اسوأ ما يشعر به الإنسان هو الخوف، وانقاذ أنفسنا من ذلك الشعور يجعلنا نتعاضد مع بعضنا البعض لكي تدخل الطمأنينة إلى قلوبنا، فإذا كان من نلجأ اليه ونحتمي به ضعيفاً، نكون قد أخطأنا في اختيارنا، اما الأقوى فهو الذي يطمئنا ويضعنا في موقف قوي، من هنا ارتأيت أن يكون الايمان بالله والاعتقاد به كرحيم وجبار خير علاج للخوف الذي ينتابنا من موت وشيك أو من مرض فتاك او مصيبة قاهرة لأن ما يعزينا فعلاً وجود من هو أقوى وأشد من تلك الأمور القاسية التي تجعل الإنسان ضحية الغم والتشاؤم، أضف إلى ذلك ما جاء به مسكويه من ان التفكير بما هو مؤلم لنا لن يفيدنا او يفرحنا، فلم نتذكر الأحداث الماضية المليئة بالمآسي ونتناسى الأمور السارة التي صادفتنا في حياتنا؟ ان مسكويه يحاول ان يوفق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية ويمزج بين أفكار أفلاطون وأرسطو وما انطوى عليه الإسلام من نظام خلقي دون ان يخط لنفسه فلسفة عملية أصيلة.

1 - أرسطو، «الأخلاق»، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، الطبعة الأولى، ص 195.

2 - «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، ص 64.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه، ص 70.

5 - المصدر نفسه، ص 73-74.

6 - المصدر نفسه، ص 77-78.

7 - المصدر نفسه، ص 78.

8 - المصدر نفسه، ص 81.

9 - المصدر نفسه، ص 53.

10- المصدر نفسه، ص 47.

11- المصدر نفسه، ص 33.

12- المصدر نفسه، ص 37-39.

13- القرآن، سورة الاسراء، آية 29.

14- القرآن، سورة الكهف، آية 28.

- 15- القرآن، سورة الأنبياء، آية 9.
- 16- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 40.
- 17- المصدر نفسه، ص 47.
- 18- الأخلاق، أرسطو، ص 218.
- 19- القرآن سورة الأنعام، آية 128.
- 20- المصدر نفسه، سؤلة الأنفال، آية 22.
- 21- المصدر نفسه، سورة يونس، آية 24.
- 22- المصدر نفسه، سورة يوسف، آية 22.
- 23- المصدر نفسه، سورة القصص، آية 14.
- 24- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص 48-49.
- 25- الأخلاق، أرسطو، ص 240.
- 26- القرآن، سورة الأنعام، آية 56.
- 27- القرآن، سورة طه، آية 131.
- 28- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص 47-51.
- 29- المصدر نفسه، ص 106-107.
- 30- الأخلاق، «أرسطو»، ص 129 – 130.
- 31- القرآن، سورة القصص، آية 19.
- 32- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 110-111.
- 33- المصدر السابق، ص 115-116.
- 34- القرآن، سور التاء، آية 123، ص 123.
- 35- المصدر نفسه، سورة النساء، آية 135.
- 36- المصدر نفسه، سورة المائدة، آية 42.
- 37- المصدر نفسه، سورة المائدة، آية 75.
- 38- القرآن، سورة يونس، آية 47.
- 39- القرآن، سورة الرحمن، آية 60.
- 40- المصدر نفسه، سورة الحديد، آية 25.
- 41- القرآن، سورة البقرة، آية 179.
- 42- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه ص 146-147.
- 43- الأخلاق، أرسطو، ص 244.
- 44- المصدر نفسه، ص 244.
- 45- القرآن الكريم، سورة الاسراء، آية 26.
- 46- القرآن الكريم، سورة النحل، آية 94.
- 47- المصدر نفسه، ص 84.
- 48- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 53.
- 49- القرآن، سورة النساء، آية 170.
- 50- القرآن، سورة الأنفال، آية 70.
- 51- القرآن، سورة يوسف، آية 109.
- 52- المصدر نفسه، سورة النحل، آية 126.
- 53- القرآن، سورة الأنبياء، آية 35.
- 54- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق «مسكويه»، ص 37.
- 55- المصدر نفسه، ص 83.
- 56- المصدر نفسه، ص 96.
- 57- «الأخلاق»، أرسطو، ص 358.
- 58- القرآن، سورة المائدة، آية 169.
- 59- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 138.
- 60- المصدر نفسه، ص 127.
- 61- المصدر نفسه، ص 128.
- 62- المصدر نفسه، ص 133.
- 63- القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية 10.
- 64- المصدر نفسه، سورة ق، آية 28.
- 65- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص 125.
- 66- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص 139.
- 67- المصدر نفسه، ص 143-145.
- 68- القرآن الكريم، سورة النساء، آية 69.
- 69- المصدر نفسه، ص 174.

- 
- 70- المصدر نفسه، ص 177.  
71- المصدر نفسه، ص 175.  
72- المصدر نفسه، ص 180 – 181.  
73- القرآن، سورة النساء، آية 57.  
74- المصدر نفسه، سورة النساء، آية 83.  
75- المصدر نفسه، سورة الرعد، آية 21.  
76- المصدر نفسه، سورة المعارج، آية 19.

# مستقبل التراث المكتوب (المخطوط) في ضوء تطور الصناعات الثقافية

## فيصل الحفيان\*

هذا بحث نظري ينشغل بالعلاقة بين التراث ومنجزات الصناعات الثقافية الحديثة وتحديداً منها تلك المتصلة بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، من وجهة فكرية فلسفية عامة، لا من وجهة تقنية تفصيلية جزئية، يهتم بالفكرة نفسها وجدواها وآثارها وحدودها وضوابطها، ولا يدخل في أدواتها وحاجاتها ومتطلباتها.

ولتحقيق هذه الغاية فإن الأسئلة التي يثيرها تترى: ما هي المبادئ النظرية التي تحكم علاقة التراث بوصفه جزءاً من الماضي بالمنجز الصناعي التكنولوجي والمعلوماتي؟ وما هي الإمكانيات التي يتيحها هذا المنجز للتراث؟ ثم إلى أي مدى يصل بنا الطموح في تطوير العمل التراثي اعتماداً على هذا المنجز، وما هي طبيعة المشروعات الطموحة، التي يؤمل أن تتحقق، والفوائد التي تعود من ذلك على التراث نفسه، وعلى البحث القائم عليه، وعلى إدخاله في نسيج الحياة الثقافية لأصحابه؟ وهل هناك ضوابط ينبغي أن تحكم العمل في التراث اعتماداً على هذه الوسائط الحديثة، وما القول في تلك الشكوك التي تثار بشأن ذلك كله؟

وإذا كان التراث أنواعاً: التراث المادي، وغيره، فنحن معنيون بغير المادي -على وفق عنوان الندوة- وإذا كان غير المادي نوعين: مكتوباً وشفاهياً؛ فإننا سنكتفي بالمكتوب، ثم إن المكتوب يشمل المخطوط (الذي ما زال بخط اليد) وغيره، أي الذي انتقل عبر الآلة إلى الشكل الذي نعرف (الكتاب المطبوع) وسننشغل أساساً بالنوع الأول (المخطوط).

وانشغالنا بـ«المخطوط» ليس على إطلاقه بداهة، لما تقدّم، بل في علاقته بالمنجز الحديث، وإلا فإن للتراث إشكالياته وهمومه الكبيرة المتصلة بحضوره في حياتنا الثقافية، ومكانته، وأشكال قراءته، وطرق توظيفه، والإفادة منه. إن علاقة التراث بهذا المنجز إشكالية كبيرة، بدون حلّها، سنتأثر الإشكاليات السابقة وغيرها، مما يعني غياب تأثير التراث وضعفه على الأقل في الوعي الجمعي لأصحابه.

\* باحث من سورية.



ليس هذا البحث إذن عن التراث ذاته، وليس هو بالدرجة نفسها عن الصناعات الثقافية، فهذه أيضاً مسألة أخرى لها إشكالياتها، ولكنه عن العلاقة بينهما.

يكثُر الحديث هذه الأيام عن التنمية الثقافية، وعلى الرغم من أن التراث جزء من هذه الثقافة، فهو إذن داخل تحت عنوان «التنمية» فإن الوقت قد حان للحديث عن ما يمكن تسميته «التنمية التراثية»، نظراً لخصوصية التراث في ذاته أولاً، وفي تأثيراته على الثقافة ذاتها من ناحية ثانياً، وعلى أصحاب الثقافة أنفسهم ثالثاً. وهذه التنمية المنشودة لا تتحقق إلا من خلال تغيير أساليب التعامل مع التراث وطرق الإفادة منه، وبعبارة أخرى توثيق علاقة هذا التراث مع ثورة تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات على أصعدة عديدة. وإذا ما تحقق هذا التغيير، أمكن القول إنه قد تم وضع أساس متين لتطوير التراث أو بعبارة أدق تطوير التعامل معه، وتعظيم الإفادة منه، ومن ثم تأهيله ليكون لبنة في صرح التنمية الشاملة. وعلى الرغم من أننا لم نكن نود المصادرة لما سيأتي، فإن ضعف الوعي بضرورة المسارعة في هذا الاتجاه من ناحية، والشكوك التي تثار حول هذا الأمر وجدواه وحدوده من ناحية أخرى، قد يكون فيه بعض العذر لنا في هذه المصادرة.

## 1- مبادئ نظرية

تحكم علاقة التراث عموماً بالحاضر ومنجزاته ثلاثة مبادئ نظرية :

**المبدأ الأول يقول بأن التراث بعض صانعه ( الإنسان ) أو جزء منه، وهو في الوقت نفسه نتاج له.** ولما كان الإنسان كائناً متطوراً ومتجدداً في ذاته، وفي علاقاته بما حوله، يغيّر من أفكاره واتجاهاته وميوله، ويستبدل بما كان يستخدمه بالأمس مستحدثات طرأت اليوم، فإن «تراثه» أيضاً قابل أيضاً للتطور والتجدد، سواء في إشكالياته بوصفه كائناً حياً تتغير ظروفه وهمومه، أو في مقولاته ووظيفته ودوره، أو في طرق التعامل معه، دون أن يخرج ذلك عن كونه تراثاً، كما أن الإنسان يظل إنساناً مهما اختلفت ظروفه، وتغير لبوسه. ليس هناك إذن ثابتٌ على صعيد الإنسان وما ينتج عنه.

**والمبدأ الثاني يقول بأن التراث أيضاً بعض الماضي، فهو من ثمّ بعض الحاضر؛ لأن الحاضر لا يخلو في تركيبه منه، حتى لو خُيِّل إليك أنه كذلك.** وبناء على ذلك فإن الالتقاء بينهما، أو بعبارة

أدق التزاوج بينهما أمر بدهي. وفي ما نحن بصدده يعني ذلك أنه لا تعارض بين التراث ومنجز الحاضر، التراث (الفكري) منجز حضاري ماضٍ، وما تنتجه الصناعات الثقافية منجز حضاري حاضر، وإن اختلفت طبيعة كلٍّ منهما، فإذا ما وظّفت هذا الأخير (الحاضر) في تطوير سابقة (الماضي) وتعظيم الإفادة منه، لم تكن لتأتي بدعاً.

**والمبدأ الثالث يقول بأن التراث وصلّ بالماضي واتصالاً به، ومنجز الحاضر (الصناعات الثقافية) تمهيد للمستقبل واستشراف له، فهما (الماضي والحاضر) إذن بعض المستقبل، ومفهوم هذا أنك لن تستطيع القفز إلى المستقبل، دون المرور بالحاضر، إذ الحاضر هو القنطرة التي تضمن للماضي المجرى الذي يجعل مياهه تتحرك، فيحدث من ثمّ التكامل الذي يحقق به الإنسان ذاته في الاتصال بتراثه (ماضيه) والإفادة من حاضره (صناعته) واستشراف الآتي (مستقبله).**

## 2- الإمكانيات

تملك الصناعات الثقافية وما نتج عنها من أجهزة وبرامج وتقنيات إمكانيات خيالية، وما يهمنها هو بيان هذه الإمكانيات على صعيد خدمة التراث الفكري، وإذا كان التراث -كما نعلم- من نسختين: مخطوط، ومطبوع، فإننا نذكر مرة أخرى بأن الغرض الأساس هنا هو الحديث عنه مخطوطاً. أما مطبوعاً فنتركه لمناسبة أخرى. وإذا كانت الصناعات الثقافية جميعاً توظّف بصورة مباشرة من أجل التراث، وسيزداد توظيفها عمقاً واتساعاً وتنوعاً في المستقبل، وعلى الرغم من أنه يصعب حدود فاصلة بين هذه الصناعات في ما يتصل بعلاقتها مع التراث، فإننا في تناولنا للعلاقات القائمة بينهما سنمسك بالجانب الأبرز مما تقدمه كل صناعة للتراث، وإلا فإن كلاً منها يخدم غير جانب من جوانب التراث.

وعلى كلّ سنتوقف هنا عند صناعتين فقط بوصفهما نموذجين :

### أولاً: صناعة النشر الثقافي

لا يغيب أن مفهوم صناعة النشر قد اختلف بعد دخول عصر ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، فالنشر لم يعد ورقياً فحسب، لدينا النشر الإلكتروني الذي يقوم على مجموعة من التقنيات والبرامج، أهمها في ما نحن بصدده: تقنية التصوير الرقمي. ولا شك أن هذه التقنية

مرتبطة أوثق ارتباط بقضية الإتاحة للتراث، وتداول نصوصه.

ومعلوم أن الإتاحة من أهم قضايا التراث المخطوط وإشكالياته الكبرى؛ لما لها من خطر خاصة عند المحقق والدارس. وقد وُفِّرَ هذه التقنية المستحدثة أوعية جديدة، منها الأقراص الممغنطة أو المدمجة، أو الأقراص الليزرية، و«الفاش» وهي عبارة عن وسائط تخزين خارجي (خارج جهاز الكمبيوتر) يمكن تداولها، وتتميز بعدة ميزات:

- ميزة الصدق والدقة العاليتين في تمثيل النص الأصلي (المخطوط)، الصدق في نقله بخطوطه ورسومه وألوانه الحقيقية أو المقاربة لها، وجميع مظاهره المادية، حتى تلك التي تعكس ما أصابه من عوامل الزمن والبلى والأرضة مما يجعل من النسخة (الحديثة) هذه بديلاً، يكاد يغني عن الرجوع إلى النسخة الخطية، ليس في أعمال الفهرسة التقليدية (الوصفية) المرتبطة بالمحتوى وإنما في بعض جوانب أعمال الفهرسة المرتبطة بالوعاء، والدراسة الكوديكوجية عموماً، مع بعض الاستثناءات.

- رخص التكاليف، إذ بالإمكان أن تضع على هذا القرص، أو هذه الأسطوانة مئات، وربما آلاف الصفحات، دون نفقات تذكر، لا بالنسبة للمؤسسة التي تقدم الخدمة ولا بالنسبة للباحث المستفيد. وليس ثمة هنا مواد تحميص ومثبتات غالية الثمن كما هو الحال مع التقنية السابقة (التصوير الضوئي) التي تنتج الميكروفيلم.

- سهولة عملية النسخ وسرعتها وإمكانية توفير نسخ لا محدودة في وقت واحد، أو متقارب، دون تكاليف تذكر أيضاً.

وإلى الإتاحة فإن تقنية التصوير الرقمي تؤدي دوراً آخر للتراث المخطوط، يتمثل في «الحفظ» فالوعاء الرقمي هو وعاء جديد يضاف إلى الوعاءين التقليديين: الورق والميكروفيلم. على الرغم مما يُقال عنه.

وإذا كانت هذه التقنية تخدم الإتاحة والحفظ، فهي من ثمَّ تخدم من خلال توفيرها لهذه النصوص العمليات الفيلولوجية التي تُعني بتحقيق النصوص ودرسها، وتسرع بالوصول إلى الغاية العليا من الاتصال بالتراث والتعامل معه، وهي: توظيفه، سواء كان توظيفاً مباشراً في الدرس العلمي نفسه،

أو في الإفادة من تجاربه ودروسه.

## ثانيًا: صناعة المعلوماتية

نحن نعيش عصر ثورة المعلومات وتقنياتها (الخيالية) ولا شك أن التراث الفكري الإسلامي بامتداده التاريخي والجغرافي، وخصبه الكمي والنوعي، يوفر مواد (خيالية) أيضًا لتكون جزءًا من هذه الثورة، وعنصرًا مهمًا فيها، فالصناعة التي أفرزت هذه الثورة (المعلوماتية) بما وفرته من تقنيات، أخطرها تقنيات البرمجيات التي تبني قواعد البيانات المختلفة، والشبكة الذكية (الإنترنت)، تخدم جملة من قضايا التراث، أهمها كشف التراث بالمعنى الواسع الذي يتجاوز عملية الفهرسة التقليدية (الوصفية) إلى عمليات أغنى وأكثر رحابة واتساعًا، تدخل بنا في عوالم المخطوطات المختلفة، إن على مستوى المحتوى العلمي، أو الكوديكولوجي، أو الفني.

فعن طريق هذه التقنيات (البرمجية) يمكن أن نبني قواعد بيانات كثيرة للمخطوطات ذاتها على وفق اعتبارات كثيرة، ولخدمة أغراض كثيرة، كما يمكن أن نبني قواعد لما في داخل المخطوطات من معلومات سواء كانت متصلة بالمحتوى العلمي، أو بالمخطوط بوصفه كيانًا ماديًا، أو وعاءً جماليًا، والفرص متاحة لتكريب بين العناصر المختلفة داخل كل جانب من هذه الجوانب، ثم بين عناصر كل جانب مع الجانب أو الجوانب الأخرى، وليس المقصود بالعناصر: العناصر المعلوماتية (المكتوبة) بل العناصر الصورية (نسبة إلى الصورة) وعالم الصور ليس أقل غنى من عالم المعلومة، ففي المخطوطات: صور توقيعات العلماء وخطوطهم، والأختام التي تخدم أغراضًا مختلفة: التملك، والوقف، والبيع، والشراء ... إلخ، في عمليات تتيح إمكانات خيالية أمام الباحث للدرس، وما عليه أن يلمس جهاز الحاسوب بإصبعه ليجد بغيته في عملية أشبه بالسحر. إن قواعد البيانات هذه هي فهارس العصر بكل ما يخترنه من تقدم تكنولوجي ومعلوماتي.

ثم إن الشبكة الذكية قادرة على أن تحمل ذلك، وتتجه للباحث أينما كان، وحيثما تحرك، وفي أي وقت، في تمثيل خيالي لعملية أو عمليات الإتاحة المطلوبة.

وهنا أيضًا -كما في صناعة النشر- تتراكم المستويات التراثية التي تفيد من تلك التقنيات والبرامج، فإضافة إلى ما سلف من الكشف والإتاحة، لدينا أيضًا التحقيق العلمي والدرس

والتوظيف، هذه المستويات جميعًا تفيد إفادات كبيرة من هذه المعلومات وما تتمتع به من غنى وتدقق، حتى إنها لتشعر الباحث اليوم برفاهية تجعل من عمله متعة، يحسده عليها سلفه الذي كان يكد ويكدح، ويقتطع الأيام والسنين من عمره ليصل إلى بعض ما وصل إليه.

هذا بعض ما تقدمه الصناعات الثقافية للتراث اليوم، فماذا عن المستقبل؟

### 3- الآفاق

يفترق الحديث عن الآفاق (المستقبل) في اتجاهين: اتجاه الصناعات الثقافية، واتجاه العمل في التراث. أما الصناعات فلا أحد يستطيع أن يتكهن بما يمكن أن يأتي به بعد الغد، إلا إذا كان ذلك من باب الخيال العلمي الذي لم تعد هناك مسافة بعيدة بينه وبين الحقيقة! أما العمل في التراث فالحديث عنه وارد، لأنه حتى الآن لم يتم توظيف الإمكانيات الحالية إلا بصورة جزئية بسيطة، سواء على مستوى البحث العلمي الذي يقوم به الفرد، أو على مستوى العمل المؤسسي داخل بلد ما، أو على مستوى العمل الجمعي (الإستراتيجي) الذي تتبناه الدول في خططها العامة، وتحشد له مؤسساتها المختلفة وأجهزتها وإمكانياتها؛ ثم على المستوى الإقليمي والدولي عبر المؤسسات الإقليمية والدولية، وهنا لا بد من اللفت إلى أن هذا المستوى الأخير وسابقه لا يقومان دون تعاون وتنسيق على مستوى عال من الإرادة والوعي، وهو ما نفتقد إليه عربيًا وإسلاميًا. هذان المستويات عليهما المعوّل في رسم مستقبل إفادة التراث من المنجز الصناعي الثقافي، ورسم مستقبل التراث نفسه أيضًا.

وينبغي أن ننتبه إلى أن المنجز الصناعي الثقافي الحديث لن يستغل الاستغلال الأمثل إلا إذا تحقّق في الأعمال التي سيوظف من أجلها أمران :

**أولهما:** أن تكون أعمالاً كبيرة بما ينطوي تحتها من معلومات، أو بما تتحرك في دائرته من مساحات جغرافية، أو بما تستند إليه من قرون طويلة، أو بذلك كله وغيره. الأعمال الصغيرة الجزئية المحدودة لا مكان لها إلا إذا كانت بمثابة خطوات للبناء والتركيب لاحقًا.

**وثانيهما:** أن تقوم على التعاون والتنسيق بين أطراف عديدة، سواء كانت أطرافاً علمية، أو أطرافاً راعية وممولة ومساندة.

وعلى كل فإن الآفاق المرجوة والمتوقعة للعمل التراثي اعتمادًا على المنجزات الصناعية الثقافية الحديثة، يمكن تلخيصها في النقاط التالية :

1 - بناء قاعدة بيانات موحدة متكاملة (وصفية علمية، وكوديكولوجية) للمخطوطات الإسلامية في العالم (ليس في البلاد العربية والإسلامية فحسب) والمخطوطات الإسلامية - كما نعلم - هي المكتوبة بالعربية، أو بالحرف العربي، ويمكن أن يضم إليها تلك المخطوطات المكتوبة بغير العربية أو الحرف العربي، لكنها مترجمة عن العربية أو عن اللغات المكتوبة بالحرف العربي، لأنها تعد نسخًا أخرى للمخطوطات الإسلامية، بل إنها ربما تكون نسخًا وحيدة إذا ما كان الأصل العربي أو المكتوب بالحرف العربي مفقودًا، أضاعه الزمان، وأخفته يد الأيام.

2 - بناء قاعدة بيانات للمخطوطات الإسلامية المطبوعة، منذ بدء الطباعة حتى اليوم. وبعض هذه المخطوطات طُبِع في دوريات ومجلات موسوعية، ومثل هذه لا ينبغي أن تغيب عن الرصد، أو تخلو منها القاعدة.

3 - إجراء مسح رقمي شامل لما يمكن تسميته «ذخيرة المخطوطات الإسلامية في العالم»، قد تكون نواته التصوير الرقمي للرصيد في المكتبات أو المؤسسات الرسمية داخل كل بلد، لتتسع الدائرة بعد ذلك، لتشمل ما تمتلكه المؤسسات الخاصة والبيوت والأسر والأفراد.

4 - إطلاق ما يمكن تسميته «الشبكة العربية لمعلومات التراث» تكون وعاء للأخبار والنشاطات المتعلقة بما تقوم به المراكز والمؤسسات المعنية بالتراث، وأيضًا ما يقوم به العلماء والباحثون، مثل هذه الشبكة ستكون نافذة واسعة، وأداة وصل وربط وتنسيق لمجمل حركة العمل التراثي بأصعدته المختلفة.

والجدير بالذكر أن هذه «الشبكة» حلم مبكّر نسبيًا من أحلام معهد المخطوطات العربية، حدّث به وعنه غير مرة منذ عام 2002م وعرض له من عدة جوانب: الجدوى، والمحتوى، ولخصّ توجهه بهذا الصدد في ضرورة إنشاء هذه الشبكة، بالاستفادة من خبرة مراكز المعلومات المتخصصة، وعقد اجتماع تنفيذي لهذا الغرض. ولعل الأيام المقبلة تشهد تحقيق هذا الحلم.

هذه بعض ملامح الآفاق، ولا شك أن تحقيقها يتطلب الاتجاه بقوة إلى الربط بين العمل التراثي

وثورة المعلومات والاتصالات الحديثة، على المستوى النظري أولاً عن طريق الجمع بين التراثيين وأهل الاختصاص في المعلومات والاتصالات للنظر في القضايا العلمية والفنية المختلفة المتصلة بالعديد من الجوانب، إذ لا شك أن للتراث بوصفه وعاء، ومعلومة، له خصوصيته التي تحتم أن يتعامل معه المنجز التقني الحديث بصورة مناسبة. إن علينا أن نعلم أن بين النظر والتطبيق على مستوى العلاقة بين التراث وهذا المنجز شقة لا يمكن القفز عليها إلا باجتماع الطرفين وحسن استماع كل منهما للآخر، وإلا فإن كلاً منهما سيدور في عالمه الخاص. التراثيون يشكون ويشككون، ويتخوفون ويحذرون، إن لم يكن بلسان المقال فبلسان الحال، وبتطبيقاتهم هم أنفسهم في أعمالهم العلمية. والطرف الآخر يبشرون ويرسمون آفاقاً لا نهائية للإمكانيات والإنجازات التي ستتحقق على أيديهم وبآلياتهم وتقنياتهم وبرامجهم وأوعيتهم الجديدة. وهذا ما ينقلنا إلى النقطة التالية.

#### 4- الشكوك

بداية ينبغي أن نعترف بأن كلاً من الطرفين يملك العذر: عذر الشك والتشكك، أو عذر الحماس والإيمان، ذلك أن كلاً منهما قادم من عالم خاص، له ظروفه وشروطه وتقاليد وغاياته، ومن البدهي أن اللقاء بينهما، وثقة أحدهما بالآخر، وتفهم أحدهما للآخر، يحتاج إلى وقت، وإلى بناء جسر من الثقة والتفهم المتبادلين.

ليست المبادئ الثلاثة التي استهللنا بها هذا البحث إذن فضولاً، أو إغراقاً في التفلسف دون داع، وذلك لسببين :

**أولهما:** أن ذلك اليوم الذي وقف فيه كثير من ذوي العقول من المنتمين إلى التراث أمام منجز الحاضر (العاصف بجدّته وما أثاره من دهشة) ليس ببعيد، فقد رأى هؤلاء في ذلك المنجز تهديداً للتراث (الفكري تحديداً)، وأن دخوله أو إدخاله إلى الحرم التراثي، سيؤدي إلى تخريب محتوى هذا التراث، وظهرت في حياتنا الثقافية مواجهات بين ثنائيات من نوع الأصالة والمعاصرة، التقليد والتحديث، فوضع الكتاب الورقي والكتاب الإلكتروني، والفهرسة البطاقية والفهرسة الآلية، والمعلومة في الكتاب والمعلومة على الشبكة الذكية؛ هذه بعض التجليات الواعية للمشكلة، وثمّ

تجليات أخرى عفوية تمثلت في الحرص على المخطوطات (أوعية التراث الفكري) وإخفائها عند بعض أصحابها، والخوف عليها، من أن تتعرض لتلك المواد (الكيميائية) أو تدخل تلك الأجهزة، لتقوم بتغيرها وتنظيفها وترميمها!

صحيح أن هذه المواجهات اليوم لم تعد بالحدة نفسها، وأن (الغيورين) على التراث لم يعودوا في صلابة الأمس تجاه مسائل التعامل مع ما أفرزته الصناعات الثقافية الحديثة من منتجات وأدوات ووسائل، لكنها ما زالت قائمة، إن لم يكن في مبادئها العامة، وفي المواقف الأولية منها، ففي تفصيلاتها وجزئياتها، على أن الجديد يفرض نفسه بسرعة خاصة عندما يكون عبارة عن أدوات ووسائل وأجهزة وإمكانات، وتظل المسألة مسألة وقت.

**وثانيهما:** أن الحالة هذه، أعني حالة الخوف والحذر والشك من الجديد تتجدد باستمرار مع أي جديد يظهر، سواء كان أداة أو وسيلة، أو كان تطبيقاً، ومن الأمثلة على ذلك تلك الإمكانية المتاحة اليوم في قيام جهاز الحاسوب من إمكانية صناعة كشافات الكتاب التراثي بطريقة آلية (طبعاً بعد عملية ترميز يقوم بها الإنسان ترشد الجهاز إلى ذلك).

وقد ننتقل إلى مساحة أخرى من دائرة الشكوك، مساحة لا علاقة لها بالتراثيين، إنما تتصل بعالم المنجز الحديث نفسه، ففي مجال تخزين النصوص الخطية على الحاسوب قدر بعض الباحثين أن الصفحة الواحدة تبلغ نحو عشرين جنيهاً، وربما راوح فريق هذه التكلفة بين نحو دولار وعشرة دولارات، كانت هذه التقديرات عام 1996م، وعلى الرغم من أن هذه التكاليف قد تكون انخفضت بعد عقد، لكنها تقديرات مبالغ فيها، حتى لو قلنا إن التكاليف قد وضعت في حسابها أثمان الأجهزة، وأجر العمالة ... إلخ.

ومن الغرائب في سياق الشكوك أيضاً أن أحد الباحثين يقرّر أن الصورة الرقمية للمخطوط «لن تكون بأي شكل من الأشكال بديلاً للمخطوط الأصلي، ليس فقط للباحث في الجوانب المادية، وإنما للمحقق والباحث العادي». وإذا كان له بعض الحق في مجال الدرس الكوديكولوجي، فإن مسألة عدم اكتفاء المحقق والباحث العادي بالصورة الرقمية غير مقبولة بالمرة، فكيف لا يكتفي بالصورة الرقمية الملونة عالية الدقة، وقد كان يكتفي بصورة الميكروفيش أو الميكروفيلم، أو الصورة الورقية؟! أما الدارس للمخطوط في جوانبه الفنية والجمالية (الصور والرسوم والزخارف) فإن الصورة الرقمية -في ما أعتقد- تغني أو تكاد عن المخطوط الأصلي. وعودة إلى ما سبق أن قلت



من أن لدى الباحث بعض الحق في مجال الدرس الكوديكولوجي، إنما قلت «بعض» لأن الدرس الكوديكولوجي -كما هو معلوم- ينقسم قسمين: قسم متصل بالمخطوط بوصفه وعاء (ورق وحرير وتجليد ...)، وقسم يتصل بالمدون على هذا الوعاء مما لا صلة له بنص المؤلف، مثل الحواشي والتعليقات والتملكات والسماعات والوقوف وحرر المتن ...) وهذا الأخير تغني فيه الصورة قطعاً.

وخلاصة القول -في تقديرنا- أن المستقبل للتقنيات والبرامج الحديثة، ليس في التعامل مع التراث فحسب، وإنما مع الحياة بمحتوياتها وتفصيلاتها المختلفة، ومنها النصوص والمعلومات بإطلاق. إن العمل في التراث، حتى على صعيد الباحث في عمله العلمي الصّرف، وفي مختلف تفصيلاته، لن يقوم بدون مساعدة هذه التقنيات في يوم أقرب مما نتصوّر.

## 5- الضوابط

على أن هذا الذي قلنا لا يعني التسليم أو الاعتماد كلياً على التقنيات والبرامج الحديثة، ذلك أنها ليست سوى أوعية ووسائط ووسائل معينة، يجب أن نغذيها بما يريد صحيحاً وسليماً لتعطينا نتائج صحيحة وسليمة، وأحسب أن على الباحث، وهو يقوم بعمله العلمي في مختلف مراحلها، أن يتسم بسمتين :

**الأولى:** الدقة والحرص في التعامل مع الجهاز أو البرنامج لضمان توافقه مع طبيعة النص، ومع فكره هو، ومع رؤيته وغايته، وذلك بأن يضع مسبقاً الضوابط والاحتياطات اللازمة حتى لا يختلط الأمر على الجهاز أو البرنامج، فيصاب بالتشوش، فاختلط النتائج وتشوش، وتؤدي إلى إرباك الباحث، وتؤخره، بدلاً من أن تختصر له الوقت، وتوفر عليه الجهد.

**الثانية:** المراجعة بعد إنجاز العمل، لضمان سلامته، وتدارك أي خلل حدث نتيجة لدخول وسيط بين عقل الإنسان والنص الفكري.

على أن هذه الضوابط مطلوبة أصلاً في البحث، لأنه باحث، لكن عليه هنا -مع التقنية الحديثة- أن يكون أشد تنبهاً وحذراً ويقظة. ولندع ذلك لننظر إلى الأمر نظرة عامة بعيداً عن خصوصية الموضوع، فنقول إن لكل حركة من حركات الإنسان، بل لكل شيء في هذا الكون، جوانبه الإيجابية والسلبية، وله منافع ومضارّه، والمهم أن تحاول -قدر الإمكان- أن تعظم الإيجابيات

والمنافع، وتحدُّ -وسعك- من السلبيات والمضارّ.

خلاصة القول: إن التنمية التراثية لن تتحقق بدون الاعتماد على منجزات الصناعات الثقافية، لأسباب عديدة، أقربها هو أن سرعة إيقاع العصر لم تعد تحتل الأساليب والطرق التقليدية في التعامل مع النصوص، وهذه المنجزات هي التي توفر للأعمال العلمية عامة، والتراثية خاصة، عنصرين :

- عنصر السرعة، مما يعني الاقتصاد في الجهد والزمن.

- عنصر الحجم أو الكم، مما يعني إضافة إلى ما ذكر في العنصر الأول حث الخطى على الطريق الطويل، طريق كشف التراث الفكري الضخم للمسلمين، ومسابقة الزمن في استيعابه وتمثُّله، ومن ثمَّ الإفادة منه، وصولاً إلى البناء عليه وتوظيفه.

# من الثيولوجي إلى الأنثروبولوجي قراءة في الترتيب الذي ساد الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل

علي مبروك\*

كغيرها من الثقافات التي إنبثقت حول كتاب موحى، كان لا بد أن تُجابه ثقافة الإسلام إشكالية ترتيب العلاقة بين النقل/الوحي من جهة، وبين العقل/الوعي من جهة أخرى. ورغم تعدد إمكانيات ترتيب هذه العلاقة على أنحاء شتى تبلغ حد التعارض، وعلى النحو الذي ينعكس في تباين المواقف والفرقاء داخل الثقافة التي تكون ساحة لإنبثاق تلك الممكنات أو بعضها، فإنه يلزم التأكيد على أن جوهر العلاقة بين تلك الممكنات إنما يعكس تصارعها وسعى الواحد منها إلى إزاحة غيره تثبيتاً لسيادته وهيمنته. وبالطبع فإن قدرة الواحد من تلك الممكنات على إزاحة غيره وتثبيت هيمنته لا ترتبط أبداً بجدارة معرفية يكون معها الأكثر تعبيراً عن خطاب «الحقيقة»، بقدر ما ترتبط بتجاوبه مع خطاب «السلطة» المهيمنة. وهكذا فإنه إذا كانت السيادة قد إستقرت في الإسلام لأحد الأشكال الممكنة في ترتيب العلاقة بين العقل والنقل؛ وعلى النحو الذي راح يجري معه إزاحة غيره من أشكال أخرى توقف النظر إليها كممكنات تملك بدورها جدارة التحقق في الوجود، بل كهترطقات لا تستأهل إلا الإقصاء والطرده خارج حدود الأمة والملة، فإن إستقرار تلك السيادة لا يرتبط بكون هذا الممكن -الذي ساد وإستقر- هو المعبر -لا سواه- عن «حقيقة» الإسلام، بقدر ما يجد تبريره في إرتباطه بمنطق «السلطة» التي تحققت لها السيادة داخله. وفي كلمة واحدة فإن السيادة لم تتحقق لهذا الشكل الممكن لأنه «الحقيقي»، ولكن لأنه «الأقوى». بل إنه يبدو -وللمفارقة- أن هذا التصور الذي ساد للعلاقة بين العقل والنقل داخل الإسلام يكاد يمثل إنحرافاً عن ما يبدو وكأنه الجوهر العميق للعلاقة بينهما، الذي تتكشف عنه قراءة المنطق الكامن لفعل الوحي ذاته في التاريخ. وبالطبع فإن ما يمثل إنحرافاً عن

---

\* باحث وأكاديمي من مصر .

المنطق الكامن لفعل الوحي، في شموله وكليته، لا يمكن تصوّره متسقاً مع الإسلام كتعيّن جزئي داخل فعل الوحي الكلي.

فإذ يكاد ينطبق الإجماع على أن كتاب الوحي هو مركز الدائرة وقطب الرحي في الإسلام، وإلى الحد الذي يمضى معه البعض إلى القطع بأن سائر ما عرفه الإسلام من أبنية حضارية وثقافية ليست إلا محض تعيّنات لما يطويه هذا الكتاب في جوفه، فإن حقيقة أن هذا المطويّ في جوف الكتاب لا ينكشف بنفسه، بل من خلال علاقة تفاعلية بين الكتاب من جهة، وبين كل من العقل والواقع من جهة أخرى إنما يكشف عن طبيعة الدور الحاسم الذي يلعبه «العقل» في إغناء «النقل/الكتاب» عبر تمكينه من فض شفرة إمكاناته الكامنة، وإنتاج دلالاته المتجددة في واقع لا يكف عن التطور والنماء؛ وإلى الحد الذي يبدو معه العقل محدداً لفاعلية الوحي وشارطاً لسيرورة تعيّناته في العالم. وهنا فإن مركزية «العقل» تتجاوز مجرد حدود إثبات التنزيل -التي وقف عندها الخطاب السائد في الإسلام مؤكداً على ضرورة أن يعزل العقل نفسه بعد ذلك<sup>1</sup>- إلى بناء التأويل المحقق لفاعلية الوحي/التنزيل في التاريخ؛ وعلى نحو لا تقف فيه فاعلية العقل عند حدود لحظة بعينها في مسار الوحي، بل تصبح جزءاً من حضوره الخلاق الفاعل عبر الزمان.

والحق أن مركزية العقل تتجاوز مجرد الدور الحاسم الذي يلعبه في إنتاج الدلالة المتجددة ضمن بناء واحدة من لحظات الوحي (القرآنية أو التوراتية مثلاً) إلى دخوله (أي العقل) في تركيب الوحي كظاهرة كلية شاملة. فإن تحليلاً للمنطق الذي ينتظم تطور الوحي كظاهرة كلية، تذوب داخلها كل لحظاته الجزئية، يكشف عن وقوع هذا التطور بالكامل في قبضة المنطق الحاكم لتطور العقل؛ حيث تكاد كل واحدة من لحظات تطور الوحي أن تعكس طبيعة بناء الوعي أو العقل الإنساني المساوق لها. وهكذا فإن إمكان التمييز بين صور حسية أو حتى أسطورية، وأخرى مجاوزة للحسي والأسطوري في بناء ظاهرة الوحي فإن منطق ذلك التمييز يقوم في حقيقة تطور الوعي من الحسي إلى ما يجاوزه. إن الأمر الحاسم هنا أن طبيعة بناء الوحي

وتحولاته في التاريخ مشروطة بجوهر ما العقل في تطوره، أو أنها تكون حتى تابعة له.

وإذا كان الترتيب الذي إستقر في الإسلام للعلاقة بين العقل والنق على نحو تترسخ فيه تبعية العقل للنقل، يتعارض -على هذا النحو- مع الوضع الذي يفترضه الوحي في جانبيه الكلي والجزئي لنظام العلاقة بينهما، فإن ذلك يدفع إلى إفتراض أن الجذر المؤسس لعلاقة تبعية العقل للنقل التي إستقرت في الإسلام إنما يقع خارج حدود ما فرضه الدين. وبالفعل فإن تحليلاً يستقصي الأمر يكشف عن ضرورة الإرتداد بهذا الجذر المؤسس لتلك العلاقة إلى أصوله الغائرة في قلب الثقافة التي يتسع بناءها لما يجاوز الإسلام ويتعداه. ولأن فاعلية الثقافة تكون -ضمن هذا الإطار- من خلال تحديدها لنظام بناء العقل الذي ينشأ داخلها، فإن ذلك يعنى أن ثمة ثقافة قد بلورت عقلاً سرعان ما قام هو نفسه (أي هذا العقل) بعزل نفسه وترسيخ تبعيته.

فإنه إذا كان العقل -أي عقل- هو بمثابة حدثٍ ينبثق داخل ثقافة ما؛ وعلى نحو يكون فيه تحليل تلك نظام الثقافة هو بمثابة تحليل، في العمق، لبناء العقل المتبلور داخلها -وبما يعنيه ذلك من إسحالة أي قول عن العقل بمعزل عن الثقافة التي يتبلور فيها- فإن أي قولٍ عن العقل في الإسلام لا يمكن أن يبنني بمعزل عن القول في الثقافة التي تبلور بحسب نظامها<sup>2</sup>. وإذ لا بد أن يُصار إلى أن تلك الثقافة التي تبلور العقل في الإسلام داخلها، لا يمكن أن تكون إلا «الثقافة الإسلامية» بالطبع، فإن التمييز، هنا، يبدو لازماً حقاً، بين مفهوم «الثقافة الإسلامية» من جهة، وبين مفهوم «الثقافة التي سادت في الإسلام» من جهة أخرى. فإذا ينصرف مفهوم «الثقافة الإسلامية» إلى ذلك الفضاء الرحب الفسيح الذي توزعت فيه أنساق شتى يعبر كل واحد منها -إنطلاقاً من موقعه التاريخي الإجتماعي الخاص- عن رؤية للعالم تختلف عن تلك التي يعبر عنها الآخر؛ ولكن من دون أن يسعى الواحد منها إلى إقصاء الآخر ونفيه، بل يتحاور ويتفاعل مع غيره، وبكيفية يحدد فيها الواحد منها الآخر ويتحدد به في آن معاً، فإن مفهوم «الثقافة التي سادت في الإسلام» ينصرف إلى ما يكاد أن يكون النقيض الكامل لهذا المعنى؛ وأعنى من حيث يحيل إلى أن واحداً من هذه الأنساق قد راح

يُضَيِّقُ حدود هذا الفضاء الرحب عبر الإستيلاء منفرداً على ساحته الواسعة بالكامل؛ وأعنى مُقْصِياً لغيره، ومُلقِياً به إلى خارج حدود الأمة والملة معاً<sup>3</sup>. وليس من شك في أن عقلاً يتبلور ضمن سياق «التفاعلية» التي يحيل إليها مفهوم «الثقافة الإسلامية» المنفتح بلا ضفاف؛ وإلى حد إتساعه لكل ماجرى إنتاجه داخل تلك الثقافة ولو من غير المسلمين، لا بد أن يختلف جذرياً عن عقلٍ يتبلور ضمن حدود التسلطية التي تلازم الإقصائية الكامنة في مفهوم «الثقافة المهيمنة في الإسلام».

وإذا كان ما جرى الإصطلاح على أنه العقل الإسلامي قد تبلور -لسوء الحظ- داخل فضاء نسق الهيمنة الإقصائي التسلطي الذي ساد الإسلام وتخفى -وهو الأخطر- تحت قناعه، فإن ذلك يعنى إستحالة إعتباره «العقل الإسلامي»، بقدر ما يصح القول بأنه «العقل الذي تحققت له السيادة العليا في الإسلام». وهنا يلزم التمييز بين كلا المفهومين؛ وأعنى من حيث أنه فيما يحصر مفهوم «العقل الإسلامي» وصف «الإسلامي» في عقل بعينه تحققت له السيادة في الإسلام بالفعل، وبحيث يبدو وكأنه، لا مجرد «عقل» من بين عقول أخرى تتشارك معه في إظهار ما ينطوي عليه الإسلام -الذي تنتسب إليه جميعاً- من ثراء وتنوع، بل يكون هو وحده «العقل الإسلامي» بألف لام العهد؛ وذلك إبتداءً من كونه العقل الذي صاغه -أو بالأحرى فرضه- الإسلام كأحد تجلياته ولوازمه<sup>4</sup>، وبما يعنيه ذلك من إحتكاره وحده لوصف «الإسلامي»، وعلى نحو كان لا بد معه أن يُلقى بغيره (منبوذاً وموصوماً برذيلتي الخروج والهرطقة) خارج حدود هذا الوصف المُحتَكِر. والحق أن هذا المفهوم يؤول إلى إستحالة أن يقدر الوعي على الإحاطة بمآلات العقل في الإسلام؛ وأعنى من حيث يرتد بأصل العقل، إبتداءً من مطابقته مع الإسلام، إلى المثالي والمتعالي المفارق، وليس إلى ما جرى في تاريخه بالفعل. والحق أن الأمر لا يتعلق أبداً بعقل قد فرضه الإسلام وكأنه أحد أسسه وأركانه؛ حيث لا وجود لمثل هذا العقل أبداً، بقدر ما يتعلق بعقل إتخذ من الإسلام ساحة لإشتغاله وبناء هيمنته.

وهنا، بالذات، تتبدى الكفاءة التفسيرية لمفهوم «العقل الذي ساد في الإسلام»؛ وأعنى من حيث يتكشّف عما يبدو وكأنه تاريخ تحقيق هذا العقل لهيمنته وسيادته. وبحيث

يبدو -تبعاً لهذا المفهوم- أن عقلاً من بين عقولٍ أخرى، كانت ممكنة مثله، قد ارتفع إلى مقام السيادة العليا في الإسلام، وذلك بفضل شروط ينبغي إلتماسها داخل تاريخه، وليس أبداً خارجه. ولأنه قد راح يرتقي إلى ذلك المقام، ليس فقط عبر الإقصاء الدؤوب للعقول المغايرة عبر وصمها بالإبتداع والضلال، بل وأيضاً عبر ترسيخ المخيلة بتطابقه وتماهيه مع مقدس الإسلام الذي كان لا بد أن يستحيل، تبعاً لذلك، إلى مجرد ساحة لهيمنتته المنفردة، فإنه قد راح يُضيق الساحة الرحبة للإسلام، وبحيث لم تعد رقعتها الواسعة تتجاوز الحدود التي يقف عليها ويفرضها هذا العقل الجامد المغلق. وإذن فإنها المطابقة، لا بين العقل والإسلام (بما هو النموذج والمثال)، بل بين العقل وتاريخه، هي ما يرسخه مفهوم «العقل الذي ساد في الإسلام». والحق أن الإرتداد بذلك العقل الذي تحققت له السيادة في الإسلام، إلى تاريخه الفعلي وليس إلى هوية مثالية مفترضة، أو بالأحرى مُتخيَّلة، ليكشف عن عقل يسعى إلى إخفاء ذلك التاريخ المُثقل بضروب من الصراع والتخفي والمرأوغة، وذلك ليخايل بأسباب لهيمنتته تسكن خارج ما يطفح به هذا التاريخ من عنف وذنس؛ الأمر الذي تتحصن معه تلك الهيمنة ضد ما يجعلها موضوعاً للتفكيك والإزاحة. والملاحظ أن تاريخ هذا العقل يكشف، بجلاء، عن أنه لم يحقق الهيمنة لأنه كان وحده «الإسلامي»، بل إنه قد أصبح وحده الموصوف بأنه «الإسلامي» لأنه كان قد حقق -بالأحرى- هيمنتته المطلقة قبلاً. ومن هنا أنه لو كانت المصادفة قد حققت الهيمنة لعقلٍ آخر غيره، لكان هذا العقل (الأخر) -وعلى فرض ربطه لهيمنتته بطرد ما سواه- قد إحتكر لنفسه وصف «الإسلامي»، وألصق بكل عقل سواه- ومن بينها بالطبع ذلك (العقل المهيمن) الذي لا يكف عن الإدعاء بأنه هو «الإسلامي» وحده - وصمة «العقل الهرطقي»<sup>5</sup>. وإذ يدفع ذلك إلى تصور أنه كان ممكناً أن يبنني عقلٌ آخر في الإسلام، على نحو مغاير بالكلية لنظام ذلك العقل الذي تحققت له السيادة داخله بالفعل، فإن لذلك الإمكان أهميته القصوى، وخصوصاً مع الوعي بما سوف يجليه التحليل، لاحقاً، من أن ما ساد في الإسلام (سواء كان نسقاً ثقافياً أو عقلاً مقارناً له) قد تبلور مسكوناً - وللمفارقة- بروح ما جاء الإسلام يسعى لرفعه، بأكثر مما كان تجلياً لجوهر الإسلام

نفسه. ومن هنا أن تحقيق العقل الذي ساد في الإسلام لهيمنتته إنما يرتبط بتجاوبه، في العمق، لا مع الإسلام، بل مع نظام الثقافة التقليدي الذي إنسرب من عالم البداوة السابق عليه؛ وهو العالم الذي وصمه الإسلام، وللمفارقة، بالجاهلية. وهكذا تترسخ إستحالة أي قول عن العقل في الإسلام بمعزل عن المهاد الأنتروبولوجي الأسبق الذي يجد فيه هذا العقل أصوله من جهة، وبعيداً عن التاريخ الصراعي الذي حقق فيه هيمنتته داخل الإسلام، من جهة أخرى.

ومن هنا أن نقطة البدء في إكتناه نظام العقل الذي ساد في الإسلام، تنطلق من الوعي بما سبق الإلماح إليه من أنه يحمل ملامح عالم ما قبل الإسلام. والغريب حقاً أن يكون العقل نفسه قد إستحال، وإبتداءً من مجرد تعريفه في اللغة، إلى ساحة للإصطراع بين الإسلام وبين العالم السابق عليه<sup>6</sup>. وهنا يُشار إلى ما سرّبته اللغة، عبر سلطة التسمية (التي هي غير بريئة في معظم الأحيان)، إلى العقل من ملامح العالم السابق على الإسلام؛ والتي يبدو أنها لم تفارق طبيعة بنائه حتى الآن. فإذ العقل، في اللغة، «مأخوذ من عقل البعير (لأنه) يمنع نوي العقول من العدول عن سواء السبيل»<sup>7</sup>؛ فإن ذلك يكشف عن مركزية الدور الذي لعبته البداوة في تحديد العقل منذ البدء؛ وأعني من حيث جعلت البعير<sup>8</sup> -الذي هو مركز محيطها وأساس وجودها كله- هو أساس التحديد اللغوي للعقل وأصله. ولسوء الحظ فإن الأمر لم يقف عند مجرد تحديد البداوة للعقل «لغويًا»، بل ويتجاوز إلى الدور الذي لعبته في تحديده «بنيويًا» أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن بنية العقل ونظامه الكامن هي إنعكاس، في الجوهر، لنظام عالم البداوة. وهنا فإنه إذا كان التحديد اللغوي للعقل قد جعل منه «قيداً» إبتداءً من إشتقاقه من «عقل البعير»، فإنه قد تحدد بنيويًا -وقبل ذلك وظيفيًا- كقيد يكبل حامله بسلطة الآباء الأوائل والأسلاف الغابرين. ورغم ما يبدو من إنسراب هذا النظام البنيوي للعقل إلى العقل المهيمن في الإسلام، فإن المفارقة تنبثق زاعقة، من حقيقة أن المجال التداولي للفظه العقل في القرآن؛ الذي هو نص الإسلام التأسيسي الأول، يكاد ينطوي على ما يناقض الدلالة الظاهرة لذات اللفظة في اللغة؛ والتي تفتح بما يربطها بعالم البداوة. فإنه إذا كانت دلالة اللفظة الظاهرة في اللغة تنطوي على ما يدينها من



معنى «القيود أو سلطة الضبط المفروضة من الخارج»؛ وأعنى من حيث أن عقل البعير المأخوذة منه اللفظة، هو قيدٌ يتم ربطه من الخارج، وليس قوة تحديد من الداخل، فإن تداول اللفظة، في القرآن، يحيل إلى تصور العقل، لا بحسبانه «فعل تقييد»، بل بما هو «فاعلية إدراك»<sup>9</sup>؛ وعلى النحو الذي يدنيه -بدلالة فعل الإدراك- من أن يكون، في الجوهر، «فعل تحرير»، وبما يتجاوب مع تصور الدين نفسه كفعل تحرير في الأساس. والحق أنه وحتى حين بدأ أن ثمة من راح يشتق تسمية العقل من فعله، لأنه إنما قد «سُمي عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك»<sup>10</sup>، فإن دلالة الضبط والتقييد لم تفارق هذا الإشتقاق بدوره؛ وبما يعنيه ذلك من الهيمنة الكاملة لتصور العقل، في اللغة، كقوة «للتقييد السلوكي والأخلاقي»، في حين يغلب تصوره كفاعلية «إدراك -وبالتالي تحرير- معرفي» في القرآن<sup>11</sup>. وبالطبع فإن العقل يكون، ضمن هذا السياق، قوة تحرير من «سلطة الآباء الغابرين» التي حمل عليها القرآن بلا هوادة لأنها كانت العائق الأهم أمام الإنصات لوحيه، وهي السلطة التي إقتضت صوغاً للعقل، في عالم البداوة السابق، كقيد لا يسمح لحامله بغير الخضوع لسلطوتها<sup>12</sup>. وهكذا يكون الإلحاح على التقييد بسلطة الأسلاف، في مقابل السعي إلى نقضها والتحرر من سطوتها هو جوهر التقابل بين عالمين وتصورين للعقل<sup>13</sup>؛ وبما يؤكد ذلك من أن تاريخ الواحد من العقل أو الواقع، يكاد أن يكون تاريخاً للآخر.

وبالرغم مما يبدو وكأن القرآن، هكذا، قد راح يسعى إلى ترسيخ دلالة للعقل على أنقاض دلالة ترسّخت على مدى القرون قبلاً، فإنه يبدو -وللمفارقة- أن تلك الدلالة التي إتجه القصد إلى إزاحتها قد إخرقت الإسلام، ولعبت دوراً مركزياً في صوغ العقل الذي ساد داخله. ولأنه كان لزاماً أن يتبلور هذا العقل حاملاً -كالوشم الذي لا ينمحي- لثوابت العالم الذي إنبثق فيه، فإن وعياً بطبائع عالم البداوة يكون هو السبيل إلى إكتناه نظام هذا العالم وسياق تشكُّله وإنبثاقه. وإذ تشير طبائع العمران البدوي، بحسب أهم مُنظِّريه على الإطلاق، إلى أن العرب «بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل إنتهاب وعتي، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالفقر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم.

فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه، ولا يعرضون له. والقبايل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيْثهم وفسادهم، لأنهم لا يتنسمون إليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر. وأما البسائط متى إقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة، فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم، إلى أن يصبح أهلها مُغْلبين لهم... فطبيعتهم إنتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما إمتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون إنتهبوه»<sup>14</sup>، فإن ذلك يكشف عن أن البداوة، كأحد أنماط العمران، لم تعرف إلا التعيُّش على «الجاهز» الذي ينتجه الغير، ومن دون أن تتجاوز «الفاعلية» التي يمارسها البدوي، في إطار نمط عمرانه، حدود إنتهاب هذا الجاهز وإستهلاكه، ليس فقط من دون حد ينتهى إليه في ذلك، بل ومن دون معاناة أي جهد تقريباً. فهو إذ يمارس الإنتهاب «من غير مغالبة ولا ركوب خطر، (لأن) كل معقل أو مستصعب عليه فهو تاركه إلى ما يسهل عنه»، فإنه يكون بذلك قد تنزّل بما يمارسه من الفاعلية إلى الحدود الدنيا؛ وأعنى إلى مجرد نمط من الإستهلاك المجاني الرخيص وغير المكلف. والحق أن فاعلية تقوم على مبدأ «اقتصاد الجهد»، و تتعدم إنتاجيتها إلى هذا الحد، لا بد أن تكون من قبيل «الفاعلية السلبية»؛ التي تخايل لصاحبها بفاعلية ما، ولكنها فاعلية لا تؤثر في العالم، ولا تؤول إلى تغييره، بل تنتهى بالأحرى - وللمفارقة- إلى تخريبه<sup>15</sup>. وإذ يبدو، هكذا، أن فاعلية «الإنتهاب» لا تتجاوز حدود إستهلاك ما أنتجه الغير بفعله، فإنها تكاد تنعكس كلياً في فاعلية «الكسب» الأشعري؛ بما هي محض إكتساب، أو حتى إستهلاك، لفعل الله<sup>16</sup>؛ وأعنى من حيث يبدو الإنسان في الحاليين كمجرد عالية على فعل غيره. ومن هنا إمكان المصير إلى أن فاعلية «البداوة» المُختزلة في إنتهاب وإستهلاك نتاج الغير، هي الأصل في ما سيرسخه النسق الأشعري المهيمن في الإسلام من فاعلية «إكتساب أو إستهلاك» فعل الغير؛ على أن يكون مفهوماً أن «الغير» هنا هو «الله» هذه المرة. لكنه وفيما ترتبط فاعلية «الإنتهاب»، في حال البداوة، بطبائع العمران المحتومة، فإن فاعلية «الإكتساب»

سوف تتقن في النسق الأشعري، وراء ما يدعيه من القصد إلى إثبات الفاعلية مطلقة وكنية الله وحده<sup>17</sup>. وأياً ما كان القصد، فإنه يبدو أن النسق لم يفعل -في الحقيقة- إلا أن راح يخفى «الأنثروبولوجي» وراء قداسة «الديني»؛ ومن هنا ما يبدو من أنه كان - عبر هذا الإخفاء الذي تواتر حصوله في أكثر من سياق؛ وخصوصاً فيما يتعلق ببناء نظام كل من «العقل» و«السياسة» بالذات- أداة البداوة في إختراق الإسلام.

وليس من شك في أن عقلاً ينبثق في سياق هذا العمران وثقافته؛ والتي هي، هنا، الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع الذي يتعدى ويسبق الشكل المكتوب الذي أخذته بعد ذلك في الإسلام، لا يمكن أن يكون إلا عقل تفكير بالجاهز والمجاني (الذي لا يكون نتاج جهد أو نصّب)، أو بعبارة الشاطبي -السابق ذكرها- «عقل الركون إلى التقليد، لا جواب السؤال». والحق أنه يبدو جلياً أن نمط المعاش البدوي قد عكس نفسه كاملاً على نمط التفكير ونظام العقل المتبلور داخله. وهكذا فإن نمط العيش على «الجاهز» الذي أنتجه الغير؛ وهو النمط الذي طبع العمران البدوي تماماً، قد إقترن به نمط في التفكير بالجاهز الذي هو ماثور الأسلاف وأخبارهم. وضمن سياق هذا العيش على الجاهز والتفكير به، فإنه إذا كان هذا العمران لم يعرف في المعاش، وبحسب ما لاح أنفاً، إلا فاعلية «النهب»، فإنه لن يعرف، في التفكير، إلا فاعلية التقليد و«النقل»؛ وذلك من حيث لا يمكن أن يكون «الجاهز» إلا موضوعاً لمجرد النهب (في المعاش) والتقليد والنقل (في التفكير) فحسب. وهكذا يتجاوب «النهب» كشكل في المعاش، مع «النقل والتقليد» كآلية إنتاج للمعرفة؛ وأعني من حيث لا يعرف المرء بحسبهما إلا إستهلاك وتداول ما ينتجه الغير<sup>18</sup>، ومن جهة أخرى فإن «النقل» كنمط للمعرفة يتسق تماماً -بل لعله يتوحد بحسب الإشتقاق من نفس الجذر اللغوي- مع «التنقل» كشكل في المعاش البدوي. بل إن ثمة من مضى إلى أن هذا «التنقل» ذاته هو خصيصة جوهرية لتفكير البداوة؛ حيث لوحظ أن «تفكير البدوي يتميز بالتنقل دون أن يهتم بالروابط بين الأشياء، فإذا وصف بغيراً مثلاً، فقد يبدأ بذكر أذنه ثم ذيله، ثم يعود إلى وصف رأسه ورجله وسنامه، وهو يدقق في وصف كل هذه الأشياء تدقيقاً رائعاً، ولكنه لا يتبع طريقاً منطقياً في تسلسل الأجزاء التي

يصفها؛ هذا إلى أنك لو قرأت وصفه للبعير ولم تكن قد رأيتَه، فإنك قلما تستطيع أن تتصوره من وصفه»<sup>19</sup>. إن ذلك يعنى أن الفعل المعرفي المُقارن للبدَاوة قد إبنى، من جهة، على «النقل عن» و«على» التَّنْقُلُ بين «من جهة أخرى؛ وبما يرتبط بهما من غياب الوعي بالروابط بين الأشياء.

وغني عن البيان أن الطبيعة النقلية للفعل المعرفي المُقارن للبدَاوة كان لا بد أن تحدد طبيعة الإنتاج المعرفي الصادر عنها. ومن هنا أن المعارف التي أنتجتها البدَاوة لا تجاوز حدود «الأخبار ومعرفة السير والأعصار»؛ حيث «علم العرب الذي كانوا يفتخرون به (هو) علم لسانهم ونظم الأشعار، وتأليف الخطب وعلم الأخبار ومعرفة السير والأعصار. قال الهمداني: ليس يوصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا بالعرب، وذلك أن من سكن بمكة أحاطوا بعلم العرب العاربة وأخبار أهل الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وكذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم علم أخبارهم وأيام حمير ومسيرها في البلاد، وكذلك من سكن الشام خبر بأخبار الروم وبني إسرائيل واليونان، ومن وقع في البحرين وعمان فعنه آتت أخبار السند والهند وفارس، ومن سكن اليمن وعلم أخبار الملوك جميعاً لأنه كان في ظل الملوك السيارة»<sup>20</sup>. وهكذا فإن جل ما تواتر عن العرب أنهم «نقلة» أخبار، وأنه لا شئ يجري تداوله في إطار عمرانهم إلا «علم الأخبار ومعرفة السير والأعصار». ولأن تداولهم هذا النمط من «المعرفة الإخبارية» كان من قبيل التداول الشفاهي - حيث لم توفر طبائع هذا العمران المترحل الشروط اللازمة لظهور الكتابة التي ترتبط بالعمران المستقر - فإنه كان لا بد أن يجعل من «العرب أصحاب حفظ ورواية»، بل وحتى «أحفظ الناس بالجملة»<sup>21</sup>. وضمن سياق ما جرى التأكيد عليه من الارتباط بين المعرفي والوجودي أو المعاشي، فإنه يبدو وكأن «الحفظ» قد تبلور بما هو نمط معاش؛ وأعنى من حيث أنه كان آداتهم التي «ضبطوا بها أنسابهم وأسماء فرسانهم الذين نزلوا في ميادين حروبهم، وأنهم من أي قبيلة وإلى أي أب ينتهون من الآباء الأولين وأسلافهم السابقين»<sup>22</sup>. فلم تكن تلك المعرفة، بحسب ابن خلدون، مقصودة لذاتها، بل لما تؤدي إليه «من النعمة والقود وحمل الديات وسائر

الأحوال»<sup>23</sup> التي يستحيل دونها العيش في البوادي والقفار. ولعل ذلك يعنى أن ما تبلور في هذا المهاد الأنثروبولوجى البدئى من «العقل النقلى الإخبارى»؛ الذى تحدد مجال إستغلاله بمأثور الأسلاف، وأخبار الغير، لم يكن مجرد ضرورة معرفية فقط، بقدر ما كان ضرورة وجودية ومعاشية فى الأساس.

ولعل إنسراب هذا العقل إلى الإسلام لا يرتبط فحسب بما صار إليه عمر بن الخطاب من إن «الأعراب هم أصل العرب ومادة الإسلام»<sup>24</sup>؛ وبحيث يبدو تأثير الأعراب حاضرأ بقوة فى «العرب» بما هم أصلهم، وفى «الإسلام» بما هم مادته، بل و يتعلق أيضاً بما يبدو من أن العرب، حين خرجوا من باديتهم ليستقروا فى مواطن الحضارة الجديدة التى فتحها الإسلام، قد أخذوا معهم نظام عمرانهم<sup>25</sup>، ومعه -لا محالة- طابعه الأثيرى؛ وأعنى به إستهلاك الجاهز مجلوبأ من الغير، من دون معاناة جهد أو نَصَب<sup>26</sup>، «ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلب من قطر آخر»<sup>27</sup>. وإذ تكشف عبارة ابن خلدون عن حقيقة أن نظام وطبائع العمران البدوى قد تعدت «أوطان العرب» إلى «ما ملكوه فى الإسلام» كذلك؛ وبما يعنيه ذلك من إستمرار نفس نمط المعاش، فإنه، وعبر التوسّع بدلالة «الصنائع» عنده لتشمل «المعارف»، يمكن المصير إلى أن نمط التفكير المُقارن لذلك النمط المعاشى قد إستمر أيضاً؛ وأعنى بما هو تفكير نقلى فى الجوهر. ومن هنا ما لاحظته ابن خلدون، نفسه، من الهيمنة الكاملة لهذا الطابع النقلى، فى إنتاج المعرفة، على ما أنتجه العرب من معارف فى «أول الملة» التى «لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة البداوة، وإنما أحكام الشريعة، التى هى أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها فى صدورهم وقد عرفوا مآخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفَعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله القراء، أى الذين يقرأون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة فى الصحابة بما كانوا عربأ»<sup>28</sup>. وحين بدا أن المعارف قد إنشعبت وتضخمت على نحو راح يعجز

معهُ النقل» الشفاهي» عن إستيعابها، وبحيث إقتضى الأمر تأسيساً للعلم وتدويناً له، فإن «النقلية» الطابعة لعقل البداوة قد حالت بين العرب وبين الإسهام الفاعل في تلك الحركة التأسيسية» فصارت العلوم لذلك حضرية، وبَعَدَ عنها العرب وعن سوقها»<sup>29</sup>. ورغم ما بدا من أن ابن خلدون قد راح يلتمس تفسيراً لذلك في «السياسة»؛ حيث العرب، على قوله، قد «شغلتهم الرياسة في الدولة العباسية وما دُفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم» فإنه سرعان ما تدارك نفسه، مرتداً بالأمر إلى «ما يلحقهم من الأنفة عن إنتحال العلم بما صار من جملة الصنائع»<sup>30</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأنفة المنسربة من عالم البداوة، من إنتحال الصنائع والقيام بها، والإكتفاء -بدلاً من ذلك- بمجرد الإستهلاك، من غير جهد، للجاهز المجلوب من الغير منها، كانت هي الأصل في «إبتعاد العرب عن العلوم وعن سوقها»، وليس مجرد القيام بأعباء المُلْك والسياسة.

وإذ يبدو، هكذا، أن نمط المعاش البدوي قد عكس نفسه على بناء العقل، في شكل «تفكير بالجاهز» فإنه يلوح، بالمثل، أن نظام إنباء القبيلة (وهي الوحدة السوسيوسياسية في العمران البدوي) قد راح، بدوره، ينعكس كاملاً في نظام تبنين العقل. وهنا فإنه إذا كان مفهوم «الأصل الأول» يحتل موقِعاً مركزياً في بناء القبيلة؛ وأعنى إبتداءً من تخلُّقها حول «أب» تنتهي إليه من الآباء الأولين، هو أصل وجودها ومركزه (ومن هنا ما يحتله مفهوم الأصل في النسب من هيمنة، لا تقبل الزحزحة، في الذاكرة العربية)، فإن ذلك يتجاوب، على نحو كامل، مع تصور العقل «لا ينبنى على غير أصل على الإطلاق»؛ وبما يعنيه ذلك من أن مركزية «الأصل» في بناء القبيلة، تتجاوب مع -أو حتى تؤول إلى- مركزيته في بناء العقل. وهنا فإنه إذا كان قد تم تدبين نمط المعاش البدوي القائم على إنتهاب الجاهز من الغير؛ وأعني من حيث إعتبار الغصب من قبيل الرزق، فإنه سوف يتم بالمثل إضفاء قداسة الدين على «الأصل في النسب». ويُشار هنا إلى «إن الرسول الكريم الذي نادى في خطبة الوداع: إن مآثر الجاهلية موضوعة، فلتذهب نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كان نفسه حريصاً على حفظ الأنساب، ولذلك قال: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبدالمطلب.

وكان يفخر بقومه فيقول: نحن بنو النضر بن كنانة، ثم يذكر بأن الله جعل العرب بيوتاً «فجعلني في خيرهم بيتاً»، بل كان يخشى أن يلوث نسبه. فقد استأذنه حسان في هجاء المشركين، فقال له: كيف بنسبي؟ قال حسان: لأسئلك منهم كما يسأل الشعر من العجين. وكان الرسول كثيراً ما يذكر أفضال الأنصار ويفاضل بينهم<sup>31</sup>. ورغم ما يبدو من أن الأمر -بحسب النص- يتجاوز مجرد ذكر النسب إلى حفظه والفخر به، فإن ما ينسبه المصدر ذاته إلى الرسول من القول «ليس رجل إدعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر بالله، ومن ادعى قوماً ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار»؛ سوف يؤول، بدلالة إعتبار الكفر بالأب بمثابة كفر بالله، إلى أن الإقرار بالأصل في النسب يوازي الإقرار بالله في المعتقد؛ وبما يعنيه ذلك من أن إنكار الأصل هو، في حقيقته، إنكار للدين، يؤول بصاحبه إلى الخسران المبين<sup>32</sup>. وهكذا راح «الأنثروبولوجي» يواصل - عبر هذا الانتقال بمركزية الأصل من «النسب» إلى «المعتقد» - دورة تخفيه وراء «الديني»، وعلى لسان النبي، صاحب السلطة العليا في الإسلام هذه المرة. وبالطبع فإن هذا التخفي قد أتاح لمفهوم الأصل أن يتسلل من بناء القبيلة إلى بناء العقل في الإسلام؛ وبكيفية راحت معها «الأبوية»؛ بما هي تمرّكز حول الأب/الأصل؛ كسلطة أولى لا سبيل للإنفلات من سطوتها أبداً، تتحول من بناء مجتمعي إلى بناء معرفي عقلي، لم يزل هو الحاكم للآن، رغم غياب القاعدة المادية المجتمعية المؤسسة والحاملة له.

وهكذا فإنه وحتى فيما يتعلق بالعلوم التي أنتجها الحضرة جاهزة ليفيد منها العرب الذين إنشغلوا عنها بالملك والسياسة، أو منعتهم عنها أنفة البداوة، فإن ما تحققت له الغلبة والسيادة من بين هذه العلوم، داخل ما عُرف بالثقافة الإسلامية، لم يكن إلا ما يتجاوب منها مع نظام العقل الذي إنبنى بحسب بناء القبيلة المتمركز حول سلطة الأب. وأعني بالطبع أن «النموذج المعرفي» الذي غلب على بناء تلك العلوم؛ وهو نموذج التمرّكز حول سلطة «نص أو أصل أول» هو أساس كل معرفة<sup>33</sup>، لا يعدو أن يكون إمتداداً، في العمق، لتمحور بناء القبيلة، حول سلطة «أب أول» هو أصل كل وجودها المادي والمعنوي. وبالطبع فإنه كان لا بد من طرد وإقصاء كل ما يمثل تحدياً

لنظام ذلك النموذج الغالب، لا إلى خارج مجال الثقافة فقط، بل وإلى خارج إطار الأمة والملة أيضاً.

والملاحظ فيما يتعلق بالتحول من البداوة إلى الإسلام، أنه كان تحولاً من مضمون يشتغل عليه العقل إلى مضمون آخر فقط، وأما آليات ونظام اشتغال هذا العقل فإنها قد ظلت هي نفسها من دون تغيير؛ وأعنى أنه قد ظل يشتغل بآلية نقل الجاهز والتفكير به، وظل نظامه يعكس تقيده بسلطة متقدمة ومسلم بها تقوم خارجه. و فقط مع تحويل طفيف جرى التحول بمقتضاه من «الجاهز» الخاص بسلف غابرين لم يكونوا صالحين، إلى جاهزٍ آخر بديل يخص سلفاً قريبين صالحين، كما جرى الانتقال من سلطة «العرف» إلى سلطة «النص»<sup>34</sup>. وهكذا يكون العقل البدوي قد أحال النص/الوحي إلى سلطة مُقيدة للعقل في الإسلام؛ وأعني من حيث جرى تصور هذا «العقل غير مستقل ألبتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم على الإطلاق»<sup>35</sup>، وذلك بمثل ما كان، العقل البدوي نفسه، مُقيداً بسلطة السلف/العرف؛ الذي لا يفارق، بدوره، موقع الأصل المتقدم<sup>36</sup>. والغريب حقاً أن تكون تلك الإحالة قد تآدت إلى الإنحراف بالنص/الوحي عن الموقع الذي أراده لنفسه كنقطة ابتداء لضروب من التفكير الواعي الحر، وليس أبداً كسلطة تقييد، لا بد أنها سوف تؤول إلى تقييد، بل وحتى تبديد، النص/الوحي نفسه، وذلك حين تُقيد العقل الذي هو الأصل فيما يتمتع به هذا النص/الوحي من خصوبة وحياة، وذلك بما يسمح له من التفتح عن ثراء ما يحويه ويضمه من إمكانات كامنة. وإذ يعنى ذلك أن النص أو الوحي لم يضع نفسه كسلطة أو كمعطى أول مُقيد للعقل<sup>37</sup>، بقدر ما إنه قد جرى فرض ذلك الوضع عليه من الثقافة (بالمعنى الأنثروبولوجي) المهيمنة خارجه، فإن ذلك يؤول إلى أن كسر سطوة عقل البداوة، هو بمثابة تحرير للنص (أو الوحي) من وضع يحول دون أن تكون له حياته الحقة، والتي لا يمكن أن تكون إلا، وتلك هي المفارقة، بأن يكون نقطة إنطلاق لضروب من التفكير الإبداعي الخلاق؛ وليس بما هو سلطة تعوق هذا النوع من التفكير بحسب التصور السائد.



وإذ يبدو، هكذا، أن «العقل الأنثروبولوجي» قد راح عبر ما جرى من الإبدالات، على صعيد المضمون (إنقالاً من «مأثور» الأسلاف إلى «نص» الوحي) وعلى صعيد النظام (تحولاً من سلطة «الأب» في القبيلة إلى سلطة «الأصل» في التفكير والثقافة)، يجيل نفسه -من خلال آليات التخفي والمرأوغة- إلى ما يبدو أنه «العقل الديني»، ليكتسب عبر هذا التخفي وراء المتسامي الديني ما له من القداسة والحصانة التي يتحصن وراءها من أي نقد أو مساءلة. وغني عن البيان أنه قد راح بذلك يحتل موقع السيادة العليا في الإسلام، وبكيفية راح معها يعيد إنتاج نفسه من دون إنقطاع حتى الآن؛ وأعنى حتى مع غياب قاعدة البداوة المادية الحاملة له في الواقع. والحق أن الأمر لم يقف عند مجرد إعادة إنتاج هذا العقل لذاته فحسب، بل وتجاوز إلى إنجاز عملية تأسيسه النظري والمفهومي داخل نصوص الآباء الكبار من بناء الثقافة في الإسلام؛ وأعنى عند كل من الشافعي والأشعري بالذات اللذين إستقرت عبرهما تبعية العقل الكاملة للنقل.

1 - «عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرّف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول». انظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبدالسلام عبدالشافعي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط1، 1993م، ص 6. وبالرغم مما يبدو من أن الغزالي يجعل هذا العزل للعقل، والإكتفاء بالتلقي عن النبي مقصوراً على «ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضى أيضاً باستحالاته»، فإنه يبدو أن «ما لا يستقل العقل بدركه» لم يقف -بحسب الخطاب الأشعري الذي يفكر الغزالي داخله- عند حد القول في الله واليوم الآخر، بل إنه قد تعدى هذا «الغيبي والأخروي» إلى أمور دنيوية خالصة. ويؤكد ذلك ما صار إليه أحد الكبار من بُناة الخطاب الأشعري الأوائل؛ وأعنى به الباقلاني الذي مضى إلى أن الناس «إنما هجموا على العالم بغتة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحسّ به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يُعرف بإضطرار. فإن قالوا: إنما أدرك الناس ذلك قديماً وعرفوه بالإمتحان والتجربة على أجسامهم وأجسام أمثالهم من بني آدم، وعلى أجسام غير الناس من الحيوان من نحو الكلاب والذئاب والدواب وأجناس الطير وغيرهم من الحيوان. قيل لهم: فهذا مُخرج للقديم (الله) سبحانه عن الحكمة، لأنه قد كان قادراً عندنا وعندكم أن يعرفهم السمومات ويوقفهم على الإغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم والأدوية التي عند تناولها تزول أمراضهم وأسقامهم، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم وأمثالهم (وغيرهم من الحيوان) وذهاب كثير منهم بالإمتحان وطول التجربة.... (وذلك) يوجب أن يكون العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول (والتجارب)؛ وأن الناس مُحتاجون في ذلك إلى سمع وتوقيف؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب موقفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام... وعلى هذا أكثر الأمة». انظر: الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (المكتبة الشرقية) بيروت، 1957م، ص 127-128. وهكذا لا يقبل الخطاب «الذي عليه أكثر الأمة» -بحسب تعبير الباقلاني- إلا تكريس تبعية «العقلي» للنقل في أمور الآخرة والدنيا معاً؛ وبما يعنيه ذلك من تقلص دائرة ما يستقل العقل بإدراكه بحسب هذا الخطاب. فلا مجال لمعرفة مصدرها العقل أو التجربة، بل هو محض التلقي من مصدر مفارق.

2 - وهنا يلزم التمييز بين مستويين للثقافة التي تبلور العقل في الإسلام بحسب نظامها، والتي يجب القول عنها. فثمة الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع الذي يرتد إلى حقبة ما قبل الإسلام، والتي كان لابد أن تترك بصمات لا تنمحى على هذا العقل، نظراً لإمتداداتها الغائرة في الزمن الأبعد. وثمة مستوى الثقافة المكتوبة في الإسلام؛ والتي تكاد، بإمتداداتها الأقرب نسبياً، أن تمثل فضاءاً لظهور نظام عقل يجد أصوله الأنثروبولوجية الأبعد في ما

يقوم قبلها، ولكن من دون أن يؤثر على حقيقة أن الثقافة المكتوبة في الإسلام كانت وكننتيجة لتحويلها إلى فضاء تتفاعل داخله جماعات حضارية مختلفة، ساحة لظهور أنواع أخرى من العقل، لم يُقدَّر لأى واحد منها أن ينافس سلطة تكاد أن تكون مطلقة لذلك العقل المتجذر أنثروبولوجياً.

3 - ولم يكن ذلك إلا النسق الأشعري؛ الذي يظل يمارس، لأن، من خلال ما يقوم من التجاوب بين آليتي التقديس والتدني من جهة، والهيمنة والإقصاء من جهة أخرى. وإذ يستحيل التقديس، ضمن هذه الممارسة، إلى قناع لترسيخ هيمنة هذا «النسق» الخاصة، فإن التدني لم يكن إلا محض أداته في إقصاء الآخر المخالف. والحق أن حديث «الفرقة الناجية» الشهير، قد كان هو ساحة المجابهة بين كلا المفهومين، الإستيعابي والإقصائي، للثقافة في الإسلام. إذ فيما جرت قراءته من جانب النسق المهيم على أن فرقة واحدة بعينها هي الناجية، وكل ما عداها هالكون في النار، فإن آخرين راحوا يقرأونه على أن فريقاً هو الأكثر براً وتقوى ون غيره، ولكن من دون أن يعنى ذلك أن ما سوى هذا الفريق من الهالكين. وبالطبع فإنه فيما تنطوي القراءة الأولى على ضرب من الإقصاء الصارخ للمغايير، فإن الثانية تحيل إلى إستيعاب المغايير على نفس الساحة التي يتنافس عليها الكافة. وبالطبع فإنه فيما ترتبط القراءة الأولى بما يمكن إعتباره «عقلاً إقصائياً»، فإن الأخرى تؤشر على ما يبدو أنه العقل الإستيعابي. ومثال على القراءتين انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة (دار الأفاق الجديدة) بيروت، ط1، 1973م، ص4-5، وكذا: أحمد بن يحيى المرتضى: باب ذكر المعتزلة، نشرة توما أرنولد (مطبوعة دائرة المعارف النظامية)، حيدر آباد الدكن، ص4.

4 - حين راح «محمد أركون» يحدد ما أسماه بالعقل الإسلامي بكيفية إشتغاله على نحو يكون فيه تابعاً ومُقيداً (بالوحي)، وذلك ليميزه عن العقل العربي الذي حدده بأنه «العقل الذي يعبر بالعربية»، فإنه -ومن دون أن يدري- كان يتبنى تصوراً لعقل إسلامي ذي طبيعة محددة، صاغه وفرضه الإسلام. ولعل للمرء أن يتساءل عما إذا كان ثمة -بالمثل- عقلٌ يتحدد باللغة التي يعبر بها.

5 - وبالطبع فإن السيادة لو كانت قد تحققت لعقل أكثر إنفتاحاً وتسامحاً؛ وبكيفية يكون معها قادراً على التحرر من الطبيعة التسلطية للعقل الذي تحققت له السيادة بالفعل، لأمكن تصور أن يرى هذا العقل نفسه كمجرد عقل -ضمن عقول أخرى- داخل الإسلام، ولا يتميز عن غيره من تلك العقول التي تقف معه على نفس الساحة، إلا بأنه الأكثر قدرة من غيره على التجاوب الخلاق مع ما يزخر به واقعه من إشكاليات تفرض نفسها عليه بقوة.

6 - بل إن باحثاً كبيراً؛ هو عبدالعزيز الدوري، يرى «أن تاريخ الإسلام (بأسره) هو تاريخ صراع بين القبيلة والإسلام». نقلاً عن حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط2، 1985م، ص231.

7 - الجرجاني، التعريفات (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة 1938م، ص133.

8 - «إن الكلام على الإبل أخذ نحو جزء من أجزاء الكتاب (لسان العرب) السبعة عشر، فأنت إذا قلت: إن ما ورد في كلام العرب مما يتعلق بالإبل جزء من سبعة عشر جزءاً من مجموع اللغة العربية، لم تكن بعيداً عن الحقيقة، وهي نسبة جد كبيرة، ولكنه الجمل عماد الحياة العربية البدوية». انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام (سبق ذكره)، ص77.

9 - ومن هنا أن كل ما ورد من مادة «العقل» في القرآن، قد ورد في صيغة «الفعل» (تعقلون 24 مرة، ويعقلون 22 مرة، وعقلوه -نعقل- يعقلها، كل منها مرة واحدة). والعجيب أنها وردت كلها، إلا مرة واحدة، في صيغة الفعل للجمع، وليس للمفرد، وبما يعنيه ذلك من تصوره كفاعلية جمعية؛ وعلى نحو يدنو به من أن يكون العقل بمعناه الثقافي المجاوز للعقل الفردي.

10 - ابن منظور المصري، لسان العرب، ج4، (دار المعارف بمصر) القاهرة، بدون تاريخ، ص3046.

11 - وإذا كان الجابري قد إنتهى، بعد قراءته لمادة «العقل» في اللغة وفي القرآن، إلى «إن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»، فإنه يبدو أن قراءته لتلك المادة في القرآن قد خضعت تماماً لتوجيه المعنى القاموسي المرتبط بسياق عالم البداوة. انظر: الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص30-31. فالسياق الذي يرد فيه فعل «التعقل» هو سياق تحرير في الأغلب؛ وأعنى من حيث يتكشف عن السعى إلى فك ارتباط البشر مع تصورات يقيدون أنفسهم بها لوثوقهم في مصدرها (الذين هم الآباء الأوائل)، وليس لكونها موثوقة في ذاتها. ولعله يرتبط بذلك أن الفعل كثيراً ما يرد في سياق نوع من التساؤل الذي يعكس إستنكار القرآن الفادح لهذا القيد الأبوي.

12 - وإذ راح «الشاطبي» يبرر الخضوع لسلطة تلك السلطة بأن «رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعثه الله تعالى على حين فترة من الرسل، وفي جاهلية جهلاء لا تعرف من الحق رسماً، ولا تقيم به في مقاطع الحقوق حكماً، بل كانت تنتحل ما وجدت عليه آباءها، وما إستحسنه أسلافها من الآراء المنحرفة، والنحل المُختَرعة، والمذاهب المُبتدعة»، فإنه قد راح يلمح ما يرتبط بذلك من رسوخ «آلية التقليد» حيث «أخبر الله -تعالى- عن إبراهيم -عليه السلام- في محاجة قومه: {ما تعبدون من دون الله قالوا نعبد أصناماً فنظّل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون}. فحادوا كما ترى عن الجواب

القاطع المورد، فورد السؤال إلى الإستمساك بتقليد الآباء. وقال الله -تعالى-: {أم آتيناهم كتاباً من قبله، فهم به مستمسكون بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارتهم مهتدون}. فرجعوا عن جواب ما ألزموا به إلى التقليد، فقال -تعالى-: {قل أولو جنتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم}. فأجابوا بمجرد الإنكار ركوناً إلى ما ذكروا من التقليد، لا بجواب السؤال». انظر: الشاطبي: الإعتصام (مطبعة المنار بمصر) ج1، الطبعة الأولى، القاهرة 1913م، ص5-7. وهنا يُصار إلى ما أدركه الشاطبي، لا من قران التقليد بالخضوع فحسب، بل وإلى أن الركون إلى ما يقدمه التقليد من إجابات جاهزة، يرتبط بالنزوع إلى الإستهلاك المجاني غير المكلف للجهاز من الإجابات، وذلك بدلاً من عناء إنتاج إجابات حقة يقتضيها السؤال.

13- والحق أن هذا التقابل بين ما قصد الإسلام إلى ترسيخه من أنماط تفكير وممارسة، على أنقاض أنماط مناوئة لم تقبل الإزاحة، لم يقف عند حدود تصور «العقل» فقط، بل وتجاوز إلى تصورات أخرى منها -على سبيل المثال- السياسة؛ التي يكشف تحليلها، ممارسة وتنظيراً، عن الإختراق شبه الكامل للمخيل السياسي البدوي والقبلي، للمجال السياسي في الإسلام؛ وإلى حد ما يبدو من أن بنية المفاهيم السياسية قد إستحالت إلى ساحة للإصطدام بين دلالات تنتمي إلى عالمين متصارعين؛ وأعنى بالطبع عالم البداوة من جهة، وعالم الإسلام الذي جاء يسعى لرفعه من جهة أخرى.

14- ابن خلدون، المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص513-514.

15- ومن هنا ما لاحظته ابن خلدون من «أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب... (وذلك لأن) غاية الأحوال العادية كلها عندهم (هي) الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له؛ فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أنافي للقدرة، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، وبعونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليُعْمِدُوا به خيامهم، ويتخذوا منه الأوتاد لبيوتهم، فيخربون السقف عليه لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران». انظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص514.

16- ولعله يمكن أن يُصار، هنا، إلى أن الأمر قد آل بالنسق الأشعري إلى تديين أو إضفاء الصيغة الدينية على «الإنتهاب البدوي»، وذلك عبر إعتباره من قبيل الأرزاق. ومن هنا ما جرى المصير إليه، داخل النسق، من إن «كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعتاء ورزق». وإذ يلزم عن ذلك «أن يكون الغصب رزقاً للغاصب»، وهو ما كان محلاً لإستتكار أظهره البعض بالفعل، فإن «الجويني»؛ وهو الرائد الأشعري الكبير، لم يتورع عن الإقرار بأن «هذا الذي إستتكره (هو) نص مذهبنا». وهكذا لم يعد الغصب، أو «النهب» في مصطلح «البداوة» ممارسة يأبأها الدين، بل أصبح -بتعبير الجويني- «نص المذهب» الأشعري المهيمن. والغريب أنه وحتى حين راح الأشاعرة يربطون إعتبارهم «الغصب رزقاً» بتصور الرزق ليس «هو الملك» بل هو «الانتفاع من غير رعاية الملك»، فإنهم كانوا يبررون، دينياً، ما تمارسه البداوة من إنتهاب «ملك» الغير للإنتفاع به. والحق أن «الانتفاع من غير رعاية الملك» الذي هو تعريف الأشاعرة للرزق يصلح بنصه أن يكون تعريفاً للنهب. انظر: يحيى بن الحسين: الرد والإحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد (دار الهلال) القاهرة 1971م، ج2، ص172. وكذا: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي) القاهرة، 1950م، ص361-362.

17- وإذ يبدو أن الأشعرية لم تفعل حقاً من خلال الإختباء وراء هذا القصد النبيل، إلا أن جعلوا من ذات الله موضوعاً للتشويش والإرتباك، فإن ذلك يحيل إلى أن الأمر إنما يتجاوز هذا القصد المعلن إلى ما يقوم، متخفياً، وراءه من مقاصد سياسية حاضرة أو موارد أنثروبولوجية غائرة.

18- وحتى حين بدا وكأن ثمة جهد مبذول في المعرفة، وأعنى في صورة الاجتهاد، فإنه يُلاحظ أنه لم يتبلور بما هو سعي إلى إنتاج معرفة جديدة تتجاوز المعرفة الجاهزة المُعطاة، بقدر ما إنطوى على القصد إلى إلحاق فرع بأصل، أو إدراج ضروب الوقائع المُستجدة تحت المبادئ المُعطاة الجاهزة؛ وبما يعنيه ذلك من أن بذل الجهد يستهدف تثبيت سطوة الجاهز، وليس أبداً تجاوزه. وهكذا فإن حدود الإجتهد لا تجاوز دائرة المعرفة الإستلحاقية أو الإستتباعية.

19- صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (مطبعة المعارف- بغداد) ج1، 1955م، ص107. ولقد مضى البعض إلى أن «هذه الخاصة في العقل العربي هي السر الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب -حتى في العصور الإسلامية- من نقص تلمحه في كتب الأدب؛ حيث لا تجد موضوعاً واحداً أُلقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة، ثم وُضع في مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة، وتدخل من باب فيُسلمك إلى باب آخر لأقل مناسبة، حتى يعيا الباحث إذا أراد أن يقف على كل ما كُتب في موضوع معين». انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام (سبق ذكره) ص69-70. وإذ يحيل ذلك إلى أن البعثرة والتشظى -التي تتبدى في أن معظم الإنتاج الأدبي للبداوة يقوم على التجاور بين عناصره وليس وحدتها الباطنة- هي أهم المآلات التي ينتهي إليها «التنقل» بما هو سمة جوهرية للتفكير البدوي؛ فإن ذلك بعينه هو ما سيعيد النسق الأشعري المهيمن في الإسلام إنتاجه على صعيد البناء الأنطولوجي للعالم؛ وأعني من خلال تصوره كعالم مفكك يتخلله التقطع والإنفصال، وليس ثمة إرتباط

باطني بين ظواهره ألبتة. وبما هو كذلك فإنه لا شيء يقوم بين هذه الظواهر إلا محض تجاورها؛ وأعنى من حيث لا مجال لأي تداخل -ناهيك عن تفاعل- بينها. وإذ يقوم ذات الانفصال بين آفات الزمان أيضاً، فإن ذلك يحيل، ليس فقط إلى زمان مفتت لا إرتباط بين آفاته، بل -والأهم- إلى تاريخ لا ترابط بين لحظاته؛ وبكيفية يسهل معها القفز -أو الطفر باللغة الأشعرية- من أحد لحظاته إلى الأخرى، ومن دون أن تقوم بينهما أي علاقة؛ وهي الآلية التي تؤسس لسعي العقل العربي الراهن إلى تجاوز أزمة واقعه عبر القفز إلى ماضى الذات أو حاضر الآخر. وهكذا يكون «التنقل» -وبما يقتزن به من تصور الأشياء مُفككة لا ترابط بينها- قد إنعكس في أدب البداوة غياباً للوحدة وإنعداماً للترابط الباطني بين عناصره. ثم راح ينعكس في بناء كل من العالم والزمان والتاريخ التي راحت تنبني جميعاً -في النسق الأشعري المهيمن في الإسلام- على نحو من الانفصال والخواء الذي يسمح لقوة مطلقة تقوم خارجها بالتدخل والتأثير فيها على نحو دائم؛ وذلك بالطبع على حساب تصور قوانين باطنة تفعل فيها. انظر تفصيلاً لذلك في: علي مبروك: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة 2002م.

20- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (منشورات مكتبة المثنى)، بغداد 1386م، ج1، ص32. ورغم ما يبدو من أن موضوع النص هم عرب الحواضر المشتغلين بالتجارة، وليس عرب البوادي المشتغلين بالإغارة، فإنه يُلاحظ أن هؤلاء أيضاً كانوا أهل «نقل»؛ وبما يعنيه ذلك من رسوخ «النقل» وثباته، وإلى حد إستحالاته إلى آلية تنتج نفسها في انفصال كامل عن ما يمكن إعتباره الشرط الإجتماعي التاريخي المحدد لظهورها وإشتغالها.

21- المصدر السابق، نفس الصفحة. وكذا: محمود شكرى الألويسي: بلوغ الأرب (سبق ذكره) ج1، ص39.

22- محمود شكرى الألويسي، بلوغ الأرب (سبق ذكره) ج1، ص38.

23- ابن خلدون، المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص487.

24- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف بمصر) القاهرة 4، 1979م، ج4، ص277. وإذا كان طه حسين قد فسر مقولة عمر بأن العرب كانوا مصدر القوة العسكرية للإسلام، فإن خليل عبد الكريم يعني على هذا التفسير أنه «إقتصر على جانب يسير وترك باقي الجوانب بل أخطرها، ألا وهو أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التي جاء بها الإسلام أو شرعها، حتى يمكننا أن نؤكد، ونحن على ثقة شديدة، بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة في كافة المناحي التعبديّة والإجتماعية والإقتصادية والسياسية والحقوقية». انظر: خليل عبدالكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية (سينا للنشر) القاهرة، ط1، 1991م، ص11-12. ولعله يلزم التنويه بأن المنحى المعرفي أو النظري (الذي يتعلق بنظام العقل وآليات إشتغاله بالذات) -والذي لم يُشر إليه عبدالكريم حيث وقف عند حدود المناحي العملية- يكاد أن يكون هو الأخطر والأهم في الكثير مما ورثه الإسلام عن العرب.

25- «فقد حافظ العرب على نظامهم القبلي عندما إستوطنوا الأمصار الإسلامية، فكانت هذه الأمصار مقسمة إلى قبائل، ولكل منها خطة خاصة يسكن أفرادها معاً فيها، كما كانوا يستلمون عطاءهم سوية، وعلى كل قبيلة عريف خاص بها؛ والغالب أن أفرادها يحملون مسؤوليات مشتركة. فيدفعون دية القتل غير العمد الذي قد يرتكبه أحد أفرادها، كما تكون لهم الشفاعة أو حق الأفضلية في شراء البيت الذي يُباع في خطتهم، ويرثون مال من لا وارث له في عشيرتهم، ويتحملون مسؤولية المشاغبين والمتمردين في عشيرتهم. وهكذا صار نظام القبائل هو أساس التنظيم الإجتماعي والإداري والمالي والجبائي في الأمصار الإسلامية... ولما ظهر الفقهاء في هذه الأمصار ودونوا معظم مظاهر الحياة فيها، وبذلك سجلوا كثيراً من النظم البدوية بإعتبارها جزءاً من الشريعة الإسلامية، وقد صارت بذلك هذه النظم البدوية جزءاً من الشريعة الإسلامية المقدسة» انظر: صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب (سبق ذكره) ج1، ص105، 109. وهنا لا بد من ملاحظة الكيفية التي راح بها التقليد «البدوي» يخرق «الإسلامي» ويتخفى وراءه، وذلك عبر إستمرار نظام عمرائه وطبائعه.

26- ولعل وقائع الإختلاف الشهير حول أرض السواد الذي نشب بين بعض كبار الصحابة، وبين عمر بن الخطاب، الذي أصر على عدم تقسيمها بين الفاتحين الذين كانوا، في معظمهم، من البدو، والذين تمسكوا -وعلى رأسهم بلال الحبشي- بوجوب تقسيمها عليهم إعمالاً لما جرى عليه النبي ثم خليفته أبي بكر، لتكشف، على نحو نموذجي، عن الكيفية التي راحت «طبائع العمران البدوي» تتخفى بها، وراء «طبائع العمران المغايرة» التي عرفتها البلدان التي فتحها الإسلام (والتي كان عمرانها أكثر تحضراً من ذلك الذي عرفته قبائل الجزيرة التي خرجت للجهاد والفتح)، وكذا عن الطريقة التي راحت تسبغ بها على نفسها قداسة «الدين» ومهابتة. إذ الحق أن بمقدور المرء أن يلتبس شيئاً مما ينتمي إلى عالم البداوة السابق، قابلاً فيما وراء كل ما قيل من أسباب في تبرير إحجام عمر عن تقسيم تلك الأراضي المفتوحة على فاتحها. فإذا إستقر في وعي البدوي -بحسب ما سيؤكد ابن خلدون- «أن الفلاحة من معاش المستضعفين، ويختص منتحله بالمذلة... والسبب فيه ما يتبعها من المغرم المُضني إلى التحكم واليد العالية، فيكون الغارم ذليلاً يائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة»؛ وبما يعنيه ذلك من إستحالة أن تكون «الفلاحة» مما ينتحله البدوي، فإن «عمر» لم يكن مشغولاً فحسب بما يمكن أن يؤول إليه

توزيع تلك الأراضي على البدو، مع إحتقارهم المتأصل للفلاحة، من تخريبها وتعطيلها عن الإنتاج، أو لأن «قسمتها بين من حضر، لن تجعل لمن بقي بعدهم شيء»؛ بل لعله كان قلقاً- وهو الأهم، بما لا يد أن يؤول إليه ذلك من جعل العربي، وبالذات حال قيامه على أمر تلك الأرض بنفسه (زراعة وإستثمارا)، من أهل «المغرب المفضي إلى التحكم واليد العالية، فيكون ذليلاً». والملاحظ أن الوعي قد أبى إلا أن يجعل «الديني» متمثلاً في حديث النبي «وقد رأى السكّة (أو المحرات) ببعض دور الأنصار: «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل»، وكذا حديثه -الذي يجعل فيه الإشتغال بالزراع حاملاً لدلالة الخروج عن الدين ذاته- «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزراع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم». يتجاوب مع «الأنثروبولوجي» في اعتبار الفلاحة مورثة للمذلة. ومن هنا ما يُصار إليه من أنه «قد إتفقت كلمة عمر والصحابة على أن الأرض المفتوحة عنوة لا تُباع رقيبتها ولا تُورث، بل تبقى على الملكية العامة (التي هي طابع حياة البداوة)، ولا يُباع حق إستثمارها لمسلم (والأدق أن يُقال لعربي)، لما فيها من الخراج -وهو جزية الأرض- وهو يحمل من معاني الذل والصغار ما يحمل، وقد صدرت الأوامر من عمر بعدم شراء أراضي أهل الذمة - وهي الأراضي التي فُتحت عنوة وأُقر أهلها عليها، وضُرب عليها الخراج- فقال -رضي الله عنه- لا تشتروا من عقار أهل الذمة ولا من بلادهم شيئاً، وقال: وأراضيهم فلا تبتاعوها، ولا يقرن أحدكم بالصغار (مذلة الخراج) بعد أن نجاه الله». وإذن فإن الخشية من أن يصيح العرب أهل مغرم ومذلة، عبر الإشتغال بالأرض، كانت من بين ما دعا عمر إلى عدم تقسيمها بينهم، إبعاداً لهم عن التلوث بما يجلبه هذا الإشتغال من المذلة، ولكن مع التمتع بنتائجها كخراج يدفعه أهل المغرم والذل القائمين عليها إلى سادتهم الذين تولوا أمرهم. وهكذا إحتفظ عمر للبدوي بأفئته من إنتحال الصنائع والقيام بها (وأدناها الزراعة) من جهة، وكذا بتعيشه على ما ينتجه الآخرون في شكل خراج يدفعونه لسادتهم من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، فإنه لم يكن للبدو أن يندمجوا، كمنتجين، في دورة إنتاج تقرضها طبائع عمران مغاير حلوا عليها، بل راحوا يحتفظون بطبائع عمرانهم البدوي طافية على سطح أنماط العمران السائدة في البلدان المفتوحة؛ التي كان عليها أن تصب حصيلة إنتاجها بين يدي سادة لم يكفوا، ربما للآن، عن قطف ثمرات عمل الغير والتمتع بها. انظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص926-927، محمد رؤاس قلعي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، حلب 1396م، ص65.

27- ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج2، ص941.

28- المصدر السابق، ج3، ص1257.

29- المصدر السابق، ج3، ص1258.

30- المصدر السابق، ج3، ص1259. وتستمر أنفة البداوة من الصنائع حتى اليوم، «فالصناعات على إختلافها معدودة من المهن الخسيسة التي تحط بقدر صاحبها، ولذا فالذين يحترفون هذه الصناعات إما من غير العرب أو من العرب الذين ينتمون إلى أصول غير مشهورة أو غير قبيل. ومما يدل على إحتقار الصناعات ألفاظ السباب المعروفة عند العرب (يا ابن الصانع) إذا أرادوا تحقير إنسان وسبه بكلمة تكون مجمع السباب، وبهذه المناسبة نذكر أن الملك ابن السعود في مجمع كبير (وكان حانقاً على آل عابض حكّام أبيها السابقين لما تكرر من خيانتهم له) قال لأحدهم هذه الكلمة (أي يا ابن الصانع)، فعندما إنصرفوا وذهبوا إلى بيوتهم إبتدرته زوجته، وقالت له: لا يمكن أن أعاشرك بعد الآن؛ لأنك من أبناء الصنّاع، لا من أبناء القبائل، وابن السعود لا يكذب، ولولا أن أفهمت بعد أن ذلك كان عن بادرة غضب، ما أمكن أن تقتنع بالرجوع إلى بنيتها... ولا تزال التجارة في البحرين من الحرف التي لا يصح إشتغال العربي الأصل بها، ولذا كانت الأيدي غير العربية هي القابضة على زمام التجارة في البحرين، ومن الغريب أن العربي لا يزال يفضل رعاية الأبل والغنم والخدمة وراء الحمير على البيع والشراء والصناعة». انظر: حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة، ط1، 1935م، ص152-153. وإمعاناً في التحقير فإنه يُقال «إن لفظة المهنة في اللغة العربية مشتقة من المهانة أو هما من مصدر واحد» انظر: على الوردى: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (دون تحديد مكان الطبعة أو تاريخها)، ص13. وبالطبع فإن العربي الأخير قد توقف- بعد ثلاثة أرباع القرن- عن رعاية الغنم والإبل وتفرغ للإستمتاع بفوائض نفضته التي لا يعرف حتى كيف يرعاها فوضعها بين أيدي الآخرين. ولأنه كذلك فإنه وبعد أن تنضب أبار نفضته، قبل أقل من ثلاثة أرباع قرن أخرى، سيكون مضطراً للعودة مرة أخرى إلى رعاية الغنم والإبل (وذلك بالطبع إذا تيسر له أن يجد شيئاً منها في شوارع مدنه المُحدثنة)؛ فيما يبدو وكأنه إنتقام «التاريخ» من أولئك الذين يظنون أسرى الوجود في حالة «الطبيعة» الجامدة التي لا تتغير في الجوهر، وذلك على الرغم من كل ما يحصل من تبدلات المظهر التي جعلت هذا «البدوي» يتقمص دور «الحداثي» بل وما بعد الحداثي.

31- السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق: ك. و. سترستين (مطبعة الترقى بدمشق)، 1949م، ص4-5. ولعله يلزم التنويه هنا بأن علم الأنساب سوف يتحول من كونه أحد أهم علوم البداوة ليصبح علماً شرعياً بالأصالة؛ حيث أنه «لا خفاء أن المعرفة بعلم الأنساب من الأمور المطلوبة، والمعارف المندوبة؛ لما يترتب عليه من الأحكام الشرعية والمعالم الدينية؛ فقد وردت الشريعة

المطهرة بإعتبارها (أى الأنساب) في مواضع... قالوا وتدعو الحاجة إليه في كثير من المسائل الشرعية، مثل تعصيب الوراثة وولاية النكاح والعاقلة في الديات والعلم بنسب النبي -صلى الله عليه وسلم- وأنه الفرشي الهاشمي الذي كان بمكة، وهاجر إلى المدينة، فإن هذا من فروض الإيمان ولا يُعذر الجاهل به. وكذا الخلافة عند من يشترط النسب فيها. وكذا من يفرق في الحرية والإسترقاق بين العرب والعجم. فهذا كله يدعو إلى معرفة الأنساب ويؤكد فضل هذا العلم وشرفه. فلا ينبغي أن يكون ممنوعاً». انظر: الفلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبياري (الشركة العربية للطباعة والنشر) القاهرة، ط1، 1959م، ص6. وكذا: ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبق ذكره) مجلد2، ص6.

<sup>32</sup> وهنا يُشار إلى ما يبدو من التماثل الدال في العقاب الذي ينزل بمن يخرج على مقتضيات الإقرار بالأصل، في النسب، طرداً من القبيلة؛ على نحو ينتهي بهذا الطريد إلى معاناة الموت في شكله المعنوي والفيزيقي، وبين العقاب الذي يلحق بمن يخرج عن ما يجرى تصويره على أنه «قواعد الدين»، طرداً من الجماعة المؤمنة؛ ينتهي بفاعله أيضاً إلى الموت بمعنييه.

<sup>33</sup> حيث «أنه قد عُلم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول، على الجملة، لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي (الأصل)، فالإبتداع مصاد لهذا الأصل». وبالطبع فإن ذلك قد إقتضى تصور «الوحي» كأصل أول «لأن آدم -عليه السلام- لما أنزل إلى الأرض، عُلم كيف يستجلب مصالح دنياه، إذ لم يكن ذلك من معلومه أولاً، إلا على قول من قال: إن ذلك داخل تحت مقتضى قول الله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها)، وعند ذلك يكون تعليماً غير عقلي، ثم توارثته ذريته كذلك في الجملة. لكن فرعت العقول من أصولها تفرعاً تنوهم إستقلالها به. فلولا أن من الله على الخلق ببعثة الأنبياء لم يستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم. وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين». انظر: الشاطبي: الإعتصام، ج1 (سبق ذكره) ص43-45.

<sup>34</sup> وبالطبع من دون أن يعني ذلك غياباً كاملاً لسلطة «العرف» الذي راحت بعض المدارس الفقهية الأكثر إرتباطاً ببيئة الصحراء -وأعنى مدرسة الإمام مالك بالذات- تحيله إلى أحد مصادر التشريع المُعتبرة؛ كالنص تماماً.

<sup>35</sup> الشاطبي: الإعتصام، ج1 (سبق ذكره) ص45.

<sup>36</sup> ولعله يرتبط بذلك ما مضى إليه أحد المعاصرين من أن «علماء نجد محافظون على القديم جداً ولاسيما ما يتعلق بالدين، فهم يرون بقاء العقيدة سليمة كما وردت في الكتاب والسنة من غير حاجة إلى تأويل، ويقولون ليسعنا ما وسع عصر النبوة وخير القرون، وترى كتبهم مشحونة بالرد على الفرق التي تجنح إلى التأويل أو تطبيق النظريات الفلسفية في العقائد». انظر: حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين (سبق ذكره) ص150. وفي كلمة واحدة فإنه الإنتقال من سلطة «السلف/العرف» إلى سلطة «السلف/النص».

<sup>37</sup> ومن هنا أن ما صار إليه «محمد أركون» في توصيفه لما إعتبره «العقل الإسلامي» من أنه عقلٌ «يتقيد بالوحي أو المعطى المُنزل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي...، فالعقل تابعٌ وليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به إجتهاده المُصيب لفهم وتفهم الوحي»، إنما ينطبق على عقل البداوة الذي إخترق الإسلام، وتحققت له السيادة داخله من خلال التخفي تحت أقنعة مذاهب فقهية وعقائدية ترسخت وسيطرت. وإذن فإنه ليس عقلاً فرضه الإسلام، بقدر ما هو عقلٌ جرى فرضه داخله. والغريب حقاً أن أركون نفسه يشير إلى أنه «لو استمرت المناظرات بين العقل (المعتزلي) القائل بخلق القرآن، وبين العقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق (الأشعري السني)، لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ما هو عليه، أعني أن الفسحة العقلية ما كانت لتصبح ضيقة محدودة تسودها الأرثوذكسية العقائدية إلى الدرجة المعروفة اليوم»؛ وبما يعنيه ذلك من أنه كانت هناك إمكانية لعقل آخر، لو كانت الغلبة قد تحققت للعقل المعتزلي؛ الذي يكاد يحمل، في المقابل، سمات العقل الحضري المنفتح والمنتج للمعرفة، وليس العقل الإمتثالي الناقل لها فحسب.

# مفاهيم النهضة والتجديد والإصلاح:

## من التأسيس إلى الاختلال

محمد الحدّاد\*

### 1- التأسيس الحديث للمفاهيم التجديدية

قضية التجديد قضية قديمة في الحضارة العربية الإسلامية، عبّر عنها القدامى بألفاظ عديدة، أهمّها مصطلح «الاجتهاد» الذي استعمل في ميدان الفقه وأصوله<sup>1</sup>، ومصطلح «التوليد» الذي استعمل في ميدان الأدب ونقده<sup>2</sup>، ومصطلح «الاستحداث» الذي استعمل في ميدان التفكير الاجتماعي<sup>3</sup>. واشتهر أيضا مصطلح «الإحياء» بسبب القيمة الاستثنائية التي حظي بها في الفكر الديني الإسلامي كتاب أبي حامد الغزالي «إحياء علوم الدين»، واستعملت كلمة «تجديد» الواردة في الحديث القائل بأن الله يرسل على رأس كل مائة سنة من يجدد للأمة دينها، واهتمّ القدامى بتعيين سلاسل المجدّدين حتى أصبحت تنظّم في شكل أرجوزات،... إلخ.

كل هذه الكلمات المستعملة قديما استعيدت في العصر الحديث في سياقات وتوظيفات مختلفة، منذ أن تحوّل خطّ الفصل والمباينة من داخل الحضارة العربية الإسلامية إلى علاقة هذه الحضارة بحضارة أخرى يراها البعض الحضارة الحديثة التي يتعيّن الاقتباس منها وبراها البعض الآخر الحضارة المنافسة التي ينبغي مواجهتها.

وفي خضمّ هذا المعطى الجديد نشأت عبارة مولدة هي «النهضة» التي جمعت كل العبارات السائدة (اجتهاد، تجديد، إصلاح، إحياء،...) وأدمجتها ضمن حركة تشمل كل المجالات

\* باحث وأكاديمي من تونس .

المعرفية والعملية وتضمّ مختلف التجديدات التفصيلية المتعلقة بمختلف ميادين الحياة الاجتماعية.

و كلمة نهضة ذاتها، التي أصبحت مقبولة لدى مختلف أطراف الخطابات العربية، من أقصى اليسار العلماني إلى أقصى اليمين الأصولي، تؤكد أن شيئا مختلفا قد حصل، وهو السياق نفسه الذي أصبحت تنتزّل فيه المناقشات الحديثة، وأهمّ عناصره ما ذكرناه من تحوّل التباينات من الداخل الحضاري إلى العلاقة بحضارة أخرى. ومن هذا المنطلق دافعنا باستمرار عن تميّز الفترة الإسلامية الحديثة عن العصر الإسلامي الكلاسيكي ونبهنا إلى ضرورة صقل مفاهيم ومناهج خاصة عند الحديث عن الإسلام في العصر الحديث<sup>4</sup>. ومن جملة الأدوات التي دعونا إلى اعتمادها مفهوم «البراديجم» أو «الوضع الأنموذجي»، وقد استوحيناه من كتاب كون المشهور «بنية الثورات العلمية»<sup>5</sup>.

لقد اشتهر مصطلح «البراديجم» بعد نشر هذا الكتاب المهمّ، وكان صاحبه قد استعمله في الميدان العلمي تحديدا للتعبير عن الانتقال من وضع معيّن لطرح القضايا العلمية إلى وضع آخر دون التخلّص بالضرورة من مجموع العناصر والمعطيات العلمية، بل باستعادتها ضمن نسقيّة إشكالية جديدة. نعتبر أيضا أن المفاهيم التراثية القديمة، مثل اجتهاد وتجديد وإحياء، قد تواصلت في الخطاب الإسلامي الحديث، لكنها أصبحت تتخذ وظائف دلالية جديدة في ظلّ السياق الجديد الذي أصبحت تطرح فيه. وهذا لا يعني فقط أنه وجد سياق جديد، بل يعني أيضا أنه وجد رواد قاموا بتأسيس الإطار العام الجديد الذي سيحوّل وظائف القديم ويمنح أدوات إضافية لقراءة الحاضر. وهذا ما يمثّل في تقديرنا «براديجم» أو «الوضع الأنموذجي» للنهضة أو الإصلاح أو التجديد كما تشكّل في القرن التاسع عشر، وقد حاولنا تحديد خصائصه في



دراسات عديدة سعت إلى التخلّص من الطرق السردية والكتابة النضالية لطرح القضية في إطار الحفر التأويلي في عمق الآليات المنتجة للوعي وللخطاب.

لقد حصل التأسيس الحديث للمفاهيم التجديدية من خلال تأسيس مجموعة من العناصر المشكلة للرؤية والمرتبطة بالعلاقة بالعالم الحديث/الآخر من جهة، وبالأنما في ماضيه ومستقبله من جهة أخرى. هذه العناصر محدودة العدد لكنّها عميقة الانتشار في الفكر المدعّو بالنهضوي. وسوف نعتمد أساسا على كتاب خير الدين «أقوى المسالك في معرفة أحوال الممالك» لاستخراج الشواهد والأمثلة، لكن التحليل الذي سنقدمه يمكن أن يجد له نفس المستندات في كل الكتابات النهضوية التي وضعها جيل الرواد.

## 2- الآخر بين الإبهار والتهديد والاختلاف

طرحت قضايا النهضة والإصلاح والتجديد ابتداء من العصر الحديث في علاقة بطرف آخر حاضر وقوي وفاعل، وهذا وضع غير مسبوق، لأن معارك المحافظة والتجديد قد قامت في السابق في ظلّ التفوق السياسي، بينما تنزّلت في العصر الحديث في وضعية الوهن الحضاري، وتصاحب اكتشاف الآخر المتفوق باكتشاف هذا الوهن الذي أصاب الذات إصابة عميقة.

هذا الآخر عيّن في القرن التاسع عشر على أنه أوروبا، ولم تظهر كلمة «غرب» إلا في فترة لاحقة، لأن أمريكا لم تدخل بوضوح غمار المنافسة الاستعمارية في المتوسط والشرق الأوسط إلا مع الحرب العالمية الأولى، واليابان كانت تصنّف في القرن التاسع عشر أمة شرقية، والشيوعية لم تتحوّل فاعلا سياسيا دوليا يقسم أوروبا نفسها إلى غرب وشرق إلا في القرن العشرين. ولقد ظهرت أوروبا لرواد النهضة في أقاليم ثلاثة: أوروبا المبهرة -أوروبا المهذّدة- أوروبا المباينة، هذا الواحد المتعدد الأوجه استدعى موقفا متشعب العناصر.

لماذا كانت أوروبا مبهرة؟ سجّل خير الدين هذا الإبهار في مجالات عديدة أبرزها -لأنه الأكثر ظهوراً للعيان- الإبهار بمخترعاتها، فقام بتخصيص فصل في «تلخيص المكتشفات والمخترعات»، ذكر فيه الكثير من المخترعات التي قلبت حياة البشر، من المطبعة إلى المرأة إلى الآلة البخارية ومن السفن والقطارات إلى المنطاد والكهرباء. وذكر فيه أيضاً الاكتشافات التي قلبت صورة العالم، من اكتشاف رأس الرجاء العالم إلى اكتشاف أمريكا إلى اكتشاف الأوبئة والعناصر التي تسمح بالتصدي لها.

من هذا الجانب، تبدو أوروبا مبهرة حقاً، ولا مناص من الاقتباس منها والاستفادة من مخترعاتها ومكتشفاتها. لكن اقتباس النتيجة يتطلب أيضاً اقتباس السبب، والسبب هو انتشار التعليم وإعلاء شأن المعرفة، فيتعين أيضاً اقتباس النظم التعليمية والعلمية والبحثية التي اعتمدها أوروبا.

والمبهر أيضاً في أوروبا الازدهار الاقتصادي الهائل الذي بلغته، حتى أن خير الدين يضطر بعد عرض أرقام التطور البشري والاقتصادي والعسكري في فرنسا إلى أن يوجه إلى قارئه التنبه التالي: «إنّ ما تقدّم من أرقام في بيان ما للأمة الفرنسية من الثروة وما لدولتها من الدخل وكذا ما سيأتي من البيان لما ذكر في بقية ممالك أوروبا ربما يستكثره الناظر (...). ومحصل جوابنا للمنكر هو ما أجاب بمثله ابن خلدون لما بين مداخل الدول الإسلامية وخشي استكثار الناس لذلك فقال: ولا تتكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيئاً من أمثاله فتضيق حوصلتك عن ملقط الممكنات»<sup>6</sup>. وهنا أيضاً تصح قاعدة اقتباس السبب لتحصيل النتيجة، فيقتضي الوضع اقتباس النظام الاقتصادي القائم على حرية السوق والمبادرة الفردية، فهو الذي جعل أوروبا توفر لنفسها الثروات الضخمة وتبرز في هيئة الفردوس الأرضي.

والمبهر أيضا في أوروبا قوة دولها التي تستطيع أن تدافع على حقوق مواطنيها وتفرض مصالحها ووجهات نظرها، وقد قويت بفضل نظمها السياسية القائمة على الحرية والدستور والمجالس المنتخبة، فيتعين أيضا الاقتباس من هذه النظم للاستفادة من تحقق هذه المنافع. و أوروبا مبهرة بقوتها العسكرية، وهي المحصلة لكل ما سبق، لأنها نتيجة التطور التكنولوجي، ولا تتحقق إلا بالنفقات الضخمة التي يوفرها اقتصاد مزدهر، ولا يحسن التصرف فيها إلا في ظل أنظمة ديمقراطية تتفق فيها الإيرادات من أجل الصالح العام بدل أن تستعمل القوة لإخماد الثورات والاستبداد بالشعوب.

هذا هو الوجه المبهر في أوروبا، أما الوجه الآخر فهو وجهها المهدد. لكن التهديد يمثل من وجهة النظر التجديدية دافعا للاقتباس لا دافعا للانزواء، فنجد خير الدين ينقل عن «بعض أعيان أوروبا» ما معناه: «إنّ التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق». ثم يعلق بأنّ هذا القول محزن لمحِبّ الوطن لكنه مما يصدقه العيان والتجربة<sup>7</sup>. ومعنى ذلك أنّ الوسيلة الوحيدة في نظره لتوقي ضرر أوروبا تتمثل في الاقتباس منها، وأنّ التهديد حجّة إضافية على ضرورة الانفتاح على الحضارة الحديثة، والتهديد الأوربي إمّا عسكري أو اقتصادي أو سياسي. فالأول لا يمكن مواجهته إلا بنفس الأسلحة التي تستعملها الجيوش الأوروبية، والثاني لا يمكن مواجهته إلا بحذق الوسائل الحديثة لتنمية الأسواق وتنمية المبادلات التجارية. وأمّا الثالث، فمواجهته لا تصح إلا إذا استقرت العلاقة بين الحاكم والشعب علاقة قوية متضامنة، وإلا كانت الانقسامات والاضطرابات مدعاة لتصدّع الجبهة الداخلية.

الوجه الأخير الذي تظهر به أوروبا هو وجه المباينة. والمباينة غير الاختلاف، لأن الاختلافات تتعلق بنوعين من الأمور، إمّا الاختلافات التي تعبّر عن التنوع، مثل اختلاف اللغات وألوان البشرة، فهذه ليست عناصر مباينة بين البشر، وإمّا الاختلافات التي تعبّر عن مستوى التمدّن، وهذه أيضا ينبغي أن لا تتحوّل إلى عناصر مباينة بين البشر، بما أن الأدنى درجة سيعمل على الالتحاق بمن سبقه في الحضارة. أما المباينة فاختلف لا يمكن استدراكه أو تغييره، والصورة الوحيدة التي تصحّ منه هي صورة المباينة بالديانة، إذ لا يمكن أن تتنازل مجموعة عن دينها. ولمّا كانت الحضارة الحديثة/الأوروبية قد قامت على أساس العلمنة، فإنه لا خوف من المباينة، فالدين المسيحي ليس جزءًا من الحضارة/أوروبا، واقتباس المسلمين عن الحضارة/أوروبا لا يشمل المجال الديني.

فالمباينة ليست جزءًا من عناصر التهديد، وعناصر التهديد ليست ضدًا لدوافع الاستفادة، وهكذا توحدت الأقاليم الثلاثة لتكوّن صورة لآخر تتماشى مع الرغبة في الاقتباس منه دون الخضوع له وقبول هيمنته. هذه صورة أوروبا/الحضارة الحديثة وقد قدّت على مقياس الرغبة في النهضة والإصلاح والتجديد وأسقطت صورة المنشود في الآخر كي تفتح مجال تحقّق المنشود من الذات.

### 3- الآخر في صورة المنشود للذات

إنّ منشود الذات هو النهضة، فلم يقتض ذلك مجرد استلهام فكرة النهضة العربية الإسلامية من النهضة الأوروبية، بل جعل الرواد يحملون تمثلاً للنهضة الأوروبية يستجيب إلى ما كانوا ينشدون لتحقيق النهضة العربية والإسلامية. وإذا كانت أوروبا في أقاليمها الثلاثة هي الصورة المحتفظ بها نتيجة المعاينة (تسجيل ما شاهده الرواد في رحلاتهم الأوروبية)، فإنّ ثمة أيضا الصورة التي اعتبرت نتيجة السبر التاريخي (تلخيص ما احتفظ به الرواد من قراءاتهم في

مصادر التاريخ الأوروبي). وقد استعرضنا معالم الصورة الأولى، صورة المعاينة بأعين نهضوية، ولنستعرض الآن معالم الصورة الثانية، صورة التاريخ المقروء بمشاغل الذات التي تبحث عن عناصر المشروعية والتفاؤل فيما تنشده لمستقبلها.

لقد أقام الأنموذج النهضوي تاريخ أوروبا في مراحل ثلاثة هي التالية: أوروبا الانحطاط -أوروبا النهضة- أوروبا القوة والازدهار.

أوروبا الانحطاط حسب خير الدين هي ستمائة سنة، تمثل العهد الذي دعاه المؤرخون الأوروبيون بالعصر الوسيط، وكان التاريخ الأوروبي في القرن التاسع عشر، والتاريخ الفرنسي خاصة، يبرز هذا العصر في صورة قاتمة ويراه عصر الظلمات. ومن المعلوم أن هذه الصورة قد عدّلت في القرن العشرين بنشأة مدارس تاريخية قامت بمراجعتها واعتبرتها مبالغاً فيها<sup>8</sup>، وكانت نية المؤرخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر تأكيد القطيعة الحاصلة بين العصر الوسيط الإقطاعي الديني والعصر الحديث القائم على الرأسمالية والقومية والعلمانية. وقد أخذ منهم الكتاب العرب والمسلمون هذه الصورة ووظفوها توظيف آخر يستجيب للهمّ النهضوي، فاستعملوها لتأكيد أمرين:

أولاً: يمكن أن تطول فترات الانحطاط ثم تعقبها النهضة من جديد، هكذا كان الشأن مع أوروبا في الماضي وهكذا يمكن أن يكون مع العالم الإسلامي في المستقبل.

ثانياً: بين أوروبا في العصر الوسيط وأوروبا في العصر الحديث قطيعة في مستوى علاقتها بالمسيحية، فقد كانت المسيحية هويتها السياسية في السابق، لكنها لم تعد في العصر الحديث جزءاً من حضارتها، فلا مانع من اقتباس هذه الحضارة المتخلصة من المسيحية، ولا علاقة بين أوروبا الصليبية التي كانت تسعى إلى محاربة الإسلام وأوروبا الحديثة التي لا تتدخل في قضايا الأديان.

أما أوروبا النهضة فقد قدّدت على مقياس النهضة المنشودة للعالم العربي والإسلامي. فاعتبر العامل الأكبر للنهضة الأوروبية اقتباسها علوم العرب ومعارفهم سواء في فترة الحروب الصليبية أو من خلال التجاور الأوروبي العربي بعد استرداد الأندلس وجنوب إيطاليا. وكان بعض المؤرخين الأوروبيين قد أهتمّ بإبراز هذه المديونية للحضارة العربية الإسلامية وعدّها عنصراً من العناصر الثانوية لتفسير النهضة الأوروبية، وربما حرص القليل منهم على إبراز هذا العنصر وتأكيدّه، مثلما فعل المؤرخ سدليو Sedillot (1808-1887) في كتاب له بعنوان «تاريخ العرب»<sup>9</sup>، وقد اعتمد الرواد هذا الكتاب وغيره ووظفوا أطروحة المديونية الأوروبية للعرب لتأكيد أمرين:

**أولاً:** إن الاقتباس قاعدة من قواعد كل نهضة، فقد قامت النهضة العربية في عصر المأمون على اقتباس الفلسفة والعلوم الإغريقية، وقامت النهضة الأوروبية في العصر الحديث على اقتباس المعارف العربية، ولا تقوم النهضة في العالم العربي والإسلامي إلا باقتباس معارف العصر المتطورة في أوروبا خاصة.

**ثانياً:** إذا كان الأوروبيون قد اقتبسوا من العرب معارفهم وطورها فلا ضير أن يقتبس منهم العرب والمسلمون في العصر الحديث، فهم بمثابة من يسترجع ما أخذ منه، مع التسليم بفضل الأوروبيين في تطويره، ولا شك أن هذه النظرة قد قدّدت لتخفّف من الوقع النفسي المتوقع للاقتباس، بما يعنيه من الاعتراف بتفوّق الآخر وضرورة التلمذة عليه.

أما أوروبا في عصر القوة والازدهار، أي تلك التي أصبح ممكناً معاينتها بالأسفار والرحلات، بل أصبحت قريبة من العرب والمسلمين بما استوردوه من آلاتها وعاداتها، فقد احتفظ منها الرواد بالجوانب الإيجابية: الازدهار الاقتصادي، الحرية السياسية، العلوم والمعارف، القوة العسكرية، المكتشفات والمخترعات، الخ. أما الجوانب الأخرى، مثل وضع الطبقات العاملة

الذي كان الاشتراكيون يكشفونه ويدينونه، أو الفضائح المالية الضخمة مثل تلك التي كشفت مع شق قناة باناما أو قناة السويس، أو العنف في المستعمرات الأمريكية، فقد كان شبه غائب لدى الرواد، إذا استثنينا إشارات لدى فارس الشدياق وفرنسيس مراث. ويمكن تفسير هذا الأمر بعاملين:

**أولاً:** إن الرواد قد خبروا أوروبا في الغالب من خلال رحلات رسمية ومنظمة، فلم يطلعوا إلا على ما كانت أوروبا توّد إبرازه من حضارتها، ولم يشذ على ذلك إلا من عاش هو نفسه فقيراً بين فقراء أوروبا وأطلع على وجهها الآخر، مثل فارس الشدياق<sup>10</sup>.

**ثانياً:** إن وصف أوروبا لدى الرواد كانت له غاية إصلاحية نهضوية، ونقل المساوى يتنافى مع تلك الغاية، فكان ضرورياً تجاهلها أو التغافل عنها، لا سيما أنّ قضايا مثل الطبقة أو التلوث أو تدمير الأرياف كانت قضايا عسيرة الإدراك بالنسبة إلى مواطني مجتمعات سابقة للتشكيلات الرأسمالية الحديثة.

#### 4- تشابك المصطلحات

تتمثل المرحلة الأخيرة في التأليف بين صورة أوروبا والنهضة المنشودة في اعتماد مصطلحية مزدوجة، فقد اقتبست المصطلحات الجديدة وعربت تعريباً صوتياً، ثم وضعت مقابلها مصطلحات عربية معروفة. مثال ذلك كلمة Constitution، استعمل خير الدين تعريبها الصوتي في مواضع كثيرة: «الكنستيتسيون، ثم قرّبها لمواطنيه بقوله: «الكنستيتسيون المرادف للتنظيمات السياسية»<sup>11</sup>. ومن الملاحظ أنه، أي خير الدين، لم يستعمل كلمة دستور، فالظاهر أنه تفادى استعمال مصطلحات كانت مستعملة لدى منتقدي السلطة العثمانية، وحاول تقريب النظم الأوروبية إلى ما كان معروفاً لدى الموظفين العثمانيين. بينما نرى الطهطاوي قبله لا يستعمل كلمة تنظيمات لأن مصر كانت في مواجهة مع السلطان محمود الثاني، وقد فضّل أن

يعرّب تعريبا صوتيا كلمة Chartes الفرنسية فاستعمل كلمة «شرطة» عندما قام بتعريب الدستور الفرنسي في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

ومثال ذلك أيضا النظام النيابي الذي دعاه خير الدين بالمجالس ورآه مرادفا لهيئة أهل الحلّ والعقد قديما ولمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنصوص عليه في القرآن والسنة. إن هذا التشابك المقصود بين المصطلحات القديمة والحديثة إنما كانت الغاية منه تقريب الأنظمة الحديثة للقراء وتهيئتهم لقبول بها وتفادي الشعور بالمباينة بين النموذج المنشود للنهضة والوضع المألوف لدى هؤلاء القراء، إضافة إلى توظيف الشحنات الدينية لبعض المصطلحات للإيحاء بالضرورة الشرعية للإصلاح والتجديد. فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فقد أصبح تنصيب المجالس فرض كفاية أيضا.

نرى أن براديجم النهضة لم يكتف برسم صورة أوروبا بطريقة مزدوجة لتكون مصدر الاقتباس ومصدر الخشية في الآن ذاته، بل أنه رسم هذه الصورة لتكون ملهمة لمشروع النهضة العربية، ولتقدم لهذا المشروع ضمانات معقوليته وقابليته للإنجاز. وعلى هذا الأساس فإنه يكفي أن تحوّل الصورة من الماضي إلى المستقبل، ومن المنجز إلى المنشود، كي تتضح معالم النهضة العربية المنشودة. وعلى هذا الأساس أيضا تم التخفيف من وطأة الجدل حول التقليد والتجديد، لأنّ تقليد أوروبا أصبح يعدّ بمقتضى هذه الصورة تقليدا للماضي العربي الإسلامي وتجديدا مطلوباً بمقتضى الأسس التي قام عليها ذلك الماضي وكانت سببا في ازدهاره.

تبرز قيمة هذه الصورة في وظيفتها العملية، باعتبارها تمثل دافعا قويا للعمل من أجل النهضة والإصلاح وتوحد بين الذين أخذوا على عاتقهم المشاركة في هذا الفعل الحضاري. وهي مع ذلك لا تخلو من الاختلال من الناحية النظرية، لأنها لا تتعمق في فهم طبيعة الرأسمالية وطابعها الإمبريالي، ويكفي أن نشير مثلا إلى أن «أقوم الممالك» لخير الدين قد صدر في



نفس السنة التي صدر فيها الجزء الأول من كتاب «الرأسمال» لكارل ماركس، وهو الكتاب الذي كشف الوجه الآخر للحضارة الأوروبية/الحديثة بصفتها قائمة على الاستغلال والتوسع وتدمير أنماط الحياة المختلفة عنها. ثم إنها صورة مفردة التفاؤل، فالهوة الحضارية كانت ضخمة بين الشرق والغرب، ولا يكفي أن يقتنع بعض المستنيرين بأهمية العلم والمخترعات كي يلتحق العالم الإسلامي بالثورة المعرفية الحديثة التي شيدت على مدى قرون وكان هو مفصولا عنها، ولا يكفي أن يقتنع بعض الحكام بالحكم المقيد لأن الطبيعة العشائرية للسلطة لن ترتقي بالممارسة السياسية إلى مستوى الديمقراطية الغربية. ولا يكفي أن تفتح العقول على قواعد الاقتصاد الحديث لأن انفتاح أسواق تقليدية على الاقتصاد الرأسمالي المعولم ينسفها نسفا ويؤدي إلى الإفلاس المحقق. ومع ذلك فقد كان رواد النهضة على حقّ عندما أكدوا أنه لا يوجد خيار آخر غير الانخراط في الحضارة الحديثة، لأن مواصلة التردد في الإصلاح يزيد هذه الهوة الحضارية اتساعا ويزيد الأوضاع ضعفا ووهنا. فكلما تأخرت إرادة التجديد وسيطرت نزعات المحافظة إلا وأصبح مشروع النهضة أكثر عسرا.

## 5- من الإصلاحية إلى الأصولية

لابدّ من الإقرار بأن التأسيس الحديث للمفاهيم التجديدية لم يختلّ بسبب مراجعات نظرية، لأنه كان في ذاته بناء ذا طبيعة عملية لا نظرية، لكنه اختل لارتباطه بمجموعة من الأحداث التي لم يتوقعها أو لم يشأ أن يمنحها الأولوية في منواله التفسيري، وأهمّها:

- توسّع الظاهرة الاستعمارية الأوروبية لتشمل الفضاء الإسلامي.
- الانقسام القومي الأوروبي وتحولّ العلم إلى أيديولوجيا وسقوط ملايين الضحايا بسبب الأسلحة الحديثة التي أنتجها التطور التكنولوجي.

- نموّ الحركات الفكرية والسياسية ذات التوجه الاشتراكي التي ميّزت بين الحداثة والرأسمالية وكشفت عن الطبيعة التوسعية الاستغلالية للأخيرة.

- بروز محدودية الفوائد المترتبة على بعض التجارب النهضوية التي قادتها بعض الحكومات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي.

هكذا بدأ البراديغم الإصلاحي يتراجع ويحلّ محلّه نقيضه، الذي يمكن أن ندعوه بالبراديغم الأصولي، وقد نشأ في فترات التحرّر الوطني وقيام الدول ما بعد الاستعمارية، ففي هذه الفترات لم تعد أوروبا شيئاً مبهرًا، لأن مجاورتها الجغرافية والاستعمارية حولتها إلى أمر مألوف، لقد أصبحت «مستأنسة» لا حاجة للناس لتسجيل أسفارهم إليها، وأصبحت مخترعاتها متاحة للجميع، وغابت منها الجوانب السلبية التي كشفتها حربان كونيتان طاحنتان وعمل مفكروها النقديون على إبرازها بقوة.

لقد وصفنا البراديغم الأصولي بأنه النقيض لأنه يأخذ نفس العناصر والمكونات فيرسم منها صورة تقع على النقيض تماما، وأفضل مثال على ذلك نجده في كتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» للندوي، وقد أثر في سيد قطب تأثيرا بالغا ووجه كتاباته وتنظيراته<sup>12</sup>. فقد تغيّر السؤال من: ماذا يقتبس المسلمون من الأوروبيين؟ إلى: ماذا خسر الأوروبيون بعدم اقتباسهم من المسلمين؟ وترتب على ذلك انقلاب البراديغم رأسا على عقب. فالبراديغم الإصلاحي يرى أن الوجه المبهر لأوروبا يدفع إلى الاقتباس عنها والاستفادة منها، بينما يرى البراديغم الأصولي أن الانبهار لا يأتي من عظمة المنجزات الأوروبية ولكن من شعور المسلمين بالضعف أمامها، فيتعين التخلص من شعور الانبهار كي يسقط النموذج الأوروبي، لأن الانبهار خاصة النفس المتلقية وليس النموذج ذاته. وعلى هذا الأساس يتحوّل الاقتباس إلى قيمة سلبية، فهو وجه من ولع المغلوب بالاقترداء بالغالب، يزيد من هيمنة هذا ولا يعين ذاك

على تحقيق ذاته. وهكذا تحوّلت قضية الانبهار من بعدها الموضوعي الناتج عن ازدهار أوروبا في ميادين العلم والمخترعات والمكتشفات ووسائل الحكم والإدارة إلى بعدها النفسي الناتج عن استبطان المسلمين للشعور بالغلبة. ولئن كان البعد النفسي قائماً فإنّ الاقتصار عليه يؤدي إلى حجب واقع الانحطاط كواقع موضوعي والتغافل عن الهوية الحضارية التي تعمقت بين أوروبا وبقية العالم والنظر إلى الحضارة الحديثة على أنها حضارة غريبة لا حاجة للمسلمين إليها، والسكوت عن حاجة هؤلاء للمنجزات العلمية والتقنية والفلسفية للحضارة الحديثة أو تقليص هذه الحاجة إلى الجانب الاستهلاكي المادي مثل التقنيات، مع التلويح بيسر تدارك هذا النقص عند استعادة الثقة بالنفس والتخلص من دنس الدخيل.

ويرى البراديجم الإصلاحي أنّ الآخر مهتدّ والتهديد دافع من دوافع الاقتباس منه لتوقي شرّه، بينما يقلب البراديجم الأصولي الصورة كلياً، فيرى أن التخلص من التهديد إنما يحصل بتعميق التميّز عن الآخر وتحصين الذات عن التشبه به، ونرى هنا أيضاً كيف يتحوّل مركز الثقل من الموضوعي إلى النفسي، فكأن البراديجم الأصولي يعتبر توقي التهديد غير ممكن فالأولى تحويل الاهتمام إلى الذات بدل شغلها بقضية الاقتباس الذي يزيدها انحلالاً ولا يعمّق قدراتها في مواجهة التهديد.

ويرى البراديجم الإصلاحي أنّ مشكلة التباين مع الآخر تحلّ بالتمييز بين الوضع الحضاري والوضع الديني، فالإقتباس من الحضارة جائز والإقتباس من الدين ممنوع. بينما يرفض البراديجم الأصولي التمييز بين الدين والحضارة ويعتبر الحضارة امتداداً للدين، فإذا كان الدين عنصر مباينة فإنّ كلّ دين ينشئ حضارته الخاصة به المستجيبة لقيمه، وبما أنّ المسلم يؤمن بأنّ دينه هو الأفضل فينبغي أن يعتبر أيضاً أن حضارته متفوّقة على كلّ الحضارات ولا حاجة

له بالاقْتباس من أية حضارة أخرى، فالحضارة المتفوقة هي حضارة الدين المتفوق ولا شيء جدير بالاقْتباس من حضارة قامت على غير الدين الإسلامي.

هكذا اختلفت المفاهيم واختلطت حول التقليد والتجديد في الخطابات الإسلامية، بين إصلاحية جعلت محورها الاقْتباس من كل ما هو خارج عن المجال الديني وأصولية جعلت محورها المباشرة مع الآخر دينيا وحضاريا دون تمييز بين المستويين. فالتجديد يمثل من وجهة النظر الإصلاحية تقليدا للماضي من جهة كونه يستوحي منه مبدأ الاقْتباس من الجديد ولو جاء من الآخرين، ويمثل التقليد تجديدا إذا كان المقصد منه تقليد ما برز تفوقه وتأكده نفعه لعموم البشر، مثل اقْتباس المسلمين لعلوم الإغريق في العصر الوسيط واقْتباسهم للمعارف الأوروبية في العصر الحديث. أما وجهة النظر الأصولية فهي تعتبر الاقْتباس تقليدا مذموما للآخر وتتحدث عن التجديد بمعنى التخلص من راسب هذا الاقْتباس والعودة إلى الذات.

إنّ الجامع بين الإصلاحية والأصولية استعمال مصطلحية مشتركة مقتبسة من الدين والتراث، لكن ذلك ينبغي أن لا يحجب اختلاف البراديجم بينهما، لأنّ توظيف هذه المصطلحية يتم بطريقتين مختلفتين. وإذا أدركنا هذا الاختلاف أصبح يسيرا تقادي الخلط في المفاهيم، وتأكدت ضرورة التمييز بين الخطابات ذات التوجه الإصلاحي والخطابات ذات التوجه الأصولي. وقد تؤديّ العولمة الحالية إلى تجاوزهما معا لأنّ العولمة تلغي التمايز بين الأنا والآخر بارتفاع الحدود الفاصلة بين البشر.

	الآخر:	
--	--------	--

الابتساق والتفاعل	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ميهَر = &lt; اقتبس منه للاستفادة</li> <li>- مهَدَد = &lt; اقتبس منه لاتقاء الضرر</li> <li>- مباين = &lt; أضع الدين حدًا فاصلا بيني وبينه</li> </ul>	البراديعم الإصلاحية: التأسيس
التميز والمواجهة	<p>الأخر:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- ميهَر = &lt; أتخلص من الانبهار به</li> <li>- مهَدَد = &lt; أعمق تميزي عنه</li> <li>- مباين = &lt; أوكد تفوقي عليه</li> </ul>	البراديعم الأصولية: الاختلال

- 1 - تراجع مباحث الاستنباط في كتب أصول الفقه، مع التنبيه إلى أن الكلمة قد توسع معناها في العصر الحديث.
- 2 - أطلقت كلمة الأدب المولد على الحركة التجديدية في الشعر والنثر التي ظهرت في العصر العباسي وكان من كبار أعلامها بشار بن برد وأبو نواس وابن المقفع والجاحظ... إلخ.
- 3 - كتب ابن خلدون مثلا في مقدمته: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، عثر عليه البحث وأدى إليه الغوص..»، الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة.
- 4 - تراجع مقدمة كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية العربي، بيروت، دار الطليعة، 2001م. وقد اقترحنا تقسيم التراث إلى تراث عتيق وتراث قديم وتراث قريب.
- 5 - توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، 1992/12.
- يعرّب شوقي جلال كلمة Paradigm بالنموذج الإرشادي، ونعتقد أنّ هذه الترجمة تفيد جزءا من المعنى المقصود فقط، لذلك فضلنا التعريب الصوتي «براديعم» أو كلمة «الوضع الأنموذجي».
- 6 - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس، 2000م، ج 1، ص 353، 354.
- 7 - المرجع السابق، ج 1، ص 157.
- 8 - يراجع مثلا كتاب المؤرخ جاك هيرس: العصر الوسيط أكذوبة، بالفرنسية، 1999م ( Jacques Heers: Le Moyen Age, une imposture).
- 9 - Histoire des Arabes، صدر بباريس سنة 1854م.

---

10- يراجع نقده لحياة العمال واليؤساء في أوروبا في كتابه الشهير «الساق على الساق في ما معنى الفاريق».

11- أقوم المسالك، ج1، ص 194.

12- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ طبع أول مرة سنة 1950م وتوالت طبعاته بعد ذلك وقد بلغت الطبعة السابعة عشر الصادرة عن دار القلم بالقاهرة سنة 2007م.

## مفهوم الوسطية والمفهوم الفكري

مريم آيت أحمد\*

يبدو لي أن مفهوم «السلام الفكري» شديد الالتباس والتعقيد لاسيما وأنه مطلب أساسي للحياة. فالأمن الذي يحققه السلام الفكري شرط أولي لكل مجتمع يخطط للحياة ويسعى للنمو والتطور والتقدم والازدهار. فإذا كنا نتفق بإجماع على أن مفهوم السلام الأمني الذي يعني حفظ وحماية حقوق الأفراد وحررياتهم في المجتمع من خلال ما يسمى بالأمن الحسي، فهل نتفق حول كيفية ضبط السلام الفكري أو الفكر السلمي في المجتمع؟ كيف نحدد جوهر العلاقة بين الأمن الحسي والأمن الفكري؟ هل يمكن أن يتحقق الأمن المجتمعي لمجتمع ما دون وجود السلام الفكري الذي يمنح للفرد ضمان حماية حقوقه الفكرية وحرية الإنسانية؟ وهل يمكن حماية الأمن الشامل للمؤسسات الاجتماعية والمدنية في ظل تغييب الاهتمام والتركيز على السلام والأمن الفكري؟

ولنفهم أيضاً كيف يستمرئ الإنسان القتل والاحتراب ويرفض السلم والوثام؟ هل هناك مفاهيم عقدية أو دينية أو أخلاقية وراء ذلك؟

التطرف الفكري هو مشكلة أمنية في حد ذاته. والانحراف الفكري والسلوكي ليس سمة لازمة لفكر أو دين أو مجتمع أو زمن أو مكان معين، وإن اختلفت درجاته بين هذه المتغيرات. الانحراف الفكري، أحد أهم مهددات الأمن العام والسلم الاجتماعي، خصوصاً في هذه المرحلة من تاريخ العالم، التي تتسم بالصراع الحضاري، الضمني والمكشوف إن ما نشاهده اليوم من مظاهر عنف واحتراب يستدعي العودة إلى الذات لمراجعتها ونقدها، والوقوف على مواضع الخلل فيها لتقويمها ومعالجتها. ثم الارتكاز إلى قيم جديدة تستبعد الكراهية والحقد، وتفتح على قيم الإنسانية والدين. وهذا يتطلب الغوص في أعماق الفكر بحثاً عن جذور المشكلة. أي ينبغي البحث عن الدوافع الحقيقية وراء ثقافة العنف المجتمعي. وتقصي المفاهيم المسؤولة عن صياغة البنى الفكرية والمعرفية لاتجاهين أساسيين:

\* باحثة وأكاديمية من المغرب .

**الاتجاه الأول:** يتلخص في البحث عن أسباب اكتساب الأشخاص لعدوانية موجهة دينياً تجاه الآخر، أياً كان الآخر داخلياً أم خارجياً، دينياً سياسياً ويمثله تيار ديني متطرف: يعارض المدنية الحديثة وكل ما يتصل بالتقدم الحضاري، فهي من وجهة نظرهم ليست إلا فساداً في الأخلاق، وتفككا في الأسر وجموداً في العلاقات الاجتماعية، فهم يرون أن الحضارة تجعل الفرد يعيش لنفسه ملبياً لرغباتها متنكراً للآداب والفضيلة. ولذا فكل جانب يرفض فكر الآخر ويقاومه، وينظر إليه نظرة ريب وشك دون تمحيص وتقويم - **والاتجاه الثاني:** يركز على البحث في أسباب اكتساب الأشخاص لعدوانية موجهة ثقافياً اتجاه القيم والمبادئ الأخلاقية لنشر قيم الانحلال والضياع والصراع المجتمعي من نوع آخر. ويمثله تيار علماني: يدعو إلى بناء الحياة على أساس دنيوي وغير مرتبط بالأصول الشرعية ولا بالتقاليد والعادات والموروثات الاجتماعية الأصيلة، هي من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه، عوائق في طريق التقدم والانطلاق نحو الحضارة.

إن عملية ربط علاقة الوسطية بالسلام الفكري تقتضي توظيف العلوم الاجتماعية لتكشف لنا عن طبيعة التفاعل بين التزبية على منهج الوسطية والحوار الفكري من حيث هو صيغة عملية تشيع جو السلام والتعايش بين مختلف الانتماءات الفكرية والمذهبية وتزيل التوتر في العلاقات داخل المجتمع ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث ليناقد أربعة محاور.

**أولها:** مفهوم السلام الفكري؟

**الثاني:** الوسطية والسلام الفكري

**الثالث:** أساليب ووسائل الغزو الفكري والأخلاقي

**الرابع:** آليات مواجهة العنف الفكري والأخلاقي قراءة في استشراق المستقبل

## **1- مفهوم السلام الفكري**

السلام هو الأصل في الحياة الإنسانية وهو مرتبط بإشباع الحاجات الأساسية للإنسان وطمأنينته، ولعل مفهوم حقوق الإنسان قد نبع مع تطور المجتمعات وتطور الحاجات الأساسية من المأكل والمشرب والملبس والمسكن إلى مفاهيم تحقق للإنسان كرامته وتزيد من وعيه ومستوى مشاركته في مختلف أوجه الحياة سواء كانت



اقتصاديته أو سياسية أو فكرية أو اجتماعية، السلام إذن حاجة إنسانية أساسية لا يفوقها في الحاجات إلا الحاجات العضوية الضرورية مثل الماء والغذاء لقوله تعالى: ادخلوها بسلام آمنين. وهو غاية فردية وجماعية تحتاجها الإنسانية على كافة المستويات أفراداً وجماعات ومجتمعات ودول والسلام يتحقق باطمئنان الناس على مكونات أصالتهم وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية. يعني السكينة والاستقرار والاطمئنان القلبي واختفاء مشاعر الخوف على مستوى الفرد والجماعة في جميع المجالات النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وبهذا يكون منطلق كل عمل يمارسه الإنسان ويظهر في سلوكه من خير أو شر مركزاً في كيانه الفكري والاعتقادي ومستكناً في داخل النفس وأعماقها (والسلام الفكري) يعني الحفاظ على المكونات الثقافية الأصلية في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة أو الأجنبية المشبوهة، وهو بهذا يعني حماية وتحصين الهوية الثقافية من الاختراق أو الاحتواء من الخارج.

وهذا -أيضاً- يعني أن السلام الفكري هو الحفاظ على العقل من الاحتواء الخارجي، وصيانة المؤسسات الثقافية في الداخل من الانحراف إن السلام الفكري مسألة تهم المجتمع مثلما تهم الدولة، من حيث إحساس المجتمع أن منظومته الفكرية ونظامه الأخلاقي، الذي يرتب العلاقات بين أفراد داخل المجتمع، ليس في موضع تهديد من فكر وافد، بإحلال لا قبل له برده، سواء من خلال غزو فكري منظم، أو سياسات مفروضة<sup>1</sup>.

بمعنى إن العنف الفكري وما يترتب عليه من عنف نفسي وجسدي يختلف في دوافعه ومظاهره، ولكن الموت واحد، والضحية واحدة!

فالعنف أشكال مختلفة: منها العنف الثقافي الذي يمنع مجتمعا ما من التعبير عن خصوصيته الثقافية، ويمنعه من النطق بلغته، ويمنعه من التفتح والتعلم والتطور؛ والعنف الذي يمنع حرية المعتقد وممارسة الشعائر. والعنف الجنسي باحتقار الرجل للمرأة وتمجيد القوة والذكورة؛ والعنف الاقتصادي الذي يمنع الفرد أو المجتمع من أن يكون منتجاً، وينهب ثرواته وأمواله، ليحوّله إلى مجرد مستهلك؛ والعنف العرقي والقومي الذي يستبيح الشعوب الأضعف أو الأقليات أو القوميات التي تُعتبر أدنى مرتبة، ويمنع العمل السياسي، ويفرض قيمه ومعاييرها وإيديولوجيته - والخطر في

هذا الشكل من العنف أن وراءه مؤسّسات تمارسه، كالحكومات أو الأحزاب أو المؤسسات أو وسائل الإعلام إلخ. إن أيّاً من العوامل السابقة يمكنه أن يتحول، في لحظة من الزمان، إلى سبب «وجيه» للانزلاق في دائرة العنف والفساد في الأرض بشتى صورته.. والاتجاه إلى مسالك خاطئة والتصرف بتصرفات طائشة قد تروع الآمنين وتبثّ الخوف والهلع داخل المجتمع..2.

ومن هنا فإن مصطلح السلام الفكري يتمثل في الأمن المجتمعي وهنا يتعين تحديد موقف واضح إزاء مجموعة أسئلة تشمل المحاور التالية:

السلام الفكري لمن؟ لصالح أية قيم؟ في مواجهة أي شكل من المخاطر؟ وما هي الوسائل المستعملة لتحقيق هذا السلام؟

يمكن استقاء إجابات مهمة لهذه التساؤلات من خلال تعريف Müller للمأزق المجتمعي، الذي ينتج حسبه عن «غياب الأمن المجتمعي، والذي يرتبط بدوره بقدرة المجموعة على الاستمرار مع المحافظة على خصوصياتها، في سياق من الظروف المتغيرة والتهديدات القائمة أو الممكنة. وبتحديد أكثر فإنه يتعلق بإحساس هذه المجموعة المعنية بأن هناك مساساً بمكونات هويتها كاللغة، والثقافة، والدين، والهوية والعادات، أو بأن تطورها لا يتم في ظروف مقبولة».

## 2- الوسطية والسلام الفكري

أصبحت الوسطية عملية صعبة التعريف بسبب الالتباس في وضع حدود لها. فالوسطية ليست إجماعاً، إنها سعة تحتل التناقض والخلاف، وحتى الصراع، إذ إنه لا يمكن أن نقول إن كل صراع فيه أطراف متطرفة.

إن الوسطية تختلف باختلاف المجتمعات وتنوعها، فالوسطية في المجتمع الشرقي لا تتطابق مع الوسطية في المجتمع الغربي مثلاً، والوسطية في التيار الماركسي ليس هي ذاتها الوسطية في التيار القومي والإسلامي أو التغريبي، فالباحث حينما يصحح مفاهيم الوسطية لا بد أن يدرس الأفراد داخل المجتمع المخاطب، وكيف يفهم الوسطية وما هي الوسطية المرادة منه3.

اذن الوسطية ليس مجرد مفهوم يراد استنباطه ضمن النسق القيمي للمجتمع، وإنما هو نسق ثقافي وفكري وعقدي مغاير، له آليته في العمل، وأسلوبه في التأثير، ومنهجه في التفكير، وطريقته في الاشتغال. فلا يمكن سيادة قيم الوسطية مالم تكتمل جميع مقدماته. أي ان قيم الوسطية تقوم على سلسلة عمليات فكرية وثقافية يخضع لها الفرد والمجتمع كي يعمل بشكل صحيح ومؤثر.

ونحن إذا ما حاولنا استقراء مفهوم اللاسلام الفكري سنخلص إلى انه أحد أهم مهددات الأمن العام والسلم الاجتماعي، خصوصاً في هذه المرحلة من تاريخ العالم، التي تتسم بالصراع الحضاري، الضمني والمكشوف لأن الانحراف الفكري والسلوكي ليس سمة لازمة لفكر أو دين أو مجتمع أو زمن أو مكان معين، وإن اختلفت درجاته بين هذه المتغيرات.

والانحراف الفكري مفهوم شائع ومدروس في علم الاجتماع بشكل عام، وفي مجالات علم الاجتماع الجنائي وعلم الإجرام على وجه الخصوص، حيث ينسحب المفهوم على السلوك غير السوي، والذي قد يؤدي إلى مخالفة الشريعة والنظام، ومن خلال ارتكاب أفعال، أو القيام بأعمال تتنافى مع القيم والعقائد والنظام وتتطلب محاكمة مرتكبيها ومعاقبتهم، والانحراف الفكري قد يكون سبباً رئيساً للانحراف السلوكي<sup>4</sup>.

وأداة الانحراف الفكري: هي «العقل» وهدفه التأثير في العقول الأخرى. لتغيير الواقع الفكري للأمة، والتشكيك في ثوابتها، وهو خروج بدرجة أو بأخرى، من منظومة القيم، وقد يكون نتيجة لمؤثرات خارجية (الغزو الثقافي). أو تفاعلات نفسية لها أسبابها السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما قد ينتج من التعرض لعملية غسيل دماغ مدروس من قبل اتجاهات فكرية أو حزبية أو مذهبية معينة، أو من خلال الانفتاح المطلق والاستتباع الكلي للمؤثرات الفكرية الغربية، وعدم التحصن أمام سلبيات الثقافات الأخرى<sup>5</sup>.

### 3- آليات ووسائل الغزو الفكري والأخلاقي وأثره على زعزعة السلام الفكري

يعتبر الفكر البشري ركيزة هامة وأساسية في حياة الشعوب على مر العصور ومقياساً لتقدم الأمم وحضارتها، وتحثل قضية السلام الفكري مكانه هامة في أولويات المجتمع

الذي تتكاتف وتتآزر جهود أجهزته الحكومية والمجتمعية لتحقيق مفهوم الأمن الفكري تجنباً لتشتت الشعور الوطني أو تغلغل التيارات الفكرية المنحرفة، وبذلك تكون الحاجة إلى تحقيق الأمن الفكري هي حاجة ماسة لتحقيق الأمن والاستقرار الإجتماعي.

ويمكن القول أن الأمن الفكري لكل مجتمع يهدف إلى الحفاظ على هويته إذ في حياة كل مجتمع ثوابت تمثل القاعدة التي تبنى عليها وتعد الرابط الذي يربط بين أفراده وتحدد سلوك أفرادهم وتكيف ردود أفعالهم تجاه الأحداث وتجعل للمجتمع استقلاله وتميزه وتضمن بقاءه في الأمم الأخرى.

وتعاني الدول على اختلاف أيديولوجياتها من ظواهر الانحراف والغزو الفكري والأخلاقي والتي أفرزتها الاتجاهات الفكرية المعادية محاولة الوصول إلى أهداف إستراتيجية مؤداها السيطرة على توجهات هذه الدول الاجتماعية والسياسية، وتتفاوت الدول في مدى تأثرها بهذه الأفكار والاتجاهات ومن الدول ما يؤهلها رصيدها الثقافي والحضاري والديني على مجابهة هذه الأفكار والمعتقدات ومنها ما يسهل التأثير عليه تحت ضغط الظروف الاقتصادية والاجتماعية

لعل أول ضحايا الانحراف الفكري هو الفكر نفسه الذي ينتمي إليه المنحرفون فكراً، حيث إن ثوابت وقيم هذا الفكر وفرضياته ومنطقاته، تصبح مجالاً للتشكيك، بما ينعكس على المؤمنين بهذا الفكر فتتهتز قناعاتهم، ويتزعزع تماسكهم كجماعة فكرية أو مؤمنة، في مقابل الفكر الآخر<sup>6</sup>.

والضرورات الخمس للفرد المسلم وللمستأمن وللنئات الاجتماعية المختلفة تتأثر بطريق مباشر وغير مباشر، عبر الزمان وعبر المكان بالانحراف الفكري. والانحراف يصيب أول ما يصيب «عقل» و«دين» المنحرف نفسه. ثم يتعداه إلى استهداف «عقول» و«عقائد» وقيم الآخرين. وزعزعة أمن واستقرار المجتمعات بمايلي:

- التهديد المادي والمعنوي المباشر للضرورات الخمس، وللأفراد والجماعات، وتحطيم المكتسبات العامة والخاصة.

- إشاعة جو من الخوف في المجتمع.

- إيجاد نوع من الاستقطاب الفكري العقدي والسياسي والاجتماعي.

- هز القناعات الفكرية والإيمانية والثوابت العقدية والتشويش على العامة.

الإعلام ودوره في الغزو الفكري:

تعتبر مسألة الغزو الثقافي والإعلامي من أولى المسائل التي واجهت وتواجه الأمة الإسلامية والوطن العربي تحديداً.

فما لا شك فيه أن الإعلام بكل أنواعه وتقنياته قد أحرز نجاحاً باهراً في جميع المجالات وهو من أقوى وسائل الإقناع الذاتي في أتباع الأسلوب الهادئ والرزين دون اللجوء إلى العنف. لكنه في نفس الوقت أنفذ إلى القلوب من السهام وأشد وقعاً على النفوس، إذ له ظاهر أنيق ومنظر جذاب وهيكل أخذ إضافة إلى مجموعات الإثارة الكاملة والمواد الغزيرة والمعلومات المتدفقة إلى ما لا نهاية، من التصوير والإضاءة وما شابه. فلا بد من تأثيره الفعال ونفاذه إلى الأعماق بصورة سريعة ومباشرة، والغرب من حيث طول الباع لديه في هذا المجال واهتمامه التام في تطويره قد قطع شوطاً مهماً في سبيل ذلك<sup>7</sup>.

لقد قام غزاة الأمن الفكري باستخدام الدعاية المغرضة بجميع أنواعها من خلال السعي المخطط والمنظم، لتشكيل تصورات المتلقين، والتلاعب بمعارفهم وأفكارهم، وتوجيه سلوكهم. وتشنت أذهانهم. مستخدمين في ذلك أنواع الدعاية المختلفة السياسية، والدينية، والحرب النفسية ومن ثم غسيل الدماغ الذي يسعى إلى تحويل الأشخاص وتقهرهم عن معتقداتهم. وذلك بأن ينقطع الفرد تماماً عن مناخه الاجتماعي وعن الأخبار والمعلومات، مما يجعل الفرد يعيش في فراغ تام مع نمط حياة قياسية، من حيث العزلة، ونوع الطعام والإضاءة، وغير ذلك مما يزيد من القلق ويؤدي إلى تدمير مقومات الشخص الذاتية ويجعله يشعر بالدونية والانهازية. وذلك كله ليس بهدف تدميره ولكن لإعادة بنائه من جديد، باستخدام شعارات يتم تكرارها لتنفذ إلى أعماقه بحيث لا يستطيع نسيانها، مع استخدام نمط المناقشة الجماعية، بناء على الطريقة الديمقراطية، ويكون قائد المجموعة رجلاً متفوقاً قادراً على الإجابة على أي سؤال أو اعتراف.

وبما أن القيود الأمنية الإعلامية والثقافية أوشكت على التلاشي في ظل زمن العولمة الكونية، وحل بدلا عنها الانفتاح الإعلامي والثقافي، أصبح الحل الأفضل للحد من هذه المشكلة استخدام المؤسسات المجتمعية التي تساهم في تحصين الشباب من الغزو الفكري القادم بتقوية أمنهم الفكري من خلال تزويدهم بالمعلومات الصحيحة والسليمة التي تزرع في نفوسهم الوعي الثقافي والأمني، للحيلولة دون الوقوع في مخاطر الغزو الفكري الدافع إلى الجريمة أو الخروج عن التعاليم الدينية والشرعية والنظامية.

وأهم هذه المؤسسات المجتمعية التي تساهم في إنشاء جيل مسالم فكريا هي الأسرة، ووسائل التعليم (المدرسة، المعهد، الجامعة) وغيرها، والمسجد، والمجتمع ومؤسساته الأخرى، ووسائل الإعلام المختلفة، لأهميتها الكبرى في التأثير على نسبة كبيرة من الشباب في الوقت الحاضر خاصة بعد انتشار القنوات الفضائية العربية والعالمية التي تتحدث بجميع اللغات وتتطرق لجميع المواضيع الممنوعة وغير الممنوعة والمباحة والمحرمة وغيرها من المصطلحات الأخرى المختلفة. وليس المقصود بالسلام الفكري للأمة أن نغلق النوافذ على الثقافة العالمية، ونتهمها بغزو العقول ونخرها. فنحن نحتاج إلى ثقافات الشعوب، نأخذ منها ما يتوافق وقيمنا وعقائدنا ومبادئنا، ونحتاج إلى نشر ثقافتنا ليستفيد منها الآخرون.

كما نحتاج لمحاولة التعرف على أفضل طرق تحقيق السلام الفكري لتحصين الشباب من الغزو الفكري القادم من الداخل والخارج من خلال وسائل الاتصال غير التقليدية. لاسيما وأن العنف الفكري لا شكل ولا وجهة محددة له، يمكن أن يكون يميناً أو يساراً، ويمكن أن يحمله فرد أو أفراد، ويمكن أن يصدر من مؤسسات، ويمكن أن يكون ممارسة سلطة، أو سلوك جماهيري، ويمكن أن يكون على شكل كتاب، أو مقال، أو خطبة، أو برنامج ويمكن أن يقدم في شكل سياسات وقوانين.

وكما أن وسائل الغزو الفكري إعلاميا أو عن طريق الشبكة المعلوماتية العالمية قد تؤدي إلى الانحراف الفكري الموجه عقديا ومذهبيا وأخلاقيا (التعصب-التطرف-الغلو)

فإنها أيضا تضعنا أمام وضع عولمي جديد يلزمننا بتبني الأخلاق الأجنبية في كافة المجالات والمحاور الحياتية.. لقد أبانت المعطيات التجريبية وجود علاقة سببية بين ما يقدمه الإعلام المعاصر من أفلام إباحية ومشاهد عنف وبين ازدياد الانحراف لدي الأطفال والشباب بحيث ساهمت وسائل الإعلام العربية في تعميق الغزو الإعلامي الأجنبي من خلال ما تعرضه من البرامج الغربية وبالأخص ما يسمي برامج تليفزيون الواقع من دون أن تضع تلك الفضائيات بالحسبان قيم المجتمع العربي وتقاليده وأنماطه الاجتماعية بحيث تقتصر برامج القنوات الفضائية العربية علي المادة الترفيهية وأفلام الجريمة والعنف والرعب والعري أي أن ثقافة الصورة تغطي عليها أكثر من ظاهرة سلبية تتمثل بالاغتراب والقلق وإثارة الغريزة الفردية العدوانية، دافعية الانحراف وكلها مفردات تتأسس في إدراك الشباب وسلوكهم ومعارفهم بحيث تتحول من مجرد صورة ذهنية إلي نشاط عملي عن طريق المحاكاة والتقاليد وعمليات التطبيع الاجتماعي<sup>8</sup>.

وحيث إننا نبحث عن دور الغزو الفكري بكل اتجاهاته في اختراق السلام الفكري لمجتمعاتنا إذ يمارس هذا الاختراق دوره المهدد لهويتنا، ووسيلته في ذلك السيطرة على الاختراق هي الصورة السمعية والبصرية التي تسعى إلى (تسطيح الوعي) وجعله يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري يغير الاختراق ويستنزف الانفعال، وحاجب للعقل، وبالسيطرة على الاختراق، وانطلاقاً منها، تخضع النفوس، بمعنى تعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والتشويش على نظام القيم، وتوجيه الخيال، وتنميط الذوق وقولية السلوك، والغرض تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع تمثل -في مجموعها- ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة الاختراق»<sup>9</sup>.

فالسلم الفكري إذاً مسؤولية اجتماعية تقع على عاتق جميع المؤسسات المجتمعية المختلفة ابتداء بالأسرة ثم المدرسة فالجامعة والمسجد ووسائل الإعلام وبقية المؤسسات المجتمعية الأخرى. وأي تقصير من أي من هذه المؤسسات تكون نتائجه سلبية على المجتمع بأكمله.

#### 4- آليات مواجهة العنف الفكري والأخلاقي

##### قراء في استشراف المستقبل

إن البحث عن آليات التعامل مع ظاهرة العنف الفكري لا تتطلب إعطاء مسكنات مهدئة في حالات التشخيص الأولي لمن أصيبوا بمن أصيبوا بهذا الداء، أو إجراء عمليات جراحية قصرية لمن استقل فيهم الداء، بقدر ما تحتاج إلى وضع إستراتيجية حضارية تتكفل بطموحات الشباب وتقدم لهم ضمانات تفتح شخصيتهم وتوفر لها نمواً طبيعياً لئلا نكونوا من الإسهام الإيجابي في البناء الحضاري الذي يقيم من الانحراف الفكري. ومن مقومات تلك الإستراتيجية ما يلي:

1- الاهتمام بالتنشئة الاجتماعية عموماً لأنها «العملية التي يتم بها انتقال الثقافة من جيل إلى جيل، والطريقة التي يتم بها تشكيل الأفراد منذ طفولتهم حتى يمكنهم المعيشة في مجتمع ذي ثقافة معينة، ويدخل في ذلك ما يلقيه الآباء والمدرسة والمجتمع للأفراد من لغة ودين وتقاليد وقيم ومعلومات ومهارات ومن ثم فهي تهدف إلى إكساب الأطفال أساليب سلوكية معينة ودوافع وقيم واتجاهات يرضى عنها المجتمع الذي يعيش فيه الفرد بحيث تشكل طرق تفكيره وأنماط سلوكه وحكمه على المعاني والأشياء.

وينطوي مفهوم التنشئة الأخلاقية على:

الوعي الأخلاقي: إذ يعتبر تكوين الوعي الأخلاقي من أهم الأهداف التربوية الأساسية وهو الخطوة الأولى من خطوات التنشئة الأخلاقية وضرورة من ضروراتها التي يجب توافرها، وهو لا يقتصر على المعرفة الخيرة وتعلم واكتساب المفاهيم الأخلاقية وإنما يتجاوز المعرفة إلى تكوين النزعة الصادقة نحو الحقيقة والقيم<sup>10</sup>.

2- تعميق الوعي الديني لأن غياب الوعي الديني والفهم العميق للنصوص الشرعية، وتلقي الفتوى من غير المتخصصين، والملتزمين سلوكاً وقولاً - أدى إلى الخلط والفوضى في المفاهيم، وبالتالي انعدم الوسط الثقافي الديني السليم في المجتمع وحدثت قطيعة بين المتحدث والمستمع المتلقي، كل ذلك أدى إلى خلق وسط بديل للشباب، يشبعون فيه أهواءهم ونزواتهم، فحدثت قطيعة بين المتحدث والمستمعين،



والتجأ أبناءنا إلى بدائل أخرى، تشبع نهمهم مثل الأشرطة الدينية والثقافية، غير الخاضعة للرقابة والتمحيص.

فلا بد من إصلاح الخطاب الدعوي ليرتفع إلى مستوى متطلبات المرحلة والعصر لأن المسجد اليوم تؤمه جموع المسلمين من مختلف الفئات والأعمار فلو يقدر لهذا الخطاب أن يكون في المستوى التربوي والعلمي واللغوي المناسب فإنه يمكن أن يفتق في الأفراد الإرادة الحضارية مع إحياء المفهوم الصحيح للعبادة ليشمل العمل الدنيوي الذي به تتحرر البلاد من ريقة التبعية المطلقة لكل وافد وإصلاح الخطاب الدعوي يستلزم النظر في تكوين الإمام ليتكيف برنامجه وفق معطيات العصر، وهذا لا يتم إلا إذا عاد الاعتبار لوظيفة الإمام والداعية لتتوجه لها الاستعدادات العقلية والعلمية والخلقية؛ لأن الإمام اليوم تتلقى منه الآلاف من مختلف الفئات ومن الأمانة إذن أن يكون في مستوى الإفادة والإصلاح. فالمنتظر من الداعية أن يقدم الدين للناس طاقة روحية وخلقا قويما ومعاملة صادقة ونظاما كاملا للحياة وعقيدة تقوي فيه إرادة الصلاح، والتحرك النافع الفعال في اتجاه التاريخ لا أن يضع الناس في خيار بين الدين والدنيا.

3- إبراز وسطية الإسلام واعتداله وتوازنه: وترسيخ الانتماء لدى الشباب لهذا الدين الوسط وإشعارهم بالاعتزاز بهذه الوسطية (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)، وهذا يعني الثبات على المنهج الحق. ويستدعي دراسة عناصر ومقومات العنف الفكري وتحصين الشباب وتوجيههم ضده قبل الوقوع في شركه من خلال غرس قيم التسامح والإيمان بالتعددية وإتاحة الفرصة الكاملة للحوار الحر الرشيد داخل المجتمع الواحد: وتقويم الاعوجاج الفكري بالحجة والإقناع؛ لأن البديل هو تداول هذه الأفكار بطريقة سرية غير موجهة ولا رشيدة مما يؤدي في النهاية إلى الإخلال بأمن واستقرار المجتمع<sup>11</sup>.

4- ملئ الوسط الفكري والثقافي بالكفاءات:

إن دور المؤسسات التعليمية في إرساء دعائم السلام الفكري وفعاليتها وخاصة في المرحلة الجامعية التي يصبح الشباب فيها في قمة الحيوية والنشاط وتدافع الأفكار، وتجاذب الأطراف من خير وشر، فإذا قامت الكفاءات داخل هذه المؤسسات بواجبها

في بناء العقول وترشيد المعارف فإنها قد تعيد بناء عقول ناشئتنا بما يؤهلهم للمساهمة في تفعيل المشروع الحضاري لأمتنا عوض الاقتصار على ثقافة الاستهلاك لمشاريع الغزو الفكري بشتى ألوانه وقد يخطئ من يعتقد أن مهمة المؤسسات التعليمية تقتصر على تعليم القراءة والكتابة، وإعطاء مفاتيح العلوم للطلاب دون العمل على تعليمهم ترجمة هذه العلوم إلى ما يحتاجون إليه في حياتهم العلمية والعملية.

5- التركيز على توظيف الإعلام الجماهيري في مواجهة اللاسلام الفكري: من بديهيات الأشياء أن الفكرة لا تقارعها إلا فكرة، حيث أن مصدر هذا التطرف هو الفكر، ولهذا لا يمكن التصدي له إلا بالفكر، ولا تقاوم الشبهة إلا بالحجة، ومن الخطأ مقاومته بالشدة والبطش من البداية، بل من الواجب مخاطبة العقول أولاً، ولما كان الإعلام الجماهيري، بوسائله المتنوعة خير أداة لخوض مثل هذه المعارك، فإن ضعفه في تناول هذه الموضوعات ومعالجتها، جعل المجتمع يفقد أقوى وسائل وآليات المواجهة.

6- إعادة التربية لعاداتنا الاستهلاكية التي كونتها وسائل الإعلام والإشهار عن طريق الأفلام والمجلات وهو الأمر الذي يحدث الاختلال بين الدخل والخرج؛ بل إنها تفجر فينا حاجات اصطناعية لا تتناسب ومستوى بلادنا الاقتصادي والحضاري ولعل الإقبال الكبير من شبابنا على اقتناء منتجات الغرب خير دليل على ضرورة إعادة النظر في تلك التقاليد الاستهلاكية المبتدعة في ديارنا وجعلتنا نقتني بناء على شهواتنا لا على حاجتنا «ولا تسرفوا...».

### قراءة في استشراف مستقبل الوسطية والسلام الفكري

إن العنف الفكري يؤكد الطبيعة العدوانية والروح الدموية لتوجهات أصحابه الفكرية، ومن ثم فإنه يبقى علامة شذوذ ودليل انفراد وانعزالية، كما انه يعتبر مرضا اجتماعيا يتطلب تعاون الجميع وتآزر الجهود من أجل محاصرته والحد من استفحاله وتدميره للبنى العقلانية في المجتمع وأسس البناء الاجتماعي السليم..

فما لم يتم استيعاب المتغيرات الجديدة التي طرأت على ظاهرة العنف الفكري في المنطقة والعالم، وما لم تتم مواجهتها بكثير من الحكمة والعقلانية، بعد الفهم العميق للظاهرة، فإن من الممكن ارتكاب أخطاء إضافية تؤدي إلى زيادة حجم المشكلة لا الحدّ منها. فلم يعد ممكناً مواجهة ظواهر التشدد، بذات الوسائل القديمة التي كان البعض يصرّ على اللجوء، إليها وأثبتت التجربة العملية فشلها. لا بدّ هنا من التوقف عند نقطتين هامتين:

**الأولى:** عند العمل على معالجة المشكلة ضرورة التمييز بين التعامل مع العنف في إطاره الفكري الذي يقتصر على الأفكار والقناعات والتوجهات، وبين العنف الذي انتقل إلى دائرة الممارسة المادية السلوكية العنفية. فالأساليب المجدية في التعامل مع النوع الأول، لا تجدي بالضرورة في التعامل مع النوع الثاني. وما هو ضروري للتعامل مع الشكل الثاني قد لا يكون ضرورياً للتعامل مع الشكل الأول.

**الثانية:** جرت العادة على مواجهة ظاهرة اللاتسامح الفكري بأحد أسلوبين: 1- الأسلوب الأمني المخابراتي: وهو المفضل لدى غالبية الأجهزة الرسمية والمؤسسات الأمنية العربية والإسلامية.

2- الأسلوب السياسي والفكري: عن طريق الاستيعاب، وفتح قنوات الحوار، لإقناع من يحمل فكراً متطرفاً بأن أبواب التأثير والإصلاح بالطرق السلمية بعيداً عن العنف وإراقة الدماء، متيسرة أمامه وليست مغلقة.

ولوحظ أن غالبية الدول التي اقتصرت على التعامل بالأسلوب الأول، لم تتجح بعد سنوات طويلة من المواجهة، في الوصول إلى هدفها بإضعاف التوجهات الفكرية المنحرفة، وكانت النتيجة سلبية للطرفين، للسلطة وللمجموعات المنحرفة فكرياً، وغالباً ما دفع المجتمع الثمن غالباً من أمن أبنائه ومن اقتصاده واستقراره نتيجة هذه المواجهة المعكوسة النتائج.

وهنا بعض المقترحات لمواجهة المشكلة:

- نشر الوعي والثقافة الاجتماعية بمختلف الوسائل والأساليب والتي من شأنها إيقاظ الوعي والإحساس بالمسؤولية الاجتماعية والواجب الوطني مع محاولة إكساب أفراد المجتمع العادات القرائية الصحيحة - إكساب أفراد المجتمع مهارات تقويم المعلومات وتمييز الغث من السمين.
- تدريب أفراد المجتمع على البحث العلمي وإكسابهم مهارات استخدام تقنيات المعلومات وإطلاق الفكر في التصور والبحث والاستقراء، مع تنمية المهارات الإبداعية.
- تقديم الأنشطة المتنوعة التي تعمل على تنمية شخصية أفراد المجتمع وغرس مفاهيم الحوار والوسطية وتقبل الرأي الآخر.
- بث القيم الأخلاقية والاجتماعية بما يؤثر على تصرفاتهم وحمايتهم من الانحراف الفكري بالتحصين الفكري ووقاية المجتمع من الأفكار الشاذة
- معالجة الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية، وتقليص الفجوة الآخذة بالاتساع بين أغلبية مقهورة ومسحوقة في المجتمعات العربية، وبين أقلية متنفذة تسيطر على الثروات والمقدّرات والمداخل. لا سيما أن قناعة تسود لدى أوساط شعبية واسعة بأن الفساد واستغلال المناصب والمواقع للإثراء غير المشروع هي التي تقف وراء ما تتمتع به نخبة مهيمنة محدودة من مكتسبات.
- إعطاء استقلالية حقيقية لمؤسسات التوجيه الديني، والتوقف عن توظيفها كأداة لحشد التأييد لتوجهات السلطة السياسية، كي تكون قادرة على ممارسة دورها بفاعلية في التوعية والتنقف الديني والتصدي لبعض مظاهر الفهم الخاطئ للإسلام.
- التوقف عن وضع جميع الحركات الإسلامية في كفة واحدة ومناصبها جميعها العداء بشكل أعمى، ودون وعي أو تمييز، وإدراك أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه الحركات الواعية في مواجهة الفهم الخاطئ.
- الحذر من دعم مظاهر «التطرف العلماني» في مواجهة «التطرف الديني»، فكلا الطرفين نتائجه خطيرة على المجتمعات العربية والإسلامية، وتنامي الواحد يستنزف الآخر ويعمل على تفعيله..

- وقف التصريحات المعادية للإسلام والمسلمين في الغرب، سواء من قبل بعض وسائل الإعلام، أو بعض النخب السياسية والفكرية والدينية، لأن من شأن هذه التصريحات العدائية أن تستفز غضب العرب والمسلمين، وتولد مشاعر غضب شديدة.

خلاصة القول: إن رفض المنهج الوسطي هو رد فعل على منهج عنف مقابل. فالعنف لا يولد إلا عنفاً مضاداً، وسرعان ما يتحول الأمر إلى حلقة مفرغة لا نهاية لها. وما لم تتم معالجة الأسباب التي تشكل أرضاً خصبة لانتشار الأفكار المتشددة في العالم العربي الإسلامي، فإن أي معالجات أمنية ستكون قاصرة عن مواجهة الظاهرة، بل قد تشكل سبباً إضافياً لتناميها. ومن الأهمية بمكان أن تدرك كل الأطراف الطور الجديد الذي تمرّ به ظاهرة تبني اللاسلام الفكري في ظل المعطيات القائمة.

إن البحث عن السلام الفكري غاية سامية لم يحتكرها فرد أو عصر بذاته عبر تأريخ البشرية، فالبحث عنها أزلي يرتبط برغبة الإنسان في اكتشاف أمن ذاته وحياته والكون الذي يعد هو جزء منه، وللوصول إليها علينا ان نوفر مستلزمات الحصول عليها متمثلة: بتحرير تفكيرنا من سيطرة عواطفنا، وبنبذ التعصب الفكري الذي يغذي أهواءنا لا عقولنا، وبتأهيل فكرنا عن طريق إزالة كل المعوقات التي تحجمه كالفقر والجهل والمرض والاستبداد بكافة أنواعه، وأن نسلك طريق الموازنة بين أفكارنا والحريات الفردية والعامّة، فلا نتخذ من الأشخاص أصناما تعبد، ولا من التوجهات والسياسات والإيديولوجيات أديانا تزهق في سبيلها أرواح الأبرياء لمجرد مخالفتهم لهؤلاء الأشخاص أو لتلك التوجهات.

مما تقدم نستطيع أن نقول:

أن هناك حقائق مطلقة وأخرى نسبية، وأن علينا أن ندعو الناس لأدياننا ولتوجهاتنا ولأفكارنا امتثالاً لأمره تعالى لنا بالدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومحبة ورغبة في أن ينعموا بالخير الذي ننعم به، لا رغبة بمحو هويتهم أو إرضاء لروح

الغلبة والتسلط في داخل نفوسنا على الغير، لذا يجب أن نكون متسامحين مع المخالفين لنا بأرائهم ومعتقداتهم مع إيماننا المطلق بصحة معتقداتنا الدينية..

- 1 - راجع سمير نعيم احمد في «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى 1990م، ص 215.
- 2 - مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية افهوم الأمن في الإسلام، سلسلة الرسائل الجامعية (26) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 44-45.
- 3 - نادية رمسيس فرح، نقلاً عن المحددات الاقتصادية والاجتماعية، ص 218-219.
- 4 - التدايعات النفسية والاجتماعية لظاهرة التعصب (التطرف) (2001) اسعد الامارة، مجلة النبأ، العدد (56) بيروت.
- 5 - ثامر عباس، ظاهرة العنف وأزمة الثقافات الفرعية مجلة الاسلام والديمقراطية منظمة الإسلام والديمقراطية، العدد 6، السنة الأولى، 15 أب 2004م.
- 6 - حسنين توفيق ابراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، سلسلة اطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى عام 1992م، ص 42-43.
- 7 - الإعلام والبحث عن الهوية الثقافية سهام الشجيري ص 8 وراجع أيضا الاتجاهات التعصبي معتز سيد عبد الله، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1989م.
- 8 - الشنقيطي محمد ساداتي (1998)، الإعلام الإسلامي المنهج. الرياض: دار عالم الكتب.
- 9 - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص 111.
- 10- خالد بن محمد المغامسى، الحوار وآدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ص 230.

11- مجلة التذكير فبراير 1990م.

## مفهوم العلم عند ابن رشد

### عبد اللطيف فتح الدين\*

إن القيام بتحديد مفهوم العلم عند ابن رشد يقتضي القيام بقراءة جديدة للمتن الرشدي، تستدعي التطرق لكل العلوم التي اهتم بها ابن رشد في خطابه الفلسفي، وإعادة ترتيبها والبحث عن أنواع العلاقة التي تربط بينها وكيف استغل، فيلسوف قرطبة، معطياتها في مختلف الحقول.

لعل الأهمية التي خصصها ابن رشد للعلوم تتجلى من خلال وعيه بأهمية تصنيف العلوم وتحديدتها وعدم الخلط بين موضوعاتها المختلفة؛ باعتبار أن الجنس النظري الموضوع لعلم ما يختلف عن الجنس المؤلف لعلم آخر؛ لكن هذا التمييز بين الموضوعات المكونة للعلوم المختلفة لا يخفي التداخلات ونقط الالتقاء بين كل العلوم، فالنتائج المحصلة في علم معين لا تعد حكرا عليه، بل يمكن توظيف بعض مبادئها في علوم أخرى.

يصنف ابن رشد العلوم إلى ثلاثة أصناف : 1- علوم نظرية 2- علوم عملية 3- علوم مسددة ومعينة وهي الصنائع المنطقية، هذا التصنيف لا يخفي الاختلاف الحاصل في كل صنف من العلوم على حدة. بحيث إن العلوم النظرية تنقسم إلى قسمين فهناك العلوم النظرية الكلية وعلوم جزئية، العلوم الكلية وهي التي تنظر في الموجود بإطلاق وفي اللواحق الذاتية له<sup>1</sup> وهذه العلوم يقسمها ابن رشد إلى ثلاثة أصناف : وهي صناعة الجدل وصناعة السفسطة، وصناعة ما بعد الطبيعة أما العلوم الجزئية فيعرفها ابن رشد كما يلي : «هي التي تنظر في الوجود بحال ما»<sup>2</sup> وهي تنقسم إلى قسمين : العلم الطبيعي وعلوم التعاليم، وهذان الصنفان جزئيان بالمقارنة مع العلوم الكلية المذكورة سابقا، ويرصد ابن رشد أنواع العلاقات بين العلوم ومصادرة بعضها لبعض في مجموعة من المبادئ، كمفهوم الواحد الذي يهتم به صاحب علوم التعاليم في جانبه الكمي، بينما صاحب علم ما بعد الطبيعة يعطي لهذا المفهوم دلالات أخرى؛ بحيث إنه في هذا العلم يدل على الواحد الكلي أو الواحد في الجوهر.

ويعتبر ابن رشد أن كل العلوم -سواء أكانت نظرية أم عملية- تشترك في المنهج؛ وذلك لأنها كلها تعتمد على القياس وتبحث عن صرح نظري متماسك وصلب، فهناك أهمية قصوى يشغلها علم المنطق في المتن الرشدي، فجميع العلوم تعتمد عليه كمنهج يتم من خلاله محاكمة الأقاويل وترتيبها حسب مرتبتها من التصديق إلى قول برهاني، وقول جدلي، وقول خطابي، وقول سفسطائي، وقول شعري حتى يأتي في الدرجة الأولى القول البرهاني كقول علمي وحيد. وكذلك يتم الاعتماد على تصنيفه للأسماء إلى الأسماء المتواطئة والأسماء المشتركة، والمشككة، وكذلك يتم في كل العلوم استخدام الطرق المنطقية من استنباط واستقراء وتركيب وقسمة وشرح ما يدل عليه الاسم... إلخ. من الدلائل التي تبرز أهمية المنطق في المتن

\* باحث من المغرب .



الرشدي، يمكن الإشارة إلى التفاضل بين العلوم وتميز بعضها عن بعض؛ فالعلوم النظرية أفضل من العلوم العملية، كما أن هناك تفاضل بين علوم أخرى فعلم التعاليم أفضل من العلم الطبيعي لكون موضوعاتها بعيدة عن الهوى مفرقة لها بالقول وذلك لأن الذهن يجرد هذه الموضوعات عن وجودها المادي، بينما موضوعات العلم الطبيعي مختلطة بالمادة وغير مفرقة لها بالقول لا بالوجود، وكذلك لكون العلم الطبيعي يهتم بالموضوعات المادية المركبة عكس علوم التعاليم التي تهتم بالموضوعات البسيطة. أما بالنسبة لعلم المنطق فهو يتسم بكون أن أموره «تستعمل، كما قيل في غير ما موضع، على نحوين، إما من حيث هي سبارات وقوانين تسد الذهن وتحرر من الغلط وهو الاستعمال الخاص بها، وإما تأخذ تلك الأمور التي تبينت هنالك على أنها جزء صناعة برهانية فتستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادر والأصل الموضوع على ما شأنه أن تشترك الصنائع البرهانية في أن يستعمل بعضها ما تبرهن في بعض»<sup>3</sup>.

يتبين مما سبق أن هناك حضور للمنطق كمنهج علمي لتصنيف العلوم وترتيبه من جهة والحرص أيضا على تجريدها من كل أنواع الأقاويل الغير علمية، وهو المقصد الذي راود ابن رشد في الجوامع والتلاخيص والشروح؛ يقول في مقدمة جوامع السماع الطبيعي وهي في نفس الوقت مقدمة عامة للجوامع الطبيعية «فإن قصدنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه أعني أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذ كانت قليلة وغير نافعة في معرفة مذهبه (...) فلنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعي ونلخص ما في مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية لأنها إنما كانت مضطرا إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية...»<sup>4</sup>.

ما هي الأسس والمبادئ التي يبنى عليها العلم، عند ابن رشد، وما طبيعة المنهج الذي اعتمده في تصنيفه للعلوم وتأويله للمتن الأرسطي؟

### مبادئ العلم عند ابن رشد

يتبنى ابن رشد التقسيم الأرسطي نفسه لمقدمات العلم، حيث يميز بين أربعة أضرب من المقدمات: المقدمات الواجب قبولها، وأصول الموضوع، والمصادرات، والرسوم التي يشرح بها الاسم.

### 1- المقدمات الواجب قبولها: المقدمات الخطابية والمقدمات الحدسية

بعد أن انتهى ابن رشد من بيان المقدمات الضرورية للبرهان مقسما إياها بحسب طبيعتها الجوهرية أو غير الجوهرية، حاول أن يبويبها بحسب أصلها الاستنباطي أو الاستقرائي. إن بعض المقدمات الخطابية هي أصلا نتائج برهانية فيما نجد أن بعض المقدمات الحدسية معروف بذاته بدءا. فالبرهان الذي يتألف من المقدمات الأولى يكون برهانا مركبا إذ يقتضي برهنة واحدة أو أكثر، وهي استدلالات ترتد في آخر المطاف إلى برهان بسيط، أي مؤلف من المقدمات الحدسية وحدها دون غيرها. وعندما نتحدث عن المقدمات الضرورية للبرهان،

فإنما نقصد بها بدء القضايا المباشرة. يقول ابن رشد : «ومبدأ البرهان هو مقدمة غير ذات وسط، أي مقدمة غير معروفة بحد أوسط، وهي التي ليس يوجد مقدمة أخرى أقدم منها في المعرفة ولا في الوجود»<sup>5</sup>.

بيد أنه لما كان مدار الأمر هنا هو القضايا المباشرة، فلا بد أن يكون مقصودنا بالبرهان البرهان البسيط، لأن البرهان المركب يتألف من مقدمات خطابية تترتب عن برهانات أخرى. وهذا ما حدا بابن رشد إلى أن يصرح في شرحه على التحليلات الثانية لأرسطو: «وقوله : وواجب أن تكون مقدمات البرهان غير ذوات أوساط يعني البراهين البسيطة وهي التي يقال عليها أسم : (البرهان بتقديم) وهي التي تتألف من المقدمات اليقينية الأوائل بالطبع، وذلك أن هذه البراهين هي التي ليست تحتاج إلى غيرها وغيرها محتاج إليها وكل ما كان سببا لوجود شيء بحال ما فهو أحق بذلك الحال أعني إن كانت البراهين الأول هي السبب في أن وجد هذا المعنى للبراهين الأول هي السبب في أن وجد هذا المعنى للبراهين الثانوي أعني التي مقدماتها ذوات أوساط فلا سبيل أن تعلم إلا بالبرهان»<sup>6</sup>.

مبدأ البداهة

إن أعمال مبدأ البداهة كان مثار خلاف بين الفلاسفة والأصوليين. فعندما يقول الأصوليون كون تنوع العلم وموضوعه ضرورة بديهية، ترى الفلاسفة يعارضون هذه الدعوى بالاحتكام إلى برهان يخلص إلى أن العلوم كلها تجد وحدتها في الله تعالى. والحال أنه من غير المعقول أن يدحض البرهان البداهة، اللهم إلا إذا سلمنا بأن الطرفين لا ينسبان إلى البرهان المعنى نفسه. حقا، فالغزالي ينزع إلى الأخذ بما هو مشهور متعارف إذ يتوجه إلى الفلاسفة بالحجة التالية: «ثم قال أبو حامد مجابا عن الأشعرية، والجواب ان يقال استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط فإن ادعيتم حدا أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من إظهاره وإن ادعيتم ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم»<sup>7</sup>. أما ابن رشد فيرى أن الغزالي يجانب الصواب، ذلك أن ما هو متعارف متداول ليس شرطا ينبني عليه البدهي بقدر ما هو شرط للمشهور من الأمور، والمشهور ليس بالضرورة بدهيا «ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون معروفا بنفسه»<sup>8</sup>.

ويضيف قائلا : «... إن كان معروفا عرفانا يقينا وعماما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فإنما كان مظنونا ... إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه واما ان كان القول بتعدد العلم والعلم ظنا فيمكن ان يكون عند الفلاسفة برهان»<sup>9</sup>.

وعلى النقيض من ذلك، فإذا كانت هذه الدعوى حول تنوع العلم وموضوعه مجرد ظن، فسيكون آنذاك لدى الفلاسفة برهان حقيقي.

ويعضد الغزالي أطروحته بخصوص تنوع العلم وموضوعه ببيان المبدأ المقنن والعامل المنظم له، وهو الذوق. ويرد ابن رشد على هذا الكلام بقوله: «... وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتاب المنطق كما انه إذا تنازع اثنان في قول ما فقال احدهما هو موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السالمة التي تدرك الموزون من غير الموزون وإلى علم العروض...»<sup>10</sup>.

إن هذه المقارنة التي اقتبسها ابن رشد عن الغزالي نفسه نجد ابن رشد يستعيدها مرة أخرى عندما يستعمل لفظ الذوق في كتاباته<sup>11</sup>. ولنا أن نتساءل عن طبيعة الذوق. فابن رشد يدلل بدءاً على أن الأمر يتعلق بذوق منطقي تحكمه شروط المقدمات: من أولية وبدئية وبالتقديم وغير ذات وسط ومسلمة.

وهو يعزز هذا الدليل في شرحه على الميتافيزيقا بشرط آخر هو حضور المقدمات في الذهن حضوراً مستمراً: «ينبغي لمتعلم الحق أن يعرف أولاً هذه الأشياء ولا يطلبها إذا سئل عنها لكن الذي ينبغي أن يعرف طالب الحق من هذه الأوائل هو أن يعرف أنواعها والفرق الذي بينها وبين غيرها وذلك بأن تكون عديدة عنده معروفة إذا سئل عنها ولا يكون في حد من يطلبها إذا سئل عنها أي لا يروم بيانها واستنباطها عندما يسئل عنها»<sup>12</sup>. غير أن الزلل يأتي في رأي ابن رشد من العزوف عن بداهة المقدمات الأولية. يتصدى ابن رشد بالنقد لمن ينكرون وجود المقدمات الأولية أساساً للبداهة، حيث يرد عليهم في تلخيصه لكتاب البرهان وكذا في إحدى فقرات شرحه على الميتافيزيقا: «وقد يظن قوم أنه ليس ها هنا برهان أصلاً ونفوا طبيعة جملة من قبل أنهم ظنوا أن كل شيء يجب أن يقام عليه برهان .. وكان غير ممكن أن نعلم أشياء متأخرة في العلم بأشياء متقدمة دون أن تكون تلك المتقدمة معلومة أيضاً بمتقدمة أخرى، وتلك المتقدمة بمتقدمة أخرى وكذلك إلى ما لانهاية له... وأما القوم الآخرون فإنهم سلموا أن كل شيء ممكن على جهة الدور لا على جهة الاستقامة وهي التي يلزم قطع ما لا نهاية له المستحيل وأما نحن فنقول إنه ليس شيء يعلم بالبرهان، بل ها هنا أشياء يعلم بغير وسط ولا برهان ووجود ذلك الشيء بنفسه»<sup>13</sup>.

## 2- الاستقراء

لقد رأينا ابن رشد يردد على منوال أرسطو أن كل علم وكل تعليم يقتضيان معرفة سابقة بالفعل، وأن هذه المعرفة تمتد إلى مبادئ العلم، وأن هذه المبادئ يدركها الحدس، وأن الحدس إنما ينطوي في آخر الأمر على الاستقراء، علماً بأنه ليس للعلم من منهج غير الاستقراء والقياس «فمن فقد ضرورة حاسة من حواسه، فقد فقد إدراك الجزئيات التي تخص تلك الحاسة. وإذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحس. فقد فقد مقدماته الأول. وإذا فقد مقدماته الأول في حس ما فقد فقد البرهان في ذلك الحس وإذا كان كل علم يكون في حس ما وإنما يكون إما من المعروف بنفسه وإما من قبل المعروف بنفسه من قبل الحس فإن واجب أن يكون من فقد حاسة من حواسه أنه فقد محسوسات تلك الحاسة، وإذا فقد محسوسات تلك الحاسة فقد فقد معقولاتها»<sup>14</sup>.

يرى ابن رشد أنه لا بد للطبيعة البشرية أن تسلك سبيل الحدس لكي يتأتى لها بلوغ العلوم النظرية. فعن طريق الحدس نكتسب المقدمات الأوائل، كما أننا بفضلها نتمكن من التوصل بالتجريد إلى المقدمات الكلية، حيث يقول إننا لا نصل إلى العلم إلا بالمقدمات الكلية : «والمقدمات الكلية لا طريق إلى العلم بها إلا بالاستقراء وذلك أن المقدمة الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، وإذا رام الإنسان أن يبين صدقها فإنما يبين صدقها بالاستقراء إما بأن يبينها مطلقاً، إذا كانت من شأنها أن تؤخذ مجردة من المواد، مثل المقدمات التعليمية، وإما بأن يقر بها نحو مادة إذا كانت من شأنها أن توجد في مادة ما»<sup>15</sup>.

### نظرية الاستقراء المستوفي والاستقراء الناقص

يتبنى ابن رشد نظرية أرسطو في الاستقراء دون أن يدخل عليها أي تغيير، يتبناها بوصفها ضرباً من القياس تمت استعادته، وهو قياس يسير بمعنى ما من الخاص إلى العام. ويمكن التعبير عن ذلك بقياس يتخذ الشكل التالي:

- المقدمة الكبرى: كل الحيوانات التي ليس لها مرارة (حد أوسط: أو) تعيش طويلاً (حد أكبر: أك).  
- المقدمة الصغرى: الإنسان (حد أصغر: أص) حيوان بلا مرارة (حد أوسط).  
- النتيجة: إذن فالإنسان (حد أصغر) يعيش طويلاً (حد أكبر).  
يتعلق الأمر هنا بالقياس من الشكل الأول من النمط **BARBARA ; AAA** الذي حده الأكبر هو الإنسان، وحده الأوسط هو «حيوان بلا مرارة».

ويمكن أن يتخذ هذا القياس شكلاً آخر هو:

- المقدمة الكبرى: كل الحيوانات التي ليس لها مرارة (أو) تعيش طويلاً (أك).  
- المقدمة الصغرى : الإنسان والحصان والبغل (أص) حيوانات بلا مرارة (أو).  
- النتيجة: إذن فالإنسان والحصان والبغل (أص) يعيشون طويلاً (أك).

الملاحظ أن هذا القياس لا يختلف عن سابقه إلا بكون المقدمة الصغرى متعددة مركبة من ثلاثة حدود صغرى هي: الإنسان حيوان بلا مرارة، والحصان حيوان بلا مرارة، والبغل حيوان بلا مرارة. والأمر نفسه ينسحب على النتيجة. وعلى هذا تكون لدينا حالتان واردتان:

أ - إما أن يحمل محمول الصغرى على الكلية، أي أن يكون تعداد الأصناف الحيوانية تاماً كاملاً مستغرقاً لجميع الأنواع، ومعناه أن الإنسان والحصان والبغل كلهم حيوانات بلا مرارة. ولعل هذا يقودنا إلى صياغة هذا القياس وفق الترتيب التالي:

- المقدمة الكبرى: الإنسان والحصان والبغل (أو- أص سابقاً) يعيشون طويلاً (أك).  
- المقدمة الصغرى: الإنسان والحصان والبغل (أك- أص سابقاً) حيوانات بلا مرارة (أص- أو سابقاً)  
- النتيجة: إذن فكل الحيوانات التي ليس لها مرارة (أص- أو سابقاً) تعيش طويلاً (أك).

اللافت أن هذا القياس الجديد، عوض أن يبرهن، كما هو لشأن في سابقه، على الحد الأكبر بواسطة الأوسط، فإنه يبرهن كما نرى على الحد الأكبر، الأوسط سابقا، بواسطة الحد الأصغر سابقا. تجدر الإشارة إلى أنه لما كان الحد الأوسط الجديد (وهو الحد الأصغر سابقا) يقع مبتدأ في المقدمتين الكبرى والصغرى سواء، فإن القياس ينتقل من الشكل الأول إلى الثالث. على أن هذا القياس الجديد تنتفي عنه صفة الاستقراء في رأي أرسطو وابن رشد. فهو لا ينتقل من العام إلى الأعم، بل من الشيء إلى مثيله.

ب- وإما أن يكون تعداد الأصناف في الصغرى تاما مستغرقا أو يكاد، وهو الأغلب الأعم من الحالات. آنذاك يكون ثمة توسع، لكن هذا القياس لا يعدو كونه استدلالا بالمثل، تتسم فيه المعرفة بكونها تضعف من حيث يقينيتها بقدر ما تتقوى من حيث عموميتها.

ولتبيان الفرق الذي يقيمه ابن رشد بين الاستقراء الناقص والاستقراء المستوفى، لنسق مثلا يورده الكاتب في *تهافت التهافت*: «فان الوضع بالاستقراء ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل، فهذا استقراء ناقص، من قبل انه لم يستقرئ فيه جميع الحيوانات. واما الوضع ان كل حاسة، فهي لاتدرك ذاتها فهو لعمرى استقراء مستوفى اذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الكم من قبل ما يشاهد من امر الحواس ان كل قوة مدركة فليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله ان كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لأن الواضع لهذا كما انه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل ان الأمر في الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة»<sup>16</sup>.

### 3- الفرضيات

الفرضيات هي حسب أرسطو، وابن رشد من بعده، أوضاع تأخذ بأحد جزأي المناقضة. يقول ابن رشد: «الوضع ينقسم ... إلى ما يسلم فيه وجود أحد جزئي المناقضة أيهما كان : إما الموجب وإما السالب، وهذا هو الذي يسمى «وضعا» بالحقبة... وهو الذي دل عليه بقوله : (ويسمى الأصل الموضوع)... فأما القسم الثاني الذي يسمى وضعا بتأخير فهو الحد، من قبل أن الحد ليس يتضمن أن شيئا موجودا لشيء، إلا بالعرض ولذلك لايقوم عليه برهان يشبه الوضع، ومن حيث هو قول جازم لا يشبهه. ولذلك قد يشك في الحدود المعروفة بنفسها، كما يقول فهو فيما بعد : هل ينبغي أن تعد في المقدمات الأوائل بأنفسها، أو في الأوضاع»<sup>17</sup>. الواقع أن مدار الأمر هاهنا بالنسبة إلى ابن رشد وأرسطو هو الأوضاع التي تأخذ بأحد جزأي المناقضة أيا كان، أي بتعبير آخر الأوضاع بالحقبة، ونقيضها الحدود التي لا تعتمد أيا من جزأي المناقضة والتي تسمى أوضاعا بالتأخير. ولا بد من التنويه في هذا الصدد بأن الفرضية والوضع بالحقبة هما شيئان متماثلان عند ابن رشد، لذا تراه يجتزئ بلفظة وضع وحدها للإشارة إلى الفرضية. والحال أن الوضع يشبه البديهية (الأكسيوم) من أوجه ثلاثة: أولا: من حيث إنه قول تام مفيد بنفسه؛ ثانيا: من حيث إنه قول جازم، أي يحتمل الصدق والكذب، وهو ما يوسم بالقضية والحكم؛ ثالثا: من حيث كونه قضية غير ذات وسط، ومن ثم فهو مبدأ لا سبيل إلى البرهنة عليه. ومع ذلك فالوضع يتميز عن البديهية بكونه ليس على الدوام مسلما به بدءا على حد تعبير المعلم، وهو ليس

ضروريا لمن يريد تعلم شيء ما. ويذهب الشارح الأكبر إلى أن الوضع لا يوجد في فطرة المتعلم: «وأما ما لم يكن سبيل إلى برهانه ولا هو أيضا في فطرة عقل المتعلم فإنه يسمى أصلا موضوعا ووضعاً وما كان في فطرة عقل المتعلم فإنه يسمى العلم المتعارف...»<sup>18</sup> ويفسر ابن رشد ذلك بوجود العلة الاعتيادية أو بوجود نقص في الفطرة. والواقع أن هذه الحالة ليس لها من علاج، أما تلك فالزمن كفيل بمداواتها إذ يعتقد أنه من المفيد أن نعد لوقت معين إلى تبيان المبدأ للمتعلم «قال أرسططاليس: والأصل الموضوع هو الذي يأخذه المتعلم على أنه من عنده، لا على الإطلاق فأما الشيء الذي يصادر عليه فهو الذي لا يكون عنده منه علم. وهذا على ضربين: إما ألا يكون عنده علم البتة، وإما أن يكون عنده علم بضد ذلك والفرق بين المصادرة والأصل الموضوع هو هذا وذلك أن الأصل الموضوع هو ما كان عند المتعلم، لا في ذاته. فأما المصادرة فهي ليست مقبولة عند المتعلم بل عنده خلاف بها»<sup>19</sup>، وهنا تكمن بالضبط قيمة الوضع في المستوى البيداغوجي.

#### 4- الحد

إذا كان ابن رشد يؤخر مسألة الحد ليوردها عند نهاية المبادئ العلمية، فليس غرضه البتة أن يضع من أهميتها، وإنما أن يبين أن الحد كمبدأ يعد عنصرا جامعا يؤلف بين جميع المكونات التي هي المبادئ الأخرى. فما هي طبيعة الحد؟ وما هو وضعه الاعتباري ضمن التصنيف الرشدي للعلوم؟

الحد حسب ابن رشد هو قول يعبر عن ماهية الشيء. ويمكن صياغته إما في شكل قول يحل محل لفظ، وإما في شكل قول يحل محل قول، لأن بعض الأشياء التي يدل عليها القول يمكن حدها أيضا. ولما كان ينظر إلى الحد على أنه القول الذي يفسر ماهية الشيء، فمن الجلي أن أحد أنواعه إنما هو قول اسمي محض يختلف عن القول الدال على الماهية. وهناك نوع آخر من الحد، وهو القول الذي يبين علة وجود الشيء. هكذا فالأول يعطي دلالة، لكنه لا يبرهن. أما الثاني، فهو لا يختلف عن البرهان إلا من حيث ترتيب الألفاظ. ذلك أن هناك فرقا بين أن نشرح لماذا يقصف الرعد وبين أن نحدد ماهية الرعد. ففي الحالة الأولى سنقول إن السبب هو كون النار تخدم في الغيوم، أما في حال تحديد الماهية، فنقول إنه الصوت الذي تحدثه النار إذ تخدم في الغيوم. هكذا فالأمر يتعلق بالقول ذاته يتخذ شكلا مغايرا، فهو هناك برهان متصل، وهو هنا حد: «والحد يقال على ضروب شتى أحدها القول الشارح للاسم النائب عنه دون أن يدل على أن ذلك الشيء موجود أو غير موجود. والثاني هو الحد بالحقيقة وهو الذي يكون مفهما للذات الموجودة بعلتها. ويجب أن يتقدم العلم بها العلم بوجود ذلك الشيء الذي يطلب فيه ما هو ولم هو... وهذا الحد الذي هو بالحقيقة حد هو الذي يسمى برهانا متغيرا في الوضع. ولا فرق بين هذا الحد والبرهان الذي يعطي لم الشيء إلا في الترتيب فقط وتبديل اسم الشيء المحدود بقول شارح. وذلك أن الجواب عندما يسأل الإنسان لم الرعد موجود يكون ترتيبه بأن يقال من قبل أن النار التي في السحاب تنطفئ فيه ويكون ترتيبه إذا سئل ما هو الرعد.. فيقال هو صوت في السحاب لانطفاء النار فيه»<sup>20</sup>.

#### الحد والبرهان

إذا كان ابن رشد يبدي انشغاله بنظرية الحد، فإنما ليوضح صلاتها بالبرهان. ولكي يتسنى له تحديد هذه الروابط بين الحد والبرهان، فقد أفرد لها عددا من الفصول (من الفصل الثالث إلى الفصل الثامن) من كتاب *التحليلات الثانية*<sup>21</sup>. وينبغي استدلاله على اعتبارين رئيسيين: أولهما عقد المقارنة بين طبيعة النتيجة التي يفضي إليها كل قياس وبين طبيعة الحد، وثانيهما بيان الشروط اللازم توافرها في القياس البرهاني نفسه. في ضوء المقارنة بين الحد ونتيجة القياس، يتضح بالفعل أنه من المحال حد كل مل يبرهن عليه، إذ المفروض في كل حد أن يكون موجبا وعماما. والحال أن «نتائج القياسات من الشكل الثاني سالبة ونتائج القياسات من الشكل الثالث غير عامة» ليس كل ما عليه برهان فله حد ولا كل ما له حد فله برهان. فأما أن ليس ما له برهان فله حد فذلك يظهر من أن البراهين قد تنتج موجبات وسوالب والحد لا يعرف شيئا سالبا وإنما يعرف الذوات وأيضا البراهين قد تفيد العلم الجزئي وذلك فيما يأتلف منها في الشكل الثالث والحد الكلي<sup>22</sup>. ومن جهة أخرى فليس أقل جلاء أن يكون من غير الممكن البرهنة على كل الأشياء المتوفر حدها، إذ من المعلوم أن البرهان لا يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية. ذلك أنه يجب أن تكون هناك قضايا أولية، أي حدود تشكل مبادئ البرهان ولا تنتج عنه... وأما أن كل ما له حد فليس له برهان فذلك من أن مبادئ البرهان قد تبين من قبل الحد وليس من قبل البرهان... فقد تبين من هذا أنه ليس ماله برهان فله حد ولا كل ما له حد فله برهان<sup>23</sup>.

وبصفة عامة، فإنه لا يجوز بتاتا أن نماهي بين الحد ونتيجة البرهان، إذ ثمة اختلاف أساس يفصل بين الاثنين، اختلاف يلخصه أرسطو في هذه الجملة: الحد يبين أن شيئا ما ينسب أو لا ينسب إلى شيء آخر يقوم بينهما<sup>24</sup>. فالحد ينصب على جوهر الشيء فيما ينصب البرهان على إقرار وجوده. فضلا عن ذلك، فإذا كان الحد يعبر عن الشيء في ذاته، فإن البرهان لا يدلل سوى على خاصياته. يقول ابن رشد: «... وأيضا فإن الحد إنما يعرفنا جوهر الشيء والبراهين قد تعرفنا أمورا خارجة عن جوهر الشيء وهي الأعراض الذاتية. وأيضا الصنائع تضع الحدود وضعا وتتسلم وجودها للمحدود، بمنزلة ما يضع صاحب علم العدد حد الوحدة وحد الفرد<sup>25</sup>. حقا، فالحكم الذي نفهم به حدا ما غير الحكم الذي نتوسل به في إنجاز برهنة ما. ففي هذه الحالة يكون الحكم عبارة عن حمل ينسب مسندا إلى مسند إليه. أما في الحد فليس هناك حمل حقيقي. ذلك هو في نظرنا موطن الاختلاف بين الحد والبرهان. يوضح ابن رشد المسألة على النحو التالي، سائرا في ذلك على هدي المعلم الأول: «البراهين تركيبها على جهة الحمل والحدود تركيبها على جهة الاشتراط والتقييد»<sup>26</sup>.

### صورة الحد التام والناقص

يعرف ابن رشد الحد بأنه قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي هي قوامه. فقد تبين أن المحمولات في المنطق هي إما بالذات أو بالعرض. وتبين هنا أيضا أن ما هي بذاتها تنقسم إلى صنفين، محمولات هي جزء من المعرفة؛ ومنها تتشكل الحدود أساسا. أما الثانية فتتمثل في الموضوعات التي هي جزء من

المحمولات؛ وهذه لا تشكل أي حد لأنها متأخرة عن جواهر المحدود «وإذا كان هذا هكذا ولاح وجه نظر هذا العلم في هذا الطلب، فلنجعل نظرنا في ذلك من الاعرف عندنا، وهي الحدود؛ ولذلك نسمعهم يقولون إن الحد يعرف جوهر الشيء. وأيضا فإنما نسير أبدا من الأعراف عندنا إلى الأعراف عند الطبيعة، كما قيل في غير ما موضع، فنقول : إن الحد، كما قيل، هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه؛ فانه قد بان في صناعة المنطق ان الأشياء المحمولة صنفان : صنف بالذاتي وصنف بالعرضي؛ وان ما بالذات أيضا صنفان : احدهما المحمولات التي هي أجزاء جوهر الموضوع، وهذه خاصة هي التي تأتلف منها الحدود. والصنف الثاني ان تكون الموضوعات في جوهر المحمولات؛ وهذه خاصة هي التي تأتلف منها الحدود. والصنف الثاني ان تكون الموضوعات في جوهر المحمولات؛ وهذه فليس يتألف منها حد، إذ كانت أمورا متأخرة عن جواهر المحدود»<sup>27</sup>.

يتبين أن هذا الحد الأخير لا يتعرض للشكل الحصري، ويهتم فقط بالخصائص الأساس، ومع ذلك، فإنه يقيد هذه الخصائص بهذا الشرط الذي يفضل به يبقى، وهو شرط لا نجده في الحد الأول. لا يتعلق الأمر بالحد على الإطلاق، ولكن بالحد بمعنى أضيق يجعله قريبا من المعنى الدقيق للحد الكامل. يبدو إذن أن الحد الكامل هو الذي يجب أن يتشكل على أساس الصفات المتقدمة التي تمثل جوهر المحدود، أي الجنس والفصل اللذين يسبقانه بالماهية، الأول كمادة والثاني كصورة: «وأما أي أجزاء المحدود هي المتقدمة عليه بالحد والماهية، وأيها هي متأخرة عنه، اعني أي أجزاء المحدود تكون حدودها داخلة في حد المحدود، فهي الأجزاء التي من قبل الصورة العامة التي هي الجنس، والخاصة التي هي الفصل. وذلك ان حدود هذه الأشياء يلزم ضرورة أن يتقوم بها المحدود؛ ومثال ذلك ان حد الإنسان حيوان ناطق، ونجد الحيوان والناطق، اللذين هما جزءا الإنسان، متقدمين عليه؛ وكذلك الشكل الذي هو جزء حد الدائرة متقدم عليها»<sup>28</sup>.

ولكن ليصبح الحد كاملا لا يكفي أن تكون مكوناته جوهرية وسابقة على المحدود، لهذا يشترط ابن رشد إضافة إلى ذلك أن تكون قريبة وبالفعل، وإلا حصلنا على نوع آخر من الحدود، أي الحد الناقص: (...). والحال أن الصفات البعيدة هي كلها تقريبا صفات جوهرية، ولكن أكثرها صلاحية لتشكيل الحد هي الصفات المتقدمة على المحدود والقريبة وبالفعل. أما الصفات البعيدة التي لا توجد حالة في المحدود فإنها أقرب إلى الصفات العرضية التي وجودها ليس ضروريا. لهذا فهي لا يمكن أن تشكل سوى حدود ناقصة بدرجة أو بأخرى، حسب درجة بعدها عن المحدود، بعبارة أخرى حسب نسبة انطوائها فيه بالقوة. ويقول ابن رشد: «وكلما تباعدت الأجناس من الصور المحسوسة كانت بهذا الوجود أخرى، اعني الوجود الذي بالقوة، مثل كون شخص الإنسان المشار إليه جسما. ولهذا لم يحتج ان يصرح في الحد إلا بالجنس القريب فقط، إذا كانت جميع أجناس الشيء، إذا كان مما له أجناس كثيرة منطوية فيه بالقوة. وأما متى أتينا في الحد بالجنس البعيد دون القريب، فليس يكون الحد القريب منطويا فيه؛ ولذلك كانت الحدود التي بهذه الصفة حدودا ناقصة»<sup>29</sup>.



## الرسم والحد بالقياس

إلى جانب الصفات المتقدمة التي تشكل الحد الكامل، توجد الصفات المتأخرة سواء منها القريبة أو البعيدة، وتستخدم لصياغة النوع الثالث من الحدود، والاسم الذي يصلح لها في نظر ابن رشد هو الرسم، إن كان الأمر يتعلق بشيء ليس له أية صفة متقدمة عليه. طبعاً هذه الأشياء لا تنتمي إلى المحسوسات التي تتكون من مادة وصورة، لأن الأجزاء هي بالضرورة متقدمة على الكل، وبالتالي يجب أن تصلح في وضع حده، فالمنزل قد يعرف بمواده، وبنيته التي يوجهها البناء لغاية معينة، أو كما يفضل ذلك ابن رشد، عبر كل الأشياء التي تكونه وبالكيفية التي كون بها<sup>30</sup>. ويطرح هنا سؤال إن كانت هذه الصفات لا تقتضي المحسوسات في حدودها، بما أنها مجردات من المادة. يجيب ابن رشد أن هذه الأشياء رغم أنها مجردة وأنها نتحفظ من النظر إليها كمحسوسات، تتضمن بدائل من المادة والصورة، مثل الشكل المحدود بمنحنى هو جنس الدائرة وفصله الذي هو ما يبقى من حده: «هذا الشك ينحل بان هذه الأمور وان لم يكن لها مواد محسوسة، ولذلك قيل ان النظر فيها لأمن حيث هي في مادة، فانه قد يوجد فيها أشياء نسبتها إليها نسبة المادة المحسوسة إلى الصورة الطبيعية، مثل قولنا في الدائرة إنها شكل يحيط به خط واحد، في داخله نقطة، كل الخطوط التي تخرج منها إلى الخط المحيط متساوية فان قولنا في هذا الحد «شكل» وقولنا «حيط به خط واحد» ينتزل منزلة الجنس، وباقي القول منزلة الفصل، والنسبة التي بين هذه المواد المتوهمة والمواد المحسوسة، هي ان هذه المتوهمة موجودة في الدائرة بالقوة، كالحال في وجود مواد الأشياء المحسوسة في الأمور المحسوسة»<sup>31</sup>.

يقصد ابن رشد إذن الصفات البسيطة التي لا يتصور تقسيمها إلى أجزاء أصغر، أكانت مادية أو معقولة: «وهذه المواد التي تحاكيها الأجناس منها محسوسة كمواد الأمور الطبيعية، وهي أحق باسم المواد، ومنها مواد متوهمة معقولة كمواد الأشياء التعاليمية؛ فان هذه وان لم تكن تظهر في حدودها المواد المحسوسة، فقد يلقى فيها شيء يشبه المواد، كالدائرة التي جنسها شكل يحيط به خط واحد. وبهذا أمكن ان تكون للأمر التعاليمية حدود. ومن هنا يظهر ان التعاليمية غير مفارقة؛ لأنه لو كان المثلث مفارقاً لكان الشكل قبله مفارقاً، ولو كان الشكل مفارقاً لكان الخط أيضاً مفارقاً؛ ولو كان الخط مفارقاً لكانت النقطة مفارقة...»

فأما ان كان هنا أشياء ليست لها مواد لا محسوسة ولا معقولة، فتلك ليست مركبة أصلاً ولا لها حد أصلاً ولا لها حد أصلاً ولا فيها وجود بالقوة، بل هي فعل محض. وليس السبب في وحدانيتها شيئاً غير ذاتها، وبالجملة الماهية فيها نفس الأنية؛ وهذا ما يظهر خطأ القائلين بالصور، إذ يجعلونها والمحسوسات واحدة بالماهية والحد»<sup>32</sup>.

ويعامل ابن رشد على نفس النحو القائلين بالأرقام الجواهر: «ومما قيل في الحد انه قول ذو اجزاء، يظهر ان الحدود انما هي للمركب، وان الصورة والهولى، وبالجملة الأمور البسائط، لا حدود لها الا بضرب من التشبيه. وان الذين قالوا إن حدود الصور المفارقة هي بأعيانها حدود الشيء في المواد يخطئون؛ وكذلك

الذين قالوا أن جوهر الأشياء هي الأعداد؛ لأنه يلزم هؤلاء أن تكون الأعداد غير مؤلفة من أحاد، إذ كان للأشياء حدود، والحد ذو أجزاء كثيرة. أو نقول : ان الأشياء المحسوسة وحدات محضة، فلا يكون ها هنا حدا، بل يظهر ضرورة ان العدد في مادة، وان الوحدة فيه انما من قبل الصورة، والكثرة من قبل الهيولى...»<sup>33</sup>.

والحال أن الأشياء البسيطة المحضة وإن كانت لا تحد لأنه ليس لها صفات متقدمة، يمكننا أن نقاربها انطلاقا من صفات متأخرة، وهو ما يسميه ابن رشد الحد بالقياس تمييزا له عن الرسم<sup>34</sup>. ها هو التفرع الثاني المنضاف إلى الرسم الذي يتكون حده من الصفات المتقدمة. وكما يقول ابن رشد، فإن الأشياء المحددة هي نوعان: ما ليس لها صفات متقدمة، وما بها صفات متقدمة ومتأخرة. والأولى تعرف دائما انطلاقا من صفات متأخرة من درجات مختلفة حسب قربها أو بعدها، لأن ليس لها صفات متقدمة؛ ولكن كلما كانت الصفات أكثر قربا، كانت أصلح لتعريف جوهر الشيء كقولنا ونحن نعرف الله أنه محرك العالم أو صورة الكل. أما الثانية، فيما أن لها صفات متقدمة وأخرى متأخرة، فيجب أن نضع حدها من الصفات الأولى، ولا نستخدم الثانية إلا للاستظهار، أو إذا كنا أعرف بها صعودا نحو الأولى.

## 5- المعرفة بالواقعة أو العلة

لنتوقف عند هذه النقطة التي تشكل في نظرنا منهجية علمية جديدة. فالعلم ينطوي في منظور أرسطو وابن رشد من بعده على لحظتين أساسيتين هما البحث والدليل. ينطلق المنهج الفكري الذي يعتمد العالم من تساؤل، تساؤل حول ما إذا كان الشيء أو الواقعة موجودين. وبمجرد أن يجد الجواب فإنه يستأنف التساؤل. ولن تكتمل المعرفة ما لم نوف الشيء المراد معرفته حقه<sup>35</sup>. صحيح أن الحد الأوسط يقع موضوعا لكل أبحاثنا، التي تنصب إما على الواقعة وإما على العلة. بيد أنه عندما نبحث عن الواقعة، فإننا نبحث فيما إذا كان ثمة حد أوسط أم لا. أما حين نبحث عن العلة، فإننا نحاول تحديد الحد الأوسط. إن الفرق النوعي المميز للقياس بالعلة يكمن في كونه يسير من العلة إلى المعلول، وليس العكس. لنأخذ مثلا علة غياب اللمعان والقرب من خلال قياسين مختلفين، حيث يسير الأول من غياب اللمعان إلى القرب:

«لكواكب لا تلمع،

ما لا يلمع يكون قريبا،

الكواكب قريبة».

أما القياس الثاني فيسير من القرب إلى غياب اللمعان:

«ا هو قريب لا يلمع،

الكواكب قريبة،

الكواكب لا تلمع».

فالأول من هذين القياسين هو قياس واقعة، أما الثاني فهو قياس علة، وهو الذي يتسم بالعلمية في صيغتها التامة الحقيقية. ذلك أن القياس الأول لا ينطلق من العلة، علة غياب اللمعان لدى الكواكب، بل يفضي إليها متخذاً كمنطلق له المعلول الذي استعمل هنا حداً أوسطاً. ومن ثم فهذا القياس أبعد من أن يكون معرفة بالعلة إذ نراه لا يتخذها علة حقا، أي عاملاً يترتب عنه بالضرورة مفعول معين.

على النقيض من ذلك، يشكل قياس العلة معرفة حقيقية بالعلة، لأنه معرفة عن طريق العلة يعاملها على أنها بالذات عامل مسبب. وسواء تعلق الأمر بوقائع أو بكائنات، فالحد الأوسط يظل دائما علة<sup>36</sup>.

إن العلم الذي يحيط في الآن ذاته بالواقعة والعلة، والذي لا يأبه بالجواهر، وينطلق من البسيط من المبادئ، هذا العلم يرتد إليه كل مبدأ بوصفه حقيقة نهائية. فالمعرفة تنبني على علل أرقى وأسمى، ولذلك يكون العلم بالعلل والمبادئ أكثر دقة، ويكون العلم بالعلل والمبادئ الأولية أكثر يقينية، والعلم بالعلة العليا هو العلم الأعلى. فالعلوم ينبغي أن تفضي أيضا إلى علم أعظم، لأن سلسلة العلل والمبادئ يفترض فيها أن تتوقف. أما الارتداد إلى ما لا نهاية فمستحيل، لأنه إذا كان الحد الأول غير موجود، فليس ثمة حد أسبق منه، وبالتالي فلا وجود للعلة<sup>37</sup>. إن حركة البحث العلمي تحدد العقل إذن إلى أن يرتد حتى يبلغ العلة بما هي أساس البرهان. ومن الممكن أن تلي العلة الحد الأوسط في قياس يخلص إلى وجود الكائنات والظواهر موضوع الدرس. هكذا فما نعرفه هو في الوقت ذاته الواقعة والعلة، هو وجود الشيء وجوهره. فما يتم البرهنة عليه هو الواقعة أو الوجود ليس غير، والبرهنة إنما تتحقق عبر العلة وسيلة. وعليه فإن العلم هو معرفة بالعلة عن طريق الجوهر<sup>38</sup>.

- 
- 1 - ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد ص 20.
  - 2 - ابن رشد، نفسه ص 6.
  - 3 - ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة ص 37.
  - 4 - ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، ص 1 - 2 ط حيدر آباد - ورقة 1، مخطوط مدريد.
  - 5 - ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق جيرار جيهامي، المكتبة الشرقية، بيروت 1982م، ص 374.
  - 6 - ابن رشد، شرح كتاب البرهان لأرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، الكويت 1984م، ص 184.
  - 7 - ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج M. Bouyges. دار المشرق-بيروت 1986م، ص 13.
  - 8 - ابن رشد، تهافت التهافت.
  - 9 - ابن رشد، نفسه.
  - 10 - ابن رشد، نفسه ص 15-16.
  - 11 - ابن رشد، نفسه ص 16-17.
  - 12 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق بيروت ص 343.
  - 13 - ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 53، وانظر أيضا إحالة ابن رشد إلى كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ص 43-242.
  - 14 - ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ص 416.
  - 15 - ابن رشد، نفسه ص 93.
  - 16 - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 565-566.
  - 17 - ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ص 193-94.
  - 18 - ابن رشد، نفسه ص 192.
  - 19 - ابن رشد، نفسه ص 316.
  - 20 - ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 155-56.

- 
- 21- الفصل الثاني من كتاب التحليلات الثانية يبدأ بضميمة حول نظرية البرهان ويُستتبع بكتاب حول الحد وعلاقته بالقياس.
- 22- ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 142 = Aristote, Sec. Anal. II 3, 90 b
- 23- ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 42-141 = Aristote, Sec. Anal. II 3, 90 b p.18 -27
- 24- Aristote, Sec Anal, II 3, 90 b, 18-27
- 25- ابن رشد، نفسه، ص 151.
- 26- ابن رشد، نفسه، ص 143.
- 27- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 42.
- 28- ابن رشد، نفسه ص 71.
- 29- ابن رشد، نفسه ص 69-70.
- 30- ابن رشد، نفسه ص 64.
- 31- ابن رشد، نفسه ص 64-65.
- 32- ابن رشد، نفسه ص 70-71.
- 33- ابن رشد، نفسه ص 66.
- 34- ابن رشد، نفسه.
- 35- Aristote, Anal post II
- 36- Aristote, II, 12 95a.I,8,9b
- 37- Aristote, I, 9 76a, 72 87 a Métaph A 1-2, 580-82a
- 38- Aristote, Anal II, 13 p. 77-78

## مفهوم التنوير في الفكر الفلسفي والنقدي الحديث والمعاصر

### من أجل استئناف النظر<sup>1</sup>

#### صالح مصباح\*

يبدو سؤال التنوير اليوم شائكا إلى حد لا يطاق: بل إننا نشهد، بعد طول كمون قطعه بعض الاستثناءات<sup>2</sup>، استئناف انشغال عمومي، غربا وشرقا، شمالا وجنوبا بالتنوير، بل وبالحدائثة والعقلانية كذلك<sup>3</sup>. نقول استئناف انشغال عمومي، نظرا لان الخصومات بين المؤرخين لم تتوقف يوما، والمطارات المستجدة لم تختف، ولذلك تختلط اليوم في استشكال التنوير، المدارات التاريخية والنظرية، العقدية والعلمية، القومية والكونية... إلخ<sup>4</sup>. وإنما لنستطيع دون شك تدبر التنوير الأوروبي الحديث من جهة التأريخ لابتداء مراحلها، ورصد وثائقه، وفحص قيمه، لأنه تحديدا «ميراث للغد» كما شاء منظمو معرضا فرنسيا للغرض أن يسموا عملهم<sup>5</sup>. بيد أن السؤال الحقيقي بالاضطلاع اليوم إنما هو في تقديرنا التالي: هل انتهى مطلب التنوير وبالتالي لابد من تأكيد انتهاءه، أم انه مستديم يتعين إجلاء استمراره والتمكين له؟

ونحن ندرك أن تقديم كل ذلك في مثل هذه العجالة، إنما هو من باب طلب المحال، ولذلك فإننا سنسعى إلى التوقف عند الأمارات المميزة للتنوير، في تعدده تزامنا، وفي تحولاته تزمنا، ومن وجهة كونية تحديدا، أي في تعدده وتاريخيته وكونيته في ذات الوقت. مما يعني النظر إليه باعتباره حركة تاريخية تتضمن برنامجا نظريا وآخر سياسيا في صلة وثيقة بتحولات مجتمعية محلية ووطنية وإقليمية وعالمية. ونحن لا يمكن أن نتبين ذلك إلا بالتبني على هكذا حركة من جهة منشأها الغربي في المنتصف الثاني من القرن السابع عشر الأوروبي، ومن جهة ما نتج عنها أوربيا وأمريكا طوال القرن التاسع عشر، قبل التعرض إلى ما بدا يطول قيم التنوير الكلاسيكية من تحوير عميق نتاج مراس الناس ونظرهم وهجرة تلك القيم خارج الغرب الكلاسيكي، منذ القرن التاسع عشر، وخاصة على امتداد القرن العشرين المنصرم.

\*\*\*

1- ففي منتصف ثمانينيات القرن الثامن عشر الألماني طرحت مجلة ألمانية على كانط السؤال الشهير «ما هو التنوير؟» (سنة 1784م تحديدا أي خمس سنوات قبل الثورة الفرنسية) فكتب كانط نصه الذائع الصيت مجيبا على سؤال طرحه عليه رجل الدين زولنر الذي كان من المدافعين عن الفلسفة العقلانية الشعبية، منذ جانفي 1783م، بعد أن طرح مقال غير موقع «مسألة الزواج المدني»، وصدر الجواب في ديسمبر 1784م، وقد كتب في ذات الوقت تقريبا موسى مندلسون<sup>6</sup>، ويوهان قيورغ هامان المعروف بـ«ساحر الشمال»، أحد أقطاب التنوير المضاد<sup>7</sup>، جوابين مغايرين على ذات السؤال. ولكن جواب كانط أصبح يعتبر معيارا لتاريخيا للتفكير في هذا الأمر في حين صنفنا إجابتا كل من مندلسون وهامان، عن غير حق في تقديرنا، مجرد نصين تاريخيين لا تتعدى قيمتهما ظرف إنتاجهما التاريخي، ولا يهتم بهما إلا الولوع بالرواية لا من كان همه الدراية<sup>8</sup>. وقد جعل هذا التلقي ذلك النص يتبدى كأنما قد حدد التنوير عموما على نحو نموذجي لا للتنوير من مقام الفلسفة فحسب، إلى حد أن بدايته الشهيرة:

\* باحث وأكاديمي من تونس .

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة الذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. «لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك» ذلك هو شعار التنوير»<sup>9</sup>.

إنما قد أصبح يحتج بها بمثابة تعريف كلي للتنوير، ولا باعتباره مجرد تعريف واحد من بين تعريفات متعددة<sup>10</sup>.

وقد لاحظ ميشال فوكو مثلا، وان على نحو عابر في درس من دروسه في الكوليج دي فرنس في درس 5 جانفي 1983م<sup>11</sup>، إن نص كانط لا يمكن أن يساعد «أي مؤرخ على تحليل التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حصلت في منتهى القرن الثامن عشر»<sup>12</sup>، وذلك لأن مقصد كانط لم يكن كذلك. ونحن لا يمكن أن نشك في ذلك، ولكننا نعتقد أن مدار المسألة أكبر من ذلك بكثير: فكانط الذي يقدم رؤية ابستمولوجية-بيداغوجية للتنوير هي «في موضع تشابك نظره النقدي ونظره في التاريخ»<sup>13</sup>، يغفل لسبب أو لآخر الإشارة إلى الرهانات الأخرى للمسألة. بيد أن دارس تاريخ الفلسفة كما تاريخ الأفكار لا بد له أن يلاحظ، بالإضافة إلى ذلك، كم تطورت معرفتنا بالحقبة الحديثة، إلى درجة تسمح لنا بإعادة تقويم النصوص المرجعية ذاتها من زاوية الحقيقة التاريخية كما يمكن أن نعيد بناءها انطلاقا من تنظيم المادة التاريخية تنظيما نقديا وتأويليا في ذات الوقت، وهو ما سمي المراجعة التاريخية<sup>14</sup> لتصوراتنا التي هي بصدد التركيز على تنوع التنوير التاريخي والنظري. وكل ذلك إنما يجعل تصور كانط للتنوير إشكاليا، من جهة التاريخ كما من جهة المفهوم. وهو ما يعني بالنسبة إلينا، ضرورة إيلاء هذا النص/السلطة، على غرار هوركهايمر وادرنو ثم هبرماس وفوكو، وغيرهم، اهتماما كبيرا عند كل تعاطي نظري مع التنوير، والاستئناس بأعمال مؤرخي الأفكار-الأقرب في رأينا إلى الإحاطة بموضوع التنوير الذي يرتبط بتاريخ الأفكار ارتباطا وثيقا من جهة النشأة كما من جهة المراس، واعتماد الأعمال النقدية الفلسفية والتاريخية والانثروبولوجية والتبولوجية وكذلك الأيديولوجية للتنوير، وهي جميعا قد أجرت نوعا من المراجعة لتاريخ التنوير كما لمفهومه.

2- ولا حاجة للقول بأنه لما كان السؤال الأول هو ما يعيننا في هذا المقام، ولما كان نص كانط معيارا لا مفر من الإشارة إليه فان تذكير مختصر، بل واختزالي، بصورة التنوير الحديث التي نعدها الأكثر إحاطة نظريا كما تاريخيا: نعني تقاليد البحث الفلسفي والتاريخي التي عمدت إلى مراجعة تاريخ التنوير وجغرافيته وهويته، كما بوضع كانط التاريخي والنظري ضمنه لا يمكن إلا أن ينير سبيلنا. رب مراجعات يمكن تلخيص عناصرها على نحو طوبولوجي بالتأكيد على الطابع المعقد والديناميكي والتاريخي للتنوير، وعلى أوربية جغرافيته التاريخية على نحو مغاير تماما للجغرافية التاريخية السائدة.

ففي البدء كان «التنوير الراديكالي» الذي يتميز في تقدير أهم دارسيه المعاصرين بثمان سمات أساسية هي: 1- اعتبار العقل الفلسفي (الرياضي والتاريخي) معيار الحقيقة والوحيد والحصري؛ 2- اطراح كل

القوى الغيبية والسحرية، والأرواح اللاجسمية، والجبرالاهي؛ 3- الإيمان بالمساواة (العرقية والجنسية) بين كل البشر؛ 4- التي تؤسس «كونية» ايثيقية علمانية تتقوم بالإنصاف، والعدل، والإحسان؛ 5- الدفاع عن تسامح شامل وحرية تفكير عمادهما التفكير النقدي المستقل؛ 6- الحرية الشخصية في اختيار نمط الحياة والعلاقة الجنسية القائمة على الاتفاق بين الراشدين، والتي تضمن الكرامة (...).؛ 7- حرية التعبير، والنقد السياسي، والنشر في الفضاء العمومي؛ 8- اعتبار الجمهورية الديمقراطية أكثر أشكال السلطة السياسية شرعية<sup>15</sup>. ويعتبر الباحث أن هذه «الحزمة» من القيم تظهر بالأساس عند اسبينوزا، وبيار بايل، ودينيس ديدرو؛ وهو لا يرى في ما قدمه إسقاطا لقيم معاصرة على مفكرين سابقين بل إن ذلك ناتج حسب تقديره «للغبن التاريخي»<sup>16</sup> الذي طال التنوير الراديكالي لأمد غير قصير.

ثم لحقه «التنوير المعتدل» أولاً وهو الغالب تاريخياً - والذي اغتصب مفكروه التسمية والقيم ولونوها بألوانهم، حتى الجذرية ذاتها أصبحت تقاس داخلهم... إلخ، داعي للتوقف عنده لأنه معروف: إذ يمثلته تباعا لوك ونيوتن وليبنيتز وفولتير وهيوم وليسنغ وكانط ومندلسون احد باعثي التنوير اليهودي (حسالة)<sup>17</sup> و... إلخ، على اختلاف مشاربهم<sup>18</sup>.

وفي الأخير جاء «التنوير المضاد» الذي يحدد أشعيا برلين أنواعه وأصوله القريبة والبعيدة والتاريخية ونتائجه «باطراح مبادئ التنوير الأساسية - أي الكلية، والموضوعية، والمعقولية، والقدرة المستديمة على استنباط حلول مستحدثة لما يستجد من معضلات الحياة والفكر، وقابلية أي مفكر للمعرفة القلية إذا ما كان يمتلك قدرة على الملاحظة العقلية والمنطق»<sup>19</sup>. وهو ما لا اعترض عليه، ولكن برلين لما يدرج ضمن التنوير المضاد دعاة الثورة المضادة من الفرنسيين، يمارس خروجاً عن دائرة التحليل المفهومي، واستنفاراً للتاريخ من منظور ليبرالي شبيه بما عيب على الماركسيين من قراءة الثورة الفرنسية والتنوير الفرنسي من خلال منظور إطار الثورة الروسية ودور الانتليجنسيا الروسية فيها.

وقد بينت أعمال المراجعة التاريخية التي تريد «رفع الغبن»<sup>20</sup> التاريخي عن التنوير الراديكالي، أن هذا «الوجه المخفي»<sup>21</sup> من التنوير عموماً - وبورته السبينوزية<sup>22</sup> - إنما عرفته كل أوروبا «لا هولندا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا واسكندنافيا فحسب، بل وكذلك بريطانيا وإيرلندا»<sup>23</sup>. مما يجعل مجال التنوير عموماً كل القارة، «من البرتغال إلى روسيا ومن أيرلندا إلى صقلية» لا مراكزها الثقافية في القرن الثامن عشر - فرنسا وإنجلترا وألمانيا فحسب. وانه من جهة التاريخ لم يكن طرفياً في تاريخ الحداثة الأوروبية، بل انه إنما كان مركزياً إلى درجة أن التنوير المعتدل ذاته، إنما مثل رد فعل تاريخي ونظري على هذا التنوير دونما عودة إلى التقليد، تماماً مثلما أن «الإصلاح الديني المعتدل»، إنما كان رد فعل على النزعات الجذرية للإصلاح الديني ذاته، ولذلك فإن التنوير الراديكالي سيدمغ مبكراً «بشبهة الإلحاد» عن حق أو عن باطل، لا يهمننا ذلك هنا، مثلما بينت أعمال مراجعة أخرى أن التنوير المضاد ليس خارج التنوير عموماً بل جزء منه<sup>24</sup>. ولا بد أن نشدد على أن خصوم التنوير ليسوا «حزباً واحداً»، فان هناك من بينهم خصوم يرفضون التنوير

كلا واحدا ويريدون العودة إلى الأرسطية، وهؤلاء لا نهتم بهم هنا لأنهم «لاتنويريون». ولكن هناك من «نقاد التنوير» من نعتقد أن لهم وضعاً خاصاً هو في رأينا -الذي نشترك فيه مع آخرين- وضع دعاة «تنوير مضاد». ونجد أن أهم هؤلاء الإيطالي فيكو، وعلى نحو ملتبس روسو، والألمان هامان خصم كانط، وهيردر المتأثر به وبفيكو وبروسو في ذات الوقت، ومهاور كانط كذلك، ويعقوبي المرتبط بخصوصية السببونية مع التنويري الكبير ليسنغ في تاريخ التنوير الألماني في العقد الثامن من القرن الثامن عشر: أي كل هؤلاء الذين سيكونون ينابيع النقد اللاحق للأنوار<sup>25</sup> رغم أنهم لم يكونوا دعاة رجوع إلى التقليد أو بلغة السياسة المعاصرة رجعيين أو تقليديين، بل إنهم جميعاً استطاعوا مبكراً إدراك حدود التنوير الكلاسيكي<sup>26</sup>.

ونحن نعتقد أن هذا التمييز بين ثلاثة برامج للتنوير أكثر إجرائية من غيره، نظراً لكونه يخلصنا من الطابع الاختزالي للتاريخ للتنوير، ويجعلنا نتخطى الدعوى الشائعة عن كون التنوير عموماً كان هجوماً على الدين و«ولادة للوثنية» حسب عبارة بيتر غاي<sup>27</sup>، أو أن التنوير الفرنسي كان كله هجوماً على الدين في حين كان التنوير الانقليزي أو الألماني أقرب إلى الإصلاح الديني، أما الكانطية فليست إلا صيغة معتدلة من التنوير الأوروبي الحديث<sup>28</sup>.

ويمكن تبعاً لذلك اعتبار التنوير «الأوروبي أولاً والكوني لاحقاً»، الحركة التاريخية والنظرية التي تقوم بالهجوم على جذور الثقافة الأوربية التقليدية، المقدسة والسحرية والملكية، والهرمية وتفكيكها، وبعلمنة كل المؤسسات والأفكار، وبتقويض شرعية الملوكية والأرستقراطية وخضوع النساء للرجال، والسلطة التيولوجية، والاستعباد، وتعويض ذلك بمبادئ الكلية والمساواة والديمقراطية<sup>29</sup>: رب حركة هي إرساء لا رجعة فيه لعالم الحداثة، في حين كانت النهضة والإصلاح الديني مجرد بدايات غير ثابتة<sup>30</sup>.

ولقد اشترك جميع هؤلاء التنويريين -الراديكاليون والمعتدلون والمضادون- في قيم كبرى بعضها سالب مثل «مبدأ الاستقلالية الذاتية الحقوقية كما السياسية والأخلاقية للأفراد» و«مبدأ العلمانية ورديفه التسامح»، وبعضها الآخر موجب ميل «مبدأ المعقولة الاستمولوجية» و«مبدأ التقدم فلسفة التاريخ» و«السعادة» مطلباً، وفكرة «الإنسانية» أساساً، و«الكونية» منشوداً. ومما لا شك فيه أن ذات التنوع الذي اشرنا إليه بل والنزاع بين البرامج الثلاثة إنما يتجلى في مضامين تلك المقولات الأطر.

3 - هذا عن تاريخية جواب كانط وحدوده، أما عن مصير السؤال ذاته وتحولاته وحاله الراهنة فالأمر أشد تعقيداً: فقد عاود الفكر المعاصر طرح ذات السؤال عديد المرات: الأولى في منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر وما لحقها، وهي مرحلة مفصلية في التاريخ المعاصر -بدايته تحديداً- في كتابات ألمانية بالتفكير في محدودية التنوير الأوروبي الحديث من جهة تنسيبه كما في هرمونطيقا شلايرماخر، أو من جهة السعي إلى تجذيره فريبرياخ وماركس وانغلز الناقد للدين والأيديولوجيا والأوهام الأخلاقية، أو من جهة الطموح إلى نقضه جملة وتفصيلاً كما عند نيتشه، أو مواصلته كما في الكانطية الجديدة الألمانية من خلال مدرسة ماريورغ الشهيرة، وبعض المفكرين ورجال السياسة الجمهوريين الفرنسيين الذي جمعوا بين وضعانية كونت وعقلانية كانط لصياغة اللائكية الفرنسية لاحقاً. أما المرة الثانية فقد كانت أكثر حرجاً إنها



التي شملت من ما قبل الحرب العالمية الأولى إلى ما تلا الحرب العالمية الثانية، وقد كانت امتحان فكرة التنوير أكثر شدة إذ تراوحت المواقف بين مواصلة الدفاع عن المشروع كما عند كل العقلانيين والديموقراطيين التقليديين وحتى الاشتراكيين والشيوعيين، أو الذين يعتبرون-على خطى نيتشه- أن التنوير قد انتهى تاريخيا بانتهاء «حقبة» من التفكير الغربي هي الميتافيزيقا الغربية، وهناك ذهب إلى ذات المذهب ولكن انطلاقا من التجربة التاريخية وهو ما يلخصه تزفيتان تدرروف قائلا:

«فالقرن العشرون يصفه خاصة الذي شهد مجازر حريين عالميتين وقيام أنظمة شمولية في أوروبا وخارجها بالإضافة إلى ما أدت إليه الاختراعات التقنية من دمار وتقتيل. أقول إن هذا القرن بدا كأنه يسفه نهائيا جميع الآمال المعبر عنها في الماضي مما دفع الكثيرين إلى الكف عن الانتساب إلى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها من قبيل «إنسية»، «تحرر»، «تقدم»، «عمل»، و«إرادة حرة» فاقدة لكل اعتبار»<sup>31</sup>.

أما المرة الثالثة فلحظتنا الراهنة، لحظة التدبير الامبراطوري للكوكب والوعي الكوني بالعوامة، والانفجار المعرفي، والتهجين الثقافي، والخلاسية البشرية غير المسبوقة، والنزاع الحاد بين الأفق الكوني والعنصر الخصوصي، الذي يظهر على شكل تعميم الفكر الواحد الليبرالي الغربي، أو الدعوة إلى صراع الحضارات، أو الجهاد، أو الحرب العالمية (الثالثة أو الرابعة لا يهم) على الإرهاب. رب لحظة مستحدثة تماما تطرح سؤال التنوير مجددا، على نحو يلزم كل «العالمين» نظرا وعملا؛ فما أشبه اليوم بما سبقته من أيام.

وإننا لكل ذلك لنطرح اليوم، نحن «كل العالمين»: ورثة الأنوار الغربية، أو خصومها، أو مجرد اللاحقين لها تاريخيا، أسئلة التنوير جملة وتفصيلا على نحو مستحدث، يجمع بين النظر إليه أولا باعتباره تجربة تاريخية أوربية-أمريكية محددة (أسماء إعلام ومواقف سياسية وتاريخية) تراوحت بين 1650 و1830م فهل يعني ذلك أن تجربة الفكر في أثنينا العصر البريكلاسي المادي منها والعقلاني والفسطائي، أو تجارب الهند والصين في عصورها الذهبية، وكذلك ما أنتجه مسلمو بغداد والقيروان وقرطبة ومسيحيوها ويهودها، كل ذلك لا يعتبر تنويرا؟ وإذا نظرنا إليه باعتباره منظومات نظرية أنتجت ذات الرقعة الجغرافية في ذات الزمان تقدم موقفا أو رؤية للكون وللإنسان وللمجتمع (تتجلى مجموعة نصوص معلومة تحمل مضامين محددة أهمها قيم الاستقلالية والعلمانية والتسامح والمعقولية، والتقدم، والسعادة، والإنسانية، والكونية) فارتبطت بها<sup>32</sup>، أم أننا نجد في الفترات السابقة ما يمكن من اعتبار تلك القيم عبر تاريخية، وإن لأوروبا فضل إعادة إنتاج بعضها، واستحداث البعض الآخر مجتمعا على نحو استثنائي؟ ما هي منزلة نقاد التنوير الكلاسيكيين منهم الذي يوسمون عادة بالتنوير المضاد نعني الرومانسيين والتاريخانيين والعدميين، كما الجدد المعاصرين الغربيين من مستعبدين للإغريق وبنويين، ومهاجرين للثقافات المدعوة «تقليدية»، والمواصلين لكل أنواع اللاهوت؛ وبالأخص غير الغربيين من نقاد العقل ما بعد الكولونيالي انطلاقا من تفكيكية دريدا مثلا؛ ونقاد الاستشراق في صلته بالتاريخ العربي الإسلامي مثل ادوارد سعيد ومن نحا منحاه، أو في «لقاته» مع حضارات الشرق الأقصى اعتمادا على نيتشه وفوكو؛ ونقاد الهيمنة الغربية من السابقين لهؤلاء من الغربيين مثل فرانز فانون وغيره؟

وإننا لمنتبهون إلى أن جواب على كل تلك الأسئلة من المحال حتى في مقام آخر، فلذلك فمناشودنا أولي بل وجزئي إلى أقصى حد: فإذا كانت مستجدات البحث التاريخي والفلسفي إلى أن التنوير المستند إلى قيم الحداثة وأسسها، أو المجذر لها، أو المنجز لجزء منها، تمكننا من فهم التنوير باعتباره مجموعة برامج نظرية وعملية كانت تطلب هدفا مشتركا، وهو تحرير الإنسان من كل القيود وتحقيق سعادته، ولكنها توسلت أدوات مختلفة جعلتها في عديد المرات متصارعة إلى حد التناقض، فما هي سمات التنوير المنشود؟ ولكن هكذا سؤال يفترض أننا أجبنا بالسلب على السؤال المتعلق بمصير التنوير اليوم. وهو ما يعني استبعاد أجوبة وفحص أخرى، إذ قد أمكن النظر في هذا الشأن بالتأكيد على نهاية التنوير؛ كما أمكن اعتباره مشروعا غير ناجز؛ وأجيرا القول بأننا بصدد المرور من تنوير موجود إلى آخر منشود.

\*\*\*

3- لقد رأى البعض سواء من مقام «غربي محافظ» أو من مقام «ثوري عدمي» إن جازت العبارة، أن التنوير «قد ولى» زما ومطلبا في الغرب الحضاري (أوروبا وأمريكا وروسيا واليابان). فيرى المقام الأول أن ذلك إنما تم باكتمال العلمنة التي طالت كل أنحاء الحياة وجعلت الناس في المجتمعات يمتلكون زمام أمرهم في مجال النظر بأن حققوا «الأمر القطعي الحضاري-العقدي» تجرا على التفكير بنفسك في الرب والكون والعالم والطبيعة والإنسان والمجتمع، بما انشئوا وطوروا من علوم وتقنيات، وكذلك في مجال العمل، بان اجتمعوا على نحو ديمقراطي<sup>33</sup>. وهذا ما جعلهم يخرجون فعلا «من القصور إلى الرشد» ولكن فيما بعد مما كان يتصور كانظ ذاته، أي على نحو «وثني جديد»<sup>34</sup>. غيران عودة عديد ما قاوم التنوير من معوقات في مجال النظر-الأساطير والخرافة، والدين- في أشكال جديدة، كما في مجال العمل-الكليانية والعنصرية، والعنف المعمم- إنما يدفع إلى الشك في اكتمال التنوير رغم شمول العلمنة التي ترادف التنوير في هذه الحال. وهو ما دفع أشعيا برلين مثلا إلى الكلام عن فشل الأنوار والعودة إلى خصومها مثل هامان وغيره. كما أمكن تحليل الأمر كوارثيا من مقام ثوري راديكالي إلى حد العدمية، بالتأكيد على تحول التنوير إلى بربرية كما في كتاب هوركهايمر وادرنو الشهير<sup>35</sup> الذي كتب في المنفى الأمريكي غداة الرب العالمية الثانية.

هذا من مقام غربي، أما إذا ما رمنا الإحاطة بالأمر عالميا، فان الصعوبة أكبر وهو ما حال التصدي له القول النقدي التاريخي بأن التنوير «ما يزال مشروعا غير ناجز»<sup>36</sup>. غير أن لوازم هذا القول لا تقل خطورة عن القول السابق، إذ يلزم عن ذلك في ذات الوقت فعلين أولهما سالب يتمثل في الدفاع عن هكذا مشروع ضد أعداءه الخارجيين غير الغربيين، والآخر موجب هو السعي إلى جعل قيم الأنوار من عقلانية وديمقراطية وحقوق إنسان وتسامح وحرية وكرامة وتقدم، تغمر بقايا أنحاء «القرية الكونية» التي ما تزال معتمة بعد، وذلك بتعميم نموذج التفكير التنويري عن طريق التواصل العالمي معرفيا بالتعليم وإنتاج العلم، وسياسيا بفتح باب المشاركة العالمية للجميع في تنظيم الأمر البشري على نحو «ديمقراطي مشوري» يتخطى الشكل الديمقراطي التمثيلي الكلاسيكي الذي لا يلائم إلا التنوير في حدود الدولة الوطنية الغربية الكلاسيكية، وذلك عن طريق المنتديات العالمية، وبتوسل أدوات التواصل الجديدة، وبمراس الحوار بين

الثقافات والأديان. وان لذلك ليدفع إلى تأثر المنظور الهيرماسي مثلا الذي يدعي أن التنوير ما يزال مشروعا غير ناجز<sup>37</sup>، وان علينا بالتالي طلب تنوير خاص بعصر «ما بعد الدولة/الأمة»<sup>38</sup>.

غير إن هذا التصور الذي قد يبدو مغريا يطرح في الواقع صعوبتين متضافرتين: نظرية وعملية في ذات الوقت: الأولى هي القبول بالمركزية الغربية للتنوير، وتحويل الواقع التاريخي إلى مبدأ نظري، ومن هنا رفض إمكانية الشك في وجهة برنامج الأنوار. ولكن لان هكذا قول إنما هو دعوة إلى تعميم النموذج الغربي الغالب للتنوير فانه لا يمكن حكما أن يفى بالحاجة، وذلك اعتبارا لجدية النقد الذي بين حدود التنوير الكلاسيكي على أرضية قيم التنوير ذاتها هذا أولا، وثانيا لان الوافدين إلى الحضارة المعاصرة إنما يحملون قيما أخرى لم يعد بالا مكان إبادتها كما فعل التنوير الكلاسيكي، ولا هي يمكن أن تقنع باعتراف متعال بها، بل تطلب الاشتراك في «العيش الإنسي الجديد» واقتسام الثروات على نحو أكثر إنصافا، وإشراك الجميع في اختيار نمط «العيش المشترك» الملائم لكل البشر، لتشابك مكونات حياة الجميع في هذه «القرية الكونية» التي أصبحت كوكبنا، بل وبعض الكواكب القريبة أيضا.

وهو ما ينتج عمليا، وهي الصعوبة الثانية، أن الدعوة إلى التنوير -حسب هؤلاء- لا بد أن تكون «بالحسنى» من جهة المبدأ، ولكن ذلك لا يمنع اللجوء إلى «الحرب على» أعداء التنوير الذين لا أمل في إقناعهم أو احتواءهم، لان هكذا حرب إنما تكون، حسب دعوى ناشري الأنوار أولئك، من جنس «الحرب العادلة»، كما يعلم التاريخ القديم الروماني أساسا والوسيط الديني تحديدا، والحديث الاستعماري، والمعاصر المتشابك الأطياف، وهو ما لا يحتاج إلى نقد؟<sup>39</sup>.

\*\*\*

4- غير أن هناك رؤية أخرى -علها الأكثر توازنا- تعتبر أن التنوير الكلاسيكي -تنوير الحداثة تحديدا- قد انتهى بكل تلويناته ووطنيا واروبيا وعالميا، وأن الجميع قد أنجزوا التنوير، كل على النحو المخصوص الذي يعنيه، لأنه لا وجود لتنوير كلاسيكي واحد، إنما هناك تجارب تنويرية مختلفة ومتعددة. أما لحظتنا الراهنة فهي تحديدا لحظة الخروج إلى ما بعد الحداثة التي تتطلب إما ما بعد تنوير وإما استئناف التنوير لإنشاء تنوير مستحدث.

أ- ونحن يمكن أن نتبين ذلك بالتبني على ما بيد أ يطول قيم التنوير الكلاسيكية من تحويل لتكافئ هكذا مشروع، وأولها مبدأ الاستقلالية الذي تلخصه في صيغة جمهورية بداية نص كانط التي نكرر هنا إيرادها: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة الذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. «لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك» ذلك هو شعار التنوير»<sup>40</sup>.

فلقد نتج التنوير عن ابتكار للاستقلالية الذاتية تطلب عملا هرمونيطيقيا مطولا توجه رفض سلطة الكنيسة على الكتاب المقدس أنجزه الإصلاح الديني أولا وبعض الفلاسفة مثل هوبز واسبينوزا ثانيا ورجال الدين مثل ريشار سيمون ثالثا، وبالتالي سلطتها على الضمير كما فعل ذلك من الفلاسفة لوك وبيار بيل ومن

المفكرين فولتير قبل أن يصوغ كانت فكرة الواجب الأخلاقي على نحو إنساني واضح -الإرادة الخيرة الفردية التي هي حكما إرادة كلية- دونما عودة مباشرة إلى الدين، مقتنيا خطى روسو الذي كان قد وضع أسس الاستقلال الذاتي السياسي بوضع معيار الشرعية في الحرية السياسية وإرادة الشعب العامة، وقد عاضد ذلك رفض سلطة المدرسة على الحقيقة المعرفية بفضل بيكون وغاليليو وديكارت ولوك وهيوم إنتهاء بثورة كانت النقدية، فكانت تلك مستويات بناء مبدأ الاستقلالية الذاتية المتعددة<sup>41</sup>. ولكن حاصر العلوم الإنسانية والاجتماعية ينسب من هذه الاستقلالية دون نفيها، ويدعو إلى تخطي مجرد نقد الخرافة والسلطة الذي سُم عصر الانوار وورثته نقد الايدولوجيا التراث التنويري الماركسي، إلى تفكيك كل السلطات وكل الخطابات، وإلى نقض الصورة التي هي في ذات الوقت خرافة إمبراطورية العولمة وايدولوجيتها وسلطتها، هذا نظريا، ولكن التنوير الجديد يقتضي كذلك ممانعتها روحانيا وماديا.

ب- ويلحق بذلك ما يعتبر في الأغلب مدار التنوير ذاته: نعني العلمانية، فإذا كان جميع التنويريين يقبلون بالعلمنة مقصدا، ويتفقون حول معناه المعرفي باعتبارها ما سماه ماكس فيبر «نزع سحر العالم» و«ترشيد المعرفة به»، وما يرتبط بذلك كم نزعة دنيوية قريبة مما سماه قاي «الوثنية الجديدة»، فإن الخلاف يظهر عند تخطي ذلك إلى تحديد صلتها بالدين والسياسة، فتكون بعضها تلك المعادية للدين عموما كما في النموذج الفرنسي في القرن الثامن عشر، والبعض معادية للتعصب والباحثة عن التسامح، كما هو الحال عند الانقلاز منذ لوك، وفي التنوير الألماني الذي كان اقرب إلى الحركة الدينية المعتدلة منه إلى معاداة حتى مجرد الكنيسة، او هو تنوير يظهر جذريا ولكنه في الواقع معتدلا (على نحو فولتير الذي لم يعاد البتة الدين).

ولذلك تتجلى ذات الصعوبة فيما يتعلق بقضية العلاقة بين الدين والدولة، التي تطرح بمنطق الفصل الجذري بينهما في التنوير الفرنسي المعادي للكاتوليكية، ولكنها لم تطرح على ذلك النحو في الأغلب، لا في انجلترا الانقليكانية، التي ربطت بين الكنيسة والعاقل، ولا في ألمانيا البروتستانتية اللوثرية أو الكالفنية أو غيرها، التي لم تبن كنائس يمكن أن تكون مهيمنة روحيا، كما هو الحال في الكنائس الكاثوليكية.

أما اليوم فإننا بصدد معايشة تكون ما سماه هابرماس «مجتمعات ما بعد علمانية»<sup>42</sup> في الغرب الكلاسيكي، وهي مجتمعات تقبل بتعايش التصورات الدينية للعالم وللإنسان وللحياة والتصورات العلمانية لها دونما أفضلية للواحدة على الأخرى، وذلك لان العلم الحديث لم يعد يعتبر المرجع في كل شيء كما يعتبر دعاة التنوير الراديكالي، فالعلمانية الجديدة تشمل الجميع. أما العلمانية الصارمة فقد أصبح من المقبول به أنها إنما ترتبط بتاريخ مخصوص هو تاريخ أوروبا الغربية، ولا يمكن بالتالي تعميمها بيس على بقية أنحاء العالم<sup>43</sup>، التوحيد اليهودي منها كما الإسلامي، بل وبعض الديانات الدنيوية مثل الهندوسية كذلك .

ت- ويمكن أن نقول نفس الشيء عن قيمة التسامح التي كنا اعتقدنا أنها أصبحت نافلة، بعد صدور كل إعلانات حقوق الإنسان منذ إعلانات الثورة الفرنسية إلى النصوص الأممية خلال النصف الثاني من القرن العشرين والتي استكملت تحويل التسامح من قاعدة سلوك براغماتية ابتكرها البروتستانتيون مثل لوك وبايل

والكاثوليك مثل فولتير واليهود مثل ليسنغ ومندلسون للتسوية النظري للخروج من الخروب الأهلية العقديّة، إلى قاعدة سياسية تشجع التعدد الديني والسياسي والأخلاقي كذلك<sup>44</sup>؛ فإذا بنا نشهد انبعاث أكثر النزعات القومية والحضارية والدينية والطائفية والقبلية، والجهوية، تعصبا وعلى نحو غير مسبوق. وهو ما يعيد إلى برنامج البشرية قاطبة قضايا حرية التفكير والتعبير والضمير - بما في ذلك الغرب الأوروبي والأمريكي الذي اعتقد انه قد حل نهائيا هذه المعضلات، فإذا به يواجه عصر خصومات دينية جديد، وإرادة تنظيم ثيوقراطي لكل الشأن الإنساني-. وهو ما يجعل - قيم الحرية المدنية والسياسية وحقوق الإنسان، التي نعاود النظر فيها بعد انتهاء التجارب الكليانية الفاشية والنازية والاشتراكية والعنصرية، مع دوام معضلات التصورات الليبرالية واللاهوتية لها، زيادة على دوام «الاستبداد الشرقي»، ذات راهنية شديدة. وهو في تقديرنا ما يعطي وجهة مستجدة لمفاهيم مثل الفضاء العمومي، أصبحت في ذات الوقت وطنية وعالمية (وجود المنتديات العالمية العولمية أو المضادة للعولمة) تتعلق في ذات الوقت بما هو سياسي واجتماعي- اقتصادي وكذلك رمزي-روجاني، هي بالفعل أدوات تنوير مستأنف لابد من توسله لمواجهة ما سماه هابرماس<sup>45</sup> «التهجين الليبرالي» لبقية أنواع التصورات لماهية الإنسان.

غير أنه يمكن اليوم تخطي محدودية قيمة التسامح ذاتها -التي يتشبث بها هابرماس- بقيمة الاستضافة التي كان كانط أشار إليها على نحو محتشم لحل معضلة وضع الأجنبي/الغريب حلا أخلاقيا وحقوقيا في ذات الوقت، وهو ما يمكن أن نجده في كتابات دريدا ما بعد 1990م، هذا إلى حد تفضيل صريح في الكتاب الذي أصدره بالاشتراك مع هبرماس حول 9/11 للقيمة الثانية انطلاقا من مناقشة لبعض نصوص فولتير في المعجم الفلسفي معتبرا أن «التسامح استضافة تخضع للرقابة -مشروطة-» بينما المنشود استضافة مرسلة ولا مشروطة وهو ما لا توفره غير نزعة كوسمبوليتية جذرية تقطع مع «العولمة اللاتينية الانتماء الثقافي»، هي «عولمة منشودة»<sup>46</sup>.

ث- أما عن المعقولة فإننا نحتاج عقلانية جديدة، نموذجها ما استجد في مجال العلوم والتقنيات، وخاصة ما أرسنه ثورات الفيزياء والرياضيات والعلوم الإنسانية، من قيم معرفية جديدة تجعل مواصلة التفكير على النحو الكلاسيكي وفق نماذج التفكير التجريبي أو العقلاني وذلك لأن قمة تلك المعقولة وهي «الآلة الكونية النيوطونية» تبدو اليوم قاصرة عن الاضطلاع نظرا بالعالم الجديد «عالم اينشتاين وصحبه»، الذي يستلزم عقلانية لا ترهب اللاعقلاني ذاته (ممثلا في الأهواء والعواطف والرغبات والمرض والجنون والخرافة) بل تدمجه ضمنها باعتباره قابلا للمعرفة، وباعتباره الظل الذي لا يمكن أن يمحيه النور محوا نهائيا، وبالتالي لابد من إنارته للخلاص من مفاعيله التدميرية وهذا ما مكنتنا منه العلوم الإنسانية والاجتماعية هذا أولا، وتتخلى ثانيا عن رفض الحس المشترك، بل تستعيد بعضا من تقدير بعض التنويريين الكلاسيكيين للخبرة، فتسعى إلى عقل المعيش، والفعل الفني، وعالم الفوضى عينه، بل والديني ذاته لتعوض الحرب التنويرية الكلاسيكية على اللاعقلاني فتتحول من عقلانية تشترك بانفعاليتها مع خصمها اللاعقلاني ذاته في جزء من جنونه، إلى أخرى تعمل على فهم هذا الأخير، وتخليص الناس منه بالمعرفة والعلاج والتحييد، وذلك لوعيتها الحاد بان ما نسميه لاعقلانيا فينا، فيه ما لا يمكن اجتنائه، بل ما

لا يمكن إلا القبول به والسعي إلى الحد من أخطار انفلاته. إنما هي عقلانية قد تحولت من النقد، شعار عصر التنوير كما قال كانط، إلى النقد الذاتي للعقل كما تجلى في إنتاج عند نيتشه وهيدغر في نقدهما للميتافيزيقا، وعند مدرسة فرنكفورت في كسفها بفض نزعات العقل إلى الهيمنة، وفي كشف فوكو لارتباط العقل على نحو ما باللاعقل، وأخيرا في تفكيك دريدا لكل المركزيات ولكل الأقوال تحريرا للعقل من كل مرجعية دعوية، إنما كل ذلك تنويع على ذات مشروع التنوير ولكن على نحو أكثر جذرية من النقد الحديث. ويلحق بذلك كونها عقلانية تواصلية: وإنما نعتقد أن شبكة المعلومات العالمية (الواب)، إنما هي بعض تجسيم هذه الفكرة يتخطى العمومية الحديثة<sup>47</sup>، وأن الواب إنما هو أداة تنوير مستحدثة وفعالة نظرا وعملا، فهو يمكن أن ينجز على صعيد الإنسانية جمعاء، ذات ما أنجز ظهور اللغة أولا، والكتابة ثانيا والطباعة ثالثا والصورة رابعا، ولكن على نحو جماعي (كل القادرين على استعماله) ومفتوح (لا تعوقه الحدود الجغرافية، ويمكنه دائما تقادي آليات الرقابة المستحدثة، بابتكار المشتغلين عليه فنون كتابة تكافؤ الاضطهاد زمن الواب) وسريع (الزمن الحقيقي للتواصل). فتكون هذه الآلة في ذات الوقت تحصيلا وتبادلا وتضامنا ونضالا ضد قيم الإظلام القديمة أو المستحدثة، ولذلك فهي جزء من العقلانية المنشودة للتنوير المستقبلي.

ج- أما قيمة التقدم التي كانت مركزية في كل مشروع التنوير الكلاسيكي فلا نستطيع ببسر اليوم القبول بها على علاتها<sup>48</sup>، نظرا إلى عديد الاعتبارات: أولها ارتباط فكرة التقدم بفلسفة للتاريخ مركزية غربية، لا يمكن تعميمها إلا قسرا أي بالقبول بالتوحيد العنيف الذي خضع له العالم منذ نشوء «نسق الاقتصاد-العالم»، المزامن لبديات الحداثة ذاتها في القرن السادس عشر. وثانيها صدورها عن تيولوجيا مسيحية معلنة تريد تحقيق «مدينة الرب» بين العالمين، إذا استعملنا المرجعية الاوغسطينية، فيكون التسليم غير النقدي بها قبولا بتعميم هذه الاسكاتولوجيا المعلنة، والحال أنها كانت موضع نقد منذ القرن الثامن عشر من مقامات عدة. وثالثا لتفاؤلها المفرط فيما يخص مستقبل الناس، رب تفاؤل لا يمكننا مواصلة الإيمان به بعد تجارب الاستعمار والحروب وفشل نماذج التنمية الاقتصادية في بلدان الجنوب والكوارث الاقتصادية والبيئية في كل العالم، التي تجلي لنا الظلمة الاقتصادية التي لم تستطع الأنوار دفعها، ولعل ذلك بعض ما يفسر تعويض فكرة التنمية الكلاسيكية بفكرة «التنمية المستدامة» التي تأخذ بعين الاعتبار العنصر البشري والتجارب المحلية والمعطيات البيئية مثلما بين ذلك المفكر وعالم الاقتصاد الهندي أمارتيا صن منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي<sup>49</sup>.

ح- وان ذات الأمر ليدفع إلى تدبير بؤرتي مشروع الأنوار نعني الاستكمال والسعادة، وذلك بضرورة مراجعة طوباوية مثال الاستكمال الذي امن به كل عصر التنوير الكلاسيكي على نحو طفولي كما نجد ذلك عند روسو مثلا، وتبعاً لذلك تعديل «مطلب السعادة» الذي جعله عصر التنوير، لأول مرة، مطلبا علمانيا (دنيويا ينبغي أن يتحقق في «مدينة الناس» دون انتظار «مدينة الرب» الكاثوليكية أو البروتستانتية أو غيرها...) وعموميا يهتم الجميع (ديموقراطيا)<sup>50</sup>، إذ هو قد تعلق لأول مرة بالمصلحة العامة حقيقة لا بهتاناً، ولكن مطلب السعادة اليوم أكثر تعقيدا مما كان يتصور عصر التنوير إذ هو يرتبط بالحماية

وبالحرية وبالعالمية وبالاستهلاك في ذات الوقت، ويتعين التمسك به ضدا عن كل التوحش الإمبراطوري الذي يريد إقناع الكافة بالاكْتفاء بمجرد «الحفاظ على البقاء» والكف عن طلب «حسن العيش» حسب منظور هوبزي صميم.

خ- قيمة الإنسانية ذاتها: إذ أننا، وإن كنا لم نخرج بعد نهائيا من الدائرة التي جعلت الإنسان مدار كل نظر وبحث، قد أصبحنا ندرك حاليا أننا إنما نحتاج اليوم على نحو ملح إلى تحديد ما «يجمع بين الناس جميعا»، ويسوغ بالتالي تعايش «سكان القرية الكونية» المختلفين الذي يعرفون أنهم جميعا من «العالمين»، وإن عليهم أن يقبلوا كونهم كذلك، وكون الحال حالهم إنما هي «حال استثنائية» إلى أجل غير معلوم، بفعل ما أصبحنا نملك من وسائل الدمار الجماعي المقصود كما غير المقصود، مما يجعل «الكارثة المحدقة» أكثر الآفاق احتمالا. ونعتقد أن الوعي بذلك لهو مما يمكن اعتباره تلمسا لسبيل بناء نزعة إنسية جديدة هي كلية حقيقة، لأنها تعتبر أنها إنما ينبغي أن تقبل بحدود معرفتها لا بلاتنهايتها، ويكون أساس فعلها ينبغي أن يكون الالتزام بالأمر الشرطي، لا بالأمر القطعي الذي لا يمكن أن يؤسس إيتيقا لعصرنا، الذي يعيش على شفا هاوية على نحو مستديم، بفعل عشقه المخاطرة على نحو مرضي. باختصار لا بد بالتالي من استحداث مفهوم جديد للإنسانية يكافئ التصور المنشود للتتوير الكوكبي. وهذه الإنسانية وحدها قادرة على استحداث كونية حقيقية تحيط بالناس جميعا في حاضرهم بضمان حقهم الإنساني على نحو مطلق، وبإنصاف ماضيهم بالكتابة التاريخية من وجهة نظر كونية لا خصوصية محلية، إنما الكونية المنشودة ليست مجرد كلية معرفية بل هي تتعلق بالمشارك الحيوي والميراث الرمزي، والمنشود في تنوع أشكاله.

ق- هي كونية مشتركة بين جميع الناس، نعتقد أنها كأنما تستعيد على نحو من الأثناء المفهوم الرشدي «للعقل الكلي» الذي يهم الإنسانية جمعاء<sup>51</sup>، ولا يخرج من دائرتها إلا من لا تتوفر لديه الحدود الدنيا الإنسانية، ولذلك فهي تسعى لان تحيط بكل التجارب التاريخية والانتية، دون تعال على ما كان يسمى في عصر التتوير الكلاسيكي العقلية البدائية أو التقليدية أو المتخلفة، وهو ما يجعلها، حكما وفي ذات الوقت، عقلانية تاريخية ومتعددة ومتنوعة داخل كليتها.

\*\*\*

ونحن نعي تمام الوعي أن ما نقدم هنا قد يشبه «طوبى»، ولكننا نعتقد أننا إنما نتبين مع آخرين يسلكون ذات السبيل، ملامح هكذا برنامج فيما قلنا انه بدا يطول قيم التتوير الكلاسيكية من تحوير عميق نتاج مراس الناس ونظرهم على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين. وذلك ما يبرر الدعوة إلى استئناف برنامج التتوير الكلاسيكي، لإنشاء آخر مستحدث يلائم حقيقة عصر «القرية الكونية»، بان يكون على بينة من انه لا بد أن يكون تتويرا ينبع من منارات متعددة لا من منارة واحدة، ولا يستقطب فيه منير واحد فعل التتوير، بل يكون استنارة مشتركة تغمر الناس جميعا، وتنتج عن «عقلهم الكلي» وعن «جهدهم المشترك»: ذلكم هو «التتوير الآخر» حسب عبارة نيتشه الشهيرة في كتاب المعرفة الجذلة أو بعبارة موفقة أكثر لجاك دريدا في كتابه الجميل المارقون (Voyous) «تتوير المستقبل»، ولكننا نظيف هنا أن ذلك التتوير كما

بدأت علاماته تلوح في أفق التاريخ وفي فضاء الجغرافيا، وفي تحولات الزمان، سيكون، بالتأكيد، ابعده من كل نيتشوية، لان هذه الأخيرة تتبدى اليوم نقدا للتنوير الكلاسيكي أكثر من كونها خروجاً عنه، ألم يقل نيتشه ذاته انه يستكمل بالجنرالوجيا النقد/التأسيس الكانطي للأخلاق، ألم يجد بعض المفكرين المسيحيين في فيلسوف المطرقة ذاته ما يشبه «المصلح الديني البروتستانتى الراديكالى». ألا يمكن أن يعنى ذلك المرور -دون علم منا بعد- من تنوير الحداثة إلى تنوير ما بعد الحداثة، ولا نعني «الرخوة» منها، التي نعت كل السرديات بما فيها قيم الأنوار، بل نعني ما بعد حداثة مناضلة، تتقوم بتخطي دغمائية التنوير الكلاسيكي النقدية، إلى تنوير منفتح جون تفويت.

وأخيراً فمن المعلوم أن كارل ياسبرس قد اقترح منذ زمن فرضية -عاد إليها هابرماس مؤخراً<sup>52</sup>- عن «العصر المحوري»<sup>53</sup> وهو المنتصف الثاني للألفية الأولى قبل عصرنا الذي شهد ظهور كونفوشيوس ولاوتزو في الصين وبوذا في الهند وزرادشت في فارس وأنبياء بني إسرائيل في فلسطين ومؤلفي التراجيديات والفلاسفة الإغريق أي أغلب أسس الحضارات الكبرى الموجودة -ينبغي مع ذلك أن نظيف مصر الفرعونية-، ألا يمكن أن يكون كل التنوير العالمي قد ولد زمنئذ، ولا يكون تنوير المحدثين، غير تحوير لتنوير القدامى، رب تنوير هو مجرد انتقال من استنارة ينبوعها الوجود (المحايت منه أو المفارق) إلى تنويري تقوم بالذات (الفردية أو الجماعية -دولة أو أمة أو طبقة-) مصدراً للأنوار، ونكون اليوم بصدده معاشة بدايات عصر محوري جديد يتطلب تنويراً مستحدثاً؟

<sup>1</sup> - انظر مقالنا «التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته: راديكاليا ومعتدلا ومضاداً» في المجلة التونسية للدراسات

الفلسفية عدد 2005/2004 ص، الذي نستأنف هنا بعض مقدماته، ونعمم بعض نتائجه، ونحسن بغض عناصره.

<sup>2</sup> Cassirer (E.) *La Philosophie des Lumières*, trad. fr. P. Quillet, Fayard, 1966. Hazard (P.), 1935, *La Crise de la conscience européenne*, Paris. P.Gay, *The Enlightenment: Interpretation. Vol.I: The Rise of Modern Paganism*, Waynesfield & Nicholson, Londres, 1967. Benitez (M.) 1996, *la face cachée des lumières*, Paris-Oxford.

<sup>3</sup> - انظر حول حال طرح المسألة عربياً المؤلف الجماعي، *حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر*،

بيروت، 2005م، ونخص بالذكر مساهمات كل من رضوان السيد وفيصل دراج وعلي اومليل، والطاهر لبيب.

انظر ملخصات ذلك مثلاً في مداخل الموسوعات التالية: وهبة (موسى) 1978، «التنويريون» في *موسوعة الفلسفة العربية*، تحرير معن زيادة، ج 1. بيروت.

<sup>4</sup> Baczo (B.) 1988, « Lumières », in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris.

Belaval (Y.) 1958, « Au siècle des Lumières », in *Histoire des littératures*, Encyclopédie de la Pléiade, t. III, Id. 1985, « Lumières (Philosophie des) », *Encyclopédie Universalisa*, Vol. 12 ; F.Venturi, 1971, « Sapere aude », in *Europe des Lumières. Recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle* Delon (M.) 1997, « Lumières », in *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris. .

<sup>5</sup> - ترفيتان تدوروف، *روح الأنوار*، ترجمة حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي، صفاقس/تونس، 2007م، ص 143.

<sup>6</sup> - انظر جواب مندلسون في ترجمته الفرنسية في مجلة *القرن الثامن عشر* عدد 10 / 1978، ص 22-26، وفي

منتخبات جيرارروليه من *التنوير الألماني* 1995م، ص 17-22 (بالفرنسية أيضاً).



7 - انظر **مراجعة هيغل** 1981م **لأعمال هامان** التي كانت على وعي حاد بمعاداته للتتوير السائد، مثلا ص 61-64 حول التتوير عموما، وص 7-80 حول نقد كانط، وص 102-108 حول الفلسفة النقدية عموما، هذا رغم غياب كل إشارة عند هيغل لهامان في **فينومينولوجيا الروح** عند مواجهة روح التتوير تحديدا. انظر كذلك نقد هامان لكانط في **منتخبات** روليه 1995م، ص 31-37.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, 2007, p3-39.

وتوجد ترجمة عربية لقسم من هذا النص في فوكو: «فوكو والثورة» ترجمة يوسف الصديق، في **الكرمل** عدد 1984/13 ص 66-71؛ ولا بد أن نشير إلى أن فوكو لا يشير البتة إلى هامان.

9 - «**ما هو التتوير**». ترجمة عبد الغفار مكاوي في **أوراق فلسفية (القاهرة) 2004م** عدد 6-1/ ص 82. ونشير إلى وجود ترجمة من الفرنسية لذات نص «**ما هو التتوير**»، أنجزها يوسف الصديق في **الكرمل** عدد 1984/13 ص 65-66.

<sup>10</sup> - على نحو يجعل مفكرا كبيرا مثل هابرماس يولي ذلك الجواب عناية فائقة عند البحث في اركيولوجيا الفضاء العمومي وقد كانت أعمال هبرماس المبكرة (1962/1958) اندرجت ضمن البحث الماركسي الكلاسيكي في تكون الإيديولوجية البرجوازية، ولكن ثراء التداول جعله يتجاوز ذلك إلى ابتكار مفهوم جديد في النظر الفلسفي السياسي هو «الفضاء العمومي» تحديدا. وذات التلقي قد الزم فوكو ذاته بالاستقاضة في التعليق على هذا النص القصير لمساءلة علاقة الفلسفة بالراهن وذلك في إطار التفكير في أزمة الحداثة (1984)، ولمناسبة مرور قرنين على صدور نص كانط وهي الذكري التي تزامنت مع صعود الاشتراكيين الفرنسيين إلى السلطة، انظريضا:

« Qu'est ce que les Lumières ? » In *Magazine Littéraire*, n°309-Avril 1993.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*,...p19.

وتوجد ترجمة عربية لقسم من هذا النص في فوكو «فوكو والثورة» ترجمة يوسف الصديق، في **الكرمل** عدد 1984/13، ص 66-71.

<sup>12</sup> M. Foucault 1993, p66.

<sup>13</sup> - نفس الموضوع.

<sup>14</sup> - نشير هنا إلى عمليات إعادة قراءة تاريخ التتوير المستمرة، سواء فيما يتعلق بتحديد البدء التاريخي لها، هل هو القرن 17 أو القرن 18، وما يرتبط بذلك من تحديد الفرق بين التتوير والحداثة، كما تحديد موطن الولادة التاريخية له، هل يكون انجلترا (من منظور ليبرالي أو جمهوري)، أم فرنسا ما قبل الثورة، أم هو كل أوروبا. ونشير هنا إلى أن عملنا يدين بالأساس أولا إلى كتابات طوني نيقري حول اسبينوزا 1981م، وحول **السلطان التأسيسي (للجمهور)** 1997م، وإلى أعمال المؤرخ الأمريكي جوناثان إسرائيل حول **تاريخ الجمهورية الهولندية 1995م** وخاصة كتابه الاخير حول **التتوير الراديكالي، الفلسفة وتشكيل الحداثة بين 1650-1750**، كامبريدج 2001م، وجزئيا لكتاب بركيما هو يوفال حول **الهرطقة السبينوزية 1992م**، زيادة على تاريخ بوكوك 1995م، للتقليد الجمهوري أو ما اسماه في كتاب عمدة **اللحظة المكيافلية للحداثة السياسية من القرن السادس عشر إلى عشية الثورة الفرنسية**، وهو الذي يحاوره على نحو مكمل وتعديلي كتاب جوناثان إسرائيل المذكور. وأخيرا كتابات اشعيا برلين الرائدة حول التتوير المضاد.

<sup>15</sup> J.I.Israël, *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man*, Oxford, 2006, p866.

<sup>16</sup> J.I.Israël, *Radical Enlightenment, Philosophy and making of Modernity*, Cambridge, 2001, p7.

<sup>17</sup> - ينبغي هنا أن نتذكر أن **الحسكالة اليهودية** كانت تسعى في ذات الوقت إلى الخروج من القيتو الحضاري وتحديث الدين اليهودي على نحو التتوير المعتدل ورائدها، ولذلك فقد حضرت المسألة الحضارية بقوة في جواب مندلسون على سؤال: **ما هو التتوير؟** انظر: 1978م، ص 25، و1995، ص 20-21، وكذلك إلى افتكاك الاعتراف بالوجود الحضاري

اليهودي المتميز في أوروبا عموماً وفي ألمانيا تحديداً، وتلك هي الخلفية العقديّة التاريخية لنشاط كل المفكرين اليهود البرلينيّين في ثمانينيات القرن الثامن عشر، ولذلك تفادى رواد التنوير اليهودي المعتدل السبينوزيّة، في حين ستستحسن بها المثاليّة الألمانيّة المضادة للتنوير، للتخلص من التنوير المعتدل متمثلاً في النقدانيّة الكانطية، وهو ما أدركه كانط على نحو ما على أنه مدار في خصومة وحدة الوجود، وهو ما نعتقد أن يوفال لم يتبينه في 1992م الذي يتجه إلى نوع من المزوجة -المتنتعة في دعوانا- بين الكانطية والسبينوزيّة.

18- يعرض كتاب كاسيرر الشهير **فلسفة الأنوار** الذي كتب عند ابتداء الأزمة الجذرية الثانية للتنوير الكلاسيكي 1933م، عند صعود النازية على نحو نموذجي التنوير المعتدل في صورة أوربية عن التنوير ضداً عن البربرية القادمة القومية الضيقة، والتي ستعتمد التنوير المضاد الرومانسي عدة روحانيّة؛ ولعله لذلك اعتبر لزمّن طويل كتاباً عمدة في عرض قيم التنوير عموماً.

19- انظر العرض الجيد لأغلب ممثلي هذا التيار على نحو تألّيفي وتاريخي في:

I. Berlin, *Against the current*, Oxford. 1981, p.1-23.

<sup>20</sup> Israël (J.I.) 2001, *Radical Enlightenment...*, p.7.

21- حسب عنوان كتاب ميقال بنيتاز 1996م، المتعلق بجانب آخر من التنوير الراديكالي هو جانب الكتابات السرية.

<sup>22</sup>A. Negri, *L'anomalie sauvage*, tr.fr. Paris 1982.

23- ج.إسرائيل، 2001، الموضوع نفسه.

24- نشير هنا أساساً إلى كتاب اشعيا برلين حول **فيكو وهردر** 1976م مثلاً.

25- من النزعات الرومانسية التي ولدت بعد أقل من عقدين على موته، وتواصلت إلى نيتشه وهيدجر ومدرسة فرنكفورت والفلسفات البيئية المعاصرة، والتي هي جميعاً، على نحو ما، فلسفات تنوير مضاد، وليست فلسفات عودة إلى ما قبل الحداثة كما قد يبدو لبادئ الرأي.

26- يلخص برلين 1980م، 345-346 الأمر على النحو التالي: «لم يكن تيار الفكر الفلسفي في ألمانيا -الذي كان مشتقاً من ليبنتز والذي غزته أفكار المذهب الوضعي الفرنسي- أقل تنويراً وإنسانيّة وتفاؤلاً من غيره في العالم الغربي. ولكن بدأت أصوات المعارضة تتعالى بصورة تدريجية، فالشعور الألمانيّ بالمذلة بدأ يقف بصلافة في وجه الدعوات إلى الدين الطبيعيّ أو الإلحادية التي كانت تتصف بالأُممية والمساواة والعلمية والمادية والتي جاءت من فرنسا، وساق ضدها فكرة أهمية الفروق النوعية غير القابلة للتحليل والتقدير، وتفرد الأفراد والتقاليد والأعراف، -ومن ثم العرق واللغة والكنائس والأُمم. نادى هؤلاء الفلاسفة المعارضون بالقيمة الفائقة للبدئية، والمخيلة، والشعور التاريخي، وبالوحي النبويّ أو ذلك الذي ينزل على المؤرخين والشعراء والفنانين الملهمين وبنور العبقرية المفاجئ، وبالحكمة الخالدة، للتقاليد أو بعامة الشعب- الأناس الذين لم تسهم العلاقات المعقدة والمنطق -بالحكماء البسطاء الريفيين أو بشعراء الأمة الملهمين. وهذه الأفكار التي برز بعضها في الكتابات الأخلاقية لكل من روسو (والانقليزي ادموند بورك)، وجدت صيغتها الميتافيزيقية في أعمال المفكرين الرومانسيين الألمان- هردر وفيخته والأخوان شليغل، وشيلنغ، ولدرجة ما هيغل».

27- في كتابه حول **إعادة تأويل التنوير**، الذي كان من الكتب التي أكدت مبكراً، 1967م، على أوربية التنوير.

28- انظر خلافاً لهذا الرأي عمل الباحث الإيطالي لوزوردو 1993م مثلاً وخاصة ص 197-245، التي يقترب فيها من أطروحة ليوشتراوس الذائعة الصيت حول **فن الكتابة** «بين السطور» **زمن الاضطهاد**، وان كان هذا الأخير أشار إلى كتاب كانط **الدين في حدود العقل وحده** لا إلى الكتابات السياسية.

29- إسرائيل، المرجع نفسه، ص 6.

<sup>30</sup> - ولذلك فإن كل التفكير الحر الذي ظهر منذ الرشدية السياسية في عصر النهضة، إلى هذا التاريخ إنما كان هامشيا أو على الأقل مثل بواكير التنوير الراديكالي لا بداياته الصلبة، بما في ذلك التأويلات المتحررة لديكارت. انظر إسرائيل، نفسه ص 14، وكذلك:

Léo Strauss, *La critique de la Religion chez Spinoza*, tr.fr. , Paris, 1995.

<sup>31</sup> - تزفيتان تدوروف، *روح الأنوار* مرجع مذکور، ص 20.

<sup>32</sup> Raulet (G.)1995, (éd.) *Les Lumières Allemandes*, Paris.

<sup>33</sup> - وهي ما تفترضه أطروحة فوكوياما - التي تخلى عنها لاحقا - حول نهاية التاريخ عند السقف الليبرالي، واعتبار الإنسان الليبرالي «الإنسان الأخير» بالمعنى النيتشوي المعروف.

<sup>34</sup> - حسب عبارة مؤرخ التنوير الانجليزي الكبير بيتر قاي 1967م.

<sup>35</sup> Adorno (T.W.) et Horkheimer(M.) (1947), *La Dialectique de la raison*, trad. franç. E. Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.

<sup>36</sup> - وهي أطروحة المفكر الألماني بورغن هابرماس كما هو معلوم منذ 1981، 1988م.

<sup>37</sup> - ي.هابرماس «الحدائنة مشروع غير ناجز»، ترجمة بسام حجار *الفكر العربي المعاصر* عدد 39 آذار-أيار 1986م.

<sup>38</sup> J.Habermas, *L'après Etat-Nation*, tr.fr. Paris2002.

<sup>39</sup> - انظر حول هيئة العالم الراهن خاصة:

Negri (T.)et Hardt(M.) 2000, *Empire*, Harvard Ms. ; Id. 2004, *Multitude*, Penguin, New York.

وكذلك ص.مصباح «تدبير العالم، من روما القديمة إلى روما الجديدة» في *الفكر العربي المعاصر* عدد 37/36-2004/2005م، ص 40-62.

<sup>40</sup> - «ما هو التنوير». ترجمة عبد الغفار مكاوي في *أوراق فلسفية* (القاهرة) عدد 6-1 / ص 82.

<sup>41</sup> W.Dilthey, *Conception du Monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad.fr.Paris,1999, p.251-304 ;J.Schneewind, *L'invention de l'autonomie* , trad.fr.2001, p.597-619 ; Ch.Taylor, *Les sources du Moi*, trad.fr , Paris,1997, passim.

<sup>42</sup> J.Habermas, *Entre naturalisme et religion*, trad.fr. Paris, 2008, p170-213.

<sup>43</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Ms, 2007, p773-776.

<sup>44</sup> -مصباح (ص.) 1999م، «تسامح أم حرية تفكير وتعبير؟ اسبينوزا فيما ابعده من التنوير الليبرالي» في *المجلة التونسية للدراسات الفلسفية*، عدد 23/22، ص 7-25.

<sup>45</sup> J.Habermas, *L'Avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral*, tr.fr. Paris.

<sup>46</sup> J.Derrida, J.Habermas, *Le concept du 11 septembre*, Chicago/Paris, 2003-2004p.179-196.

<sup>47</sup> Habermas (J.) 1978, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. franç. Paris.

<sup>48</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1988, pp.80-81.

<sup>49</sup> - انظر مثلا أمارتيا صن، *التممية حرية*، ترجمة شوقي جلال، الكويت 200.

<sup>50</sup> R.Mauzi, *L'idée de bonheur au XVIIIe Siècle*, Paris, 1960.

<sup>51</sup> A.Illuminati, *El comune, cronica del General Intellect*, Roma, 2003.

<sup>52</sup> J.Habermas, *Entre naturalisme et religion*,...p143 sq.

<sup>53</sup> K.Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, trad.fr.Paris, 1954.

# مفهوم الحكمة ومفهوم السعادة في الفلسفة اليونانية

مصطفى النشار\*

كثيراً ما يتصور الناس وخاصة شباب اليوم أن السعادة تتناقض مع الحكمة، وأن الحكمة التي يتمتع بها كبار السن أو الفلاسفة قرينة العبوس والتجهم وعدم الاكتراث بحسن المظهر أو بمباهج الحياة، وفي ذات الوقت يتصورون خطأ أن السعادة في الجاه أو في الثروة أو في المنصب الرفيع أو في ممارسة حياة اللذة بكافة أشكالها المادية التي تتجلى في إشباع رغبات الجسد.

ولعل هذا الخلط يدعونا لأن نعرف بداية المعنى اللفظي والإصطلاحى للحكمة والسعادة. فالحكمة كما عرفتها الموسوعة الحرة ويكيبيديا هي «اكتساب العلم من التعلم أو من التجارب ويقاربها في المعنى كلمة الخبرة، وهي علم حقائق الأشياء وعلم الحكمة يغسل النفوس من وسخ الطبيعة وإذا عرفت النفس الحكمة حنت واشتاقت إلى عالم الأرواح ومالت عن الشهوات الجسمانية المميتة للنفس الحية، والحكمة تكبر وتنمو من الاتصال بالله. وقد عرف بعضهم الحكمة بأنها عمل ما ينبغي كما ينبغي في الوقت الذي ينبغي»<sup>1</sup>، وعرفها بعضهم الآخر بأنها «العلم والتفقه»<sup>2</sup> والحكمة أيضاً في نظر آخرين هي «الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه» وهي حالة «يوصف بها الحكيم أو حالة توصف بها الأفعال والأقوال»<sup>3</sup>.

وقد اهتم الفلاسفة منذ القدم بتعريف الحكمة فعدّها أفلاطون أحد الفضائل الأربعة (الحكمة، العدالة، الشجاعة، الاعتدال)، واعتبرها أرسطو رأس العلوم والأدب والفن وهي تلقح الأفهام ونتاج الأذهان<sup>4</sup> أما ديكارت في مطلع العصر الحديث فقد عرفها بأنها «المعرفة الكاملة بجميع ما يمكن أن يعرف لتدبير الحياة وحفظ الصحة واختراع الصناعات»<sup>5</sup>. وقد عرفها هيجل أعظم الفلاسفة الألمان بقوله «الحكمة هي أعلى المراتب التي يمكن أن يتوصل إليها فبعد أن تكتمل المعرفة ويصل التاريخ إلى قمته تحصل الحكمة وبالتالي فالحكيم أعلى شأناً من الفيلسوف، والحكمة هي المرحلة التالية والأخيرة بعد الفلسفة. أنها ذروة الذرى وغاية الغايات»<sup>6</sup>.

لقد ربطت التعريفات السابقة للحكمة بينها وبين الفلسفة واعتبرتها بعضها أعلى شأناً من الفلسفة واعتبرت الحكيم أعلى مرتبة من الفيلسوف. والحقيقة أنه ينبغي أن نميز بين

\* أكاديمي من مصر .

الحكمة بمفهومها النظري وهي ما يمكن أن نسميه الفلسفة، والحكمة بمفهومها العملي وهي ما يطلق عليها الخبرة. وهذا التمييز يعنى ببساطة أن الحكيم إذا ما كانت حكمته نظرية وعملية معاً فهو فيلسوف وحكيم معاً اتسقت رؤيته النظرية مع سلوكه العملي، ولنا في سقراط الفيلسوف اليوناني مثلاً أعلى في ذلك المقام. أما إذا اقتصرَت الحكمة على طول العمر وخبرة العمل دون الإدراك النظري واكتمال المعرفة النظرية فلا يمكن أن نقارن هذه الحكمة والخبرة بالفلسفة ونعتبرها أعلى شأنًا منها! فمهما كانت الخبرة العملية المكتسبة ناجحة ونافعة فلا يمكن أن يقارن صاحبها بحكمة الفيلسوف الذي درس وتأمل ووعى بعقله وأدرك طبيعة الأشياء<sup>7</sup>.

أما «السعادة» فهي ضد الشقاوة وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير وثمة فرق بين السعادة واللذة؛ فالسعادة حالة خاصة بالإنسان وأن رضى النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان وأن رضى النفس بها مؤقت ومن شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية، وأن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير تاماً ودائماً ومتى سمت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر أصبحت غبطية<sup>8</sup> ومن هنا جاء تعريف البعض للسعادة بأنها «شعور بالبهجة والاستمتاع منصهرين سوياً والشعور بالشيء أو الإحساس به هو شيء يتعدى بل ويسمو على مجرد الخوض في تجربة تعكس ذلك الشعور على الشخص وإنما هي حالة تجعل الشخص يحكم على حياته بأنها جميلة ومستقرة وخالية من الآلام والضغوط»<sup>9</sup>.

وقد اختلف الفلاسفة قديماً وحديثاً حول معنى السعادة وحقيقتها؛ فالسوفسطائيون قديماً كانوا يرون أن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء بينما رأى سقراط وأفلاطون أن السعادة في إتباع الفضيلة. أما القورينائيون فيقولون بأن السعادة في الاستمتاع بالذات الحسية بعكس الكلبيين الذين رأوا أن السعادة هي في الزهد في هذه الذات الحسية قدر الطاقة الإنسانية. ونفس ما اختلف حوله القدامى حدث في العصر الحديث، فقد أرجع كانط السعادة إلى العمل طبقاً لمبدأ الواجب، وفرق بعضهم بين اللذة والسعادة فجعلوا اللذة حالة أنية تابعة للزمان المتغير والسعادة حالة مثالية يقترب الإنسان منها بالتدرج دون بلوغها بالفعل. ومن هنا ظهر مذهب السعادة الذي يركز أصحابه على القول بأن السعادة العقلية هي الخير الأعلى وهي غاية العمل الإنساني سواء أكانت خاصة بالفرد أو بالمجتمع، في مقابل مذهب اللذة الذي قال أصحابه بأن اللذة هي الخير الأعلى<sup>10</sup>.

وإذا قصرنا حديثنا هنا عن ارتباط السعادة بالحكمة أو الحكمة بالسعادة في الفلسفة اليونانية القديمة، فإننا سنجد أن بداية هذا الاقتران بينهما كان عند هيراقليطس الفيلسوف المتفرد في القرن السادس قبل الميلاد، فرغم أن فلسفته اتسمت بالغموض والإلغاز وتعمد ذلك الغموض حتى في اللغة التي استخدمها للتعبير عن فلسفته إلا أنها في مجال الأخلاق جاءت أكثر وضوحاً في بيان أن النفس الجافة أي النفس الزاهدة هي «الأحكم والأفضل»؛ فجفاف النفس وزهدا عند هيراقليطس هو طريق فضيلتها «إذ ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب، فالمرض مطية الصحة والسعادة والجوع سبيل الشبع، والتعب طريق الراحة»<sup>11</sup>، وإذا كان «كبح جماح الشهوة عسير»<sup>12</sup> - فيما يقول هيراقليطس فإن إرضاء الشهوة وإشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس. ولذلك كان يقدر أولئك الفضلاء الذين ينجحون في السيطرة على شهواتهم ورغباتهم وفي ذلك يقول أيضاً «إن شخصاً واحداً عندي أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم»<sup>13</sup> إذ أن مصير الإنسان في رأيه رهن بأخلاقه وفضائله. ولم يكن غريباً إذن أن يضيف برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر فلسفة هيراقليطس الأخلاقية بأنها تعد «ضرباً من التقشف الشامخ بأنفه»<sup>14</sup>.

والطريف أن رؤية هيراقليطس هذه في الاقتران بين الحكمة والسعادة والتي جاءت رغم فلسفة الطبيعية التي غلب عليها الطابع المادي، قد التقت مع رؤية فيثاغورس صاحب المذهب الرياضي في تفسير العالم الطبيعي، وإن زاد الأخير بأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة واعتبر نفسه مجرد محب للحكمة<sup>15</sup> ومن هنا جاء لفظ الفيلسوف بمعنى المحب للحكمة.

وفى محبة الحكمة عند فيثاغورس وأتباعه تكمن السعادة كل السعادة؛ فقد آمن الفيثاغوريون بأن الطريق إلى طهارة النفس إنما يكون بالعلم والتأمل الفلسفي فضلاً عن التمسك بالأخلاق والزهد في مطالب الحياة المادية للجسد. وبدا ذلك تماماً حينما اختاروا في ديانتهم عبادة الإله أبوللون وهو إله العقل بدلاً من الإله ديونيسوس الذي عبده أتباع أورفيوس<sup>16</sup>.

وقد لخص لنا أحد المؤرخين القدامى المبادئ الأخلاقية التي التزم بها فيثاغورس وأتباعه في فقرة بديعة قال فيها «إن المرء يكتسب تحسناً في سلوكه من ثلاث طرق أولها: تأمل الإله ليدينو 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 حياته الدنيا إلى الإله وما أكثر وله الروح حينما تشق طريقها متجهة إلى الإله عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً عند الموت»<sup>17</sup>.

وقد أكد يامبليخوس أحد أتباع الفيثاغورية في القرن الرابع الميلادي هذا التوحيد بين الحكمة وبين الاتجاه إلى الإله والتماس الخير والسعادة ذلك بقوله عن سابقه من الفيثاغوريين «أنهم قد كفوا عن الفعل الذي لا يرضى الإله وكان هدفهم من ذلك الاقتراب من الإله والتحدث إليه. وقد سخرروا حياتهم في الطاعة لتتوافق مع إرادة الإله. لقد آمنوا في فلسفتهم بأن من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمقاً»<sup>18</sup>.

لقد اكتسبت رؤية فيثاغورس والفيثاغوريين في التوحيد بين الحكمة والسعادة مسحة صوفية زاهدة بدت في توجههم الكامل -بعد تطهير النفس بالعلم والتأمل- إلى الإله والتماس الخير منه وحده.

وقد تدعمت هذه المسحة الصوفية في الربط بين الحكمة والسعادة في فلسفة بارمنيدس رغم أنه لم يذكر الإله في قصيدته الشهيرة «في الطبيعة» وفضل الحديث فيها عن «الوجود» مدعياً أنه استلهم ذلك من آلهة العدالة كما بدا في مقدمة تلك القصيدة التي امتلأت بالرموز الصوفية؛ حيث قال فيها أنه قد اتجه في عربة تجرها الجياد وتقودها العرائس بنات الشمس إلى حيث الأبواب التي تفصل بين النهار والليل أو النور والظلام، ولما اجتاز هذا الطريق الإلهي حدثته الآلهة قائلة: مرحى أيها الشاب يا رفيق الهاديات والخالدات اللاتي أرشدن عربتك.. مرحى لقد أرسلت في هذا الطريق بالأمر الإلهي DIKE لا بالقدر السيئ»<sup>19</sup>.

لقد أراد بارمنيدس من هذه الصورة الرمزية لطريق الحق الذي يبحث عنه أن يوحى لنا بأنه إنما يسلك طريقاً مختلفاً عن الطريق المعتاد الذي يسلكه الآخرون في معرفة الحق وأن هذا الطريق إنما هو طريق إلهي مقدس. ومع ذلك فهو حينما يتحدث بعد ذلك عن طريق الحق تجده يحكم على هذا الوحي الإلهي بالعقل، فطريق الحق يبدأ في القصيدة بقوله «انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء.. لأنه لا يوجد سوى طريقين للمعرفة؛ أحدهما طريق الحق وهو طريق اليقين والثاني عكس الأول، إنه طريق اللايقين والملاحقة أي طريق الظن. فما هو الحق واليقين عنده؟! إنه إدراك أن الوجود واحد وهو وحده الموجود

وأن طبيعة هذا الوجود هو الفكر أي أنه يتحدث عن الوجود المعقول الذي لا يدرك إلا بالعقل. يقول بارمنيدس: «إن ما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد»<sup>20</sup>. ولما كان الوجود المعقول هو وحده الموجود عنده فهو ينكر أي حقيقة للوجود الخارجي المحسوس ويعتبره أقرب ما يكون إلى اللاوجود. ومن ثم فالسعادة كل السعادة عند بارمنيدس والحكمة كل الحكمة عنده هي أن نبقى في حدود هذا اليقين المطلق يقين الوجود الواحد وننكر ما عداه. وربما يكون ممكناً للقارئ المعاصر أن يفهم بارمنيدس وحديثه عن هذا الوجود الواحد مناط الحق واليقين عنده إذا ما وضع لفظ الجلالة «الله: مكان لفظ «الوجود»؛ فكل الصفات التي وصف بها بارمنيدس هذا الوجود الواحد إنما هي في حقيقتها صفات لا تنطبق إلا على الوجود الإلهي، فقد وصف بارمنيدس هذا الوجود الواحد بأنه لا بداية له ولا نهاية، لا يكون ولا يفسد، لا ينقسم ولا يتحرك... إلخ.

وعلى كل حال فإن سعادة المرء وحكمته عن بارمنيدس في إدراكه العقلي لحقيقة هذا الوجود الواحد. وما عدا ذلك يعد في نظره مجرد أوهاام وظنون يحيا بها الإنسان ويسير من خلالها في طريق لا يعرف فيه المعنى الحقيقي للوجود والطريق الحقيقي للسعادة.

والطريف في تاريخ الفلسفة اليونانية قبل أفلاطون أن تتوافق رؤية الذريين وخاصة ديمقريطس مع رؤية فيثاغورس وبارمنيدس في مجال الربط بين الحكمة والسعادة رغم مثالية الأخيرين ومادية الأول، فالمعروف أن ديمقريطس وأتباعه قد تبنا مذهباً مادياً في تفسير العالم الطبيعي يعتمد على رده إلى الذرات وليس إلى العناصر الأربعة. وقد أحكم ديمقريطس إلى حد بعيد التفسير المادي الذري «لكل ما في العالم الطبيعي، فالنفس عنده ذرات مادية كما أن الأشياء والأجسام والعناصر ذرات، حتى الآلهة نظر إليها على أنها مركبات ذرية لطيفة»<sup>21</sup> ومع ذلك فإن فلسفة ديمقريطس الأخلاقية جاءت مختلفة عن هذا الطابع المادي العام لفلسفته حيث أنه بدأها بالتأكيد على أن قوة الجسم لدى الإنسان لا تعنى شيئاً «فقوة الجسم لا تكون من أسباب النبل إلا في دواب النقل» «بينما قوة العقل وقوة الخلق هي كل شيء بالنسبة للإنسان لأن «قوة الخلق هي سبب النبل في الإنسان».. على حد تعبيره<sup>22</sup> وإذا سألنا عن جوهر السعادة عنده لقال بما أسماه «اعتدال المزاج»، فذلك الذي يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالبهجة والتفاؤل، إذ أن قوة النفس واعتدال مزاجها يعنى في رأيه معرفتها للخير وتوجيه الإرادة إلى سلوك طريقه وهذا ما يسميه ديمقريطس ما يجب عمله to deon<sup>23</sup>, فما يجب عمله بالنسبة للنفس الإنسانية يبدأ بمحاولتها كبح جماح



الرغبات والشهوات الحسية والجسدية. ولن يكون ذلك إلا بالعمل الجاد وتحمل الشدائد بشجاعة ولا يتأتى للمرء ذلك إلا عن طريق الثقافة والتعليم فبهما وحدهما يعتدل مزاج الإنسان ويتجه إلى طريق الخير والسعادة<sup>24</sup>.

وقد جاء السوفسطائيون بعد ذلك ليضعوا هذا التوحيد أو الربط بين الحكمة والسعادة موضع الشك والجدل، حيث اعتبروا منذ إعلان زعيمهم بروتاجوراس أن الإنسان الفرد معيار كل شيء، اعتبروا أن السعادة مسألة فردية؛ فما أرى فيه الخير والسعادة يكون كذلك بالنسبة لي وما ترى أنت فيه الخير والسعادة فأنت حر فيما ترى ومن ثم فقد أصبحت الفضيلة والسعادة مسألة نسبية تختلف باختلاف تصورات ومصالح الأفراد<sup>25</sup> ولذلك فقد غلب على هذه الرؤية السوفسطائية ومن تابعوها التوحيد بين الحكمة والفضيلة والسعادة، بل بين المنفعة والفضيلة والسعادة فلما كان ما ينفعي هو ما يسعدني فالخير إذن في النافع والمفيد بالنسبة لي كفرد، ومادامت المصالح والمنافع تختلف من شخص إلى آخر، فإن طريق السعادة إذن يختلف من شخص إلى آخر وكذلك مفهوم الخير والحكمة.

ولعل تلك النظرة التفكيكية التي فكت الارتباط بين الحكمة والسعادة وفصلت بينهما وبين الخير والفضيلة والتي انتشرت بين عامة الناس تأثراً منهم بالمعلمين السوفسطائيين هي التي أثارت ثائرة سقراط وجعلته يترك بيته وأسرته ويمشى بين الأثينيين ليجادلهم ليل نهار حتى يعودوا إلى سابق عهدهم من الثبات على مبدأ التوحيد بين الفضيلة والسعادة. لقد كان سقراط بحياته ومواقفه وكلماته التي خلدها تلميذه أفلاطون في محاوراته السقراطية هو المثال الذي يحتذي عبر العصور في التوحيد بين الحكمة والسعادة حينما وحد بين الفضيلة والمعرفة ورفع شعاراً لكل فلسفته هو «اعرف نفسك»، والنفس بالنسبة له كانت «ذلك الجزء الإلهي في الإنسان وكل من تأمله وتوصل إلى معرفته، عرف ما هو إلهي وفاز بخير معرفته لنفسه»<sup>26</sup>.

لقد كان سقراط يجد سعادته في توعية الناس بالطريق الحق للفضيلة، ذلك الطريق الذي يبدأ بأن يسأل كل منهم عن ماهية ما يدعى العلم به وخاصة في مجال الفضيلة، فإن كان يدعى أنه أنقى الناس فليسأل نفسه «ما هي التقوى أو ما الذي يجعل الفعل التقى تقياً»، وإن كان يدعى أنه أشجع الناس فليسأل نفسه عن ماهية الشجاعة أي ما الذي يجعلنا نصف أي فعل من أفعالنا بأنه شجاعة. إن معرفة ماهيات الفضائل ستقودنا حتماً إلى سلوك طريق الفضيلة لأن من عانى في إدراك ماهية أي من هذه الفضائل سيسلك طريقها حتماً بعكس

من يتعلمها من المتعلمين دون أن يكابد مشقة البحث العقلي بنفسه، ولذلك قال سقراط قولته الشهيرة: أن الفضيلة علم لا يعلم، وما ذلك إلا لأنه يعتقد بأن الفضيلة هي علم كامن في النفس يملكه كل الناس بشرط أن يبذلوا جهدهم العقلي في التساؤل وفي البحث داخل النفس وباستفتاء ضميرهم الأخلاقي عند كل سلوك سيكون الإدراك الصحيح لطبيعة الفعل الفاضل المطلوب وسيكون سلوك طريقه. ومن هنا وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة واعتبر أن أي إنسان يسلك طريق الرذيلة إنما هو جاهل بالمعنى الحقيقي للفضيلة. فسقراط لم يكن يتخيل أبداً أن أي إنسان يعرف المعنى الحقيقي للفضيلة يمكن أن يسلك طريق الرذيلة. «فالفضيلة علم والرذيلة جهل». وقد كان سقراط عبقرياً حقاً حينما قال قولته الشهيرة بناء على كل ذلك «أن الفضيلة واحدة» وان سألناه: كيف تكون الفضيلة واحدة ونحن نرى ونحدث عن فضائل عديدة مثل الصدق والأمانة والتقوى والشجاعة... إلخ. لأجابتنا: أن كل هذه مسميات لمسمى واحد هو الفضيلة؛ فالصدق فضيلة، والأمانة فضيلة وهكذا فإن ما ندعوه فضائل متعددة إنما هي مسميات وصور متعددة لمسمى واحد هو الفضيلة. والفضيلة هي «إدراك الخير»؛ فمن أدرك الخير في كل المواقف صار فاضلاً أياً كان الاسم الذي نسمي به هذه الفضيلة. ولذلك فإن الفضيلة عند سقراط لا تتجزأ وسلوك المرء يظل في طريق الفضيلة دائماً إذا ما عرف أنها في كل الأحوال هي «إدراك الخير» وسلوك طريقه. فلا معنى لأن يدرك المرء معنى الفضيلة ولا يسلك طريقها لأنه بذلك يكون جاهلاً كما أشرنا فيما سبق بالمعنى الحقيقي للفضيلة؛ فالفضيلة ليست مجرد علم نظري، بل هي علم يرتبط بالسلوك ويظهر في الأفعال<sup>27</sup>.

وقد كان سقراط يجد سعادته القصوى في البرهنة على ذلك الاعتقاد في كل المواقف التي عاشها. والقارىء لحياته يجدها مليئة بالمواقف التي تؤكد أنه كان يجد السعادة في التوحيد بين المعرفة بحقيقة الفضيلة وسلوك طريقها أياً كانت النتائج المترتبة على ذلك. ولعل أبرز هذه المواقف الكاشفة موقف خضوعه للمحاكمة نتيجة عدة تهم ظالمة كما بدا في دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية، ومع أنه نجح في رد هذه التهم عن نفسه وكشف لهيئة المحكمة أنها غير صحيحة وملفقة من قبل خصومه إلا أنه حينما استقرت المحكمة على إدانته قبل الحكم الذي جاء قاسياً حيث حكم عليه بالإعدام بشرب السم، وقال قولته المشهورة «أنا إلى الموت وأنتم إلي الحياة. والإله وحده أعلم بأيهما هو الخير»<sup>28</sup>. وحينما عرض عليه تلاميذه عدة خطط للهرب من تنفيذ هذا الحكم الظالم والتي تضمن سلامته التامة رفضها جميعاً

وقال أيضاً قولته الشهيرة متخيلاً القانون شخصاً يحدثه: «أتتخيلون مدينة لا يحترم أهلها القانون. ألا تتدك هذه المدينة من أساسها!»<sup>29</sup> لقد وجد سقراط سعادته في أن يخضع لتنفيذ هذا الحكم رغم أنه كان قاسياً وظالماً لأنه صدر بموجب القانون الأثيني وقد كان هو نفسه ينادى طوال حياته باحترام القانون ويعتبر أن احترام القانون هو أساس المدينة وجوهر الدولة المستقلة وعنوان العدالة فيها، لقد تجرع سقراط السم في مساء اليوم المحدد لتنفيذ الحكم «رابط الجأش مغتبطاً»<sup>30</sup> لأنه كان مؤمناً بأنه سيلقى مصيراً حسناً جزاء سلوكه الفاضل طوال حياته وسيلتقي في العالم الآخر بأناس أحبهم ولم يلقاهم في حياته الدنيا.

وحيثما نصل في استعراضنا هذا للارتباط بين الحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية إلى أفلاطون سنجد أنه قد واصل طريق أستاذه سقراط في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة وبدا ذلك بوضوح منذ المحاورات السقراطية التي خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه حتى محاورات النضج التي كتبها معبراً عن فلسفته هو، ففي هذه المحاورات أكد أفلاطون أن الفضيلة تعنى أول ما تعنى معرفة المبدأ الذي يقوم عليه السلوك ومعرفة هذا المبدأ لا تكون إلا بالتساؤل عن ماهية الفضيلة عموماً، وماهية كل واحدة من هذه الفضائل على حدة. والجدير بالذكر أن هذه المعرفة بالمبادئ لا تكون عنده إلا بمعرفة عالم المثل الذي هو عالم المبادئ المعقولة لكل ما في الوجود المحسوس سواء كانت أشياء مادية أو مفاهيم أخلاقية أو ما شابه هذا وذاك. وبالطبع فإن هذه المعرفة النظرية بمعنى الفضيلة هي الأكثر تحقيقاً لمعنى السعادة عند أفلاطون لأنها تمثل الفضيلة الفلسفية التي اختص بها الفلاسفة الذين لا يسلكون إلا وفقاً لمعرفتهم بالمبادئ العقلية للفضيلة؛ فلقد ميز أفلاطون -فيما يرى ستيس<sup>31</sup>- بين الفضيلة الفلسفية، والفضيلة الاعتيادية؛ فالأولى هي الفضيلة الحقة التي تقوم على معرفة المبادئ العقلية للخير، أما الثانية فهي الفضيلة بمعناها الشائع عند الناس وتنتقل من أسس أخرى مثل العادة والعرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير. إن الفضيلة الاعتيادية على حد تعبير أفلاطون إنما هي فضيلة أولئك الرجال المتزنون المعتدلون الذين يمارسونها ممارسة العادة والتدريب وبدون الفلسفة والعقل<sup>32</sup>. والجدير بالذكر هنا أن هذه الفضيلة الاعتيادية ليست هي فضيلة عامة الناس فحسب، بل هي أيضاً فضيلة خيرة السياسيين ورجال الدولة، فأفلاطون في حقيقة الأمر ينكر الفضيلة العقلية الفلسفية على جميع الناس فيما عدا الفلاسفة الأطهار الذين هم على حد تعبيره «أصدقاء المعرفة» حيث استطاعوا عن طريق معرفة الحقيقة الشاملة لحقيقة الوجود أي

«أي معرفة عالم المثل» أن يتحرروا تماماً» من الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف» وأن يتمسكوا دائماً بما هو حقيقي وإلهي»<sup>33</sup>.

وعلى ذلك فالسعادة الحقيقية عند أفلاطون لا تتحقق إلا لأولئك الفلاسفة المتأملين الذين تحرروا من كل ما هو أرضي وجسدي ليعيشوا وفقاً لما هو حقيقي وإلهي، فالحكمة على وجه العموم عند أفلاطون هي رأس الفضائل سواءً كانت هذه الحكمة النظرية الفلسفية أو تلك الحكمة التي يتمتع بها الإنسان الفاضل في الحياة الاجتماعية والسياسية وينجح من خلالها في إقامة التوازن بين مطالب قوى نفسه المتصارعة داخل جسده الفاني فيمارس الشهوة باعتدال ويمارس الغضب باعتدال. وما ذلك إلا لأن نفسه العاقلة تتحلى بالحكمة وبالحكمة يقدر المرء ماذا يشتهي ومتى ذلك وإلى أي حد، وكذلك يقدر لماذا يغضب وإلى أي مدى!

فالسعادة في كل الأحوال عند أفلاطون قرينة الحكمة ولا تتحقق أبداً إلا لدى الإنسان الحكيم. فإذا لم تتوافر الحكمة أصبح الإنسان فاقداً للشرط الضروري للسعادة الحقيقية سواءً في حياته الاجتماعية والسياسية أو في حياته الفردية وفي علاقته بالله وبالعالم من حوله.

وقد سار أرسطو تلميذ أفلاطون على نهج أستاذه حينما بدأ كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بنقد كل صور السعادة الشائعة عند عامة الناس ورفض الآراء التي تقول بأن السعادة في حياة اللذة أو في حياة الجاه والسلطان أو حياة الثروة والمال... إلخ. وأكد في المقابل على التوحيد بين الفضيلة والسعادة. وكان أرسطو حاسماً حينما أكد على أن الفضيلة فعل عقلي؛ فالإنسان في رأيه جزءان، جزء عاقل وجزء غير عاقل. وفضيلة الإنسان تبدأ حينما يتحكم الجزء العاقل في الجزء غير العاقل. ومن هنا انطلق إلى بيان نوعي الفضيلة في فلسفته الأخلاقية؛ الفضيلة الأخلاقية، الفضيلة النظرية وقصد بالأولى الفضائل الأخلاقية الاجتماعية التي لا يمكن للإنسان أن يعيش سعيداً في مجتمعه إلا متحلياً بها. وهي ما عرف لديه بنظرية الوسط الأخلاقي؛ التي عرفها بقوله أن الفضيلة «وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط»<sup>34</sup>؛ فالكرم وسط بين الإسراف والبخل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن وهكذا. وبالطبع فإن إدراك هذا الوسط إنما هو فعل العقل والتحكم في السلوك بناءً على إدراك هذا الوسط إنما هو أيضاً فعل العقل وهو هنا العقل العملي على حد تعبير أرسطو فهو العقل المتصل بالواقع ومهمته التوجيه الصحيح لسوك الإنسان العاقل<sup>35</sup>. أما العقل النظري أو العقل مأخوذاً في ذاته فله فضيلة أخرى

تخصه هو وحده، هي ما أطلق عليه أرسطو فضيلة التأمل النظري التي من شأن الإنسان فيها الوصول إلى الحقيقة المجردة والتميز النظري بين الحق والباطل. وهذه الفضيلة تحقق الوظيفة الأهم والأكمل لحقيقة الإنسان، فغاية الوجود الإنساني ليست الأكل أو الشرب أو الجري وراء الملذات الحسية وإشباع الشهوات وإنما هي التأمل. ولذا فضله أرسطو واعتبره فضيلة الفضائل الإنسانية وأهمها على الإطلاق وأكد على أنه إذا كانت الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة، وإذا كانت السعادة تكمن في الفعل المطابق للفضيلة، فمن الطبيعي أن تكون في الفعل المطابق للفضيلة العليا بمعنى أنها الفعل المطابق للجزء الأحسن من ذات الإنسان وهو «العقل الفاهم المتأمل المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية» على حد تعبير أرسطو<sup>36</sup>. وعلى ذلك فإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة<sup>37</sup>.

والحقيقة أن أرسطو قد أجهد نفسه في بيان ذلك التوحيد بين فعل التأمل للعقل النظري وبين السعادة الكاملة ليس فقط على مدار الكتاب العاشر من كتابه الشهير «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وإنما أيضاً على مدار الكتاب الثالث من كتاب «النفس» الذي أكد فيه على أن القوة النظرية من العقل الإنساني هي الجانب القدسي من الإنسان لأنها القوة القادرة على مفارقة وجوده المادي لتأمل ما وراء هذا الوجود وإدراك الحقيقة القصوى للوجود، الوجود الإلهي<sup>38</sup>.

لقد أبدع أرسطو في التأكيد على أن فعل التأمل هو الذي يحقق للإنسان الاستقلال عن العالم الخارجي وحتى عن وجوده المادي، وأن حياة التأمل هي وحدها الحياة المحبوبة لذاتها وهي التي تحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة ومن ثم السعادة. وأنها إذا ما قورنت بحياة السياسي أو المحارب لوجدنا أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ كما أنها مليئة بأسباب الاضطراب والقلق، بينما حياة التأمل هي حياة السعادة الدائمة وهي الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان وتجعله يتشبه بحياة الآلهة كما تجعله محبوباً من قبل الآلهة لأن الإنسان بالتأمل يدرك الوجود الإلهي ويتشبه به في آن واحد<sup>39</sup>.

وإذا ما انتقلنا من العصر الهليني في الفلسفة اليونانية إلى العصر الهلينيستي أي عصر ما بعد أرسطو لوجدنا تحولاً كبيراً في التوجه الفلسفي لدى فلاسفة هذا العصر الجديد، وخالصة هذا التحول أن معظم فلاسفة هذا العصر قد ركزوا في فلسفتهم على الجوانب العملية التطبيقية وخاصة في ميدان الأخلاق حيث لم ينشغلوا كثيراً بالحديث النظري

المجرد عن ماهية الخير والفضيلة والسعادة بل اتجهوا مباشرة إلى بيان الطريق العملي للسعادة، ذلك الطريق الذي يتمكن الفرد من خلاله أن يحيا حياة السعادة رغم كل الظروف السياسية والاجتماعية المليئة بالاضرابات والحروب آنذاك. لقد انشغلوا إذن بالبحث عن التماس طريق فردي للسعادة.

وبالطبع لا تغيب الفلسفة والحكمة في التماسنا لهذا الطريق، لأن العقل هو الذي يقود الإنسان إلى هذا الطريق؛ فعلى الرغم من أن فلسفات العصر الهلينيستي وبالذات في أكبر تياراتها: الأبيقورية والرواقية تؤكد على أن العقل يولد صفحة بيضاء وأن التجربة الحسية هي نقطة البداية في المعرفة، لأن طريق الأخلاق والفضيلة عندهما لا يبدأ من التجربة الحسية بقدر ما يبدأ من أعمال العقل في السلوك.

وها هو أبيقور صاحب المذهب الحسي في المعرفة حينما يحلل القضايا الأخلاقية بادئاً بضرورة أن نعترف بأن السعادة لدى الإنسان تبدأ من الاتجاه إلى كل ما هو لذيق بشكل طبيعي، نجده يؤكد على دور العقل في تمييز أنواع الرغبات والاختيار من بينها، فهناك فيما يرى أبيقور - رغبات طبيعية ضرورية وهناك رغبات ضرورية وليست طبيعية وهناك رغبات ليست ضرورية ولا طبيعية. وهو يرى أن على الإنسان العاقل أن يختار ما هو طبيعي وضروري وأن يكتفي به حتى يحيا حياة الرضا والسعادة ويبدو ذلك في قوله: أن كل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله، والمتعة التي تجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي تجدها في المآدب الفاخرة بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة. كما أن التعود على العيش البسيط والتنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة ويبسر لنا الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية كما أنه يجعلنا عند وجودنا أمام ما لذ وطاب من الأكل قادرين على ذلك هو التمتع وهو أخيراً ما يجعلنا لا نخشى تقلبات الدهر»<sup>40</sup>.

إن أبيقور يؤمن رغم ماديته في تفسير الطبيعة ومذهبه الحسي في المعرفة أن على الحكيم أن يوجه مشاعره بالعقل وأن يمتلك ما أطلق عليه «فن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلص من المشاعر الأليمة»<sup>41</sup> فحرية الحكيم إزاء ضغط الرغبات وضرورة إشباعها تكمن عند أبيقور في معرفة للحدود التي يبغى أن يتوقف عندها وأن يوجه سلوكه طبقاً لها؛ «فمن يجيد معرفته الحدود التي ترسمها لنا الحياة يدرك كم من السهل على المرء أن يتزود بما يقضى على الألم الناتج عن الحاجة وبما يجعل الحياة كلها كاملة»<sup>42</sup>.

إن معرفة الحدود تجعل الإنسان في رأى أبيقور قادراً على أن يميل نحو الزهد في مطالب الحياة المادية لأن هذا الزهد الذي يتمثل في الاكتفاء بما هو ضروري وطبيعي هو أساس الرضا وسر السعادة.

وكما تخلصنا هذه الفلسفة الأخلاقية الزاهدة مما ليس ضرورياً من الألم وتسهل لنا طريق الخير والسعادة، فإنها تخلصنا أيضاً من مخاوف عديدة كالخوف من الموت والخوف من الآلهة ومن عقابها حسب رؤية أبيقور، فما الموت إلا انعدام الإحساس ومن ثم فلا إحساس معه لا بلذة ولا بالألم، أما الآلهة فلن يسعدها أو يزيد من سعادتها أن تعذب الإنسان بل على العكس أنه مما يسعدها أن تراه سعيداً هانئاً.

ومن هنا دعا أبيقور الجميع لأن يتفلسفوا حتى يجدوا ويعيشوا حياة السعادة، فالفلسفة هي التي تورث الحكمة «والتي هي مبدأ كل شيء، وهي أعظم خير نعرفه وهي أصل جميع الفضائل من جهة كونها تعلمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء»<sup>43</sup>.

فالفلسفة إذن عند أبيقور هي طريق الحكمة والسعادة معاً، فالحكيم الذي بلغ ذروة الحكمة إنما هو القادر على أن يكون حراً في كل الظروف حيث تكسبه الفلسفة التحرر من الآخرين ومن الطبيعة ومن القدر وتجعله قادراً على أن يملك نفسه بنفسه وأن يكتفي بذاته وبأصدقائه وبالحياة السهلة الهادئة التي توفرها له الحكمة<sup>44</sup>.

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن رؤية فلاسفة الرواق وهم الممثلون الحقيقيون لهذا العصر الهلينيستي نظراً للانتشار الواسع الذي حققته فلسفتهم عبر ست قرون كاملة منذ تأسيس المدرسة على يد زينون الرواقي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى وفاة آخر زعمائها الكبار ماركوس أوريليوس عام 180م، أقول إذا ما انتقلنا إلى فحص رؤية فلاسفة الرواق حول الحكمة والسعادة لوجدنا أنهم رغم الاختلافات الكثيرة بين أرائهم في قضايا المعرفة والطبيعة، يتفقون على أن الحكمة هو أولى الفضائل الأصلية وهي التي تنبثق عنها كل الفضائل الأخرى؛ فالحكمة فيما يروى المؤرخ ديوجين اللايرتي عنهم هي «المعرفة بالأشياء الخيرة وبالشر وبما هو ليس خيراً أو ليس شراً»<sup>45</sup>.

وبالطبع فإننا بهذه المعرفة نتعرف على طريق السعادة، فالسعادة تتحقق من معرفتنا وسلوكنا طريق الفضيلة والخير عند الرواقيين، فهم قد عرفوا الخير بأنه الكمال الطبيعي للوجود العاقل وهو الموافق للكائن العاقل<sup>46</sup>.

ولعل السؤال الآن هو: إذن كيف يحقق الإنسان العاقل كماله ومن ثم سعادته؟! إن طريق السعادة عند أهل الرواق يبدأ من إدراك أن سعادتنا بأيدينا وهي تتبع في الأساس من داخلنا ومن ثم فقد أكدوا على أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط بالإنسان بقدر ما تتوقف على حالته النفسية في مواجهة هذه الظروف وحكمه عليها؛ فردود أفعالنا إزاء ما يمر بنا من أحداث هو ما يتشكل بمقتضاه شعورنا بالسعادة أو بالألم.

ولذلك فقد ركز الرواقيون على دراسة الانفعالات الإنسانية بغرض السيطرة عليها لأن في ذلك تكمن الحكمة والسعادة معاً. ومنذ مؤسس الرواقية زينون حصرت الانفعالات الرئيسية في أربعة هي: الحزن، الخوف، الرغبة واللذة. وهي كلها تدور في إطار تعريفهم للانفعال بأنه «حرك لا عقلانية ولا طبيعية في النفس»<sup>47</sup> وهذه الحركة اللاعقلانية المفروضة عندهم والتي يدعون إلى التقليل منها والإقلاع عنها يقابلها انفعالات يمكن أن ندعوها خيرة وطيبة وهي: الفرح، الحذر والإرادة الطيبة؛ فالفرح ضد اللذة حيث أنه سمو بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف حيث به يمكن تجنب ما ينبغي تجنبه، أما الإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة<sup>48</sup>.

وإذا ما قدر للإنسان أن يعيش وفقاً لطبيعته العاقلة ويمتلك هذه الإرادة الطيبة فإنه سيكون على طريق الحكمة والسعادة معاً؛ فالمثل الأعلى للإنسان عند الرواقيين هو بلا شك الحكيم الرواقي نفسه، وأول صفات الحكيم الرواقي هو أنه رجل بلا انفعالات لأنه لا يترك نفسه يسقط فيها<sup>49</sup>. أما ثاني صفاته فهي الإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة فيظهر من الأشياء أفضل ما فيها ويخفي ما فيها من مساوئ، فالحكيم الرواقي لا ينافق ولا يرأى ولا يتصنع، وهو لا يدخل في علاقات تجارية قد تكون معارضة للائق أو للمناسب؛ انه قد يشرب الخمر لكنه لا يصل به لدرجة السكر أو الغياب عن الوعي، وهو لا يشعر بالألم مطلقاً لأن الألم انفعال لا عقلاني لا يليق بنفس الحكيم<sup>50</sup>. وفي ذلك يقول سينكا أحد كبار الرواقيين في عصرها الذهبي المتأخر «أنه يمكن أن نتحمل المحن بنفس مرحلة فكل شيء إلى زوال»<sup>51</sup>.

أما ثالث صفات الحكيم الرواقي فهي إيمانه التام بالألوهية، وهو يعلن ذلك دائماً وبداخله نفاء الإيمان بالقداسة ويقوم بممارسة العبادات والطقوس المفروضة عليه وبيتعد عن كل خطيئة ويسير دائماً في طريق القداسة والعدالة<sup>52</sup>.



وهذا الإيمان بالألوهية والسير في طريق الهداية وممارسة العبادات لا يمنعه من المشاركة السياسية، فالحكيم الرواقي ممن يهتمون بالعمل السياسي إلا إذا وجد ما يمنعه من ذلك وهو ممن يفضلون الزواج وإنجاب الأطفال كما يقول زينون<sup>53</sup>.

أما رابع صفات هذا الحكيم الرواقي فهي أنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره. وفي ذات الوقت فهو لا يسامح ولا يشفق على من تقع عليه عقوبة أنزلها القانون. إن الرجل الحكيم لا يرى أن إنزال العقوبات بالمجرمين والأشرار مسألة قاسية وهو كذلك لا يعجب ولا يندش من وقوع أحداث قد تبدو مستحيلة التصديق<sup>54</sup>.

أما خامس صفات الحكيم الرواقي فهو شعوره الدائم بالحرية رغم الإيمان بالتحتمية والقدرية، فلقد قيل من بعضهم «أن الرجل الحكيم هو وحده الحر والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد؛ فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية امتناع هذه القدرة إن الحكيم ليس حراً فقط بل هو ملك لأن الملك هو من لا يحاسبه أحد على ما يفعله. وهذا لا يكون إلا للحكيم الذي يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك»<sup>55</sup>.

وعموماً فإن الحكيم الرواقي هو الرجل «المثالي» في كل شيء، الكامل في شعوره بالسعادة، لأنه ببساطة -كما عبر عن ذلك زيلر Zeller- هو الذي يحوز كل الفضائل وكل المعرفة؛ وهو وحده الذي يفعل الصواب في كل شيء. وهو وحده الملك الحقيقي، السياسي الحقيقي، الشاعر الحقيقي، هو الملهم والمرشد... إلخ، هو المتحرر كلية من الحاجات والآلام، وهو وحده الصديق المحبوب للآلهة. إن فضيلته دائمة ولا يمكن أن يفقدها وسعاده لا يمكن أن تنقص من وقت لآخر<sup>56</sup>.

إن السعادة لدى حكماء الرواقيين هي سر من أسرار النفس البشرية العاقلة التي تدرك يقيناً أن كل ما يجري في الكون إنما هو إرادة إلهية وقدر سماوي ومن ثم ينبغي الخضوع له والتسليم به دون جزع إذا كان مؤلماً و دون فرح زائد عن الحد إذا كان مفرحاً. ولذلك كان الفيلسوف الرواقي يقوم بكل فعل عن إدراك حقيقي لما هو خير دون أن ينتظر النتائج، ويقوم بواجبه إزاء أي دور يؤديه كما رسمته له الطبيعة والعناية الإلهية والقدر خير قيام دون أن يخشى نتائج فعله طالما رأى فيه أنه الفعل الأمثل المناسب للموقف وكأن قيامه بواجبه في حد ذاته هو السعادة القصوى له بصرف النظر عما يحيط بذلك من آلام محتملة أو عواقب وخيمة ممكنة الحدوث، فلم يكن الرواقي -مادام يقوم بواجبه- يخشى شيئاً حتى الموت وقد قال أحدهم تعبيراً عن عدم خوفهم من الموت، بل وترحيبهم به باعتباره القدر

المحتوم, لو أنى أعرف متى وكيف سيكون الموت لذهبت إليه بنفسى. فالسعادة فى هذه الحياة الدنيا هى الرضا التام عما يجرى بها وفعل ما ينبغى فعله طالما يتوافق مع الطبيعة والقدر ويرضى عنه الإنسان الحكيم ولتأتى النهاية كما تأتى وبالكيفية التى حددتها العناية الإلهية والقدر أيضاً، فكما أننا لم نختار تاريخ المولد ولا كيفيته ينبغى أن نسلم بتاريخ الموت وبالكيفية التى يأتى بها دون وجل ودون جزع.

ويبدو أن هذه الآراء الرواقية كانت صاحبة السيادة فى عصرها لدرجة أنها أثرت حتى فى الفلسفات الدينية فى القرون الأولى للميلاد سواءً كانت هذه الفلسفات الدينية تابعة لأديان سماوية كاليهودية والمسيحية التى كانت ناشئة آنذاك أو كانت فلسفات دينية تابعة لأديان تراثية فى الحضارات الشرقية القديمة؛ فكلهم قد تأثروا بآراء الرواقيين حول ضرورة الإيمان بالألوهية وبحتمية القدر والعناية الإلهية وكلهم تأثروا بهذه الآراء الرواقية حول الحكمة والسعادة وإن اتخذت الحكمة لديهم صورة أخرى؛ تلك الصورة التى يغلب عليها الطابع الصوفى الذى يسعى فيه الإنسان المؤمن بالخروج من ذاته محاولاً الاتحاد بذات الإله عن طريق الانجذاب إليه، ذلك الانجذاب الذى يغيب فيه العقل ولا تصعد فيه إلا الروح النقية الخالصة التى تشناق للاتحاد ببارئها والعودة إليه فى لحظة تنأى عن الوصف ولا يشعر بمدى السعادة فيها إلا من يعيش هذه التجربة الصوفية.

1 - <http://ar.wikipedia.org/wiki.P.I>

2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفى - المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1978م، ص 491.

3 - نفسه، ص 493، ص 492.

4 - Wikipedia,P.I

5 - ديكارت، مبادئ الفلسفة، المقدمة، فقرة (2)، نقلاً عن: جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص 492.

6 - Wikipeia,p.i

7 - انظر فى ذلك: مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية 2004م، ص 47-54.

- 8 - جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص 656.
- 9 - انظر تعريفنا «السعادة» في P.I [http:// ar.wik ipedia.org/Wiki](http://ar.wikipedia.org/Wiki), P.I
- 10- انظر جميل صليبا، نفس المرجع ص 656-657.
- 11- شذرات هيراقليطس، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني بكتابه: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - الطبعة الأولى 1954م، شذرة 76، 74، ص 109.
- 12- نفسه، شذرة 73، ص 109.
- 13- نفسه، شذرة 125، ص 112.
- وانظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة 2007م، ص 130.
- 14- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية زكى نجيب محمود، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1978م، ص 79.
- 15- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار القلم ببيروت، ص 22.
- 16- انظر: Cornford, From Religion To Philosophy, Harber Touch Books, New York 1975, P199-200.
- 17- هذا النص نقلاً عن Cheney (s), Men who have walked with God, New York, First delta printing 1974, P98.
- 18- Ibid, P93
- 19- بارمنيدس، قصيدة «في الطبيعة Periphyseos»، الترجمة العربية أحمد فؤاد الأهواني في كتابه: «فجر الفلسفة اليونانية»، سبق الإشارة إليه، ص 130.
- 20- نفس المصدر السابق (شذرة 8)، الترجمة العربية، ص 133.
- 21- أنظر تفاصيل مذهب ديمقريطس الذرى في تفسير العالم الطبيعي في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص 260-271.
- 22- هذه الشذرات لديمقريطس نقلاً عن: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1969م، ص 204.
- 23- انظر: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 226-2270.

- 24- انظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص272-273.
- 25- انظر في آراء بروتاجوراس الأخلاقية: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 356-358 وتابع بعد ذلك في نفس المرجع تفاصيل آراء السوفسطائيين التي لم تختلف كثيراً عن آراء زعيمهم بروتاجوراس.
- 26- انظر: Plato : Alcibiades (1-138 c) نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثاني، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الثالثة 1970م، ص 71.
- 27- انظر ما كتبناه في: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي عن التوحيد عند سقراط بين الفضيلة والمعرفة، سبق الإشارة إليه، ص 447-450.
- 28- أفلاطون: محاوره الدفاع، الترجمة العربية لزكى نجيب محمود، في «محاورات أفلاطون»، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 77-78.
- 29- انظر: أفلاطون: محاوره أقريطون، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها في «محاورات أفلاطون»، ص 98-99.
- 30- أفلاطون: محاوره فيدون، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها في «محاورات أفلاطون»، ص 206-207.
- 31- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1997م، ص 146-147.
- 32- أفلاطون: محاوره فيدون (82 ب)، الترجمة العربية لعزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس، القاهرة 1979م، ص 206.
- 33- نفس المصدر السابق (83 ح - 84 أ)، ص 208-210.
- وانظر أيضاً: كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص، 58-583.
- 34- أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية 1924م، الكتاب الثاني - الفصل الخامس عشر، ص. 284.
- 35- انظر: نفس المصدر السابق، ك 6- ب 15- ف 12، ص 117-118.
- 36- نفس المصدر السابق، الجزء الثاني، ك 10- ب 6- ف 6، ص 352، ب 7 - ف 1، ص 353.
- 37- نفسه، ب 7- ف 1- ص 353.

- 38- انظر: أرسطوطاليس: كتاب النفس - الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1949م. ص 112 وما بعدها.
- وانظر أيضاً: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الفصلان الثاني والثالث.
- 39- انظر: أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك10، ص 354-365. وأيضاً كتابنا: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، بدون تاريخ، ص 235-236.
- 40- أبيقور: رسالة إلى منيسى، الترجمة العربية ضمن كتاب: جلال الدين سعيد، أبيقور - الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ، فقرة 131، ص 206.
- 41- نفس المصدر، فقرة 132، ص 206.
- 42- أبيقور: الحكم الأساسية: XXI، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 211.
- 43- أبيقور: رسالة إلى منيسى، الفقرة 132، الترجمة العربية، ص 207.
- وأيضاً: أبيقور: الحكم الأساسية XXVIII، الترجمة المصرية ص 212.
- 44- انظر ما كتبناه عن: الأبيقورية فلسفة للحياة، ضمن كتابنا: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، سبق الإشارة إليه، ص 326.
- 45- Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers, Vol. II, Eng trans by R.D Hicks, William Helnemann (TD) London, 1970, P92-93.
- 46- انظر: Ibid, 94-96, eng.trans. P201-203
- 47- Ibid, 110-111, Eng. Trans. P217
- 48- Ibid, 116, Eng. Trans. P221
- 49- Ibid, 117, Eng. Trans. P221
- 50- Ibid, 118, Eng. Trans. P223
- 51- نقلاً عن: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -المجلد الأول- نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (436)، القاهرة 2002م، ص 352.
- 52- Op.cit.D.L, V.II,119, Eng.Trans, P223-225

Ibid, 121, Eng. Trans, P226 -53

Ibid, 123-124, Eng. Trans, P227-229 : انظر: -54

Ibid, 121-122, Eng. Trans, P227 -55

Zeller (E): Dutlines of the history of Greek Philosophy, Eng. -56

Trans. by L.R.Palmer, thirteen ed. Dover Publication Inc, New

York,1980, P221.

## مفهوم الغير في الخطاب الفلسفي بين الالتباس والوضوح

جميل حمداوي\*

يعد مبحث الغير من أهم المباحث الفكرية التي انشغل بها الخطاب الفلسفي قديماً وحديثاً. وبالتالي، لا يمكن الحديث إطلاقاً عن الغير أو الآخر إلا في علاقته مع الذات والأنا. ومن ثم، لم يظهر مفهوم الغير إلا حديثاً مع هيجل الفيلسوف الألماني الذي ناقش تصورات الغير وإشكالاتها رداً على الفيلسوف الفرنسي ديكارت صاحب التمرکز الذاتي وفلسفة الأنا.

أما الفلسفة اليونانية فلم تطرح قضية الغير في علاقتها بالأنا كما طرحها الفلاسفة المحدثون والمعاصرون كديكارت، وهيجل، وسارتر، وميرلوبونتي، وبيرجي، ومالبرانش، وهوسرل، وجيل دولوز، وماكس شيلر، ولاشوليه، وكاتاري، ومارك جيوم، وكلود ليفي شتراوس، وجوليا كريستيفا....، بل كانت هناك مفاهيم منطقية تناولتها فلسفة أفلاطون وأرسطو كمبدأ الوحدة في علاقته بمبدأ الكثرة، و«الهوهو» في علاقته بمفهوم الاختلاف. أي إن الفلسفة اليونانية ناقشت مفهوم الغير ضمن تصورات منطقية وأنطولوجية بحتة، فلم يكن همها هو مقابلة الأنا بالغير، بل معرفة موقف الإنسان من الوجود والبحث عن أصل العالم والاهتمام بالميتافيزيقا الكوسمولوجية (الكونية). أي التقابل بين الإنسان والعالم، والتقابل بين الشعب اليوناني والشعوب الأخرى المجاورة التي كانت تعتبر في منظور اليونانيين شعوباً أجنبية وأقواماً من العبيد والغرباء الذين يستحقون أن يستعبدوا، ويستغلوا في مرافق الإنتاج كآلات

\* باحث من المغرب .

وحيوانات تحصد اللعنة الإلهية. وبالتالي، لم تناقش الفلسفة اليونانية خصوصية الذات، ومستوى وعيها بمكوناتها الفردية وكينونتها الوجودية والأخلاقية في حضور الغير أو الشخص الآخر.

إذن، ما هو مفهوم الغير لغة واصطلاحاً؟ وهل وجود الغير ضروري للأنا؟ وما طبيعة الغير؟ وما هي علاقة الأنا بالغير؟ هل هي علاقة إيجابية أو سلبية؟ وهل علاقة الأنا بالغير قائمة على أساس المودة والصدقة أم على أساس التخريب والإقصاء؟ هذه هي الأسئلة التي سوف نحاول الإجابة عنها في ورقتنا الفلسفية هاته.

## 1- مفهوم الغير لغة واصطلاحاً

يعرّف ابن منظور الغير في كتابه: «لسان العرب» بقوله: «الغير: الاسم من التغير. وغير عليه الأمر: حوله. وتغايرت الأشياء: اختلفت. والمتغير: الذي يغير على بعيره أدواته ليخفف عنه ويريحه. وغير الدهر: أحواله المتغيرة»<sup>1</sup>.

والمقصود من هذا الاشتقاق اللغوي أن الغير هو الشخص المغاير والمخالف أو الآخر المخالف للذات. ويحضر الغير في المعاجم الفرنسية بدلالة الآخرين والأشخاص المختلفين والمتقابلين.

وعليه، فالآخر (l'autre) ليس هو الغير الذي يحيل على مفهوم الشخص، بل هو أعم منه، فقد يطلق على الأشخاص autre (personne)، أو الأشياء (autre chose) على حد سواء.

ويرى سارتر أن الغير هو الآخر. وبالتالي، فالغير هو ليس أنا، بل هو آخر مقابل للذات المفكرة. وكل أنا تتحول إلى غير حينما تصبح موضوعاً قابلاً للمعرفة والإدراك والتشبيء، وكل غير يتحول



بدوره إلى أنا، حينما تصبح بدورها ذاتا عارفة تمارس الإدراك الموضوعي.

وتتحدد دلالات الغير بكل وضوح وجلاء في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر عندما نستحضر سياقيا الصراعات الموجودة حاليا بين الأفراد والشعوب والإثنيات والعرقيات والأقليات، وكذلك حينما نستدعي ما يسمى بالتطهير العرقي، والتمييز العنصري، وصراع الحضارات (صامويل هنتغتون)، ونهاية التاريخ (فوكوياما).

## 2- هل الغير ضروري بالنسبة للأنا؟

ثمة موقفان أساسيان متناقضان من وجود الغير، فهناك من يرى أن الغير غير ضروري بالنسبة للأنا كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت Descartes، وهناك من يرى أن الغير ضروري بالنسبة للأنا كالفيلسوف الألماني هيغل Hegel، والفيلسوف الفرنسي سارتر Sartre.

### ديكارت: وجود الغير غير ضروري للأنا

يرى الفيلسوف الفرنسي ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة أن الأنا هي الأساس في المعرفة، وهي تستغني كامل الاستغناء عن الآخر والواسطة المعرفية. ويعني هذا أن الذات المفكرة تستطيع أن تصل إلى الحقيقة واليقين عن طريق التفكير والشك من أجل البلوغ إلى الهدف المعرفي المنشود. لذا، يطرح ديكارت مفهوم الكوجيتو: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود. أو أنا أشك، إذن، أنا موجود».

والمقصود من هذه القولة التي تشبه عصارة المسار الفلسفي لدى الغزالي صاحب كتاب «المنقذ في الضلال» أن الشك أو ممارسة

التفكير التأملي هو الطريق الوحيد للوصول إلى اليقين والحقيقة. ويمكن أن يشك الإنسان في كل شيء: الله، والنفس، والطبيعة... ولكن شيئاً واحد لا يمكن الشك فيه هو أن الإنسان يمارس الشك والتفكير. وبما أن الإنسان يشك ويفكر فهو موجود. وبالتالي، فالله موجود والطبيعة موجودة بدورها. ومن هنا، فالذات المفكرة هي جوهر الكينونة الأنطولوجية للإنسان، وهي المعيار الاستدلالي على وجود الأنا الواحديّة. وبتعبير آخر، فالأنا هي التي تثبت وجودها بدون أن تحتاج إلى الغير، والغير بدوره في حاجة ماسة ليثبت وجوده عن طريق العقل والاستدلال والبرهان المنطقي. ويصل ديكارت إلى أن الأنا مستقلة عن الآخر والواسطة الخارجية، ويمكن أن تعيش بمفردها مستغنية عن وجود الآخر الذي هو في حاجة إلى الاستدلال على وجوده الكينوني والمنطقي. ويترتب عن هذا أن الغير غير ضروري بالنسبة للذات والأنا. ويقول ديكارت عن الآخر أنه من الضروري أن يبرهن على نفسه بالمنطق الاستدلالي والتفلسف الأنطولوجي: «...أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إنني أرى رجالاً بعينهم، مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكنني أحكم بأنهم ناس: وإذا، فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني»<sup>2</sup>.

ونستنتج من هذا أن ديكارت يشك في الآخر، ويعتبر وجوده الافتراضي خاضعاً للاحتمال والشك الاستدلالي. ومن ثم، يؤمن ديكارت بالفلسفة الواحديّة أو فلسفة الأنا على حساب الغير، باعتبار أن الأنا هي الموجودة يقينياً، وهي الضرورية أنطولوجياً. وبالتالي، يمكن للذات الأنا أن تعيش في غنى عن الغير الخاضع بدوره للشك والاحتمال.

## هيجل: وجود الغير ضروري للأنا

يعتبر الفيلسوف الألماني هيجل أن الوعي هو أساس وجود الذات والآخر. ولقد ظهر الإنسان وجوديا وكيونيا مع ظهور الوعي والإدراك والعمل. ويتكون هذا الوعي من خلال العلاقات الجدلية الموجودة بين الفكر والواقع، وبين الذات والآخر، وبين الأنا والموضوع. ويعني هذا أن الإنسان يدرك وجوده وقيمه وكيونته من خلال وجود الآخر أو الغير باعتباره وسيطا ضروريا للذات.

ومن الأدلة القاطعة على ضرورة الغير بالنسبة للأنا لدى هيجل نظرية جدلية السيد والعبد. فكل من السيد والعبد يحاول كينونيا واجتماعيا وميتافيزيقيا أن يحقق وجوده وحياته وحرية عن طريق الصراع الجدلي والمخاطرة لتفادي الموت والاندثار. فالسيد لا يمكن أن يحافظ على مكانته الاجتماعية والمصيرية إلا بالصراع مع العبد والانتصار عليه. وينطبق هذا على العبد الذي لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بالصراع مع السيد من أجل أن يفرض ذاته. والمقصود من هذا أن الصراع الجدلي هو السبيل الوحيد لتحقيق الوعي والوجود الحقيقي للذات. ولا يتأتى هذا الوجود إلا عبر الصراع مع الآخر. وبالتالي، فوجود العبد مقترن بوجود السيد، ووجود السيد أيضا مرتبط بوجود العبد.

وللتوضيح أكثر، فالسيد مرتبط بالعبد مرتين، والعبد بدوره رهين بالسيد مرتين. فالسيد يحس بالانتشاء والافتخار والزهو حينما يسمع العبد يسبده ويعلي من مكانته. ومن ثم، فالسيد في حاجة إلى العبد ليتحقق من مكانته الاجتماعية، ويتأكد من تميزه الطبقي. زد على ذلك أن السيد لا يمكن أن يعيش بدون العبد (الغير)، لأنه هو الذي يفلح أرضه ويزرعها، ويجد في توفير الطعام والشراب له، ويعينه على قضاء حوائجه وتحصيل مآربه.

والعبد بدوره يحس بفرح شديد حينما يعلم أن سيده لا يمكن أن يستغني عنه مادام أداة للإنتاج ووسيلة لتسييد مالكه. وفي نفس الوقت، يحس العبد أنه بدون سيده سيضيع هباء منثورا، ولن يجد ما يقتات به، ولا من يشغله ويؤويه، فالسيد هو الذي يتحكم في رزقه وعيشه ومستقبله.

وبناء على ما سبق، نرى أن السيد لا يمكن أن يستغني عن العبد، ولا العبد يستطيع أن يستغني عن السيد. وبالتالي، تترجم لنا هذه العلاقات التقابلية جدلية السيد والعبد وفلسفة الحياة والموت. ونستشف من كل هذا أن الغير ضروري بالنسبة للأنا أو الذات، ولا يمكن لها أن تعيش في غنى عن الغير كما قال ديكارت، بل الغير ضروري وواجب لوجود الأنا والذات على حد سواء كما يقول هيجل. وبالتالي، فإذا كان ديكارت فيلسوف واحدي وأنوي، فإن هيجل فيلسوف غيري يؤمن بضرورة وجود الآخر لتحقيق كامل الوعي والإدراك الإنساني.

وفي هذا السياق يقول هيجل موضحا جدلية السيد والعبد ومؤكدا أهمية الغير في حياة الذات والأنا: «تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر بوصفها تجريدا خالصا لوعي الذات، في إظهارها أنها ليست متشبهة بالحياة. وهذه العملية مزدوجة: يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات. وأن يقوم بها الآخر معناه أن كلا منهما يسعى إلى موت الآخر. وأن تقوم بها الذات يعني أنها تخاطر بحياتها الخاصة. يتحدد سلوك كل من وعيي الذات (الفردين البشريين المتواجهيين) إذن، بكون كل منهما يثبت ذاته لنفسه، كما يثبتها للآخر بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت. إنهما مجبران بالضرورة على الانخراط في هذا الصراع؛ لأن على كل منهما أن يسمو بيقين وجوده إلى مستوى الحقيقة بالنسبة لذاته وبالنسبة إلى الآخر.

فالمخاطرة بالحياة هي وحدها التي يتم، بواسطتها، الحفاظ على الحرية، وبها وحدها يقدم الدليل على أن وعي الذات ليس مجرد وجود، وليس موجودا على نمط مباشر مثل نمط وجود الأشياء...ولا انغماسا أو تشبثا بالحياة. صحيح أن الفرد الذي لم يخاطر بحياته، قد يعترف به كشخص، ولكنه لا يبلغ حقيقة الاعتراف به كوعي لذاته مستقل. كذلك يكون على كل فرد عندما يخاطر بحياته الخاصة أن يسعى إلى موت الآخر. لأن الآخر لم يعد أسمى منه قيمة، وإنما تتجلى له ماهيته كأخر يوجد خارجا عن ذاته، وعليه أن يلغي وجوده الخارج عن ذاته»<sup>3</sup>.

وهكذا، يرى هيجل عكس ديكارت أن الغير ضروري بالنسبة لوجود الأنا والذات على حد سواء، بيد أن العلاقة بينهما علاقة سلبية قائمة على العدوان و الصراع الجدلي.

### 3- معرفة الغير

من المعروف أن الأنا باعتبارها ذاتا مفكرة ومدركة تحاول أن تعرف موضوعا ما، وقد يكون موضوع المعرفة الذي تريد أن تعرفه الأنا أو الذات العارفة معطى مجردا أو معطى ملموسا حسيا، وقد يكون الموضوع المدرك معرفيا ذاتا أو شيئا ماديا. وإذا كانت الذات العارفة تتسم بالحرية والوعي والإرادة والقصدية، فإن الغير المقابل، باعتباره موضوعا للمعرفة الذي يشبه المادة الخاضعة للدراسة والمراقبة، يفقد كل خصائصه الطبيعية والمكتسبة كالعقل والمعنى والحرية والإرادة. وبالتالي، يصبح موضوعا قابلا للتشبيء والاستلاب من قبل الأنا العارفة المدركة. ومن هنا، هل يمكن أن تقوم معرفة ما بين الأنا والغير؟ وهل الغير ضروري لمعرفة الأنا لذاتها؟ وهل المعرفة التي تنشأ بينهما ممكنة أو مستحيلة؟ وهل

علاقة الأنا بالغير سلبية أو إيجابية؟ وما هي أسس هذه العلاقات  
المتبنة بين الأنا والغير؟

## سارتر: الغير ضروري، ولكنه جسيم

إذا كان هيجل يرى أن الغير وسيط ضروري بالنسبة للأنا ولوعياها الإدراكي والأنطولوجي والميتافيزيقي والاجتماعي والتاريخي والإنساني. ومن ثم، فالعلاقة بين الأنا والغير ليست إيجابية، بل هي علاقة سلبية قائمة على الصراع الجدلي القائم على مخاطرة الحياة والموت، ولا يمكن لأي واحد منهما أن يحافظ على حياته وبقائه إلا عبر الصراع الجدلي الذي يعطينا في الأخير منتصرا ومنهزما، ويفرز لنا اجتماعيا وطبقيا ثنائية السيد والعبد. فإن جان بول سارتر Sartre يرى بدوره أن الغير ممر ضروري ووسيط لا يمكن الاستغناء عنه في مجال المعرفة الإنسانية. فالذات لا يمكن أن تعرف كينونتها إلا عن طريق الغير الذي يراقبها، ويستطيع تقويمها بشكل جيد ودقيق. كما أن الغير يتدخل كثيرا في حياة الأنا، ويعرف مجموعة من التفاصيل الدقيقة عن الذات المرصودة من قبل الغير أو الآخر. لذا، قال سارتر في كتابه «الوجود والعدم» قولته المشهورة: «أنا، والآخرين إلى الجحيم». ومن هنا، فالمعرفة بين الأنا والغير مستحيلة وغير ممكنة، وهي مبنية على العدوان والصراع، على الرغم من كون الغير وسيطا ضروريا للأنا على مستوى المعرفة والإدراك.

هذا، ويورد لنا سارتر مثال: «النظرة **Le Regard**» للاستدلال على جحيمية الآخر وتطفله السلبي. فالطفل، مثلا، عندما يكون وحيدا في مكان ما يختاره بإرادته، فإنه يلعب بكل حرية، ويتصرف بعفوية مطلقة، ويعبر من خلال هذا اللعب الطبيعي عن إرادته ووعيه ووجوده وشخصيته الشعورية واللاشعورية. لكن في حالة

حضور الآخر الذي يراقبه، تتجمد حركاته، وتتصلب عضلاته، فيتوقف عن لعبه، ويحجم عن أداء حركاته العفوية الفطرية. ومن هنا، تحس الذات أن الغير يقيدتها ويحولها إلى موضوع مشياً ومستلب.

وعليه، فالغير بالنسبة لسارتر جحيم أنطولوجي وعدم سلبي. ويقول سارتر في هذا الشأن: «يقوم في أصل مشكلة الغير، افتراض أساسي، وهو أن الغير هو الآخر، بالفعل، أي الأنا الذي ليس هو أنا. هنا ندرك سلبا أو نفيا يتخذ صورة بنية مكونة: يكون (أنا ما) غيرا (...)، فالغير هو ذلك الذي ليس هو أنا، ولست أنا هو. هذا الـ«ليس» (النفي) يشير إلى عدم يدخل كعنصر فصل معطى بين الغير وبيننا أنا. بيني وبين الغير عدم يفصل بيننا ويباعد بيننا. وهذا العدم لا يستمد أصله مني أنا ولا من الغير، ولا من العلاقة المتبادلة بين الغير وبيننا أنا، بوصف هذا العدم غيابا أول للعلاقة»<sup>4</sup>.

وإذا كان بعض الدارسين يعتبرون هيجل هو أول من طرح مسألة الغير أثناء مناقشته لفلسفة الأنا لدى ديكارت، إلا أن جيل دولوز يرى في كتابه «منطق المعنى»: «أن نظرية سارتر، في الوجود والعدم، هي أولى نظرية عامة حول مسألة الغير، لأنها تجاوزت الخيار التالي: هل الغير موضوع أم هل هو ذات؟ يعتبر إسهام سارتر إسهاما رائدا للبنىوية؛ لأنه أول من تصور الغير كبنية خاصة أو محددة غير قابلة للاختزال في الموضوع وفي الذات»<sup>5</sup>.

وعلى العموم، فسارتر يؤكد استحالة وجود علاقة إيجابية بين الذات والغير مادام هذا الغير جحيما يتطفل على الذات إرسادا وتبئيرا ووسيطا.

## ميرلوبونتي: العلاقة بين الأنا والغير إيجابية، وأساسها التواصل

هناك في المقابل من يعارض الطرح الفلسفي القائم على استحالة المعرفة بين الأنا والغير لدى هيغل وسارتر، وخير من يمثل هذا الطرح المعاكس الفيلسوف ميرلوبونتي MerleauPonty الذي يرى أن العلاقة بين الأنا والغير ممكنة وإيجابية. وبالتالي، فهي قائمة على التواصل والتعاون والأخوة. وأساس هذا التواصل هو اللغة؛ لأن باللغة يتحقق التعارف بين الأنا والغير.

فكم من مرات عديدة داخل القطار أو الطائرة أو الحافلة أو سيارة الطاكسي، يدخل الإنسان، بعد تردد وخوف وخجل، في حوار قصير أو مستفيض مع الغير الآخر في مواضيع شتى، فتتولد بينهما معرفة أخوية إيجابية! يقول ميرلوبونتي في هذا الصدد: «إذا ما ربطتني صلة بشخص مجهول لم ينبس بعد بكلمة، فإنني أستطيع أن اعتقد أنه يعيش في عالم آخر لا تستحق أفعالي وأفكاري أن توجد فيه. لكن ما أن ينطق بكلمة حتى يكف عن التعالي علي: هو ذا صوته وهي ذي أفكاره، هو المجال الذي كنت اعتقد أنه يستعصي علي بلوغه، فلا يعلو كل وجود معين على الآخرين بصورة نهائية إلا حين يبقى عاطلا، ويتوطد في اختلافه الطبيعي»<sup>6</sup>.

كما أن الغير ضروري بالنسبة لميرلوبونتي، لأنه لا يمكن للأنا أن تتأقلم مع الوجود. وبالتالي، تتكيف معه سلبا وإيجابا إلا بحضور الغير. فإذا أردنا، مثلا، أن نرفع سيارة ما، فالذات بمفردها لا يمكن أن تتحمل ثقل ذلك الرفع إلا بمساعدة الآخر وموازرتة الإيجابية.



وهكذا، نجد ميرلوبونتي، عكس سارتر، يعترف بالعلاقة الإيجابية الممكنة بين الأنا والغير، وأن هذه العلاقة قائمة على أساس التعارف والتواصل (اللغة) والتعاون والأخوة .

## ماكس شيلر: العلاقة بين الأنا والغير إيجابية، وأساسها التعاطف

يرى ماكس شيلر Max Scheller في كتابه «التعاطف: طبيعته وأشكاله» أن وجود الغير ضروري بالنسبة للأنا؛ ذلك أن الغير هو الذي يعرفنا بخبايا النفس والذات شعوريا ولاشعوريا. فالطبيب النفساني هو الذي يساعد المريض على فهم نفسيته وتفسيرها على ضوء أسبابها الذاتية والموضوعية. ومن ثم، فالغير وسيط ضروري للذات لتعرف موضوعها القابل للإدراك.

ويذهب ماكس شيلر إلى أن العلاقة الموجودة بين الذات والغير هي علاقة إيجابية ممكنة أساسها التعاطف لا التنافر. أي لا بد للغير أن يقيم علاقات نفسية وجدانية مع الذات الأخرى المقابلة أساسها التعاطف الوجداني الداخلي المتين، ومشاركة الأنا في أفراحها وأتراحها ضمن كلية لا تتجزأ فيه الذات إلى جسم ونفس، وظاهر وباطن، وعقل ومادة. وبتعبير آخر، أنه من الضروري أن نعيش الآخر في مشاعره وانفعالاته وأحاسيسه كيفما كان نوعها باهتة أو عميقة عن طريق المماثلة التي تعني أن الآخر مماثل لنا.

ومن هنا، يرفض ماكس شيلر العلاقات القائمة على النبذ والكرهية والحدق والتنافر والتغريب والإقصاء، ويدعو في المقابل إلى علاقات وجدانية باطنية إيجابية أساسها التعاطف البناء والعطاء الوجداني المثمر والمشاركة الفعالة. كما يرفض ماكس شيلر بشكل مطلق تقسيم الذات إلى أجزاء ثنائية منفصلة أثناء الإدراك المعرفي، بل

علينا أن ننظر إلى الغير الآخر نظرة محترمة كلية موحدة يلتحم فيها الداخل والخارج، والظاهر والباطن، والجسم والروح في بوتقة وجدانية لا تخضع بشكل من الأشكال لأي نوع من التقسيم أو التجزيء المصطنع. يقول ماكس شيلر في هذا السياق: «إن أول ما ندركه من الناس الذين نعيش وإياهم، ليس هو أجسادهم (ما لم يتعلق الأمر بفحص طبي خارجي)، ولا أفكارهم ونفوسهم، بل إن أول ما ندركه منهم هو مجموعات لا تنقسم ولا تتجزأ، ولا نسارع إلى تجزئتها إلى شطرين، أحدهما مخصص للإدراك الداخلي، والآخر للإدراك الخارجي. بوسعنا أن نتوجه، بكيفية فرعية، نحو الإدراك الخارجي أو نحو الإدراك الداخلي. ولكن هذه الوحدة الفردية والجسدية «المعطاة» لنا في المقام الأول تمثل، قبل كل شيء، موضوعا يكون في ذات الوقت في متناول الإدراك الخارجي والإدراك الداخلي: الواقع أن هذين المحتويين يتعلق أحدهما بالآخر ويترابطان برباط جوهري يستمر ويبقى حتى حين أحاول أن أدرك نفسي. ويستقل عن كل ملاحظة وعن كل استقراء»<sup>7</sup>.

ومن هنا، فماكس شيلر يرى أن العلاقة الموجودة بين الأنا والغير هي علاقة إيجابية ممكنة يتحكم فيها التعاطف الوجداني الكلي.

## **جيل دولوز: العلاقة بين الأنا والغير إيجابية، وأساسها الإدراك**

يرى جيل دولوز J. Deleuze في كتابه «منطق المعنى» أن الغير ضروري بالنسبة للأنا، ولكن جيل دولوز لا ينظر إلى الغير من منطلق شخصي إنساني وميتافيزيقي، بل ينظر إليه من وجهة بنوية محضة. فيرى أن ثمة العديد من الأغيار المقابلة لعنصر الأنا. ولكن العلاقة القائمة بين الأنا والغير إيجابية قائمة على التكامل الإدراكي.

أي إن الأنا لا يمكن أن تدرك كل العناصر المحيطة بالشيء المرغوب إدراكه، فلا بد من الاستعانة بالغير على مستوى المعرفة والإدراك. فإذا أخذنا على سبيل المثال الشجرة، فالذات لا يمكن أن تدرك منها سوى زاوية معينة، بينما الزوايا الأخرى من الموضوع المدرك موجودة، ولا يمكن القول بعدمها واستحالة وجودها مادامنا لا ندركها من زاوية معينة. ومن هنا، يتدخل الغير الآخر ليدركها من منظوره الخاص. ويعني هذا أن الغير يساعد الذات في المعرفة والإدراك والتحصيل الموضوعي. فالطالب الذي يعرف الرياضيات يدرك مالا يدركه طالب الآداب، والعكس صحيح أيضا. وبالتالي، فالغير يكمل الذات في الجانب المعرفي الإدراكي. ومن هنا، نتحدث عن مدرك فعلي وهو الأنا، ومدرك ممكن هامشي هو الغير الوسيط والمكمل. كما ينقسم المدرك الممكن إلى قسمين على مستوى الحضور والغياب: مدرك تخيلي حينما يغيب وجوده تحضر صورته ذهنيا ووجدانيا لدى الأنا، ومدرك فعلي يتسم وجوده بالحضور في المكان والزمان اللذين تحضر فيهما الذات العارفة.

وهكذا، فإن الغير: «بوصفه بنية هو تعبير عن عالم ممكن، إنه هو الشيء المعبر عنه مدركا بوصفه لم يوجد بعد خارج ما يعبر عنه...»<sup>8</sup>.

وعليه، فوجود الغير ضروري للأنا عند جيل دولوز من خلال تصوره النسقي البنيوي، كما أن العلاقة بين الأنا والغير إيجابية قائمة على التكامل الإدراكي.

#### 4- الصداقة والغربة من أوجه العلاقة بين الأنا والغير

تتمثل علاقة الأنا والغير في الخطاب الفلسفي قديما وحديثا في أهم تجلياتها الواضحة في ثنائية الصداقة والغرابة. فالعلاقة بين الذات والآخر قد تكون إيجابية مبنية على الصداقة والمحبة والمودة، وقد تكون سلبية قائمة على الإقصاء والتغريب والتهجير والتنافر. وتحضر هذه العلاقة بشكل جيد في مجتمعاتنا المعاصرة التي بدأت تعرف صراعات حادة وسجلات طاحنة، فينتج عنها تغريب الآخر كينونيا ووجوديا وأخلاقيا وإنسانيا، وتصفيته جسديا ومعنويا حقا وكراهية وعدوانا وتمييزا.

## أ. العلاقة بين الأنا والغير أساسها الصداقة:

### مفهوم الصداقة

من المعلوم أن الصداقة في اللغة العربية مشتقة من الصدق وحسن القصد، وتدل معجما واصطلاحا على العلاقة التي تجمع بين قريبين أو شخصين متجاورين أو متباعدين على أساس الإخلاص والمحبة والفضيلة، فتساهم هذه العلاقة في تحقيق التقارب والتآلف والمودة والمحبة وحسن الرضى بين الطرفين المتوادين. كما تعبر الصداقة عن الحقيقة والكمال والفضيلة والقوة، وتدل أيضا على علاقة الحب والمودة والإخلاص التي تجمع بين شخصين متفاهمين ومتألفين. لذا، فالسؤال الجوهرى: لماذا يترابط الأنا بالغير برباط الصداقة والمحبة والمودة؟

### أفلاطون: الصداقة حالة وجودية وسطى

يناقش الفيلسوف اليوناني أفلاطون قضية الصداقة في محاوره ليزيس Lysis باعتبار أن الصداقة هي علاقة محبة ومودة تجمع بين الأنا والغير، أساسها حالة وجودية وسطى بين الكمال المطلق

والنقص المطلق، وبين الخير المطلق والشر المطلق. ويعني هذا أن الكائن الكامل المطلق ليس في حاجة إلى صديق، والناقص المطلق أيضا لا يرغب أحد في مصادقته. وبالتالي، فالذي في حاجة إلى صداقة الغير هو الجامع بين النقص والكمال من جهة، ويتأرجح بين الخير والشر من جهة أخرى. وبتعبير آخر، يقول أفلاطون: «لا توجد صداقة بين الطيب والطيب، ولا بين الخبيث والخبيث، ولا بين الطيب والخبيث. ذلك لايجوز في ضوء حاجتنا السابقة. يبقى... أن هذه الصداقة تقوم بين مالميس طيبا ولا خبيثا من جهة وبين الطيب وما في طبيعته من جهة أخرى. ذلك لأنه لا يمكن أن تقوم، فيما افترض، صداقة نحو ما هو خبيث»<sup>9</sup>.

ومن هنا، فالصداقة هي حالة وجودية وسطى تتوق فيها الأنا إلى الكمال النسبي بعد إحساسها بالنقص الجزئي. وبمعنى آخر، أن الصداقة الحقيقية هي التي تجمع واقعيًا وإنسانيًا بين الأنا والغير على أساس حالة وسطى وجودية تتراوح بين الكمال والنقص المطلقين من جهة، والخير والشر المطلقين من جهة أخرى.

## أرسطو: الصداقة فضيلة

يرى أرسطو، الفيلسوف اليوناني، أن الصداقة في أبعادها الواقعية والأخلاقية والمدنية والسياسية والاجتماعية أنواع ثلاثة: صداقة المنفعة، وصداقة المتعة، وصداقة الفضيلة. فصداقة المنفعة وصداقة المتعة زائلتان ومتغيرتان وغير ثابتتين مادامت قائمتين على أساس برامجاتي مرتبط بتحقيق شهوات الذات وتحقيق مآرب ومصالح الأنا. وكل قيمة أخلاقية قابلة للفناء والزوال والتبدل والتغير فهي غير حقيقية. وبالتالي، لا تستحق أن تكون قيمة جوهرية ثابتة. لذا، فصداقة الفضيلة هي صداقة تراد لذاتها بعيدا عن كل مصلحة ومتعة ومنفعة زائلة. ومن هنا، فصداقة الفضيلة هي من أحسن الصداقات

على مستوى القيم والأخلاق، وتتسم بالكمال والسعادة والفضيلة. ولو أخذ بها الناس لما كانت هناك صراعات وحروب ومحاكم لفض النزاع بين المتخاصمين. وحينما تتحقق صداقة الفضيلة تتولد عنها تبعاً صداقة المنفعة وصداقة المتعة. وفي هذا يقول أرسطو: «لو تعلق المواطنون بعضهم ببعض برباط الصداقة لما احتاجوا إلى عدالة إذا بلغت حد الكمال ظهرت من طبيعة الصداقة. إن الصداقة ضرورية. ماذا أقول؟ إنها رائعة. فنحن لا ندخر جهداً في امتداح من يتخذون الصداقة شعيرة لهم، ونعد كثرة عدد الأصدقاء من المزايا المشرفة. بل إن البعض ليرى أن الإنسان الشريف والصديق الحق هما شيء واحد...»<sup>10</sup>.

وهكذا، فالصداقة الحقة عند أرسطو ليست هي الصداقة المثالية كما عند أفلاطون، بل هي صداقة واقعية ومدنية قائمة على الفضيلة من خلال البحث عن الجمال والخير والكمال والسعادة الفضلى.

## ب- العلاقة بين الأنا والغير أساسها الغرابة:

### مفهوم الغرابة

من المعروف أن الصداقة لا تتحقق سوى في المجتمعات الصغيرة كالعشيرة والقبيلة والدولة - المدينة كما هو الحال في اليونان، وحتى إن وجد الغرباء والغير البعيد أو الأجنبي، فإنه لا يمكن أن يؤثر على تماسك المجتمع أو يعكر صفو وحدته؛ لصعوبة الاندماج في بنية المجتمع الذي لا يعترف إلا بالسكان الأصليين.

بيد أنه في المجتمعات الكبيرة المفتوحة على الأجانب والغرباء والثقافات الأخرى، يكثر الأغيار والآخرين والمهاجرون، فتكون العلاقات داخل هذه المجتمعات مختلفة ومتفاوتة ومضطربة تخضع لمجموعة من العلاقات الايجابية والسلبية تجاه الغير. وكل من

يحاول أن يعكس الصفو على أفراد المجتمع المضيف، فإنه يتعرض بلا محالة للطرد والإقصاء والتغريب والنبذ والرفض.

ومن هنا، فالغريب هو المجهول، والغامض، والمتوحش، والمتخلف، والإرهابي، والمجرم، والمهمش، والمخيف. علاوة على ذلك، فهو ذلك الرجل الأجنبي الذي ينزل ضيفا على بلد الاستقبال، فيقع في موقفين متقابلين: إما أن يتم استقباله بشكل إنساني جيد تحقيقا لمبدأ المعايضة والمماثلة والمشاركة الوجدانية واحتراما لحقوق الإنسان العامة والخاصة، وإما يتم رفضه وطرده ونبذه حينما يدخل هذا الغريب في صراع مجتمعي وقيمي وحضاري، أو يعلن تمرده وخروجه عن قوانين وأعراف وتقاليد ذلك المجتمع المضيف.

## جوليا كريستيفا: لا للإقصاء والتغريب!

تري جوليا كريستيفا Julia Kristeva أن وحدة المجتمعات مجرد وهم وسراب، وأن المجتمعات تعيش غربتها قبل أن ينزل بها الغرباء. ويعني هذا أن الغربة -تقول كريستيفا- تسكن ذواتنا ونفوسنا قبل أن نتعرف على الغرباء والأجانب. وبالتالي، فعلينا ألا نسقط مشاكلنا وهمومنا على الأغيار والغرباء والآخرين، وننسى نفوسنا المنطوية الغريبة وتصرفاتنا الشاذة.

وعليه، فليس الغريب، الذي هو اسم مستعار للحقد وللآخر، «هو ذلك الدخيل المسؤول عن شرور المدينة كلها...ولا ذلك العدو الذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى الجماعة. إن الغريب يسكننا على نحو غريب. إنه القوة الخفية لهويتنا، والفضاء الذي ينسف بيتنا، والزمان الذي يتبدد فيه وفاقنا وتعاطفنا. ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نوفر على أنفسنا أن نبغضه في ذاته. إن الغريب،

بوصفه عرضاً دالاً يجعل الـ«نحن» إشكالياً وربما مستحيلاً، يبدأ عندما ينشأ لدي الوعي باختلافي، وينتهي عندما نتعرف على أنفسنا جميعاً على أننا غرباء متمردون عن الروابط والجماعات...»<sup>11</sup>.

وهكذا، ترفض جوليا كريستيفا مبدأ الإقصاء والكراهية والحقْد وتغريب الأغيار الأجانِب ونبذ الغرباء المهاجرين و الدخلاء. وتقول جوليا كريستيفا صارخة: «لا للإقصاء والتغريب!».

## مارك جيوم: العلاقة بين الأنا والآخر أساسها التسامح

يذهب مارك جيوم M. Guillaume إلى أن العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين الأنا والغير أو بين الذات والآخر أو بين ثقافة وأخرى ليس هو النبذ والإقصاء والتغريب والصراع والحرب والسجال والعداء، بل الإنصات إلى الحوار والتسامح والاحترام المتبادل. لأن الآخر، أولاً، يماثلنا في الكينونة البشرية. وثانياً، فالوجود الفردي والبشري والاجتماعي والثقافي والعلمي فيه نقص واستلزام لحضور الغير لتحقيق التكامل والتعاون الحقيقي. يقول مارك جيوم: «يظل الآخر، دوماً، غير قابل، لأن يرد أو يختزل إلى الأنا، وغير قابل للفهم، إلى الأبد. إنه في آن واحد مختلف، بكيفية جذرية، مشابه لغيره في وضعه. الآخر هو منبع هذه الضروب من عدم الفهم الذي يحيي الفكر وينعشه، بدلاً من أن يكبحه ويجمده، وهو يبدد كل أمل في المعرفة المطلقة. إنه تفاهم ووافق لامحدود، لأنه، على التحديد، يترك، دوماً، بقية من عدم الفهم. يقوم في أساس كل كائن مبدأ نقص وعدم كفاية. وهذا النقص لا يكون في وسعي أنا حتى أن أضعه وحدي، وإلا صرت مكتفياً بذاتي.



وهكذا، يرتبط مبدأ الشعور بالنقص بالضرورة القصوى للغيرية الجذرية، الغامضة والمستغلقة.

...ينبغي أن يفهم الوفاق والتفاهم مع الآخر كما تفهم العبارة «التفاهم مع العدو»<sup>12</sup>.

ويعني هذا أن العلاقة بين الأنا والغير عند مارك جيوم قائمة على الحوار والتفاهم والتسامح والتكامل والاحترام والتقدير.

## كلود ليفي شتروس و التكامل الثقافي

يشغل كلود ليفي شتروس C.L. Strauss في المجال الأنثروبولوجي والثقافي. لذا، فهو يرى أن مستقبل العلاقات بين المجتمعات الفردية والبشرية والثقافية فيما بينها ينبغي ألا يقوم على مسح حضارة الآخر وتغريبها وطمسها ومحاربتها وعولمتها والقضاء عليها، بل لابد للشعوب من الحفاظ على ثقافتها واستقلالها وهويتها مع المساهمة ضمن الكل الثقافي والحضاري. أي لابد من تحقيق التكامل الثقافي بدلا من إذابة ثقافة الآخر داخل ثقافة الأنا.

ويدعو كلود ليفي شتروس في كتابه «الأنثروبولوجية البنيوية» إلى الاحتكام إلى مبدأ تكامل الثقافات قائلا: «إن الإسهام الحقيقي للثقافات لا يكمن في قائمة اختراعاتها، بل في الفارق المميز الذي تكشف عنه فيما بينها. إن الشعور بالعرفان والتواضع الذي يستطيع كل عضو من أعضاء ثقافة معينة، بل يجب عليه، أن يستشعره نحو جميع الثقافات الأخرى، لا يمكن أن يتأسس إلا على الاقتناع التالي: إن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته، اختلافا تتنوع أشكاله أشد ما يكون التنوع، وذلك حتى وإن كان لا يدرك طبيعة هذا الاختلاف...»<sup>13</sup>.

وهكذا، يرى كلود ليفي شتراوس أن علاقة الأنا بالغير على مستوى الثقافي قائمة على أساس التكامل والتبادل واحترام خصوصيات الآخرين وهوياتهم الثقافية.

## خاتمة

ونستنتج، مما سبق ذكره، أنه إذا كان وجود الغير غير ضروري عند ديكارت في إطار فلسفة الكوجيتو، فإن هيجل، على العكس، يرى أن وجود الغير ضروري كما توضح ذلك نظريته جدلية السيد والعبد.

وإذا كان هيجل يرى أيضا أن علاقة الأنا بالغير علاقة سلبية قائمة على الصراع الجدلي، وإذا كان سارتر يرى أنها مبنية على أساس العدم والعدوان، فإن ميرلوبونتي يرى أنها علاقة إيجابية قائمة على أساس التواصل اللغوي. في حين نجد ماكس شيلر يرى أن هذه العلاقة مرتكزة على أساس التعاطف والتعاشيش والمشاركة الوجدانية. أما جيل دولوز، وهو ينطلق من مقاربة بنيوية، فيؤكد إيجابية العلاقة بين الأنا والآخر من خلال التكامل الإدراكي بين المدرك الفعلي والمدرك الممكن.

هذا، وتعد الصداقة والغرابة من أهم أوجه العلاقة الموجودة بين الأنا والآخر. وإذا كان أفلاطون يرى أن الصداقة هي الحالة الوجودية الوسطى بين الكمال والنقص المطلقين، والخير والشر المطلقين، فإن أرسطو لايعترف سوى بصداقة الفضيلة. وفي نفس الوقت، يغض من قيمة صداقة المتعة وصداقة المنفعة؛ لأن هاتين القيمتين الأخلاقيتين زائلتان وفانيتان.

وعلى مستوى الغرابة، فقد رفضت جوليا كريستيفا كل العلاقات الإنسانية القائمة بين الأنا والغير، والمبنية على أساس الإقصاء والتغريب والحد والتهجير.

ومن جهة أخرى، يدعو مارك جيوم إلى الأخوة والتسامح والحوار والاحترام المتبادل بين الذات والآخر مع نبذ السجال والعداء والحروب الطاحنة والصراع الحضاري.

وفي نفس السياق، نستحضر فلسفيا كلود ليفي شتراوس الذي يدافع عن ثقافات الشعوب مهما كانت قوتها وضعفها، ويحث على ضرورة استقلالها الثقافي هوية وخصوصية. ويرفض، في نفس الوقت، كل سياسة عدائية تحاول طمس ثقافات الآخرين عبر تشويهها ومسخها وتغريبها وعولمتها.

---

1 - ابن منظور، تهذيب اللسان، تهذيب لسان العرب، تهذيب من قبل المكتب الثقافي لتحقيق التراث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1993م، ص289.

2 - ديكارت، التأملات، التأمل الثاني، ص14.

3 - هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة هيبوليت أوبييه، الجزء الأول، سنة 1977م، ص158-161.

4 - J.P.Sartre, **l'Être et le néant**, Gallimard, 1943, P285-287.

5 - Gilles Deleuze, **Logique de sens**, Minuit, 1969, p360, note11.

---

<sup>6</sup> - Merleau-Ponty, **Phénomologie de la perception**, NRF, Gallimard, 1967, p414.

<sup>7</sup> - Max Scheler, **Nature et formes de la sympathie**, Traduction: M.Lefebvre, Payot, 1971, P353-355.

<sup>8</sup> - Gilles Deleuze, **Logique du sens**, Minuit, 1977, P356-360.

<sup>9</sup> - Platon, **Lysis, œuvres complètes**, La Pléiade, Gallimard, 1977, Traduction: Léon Robin, P338-342.

<sup>10</sup>- Aristote, **Ethique à Nicomaque**, Traduction: J.Voilquin, Garnier Flammarion 1965, p207-209.

<sup>11</sup>- J.Krestiva, **Etrangers à nous-mêmes**, Fayard, 1988, P7.

<sup>12</sup>- M. Guillaume et J.Bouillard, **Figures d'altérité**, Descartes, 1994, p128.

<sup>13</sup>- C.L.Strauss, **Anthropologie structurale**, 2, Plon, 1973, p413-417.

## في استشكل الصلة بين مفهومي «الثقافة» و«الحضارة»: مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول المفهومين

محمد الشيخ\*

للفظ «الثقافة»، كما للفظ «الحضارة»، تقاليد في الاستعمال داخل الفكر الغربي، فرنسية وإنجليزية وألمانية وغيرها. وهي تقاليد تألفت تارة وتخالفت أخرى، وتلاقحت طورا وتنافرت طورا آخر. هذا إذا ما نحن اعتبرنا اللفظين كل على حدة، أما إذا ما نحن نظرنا إلى أوجه تعالقتها -وهي كثيرة مشكلة ولها تاريخ مديد- فإن الأمر يصير أعقد، لا سيما عند الألمان حيث التخالف بين المفهومين ذهب مذهبا قصيا حد التعارض.

ينظر هذا المقال في مسيرة اللفظتين، فردا فردا، ثم في أوجه تعالقهما، مثني، ويستقصي عن أهم النقاشات التي أثارها هذا التعالق منذ أن كان، ويعرض إلى النقاشات الدائرة اليوم عن المفهومين.

### -I-

#### في أصول مفهوم «الثقافة»

تعود مختلف تقاليد لفظ «الثقافة»، في الألسن الغربية الأساسية الحديثة، من لسان فرنسي Culture وجرماني Kultur وإنجليزي Culture وغيرها... إلى اللفظ اللاتيني Cultura الذي يعني، في معناه البدئي، «فلاحة الأرض» و«تبدليل وجه الطبيعة». وهو يتضمن، من بين ما يتضمنه من دلالات، دلالتين اقتربتا في اللسان اللاتيني وافترتا في غيره من الألسن؛ نعني ما دل عليه لفظ Colere من دلالة «السكن» و«التعبد» في آن. على أنه ما استقرت دلالاته الحصرية التي صارت له فيما بعد، في لسان أهل رومية، إلا مع الحكيم ورجل السياسة والخطيب الروماني شيشرون (106-43 ق.م)؛ بحيث أقر اللفظ على دلالة «تثقيف الذهن» و«تشكيل الفرد وتهذيب ذوقه»؛ بما وشى، أول ما وشى، بتقابل بين أمرين: الشأن «الطبيعي» والشأن «الصنعي»، من جهة أولى، والأمر «الكوني» والأمر «الخصوصي»، من جهة ثانية؛ أي ما في الإنسان بالطبع وما فيه بالتطبع: الأول فطري طبيعي كوني، والثاني صنعي قومي كسي - وهو المعنى الذي ضمه لفظ «الثقافة»<sup>1</sup>.

والحال أنه لا وجود، في اللسان اليوناني الذي أورث الفكر الغربي اصطلاحاته الأساس، للفظ «الثقافة»، وإنما يوجد فيه ما يقابل دال «التثقيف» عندنا - وقد سموه بالوسم Paiedeia. قال الحكيم اليوناني الذري ديمقريطس: «التثقيف Paiedeia إكليل على رأس أولئك الذين تسير الأمور عندهم السير أحسنه، وهو بالمقابل ملاذ أولئك الذين يسير أمورهم السير أسوأه»؛ بما أفاد أن معنى أن يتثقف المرء إنما هو أن يزداد حسن سيرته حسنا، والتثقيف هذا أمر لا يضر الشقي بل يجد فيه السلوى والعزاء. هذا ولقد تعلق فعل «التثقيف»، عند اليونان، بالنشء أولا وبدءا، من حيث هو عمر من أعمار حياة المرء، وبدلالة «تكوين النشء وتربيته وتهذيب ذوقه» سواء بسواء. وكان لفظ Paiedeia قد اشتق من لفظ Pais الذي أفاد معنى الطفل -لا الصغير بإطلاق صغير الحيوان بما تقتضيه تنشئته من غذاء ونماء- وإنما الصغير بتعيين؛ أي صغير البشر، وذلك بحيث يتعلق الأمر -أمر تثقيفه- بإعداد بدنه وتهذيب نفسه على حد السواء (ومن هنا إشارة أفلاطون الدائمة إلى «تهذيب خلق النشء»، وإشارة

\* باحث وأكاديمي من المغرب .

أرسطو إلى «البيديا» من حيث هي وسيلة تحقيق تعريف الإنسان بما هو الكائن الحي الذي وهب النطق والعقل Logos. فلا إنسان يصير إنسانا اللهم إلا بالتهذيب والتشذيب، والتشكيل والتكوين، والتنشئة والتثقيف Paiedeia، لا الطفل ولا المرأة ولا العبد. والذي عنده أن طبيعة الإنسان إنما هي ثقافته على الحصر، إنما الطبع تطبع، وليس يكون استكمال الإنسان لطبيعته إلا بتمام تثقيفه). هو ذا طراز الإنسان لدى الإغريق. وهو الطراز الذي نسج على منواله الألمان المحدثون، وليس على الطراز الروماني نسجوا.

وعند الرومان، على نحو ما ألمعنا إليه في ما تقدم، اشتق لفظ «الثقافة» من الدال اللاتيني Colere بدلالة «سكن وقطن وفتح الأرض وتعهدها». فقد حكم الفعل، عندهم، صلة البشر بالطبيعة (الفلاحة)، مثلما حكم صلتهم بالآلهة (العبادة). ووجه الصلة بين الداليتين أن البشر إنما شأنهم أنهم يتعهدون الأرض بالفلاحة، كما يتعهدون الآلهة بالعبادة، وذلك كله تلقاء أن تعهدهم الآلهة بالحماية والرعاية<sup>2</sup>. ثم إن ثمة مماثلة بين تعهد الأرض بالفلاحة وتعهد العقول بالثقافة، كلاهما تثقيف. إنما شأن تثقيف بني البشر كشأن تثقيف الأرض، وإنما مثال العقل البشري كمثال الحقل ليس يزهر وليس يثمر إلا متى ما هو تُعْهَدُ؛ أي تُقْفَ. ولربما لهذا الأمر قال حكيم روما شيشرون: «إنما الفلسفة فلاحة (ثقافة) الروح» مثلما الزراعة فلاحة الأرض. وقد علققت المفكرة السياسية الألمانية حنة آرندت على هذا الأمر بالقول: «إنما ظهر مفهوم «الثقافة» وسط شعب فلاح بالأولى، والدلالات الفنية التي أوحى بها والتي يمكن أن تكون قد ارتبطت بهذه الثقافة إنما تتعلق بهذه الوشيحة والعلاقة النفيسة بين الشعب والطبيعة». وقد حاولت هذه المفكرة تفسير سبب غياب مقابل للفظ «الثقافة» عند الإغريق، فأنشأت تقول: «والسبب في عدم وجود مفهوم إغريقي مقابل لمفهوم الثقافة عند الرومان هو غلبة فنون الصناعة في الحضارة الإغريقية، فبينما كان الرومان يميلون إلى اعتبار الفن نفسه ضربا من الزراعة، زراعة الطبيعة، كان الإغريق يميلون إلى اعتبار الزراعة نفسها جزءا لا يتجزأ من الصنع، تابعة للحيل البارة الحاذقة، حيل «التقنية» التي يروض بها الإنسان، أكثر الكائنات جبروتا، الطبيعة ويحكمها. وما نعتبه نحن، الذين ما زلنا تحت سحر التراث الروماني، عملا طبيعيا جدا ومن أهدأ الأعمال الإنسانية؛ أي حرث الأرض، كان الإغريق ينظرون إليه على أنه عمل يتصف بالجرأة والعنف، وينطوي على إزعاج الأرض التي لا تنفد ولا تتعب والاعتداء عليها عاما بعد عام»<sup>3</sup>.

هذا وقد لاحظ الباحث الألماني جيجر Jaeger في كتابه عن تكوين الإنسان الإغريقي أن الألمان كانوا، من بين الشعوب الأوروبية كافة، الوحيدين الذين استعادوا، في العصر الحديث، الدلالة الإغريقية للثقافة، فكان أن عبروا عنها بلفظ غير اللفظ اللاتيني Cultura، هو لفظ Bildung... وكان أن خص هذا اللفظ للدلالة على ضرب من فن التربية من حيث هو، بحسب استعارة أفلاطون، تشكيل للطبع تشكيلا. وبهذا استعاد اللفظ الألماني الدلالة الأفلاطونية «البيديا» بمعناها الإغريقي؛ إذ أفاد معنى التشكيل الفني -تشكيل الفنان لأتمودجه- مثلما أفاد تشكيل عقول النشء بوفق أنموذج أو طراز. ومن شأن المشرع هنا -حسب أفلاطون- أن يشكل لا المنحوتة، كما يفعل الفنان، وإنما أن يشكل «الإنسان الحي».

## -II-

### في أصول مفهوم «الحضارة»

لربما كانت «الحضارة» قديمة قدم التجمعات البشرية الأولى، لكن كلمة «الحضارة»، من حيث دلت هي على اصطلاح مخصوص، كلمة حديثة بحدثة مذهلة تكاد لا توازيها إلا حداثة المجتمعات الغربية نفسها. إذ تعود، بوفق أبعد تقدير ممكن، إلى

قرن وصنف خليا (النصف الثاني من القرن الثامن عشر)، بحيث لا تكاد تعثر لها على أثر، بحسب دراسة كان أفردها مؤرخ الحوليات الفرنسي الشهير لوسيان فيفر Lucien Febvre إلى الكلمة -«الحضارة: اللفظ والمعنى» (1930) - قبل سنة 1766م<sup>4</sup>. ثم إن عالم اللسانيات الفرنسي إميل بنفنيست Emile Benveniste حفر أكثر، فعاد بها عشر سنوات من ذي قبل، إلى سنة 1756م<sup>5</sup>. وقد عثر لها عن استعمالات عند المفكر الفرنسي ميرابو Mirabeau (1789-1715) - في مخطوطة من أقدم النصوص التي شهدت على بدء تداول لفظ «الحضارة»: «إذا ما أنا سألت أغلب الناس في أي أمر تتجلى الحضارة، عنده، لإجابتي إنها تتجلى في تهذيب الخلق، وفي التمدن، وفي التأدب، وفي نشر المعارف بحيث تراعى رسوم التهذب... على أن هذا كله ليس يعني عندي إلا قناع الفضيلة لا وجهها الأحق، إنما الذي عندي أن الحضارة ليست تعود بفائدة على المجتمع ما لم تكسبه أساس الفضيلة وشكلها». بهذا تصير الحضارة قلبا لا قالبا ولبا لا قشورا، تصير تعني التهذيب الذي يدفع الفرد والمجتمع إلى مراعاة رسوم التأدب والتخلق والتمدن. وحفر العلامة المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل Fernand Braudel أعمق، فعاد بكلمة «الحضارة» إلى حوالي 1732م ليجد اللفظ إنما عنى، أولا، «التمدين»، بمعناه الحقوقي؛ أي تصيير حكم محاكمة جنائية إلى محاكمة مدنية، وما اكتسب معناه الحديث إلا سنة 1752م مع المفكر الفرنسي تيرغو Turgot (1781-1727) الذي كان يعد العدة لإصدار كتاب حول التاريخ الكوني أورد فيه اللفظ وما كتب له أن ينشره بنفسه<sup>6</sup>.

ومهما تصرفت الأحوال، فإن لفظ «الحضارة» صار يعني عند ميرابو، الذي أسهم أكثر من غيره في تداول اللفظ، دلالة «التحضر»، ويقابل دلالاتي «التوحش» و«البربرية». وهي الدلالة التي سيورثها ميرابو أسلافه من متأدبة ومفكرة فرنسا وغيرها. ومن هنا صرنا إلى المقابلة الشهيرة بين دلالة «التحضر» و«التوحش»، وقد عني بالتحضر التأنس، وعني بالتوحش التبدلي؛ بمعنى البربرية والهمجية والوحشية. بما أفاد إعطاء دلالة حالة «التمدن» - أو المدنية - دلالة الحضارة. فصرنا بهذا، من جهة، أمام الشعوب المتحضرة، ومن جهة أخرى أمام الشعوب المتوحشة أو البدائية أو البربرية، وما كان ليقل عن «المتوحشين الطيبين» - القريبين من قلوب بعض الفلاسفة من أهل القرن الثامن عشر الميلادي (بعض فلاسفة الأنوار) - بأنهم «شعوب متحضرة». قال مؤرخ الحضارة الفرنسي غيزو: «الظاهر عندي أن فكرة التقدم، فكرة التطور، هي الفكرة الأساسية المتضمنة في كلمة الحضارة». وقد تساءل بنفنيست: إذا ما كان معنى «الحضارة» معنى قديما، فليَمَ يا ترى تأخر ظهور اللفظ؟ فكان أن رجع سببين: أولهما اشتقائي بحيث سادت، على ذلك العهد، قلة اشتقاق ألفاظ تنتهي بالخاتمة Isation على نحو Civilisation. فكان لا يوجد لألفاظ Poli و Policé و Civil و Civilisé (بمعنى المهذب الظريف المتأنق...) اسم ولا يشتق منها رسم، أما لفظ Police فقد كانت له دلالة اجتماعية خلقية حصرية. إذ كان «التحضير» هنا يعني تهذيب الخلق وجعله متمدنا اجتماعيا. وثاني السببين تعلق بطبيعة المجتمعات القديمة وسكونها وجمودها بينما المفهوم - التحضر أو التحضير - دل على فعل التجدد. وإذ بدأت تشهد المجتمعات الغربية على تبدلات تطرأ، وإذ هي صارت سيالة بدالة، ضاق اللفظ Civilité - الدال على حال الجمود - عن المعنى Civilisation الدال على حال الحراك. فكان أن احتيج إلى تسهيل المعنى وتصيير الدال وتحريك الإسم. وإذا كانت دلالة Civilité الجامدة هي الشائعة إلى أن تم تسهيلها وتصييرها Civilisation، فقد دل

هذا الأمر على تبدل النظرة إلى المجتمع، وذلك بحيث صير إلى تصور متفائل: مجتمعات تسير على الدوام المطرد نحو التقدم<sup>7</sup>. وقد عبر بروديل عن هذه الفكرة بالقول: «لقد بزغت الكلمة لأنه احتيج إليها آنذاك»<sup>8</sup>.

والحال أن اصطلاح «الحضارة» هذا - ذا الميسم الفرنسي البدي- اصطلاح رحال شديد التجوال. فقد حزم حقايبه وصار إلى جولة بدول أوروبا، على أن الرحلة ما تمت بلا عوائق تذكر. فقد أدخل اللفظ إلى بريطانيا Civilization حوالي سنة 1772م أو قبل بقليل، وكان له أن انتصر على لفظ Civility القديم. وكذا الكد كله وجهه الجهد أكبره بغاية الدخول إلى ألمانيا أمام تشبث الألمان بلفظ Bildung الذي أبدى مقاومة وعنادا لم يوجد له من نظير ولا من مثيل في تاريخ المفاهيم. وكذلك كان الأمر مع بلاد هولندا أمام لفظ Beschaving الذي اشتق من الفعل beschaven الذي يفيد معنى التهذيب والتبيل والتمدين، إلى أن تركت بعض الفسحة لتداول لفظ Civilisatie. وكذلك كان الحال مع اللسان الإيطالي أمام غريم قوي شديد الأيد واسع التداول أبي متمنع حصين هو لفظ Civiltà الإيطالي الشهير.

وهكذا كان للمفهوم تاريخ موازي في اللسان الإنجليزي مشابه لتطوره في اللسان الفرنسي من حيث التأخر في الظهور والدلالة على الصيرورة بالتمام والكمال. فقد استعمل اللفظ سنة 1772م، لا بل سنة 1759م بحسب ما ذكره لوسيان فيفر وتبعه فيه إميل بنفيسست، إذ يذكر «المعجم الإنجليزي الجديد» أن أول استعمال للفظ «الحضارة» كان عام 1772م، فقد نقل من حوار بين العالمين المعجميين بوسويل Boswell وجونسون Johnson ما يلي: «في يوم الاثنين 23 من شهر آذار عام 1772م، دخلت عليه (يعني على الدكتور جونسون صاحب المعجم الشهير) فوجدته عاكفا على إعداد الطبعة الرابعة من معجمه... وما كان هو ليتقبل في هذا المعجم كلمة Civilization وإنما لفظ Civility وحسب؛ أما أنا فقد خالفته الرأي وملت إلى الاعتقاد بأن لفظ Civilization إنما اشتق من الفعل To civilize؛ فأولى أن يكون عارض لفظ barbarity من أن يكون قابل لفظ Civility وأجدر أن يكون لكل معنى لفظ مخصوص به متميز عن غيره من أن يكون ثمة لفظان والدلالة واحدة كما درج الأمر على ذلك». «فإذن، كان للفظ معنيان: الحضارة بمعنى التهذب وآداب الكياسة ورسوم اللياقة - وهو معنى معهود - والمفهوم الثاني غير المعهود هو الذي تقابل فيه والهمجية والبربرية. هذا إلى أن صار اللفظ معهودا في كتابات آدم شमित (1776)، بل حتى قبل ذلك بخمس سنين في كتابات جون ميلر، بل حتى لدى آدم فرجسون أستاذ الفلسفة الأخلاقية في كتابه عن تاريخ المجتمع المدني (1767).

على أنه يبدو أن لفظ «الحضارة» ما استعمل، في اللسان الألماني، إلا بعد تلكؤ طويل، بعد أن أشاعه الفرنسيان ميرابو وكوندورسي، وأنه بقي في اللسان الألماني دخيلا غريبا ذا أصل فرنسي مريب. ومن هنا أشكال سوء الفهم التي رافقت وأثرت على علاقته بدلالات ألفاظ قريبة منه.

### - III -

#### في التباس الصلة بين «الثقافة» و«الحضارة»

لطالما رافق لفظ «الثقافة» لفظ «الحضارة» في مساره وتداوله. لكن في يوم من الأيام، كما يقول بروديل، دعت الضرورة إلى الفصل بينهما فصلا<sup>9</sup>. وهو فصل ظل على الدوام أمرا إشكاليا بل وشديدا الاشتكالي.

كتب العلامة النفسي النمساوي سيغموند فرويد عام 1929م كتابا تحيّر له من العناوين العنوان التالي: Das Unbehagen in der Kultur. وقد تحيّر المترجمون الفرنسيون، بأشد حيرة تكون، في ترجمة الكلمة الأخيرة من



عنوانه: ترى أيتعلق الأمر بقلق في الثقافة؟ أم يتعلق بقلق في الحضارة؟ وقد كانت الترجمة الفرنسية الأولى رجحت إعمال لفظة «الحضارة» على لفظة «الثقافة» (1934)، لكن سرعان ما استُشكِكت.

والحقيقة أن هذه الحيرة إنما نمت عن مشكلة أعمق هي مشكلة رحلة المفاهيم من ثقافة إلى أخرى، ومشكلة الترجمة أو النقل، ومشكلة روح حضارتين متباينتين، على الرغم من انضمامهما إلى تقليد حضاري واحد - هو التقليد الأوروبي الغربي. إن استعمال فرويد لهذا الإصطلاح Kultur في عنوان كتابه ليمتحن من التقليد الألماني. فإن بعض مفكرة ومؤرخة ألمانيا، ومنهم ماينكه Meinecke على سبيل المثال لا الحصر، ذهبوا إلى الإشارة إلى الثقافة بكونها القيم الروحية التي ترفع الإنسان فوق مستوى الحياة الحيوانية. وبالمثل، يفيد لفظ «الثقافة»، حين يرد على لسان فرويد، «دلالة جوانية» تتعلق باستبطان الفرد لآليات الاندماج داخل جماعته، واستدخاله لضوابط الجماعة ورسومها وموانعها ومحرماتها وتصويرها له جزءاً من ذاته، واستتلافها في روعه واستئناسها في نفسه؛ وهو يفيد، في الوقت ذاته، «دلالة برانية» متعلقة بالآلية التحضيرية التي تعتمد عليها المجتمعات في تأسيس نفسها. فهو بهذا المعنى يراد به مجموع الأعمال والتنظيمات التي تعمل بها المؤسسة على إبعاد نفسها عن حال الحيوانية الأولى. فمن شأن الثقافة، بوفق هذا المعنى، أن تحمي الإنسان من الطبيعة، من جهة أولى، وأن تنظم العلاقات بين الناس، من جهة أخرى. وبالجملة، إن الثقافة لهي ما يسمح بإعمال آلية تسامي الدوافع، ولهي ما يمنع الهو من أي ينشر نوازعه القتالية. والحال أن هذا المعنى أثار إشكال نقله إلى الفرنسية: ترى أيتعلق الأمر بالثقافة أم بالحضارة؟

وقد نقض اللساني والمفكر اليميني Edward Pichon (إدوارد بيشون) عام 1937م كتاب فرويد هذا بكتاب سماه «ارتياح في الحضارة» A l'aise dans la civilisation. والحال أنه كان لدلالة «الحضارة»، في قول بيشون، معنى آخر، فهي تفيد تقدم دواعي الخير (التحضر) ضد نوازع الشر (التوحش). والحق أن كتاب بيشون هذا كان يستهدف - من وراء ظهر فرويد - فكر الأنوار. إذ لئن هي كانت بعض فلسفات عصر الأنوار قد وضعت، من جهة أولى، مسألة «الحضارة» في صلب اهتمامها - ومن ثمة عدت فلسفة حضارة - فإنها ركزت، من جهة أخرى، على «الاختلافات الثقافية» (ومن هنا أسطورة المتوحش الطيب لدى روسو مثلاً)، فكان أن جمعت بذلك بين متناقضين: كانت، من وجه أول، فلسفة كونية تؤمن بتقدم البشرية (الحضارة)، وكانت، من وجه ثان، معادية للكونية تدعو إلى العودة إلى الأصول وتعلي من شأن النماذج الثقافية المختلفة (الثقافة). أما بيشون، وهو الذي متح من خطاب اليمين الفرنسي، فقد دافع عن فكرة «الحضارة»، وأعملها بمعنى «المعقولة» ضدًا على فكرة «الثقافة»؛ بمعنى الجوانية الروحية. وبهذا، فإنه لا حرج إذن في الحضارة ولا قلق ولا انزعاج، إنما الحرج والانزعاج والقلق كله واقع في الثقافة. ومن هنا مهاجمته لفرويد<sup>10</sup>.

والحق أن وراء هذا الخلاف حساسية فكرية عميقة بين الفرنسيين والألمان. إذ للفظ «الحضارة»، في اللسان الفرنسي، دلالة مزدوجة: فهو يشير إلى القيم الأخلاقية والمادية معاً. ففي إشارة أولى، كان العلامة الفرنسي شارل سينيوبوس Charles Seignobos عادة ما يجب أن يمزج بالقول: «الحضارة هي الطرق والموانئ والأرصفت»، قاصداً بذلك أنها ليست تدل، فحسب، على منتوجات الفكر أو الروح، من أعمال فنية وفكرية وروحية وغيرها، وإنما تفيد، بالأولى والأجدر والأحق، دلالة المنتوجات المادية أيضاً. ولقد كان المؤرخ الفرنسي أوجين كافنيك Eugène Cavaignac يقول: «إنما الحضارة حد أدنى

من العلم والفن والنظام والفضائل». ههنا طبقتان سعى البعض إلى جعل السفلى منهما -المادية- هي ودلالة «الحضارة» سواء، وإلى جعل العليا -المعنوية أو الروحية- هي و«الثقافة» سواء<sup>11</sup>.

على أن المشكلة أن التوافق لم يحصل بحيث هيمن لفظ «الحضارة» في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، بينما استبد لفظ «الثقافة» بألمانيا وبولونيا وروسيا.

يمال بالعادة، في ألمانيا، إلى تحميل لفظ **Kultur** دلالة الأمر المتعلق بالفرد (تكوين الفرد) وبالضد إلى تحميل لفظ **Civilization** دلالة الشأن المتعلق بالجماعة. ومما يزيد الطين بلة أن يضاف إلى هذين المفهومين لفظ **Bildung** أو التكوين الشخصي -التثقيف- بمعنى تهذيب النفس وتشذيب الروح. وقد تحدد لدى فلهلم هامبولت، مثلاً، التمايز بين «الحضارة» و«الثقافة» و«التكوين». فبالحضارة يفاد كل ما في النظام المادي وفي العوائد والتنظيم الاجتماعي يسعى إلى تأنيس الإنسان تأنيسا. أما الثقافة فتضيف دلالة التهذب والتأنق في المأكل والمشرب والملبس والمركب والمسعى والمزِين ... أي ما به يرتفع الإنسان عن مجرد إشباع حاجاته المباشرة إلى طلب الترفه ونعومة العيش ولذاذته. لكن أعلى منه «التكوين» الذي يفني استكمال الفرد تهذبه الفكري والخلقي، وهو ما لا يبلغه إلا القليل من الناس وأقل القليل. وعلى وجه التدقيق، يمال في اللسان الألماني إلى تضمين لفظ **Kultur** الشعر والشعور الديني والإحساس الشخصي والعمارة والموسيقى والعلم، بينما يمال، بالضد، إلى تضمين لفظ **Civilization**، الدخيل على اللسان الألماني، دلالة المظاهر الخارجية -وليس الجوانب الداخلية- لوضع ثقافي معين<sup>12</sup>. وبه يتضح أنه ما كان للتقابل بين لفظي «الحضارة» و«الثقافة»، في اللسانين الألماني والفرنسي، نفس المضمون التاريخي، لا ولا كانت له الدلالة الإيديولوجية عينها.

ومما طم الوادي على القرى، أنه في فلسفة عصر الأنوار، كما ألمعنا إلى ذلك في ما تقدم، أطلق لفظ «الحضارة» لكي تتعين به المنزلة التي بلغت الشعوب من التهذب، وقد خرجت من حال الطبيعة، بينما دل لفظ «الثقافة» على القيم والممارسات التي احتفظت بها من هذه الحال. ولقد حدث أن استعاد أنثربولوجيو القرن العشرين هذه الدلالة وقرنوها بمفهوم «الإختلاف». وهكذا، فبينما الشأن في «الحضارة» أنها توحد وتشعر بإدخال فكرة «تقدم العوائد»، فإن الأمر في «الثقافة» أنها تخالف وتشمل المهمشات؛ بما أكسبها دلالة معادية للتمركز الأثنولوجي على الذات (المركزية الغربية)، وبالتالي دلالة صدامية مع مفهوم «الحضارة» الموغل في مركزيته وعليائه. ومما زاد الأمور لبسا ليس وراءه لبس دخول علماء الأنثربولوجيا الأنجلوسكسون على الخط، بدءا من تايلور **G.B Taylor (Primitive culture, 1874)** لما أرادوا توصيف المجتمعات البدائية بإعمال وسم يخالفون به وسم «الحضارة» الذي كان يستعمله اللسان الإنجليزي في توصيف المجتمعات الحديثة؛ فكان أن اهتموا إلى مفهوم «الثقافة» -لا سيما في صيغته الجمعية: «الثقافات»- مقابلين بين «الثقافات» البدائية و«حضارة» أو «حضارات» المجتمعات الحديثة.

والحال أنه يعود استعمال كلمة **Kultur**، في اللسان الألماني، إلى القرن الثامن عشر. وقد اتخذ هذا اللفظ، في نهاية ذلك القرن، دلالات ثلاث: 1- الحالة الاجتماعية، المعارضة لحال بربرية الشعوب المهمجة، بما دل عليها تطور استعمال الأدوات والرفاه المادي والتنظيم السياسي. 2- تحرر العقل الحديث من ظلمات الماضي وآرائه الاعتباطية (التنور). 3- تهذب العوائد وتشذب الشمائل<sup>13</sup>. وهي الدلالات التي شهدت عليها كتابات أبرز كتاب ألمانيا على ذلك العهد. هذا هرردر يتصور تبدي

«الثقافة»، على التدرج، في أربع مراحل من تطور البشرية: تأنيس بعض الحيوانات التي كانت في البدء غير أهلية، وفلاحة الأرض، وتطوير التجارة والعلوم والفنون (الثقافة في دلالتها المتداولة العادية)، وإقامة أنظمة حكم وإيالة جيدة (وهي عنده أصعب فنون الثقافة على الإطلاق). وهذا كانظ بدا عنده أن من شأن الثقافة أن تعارض البربرية، وأنه في اليوم الذي يكف فيه بنو البشر عن التقاتل يشرعوا فيه، في الوقت نفسه، في إقامة الثقافة. على أن الثقافة الحققة تقتضي قطع أشواط بعيدة يصير فيها القانون، وليس الهوى، هو ما يحكم العلاقات بين بني البشر فرادى وجماعات. وعند شيلر تقوم الثقافة، سلبا، على محاربة الجهالة الجهلاء، وعلى التحرر من الآراء الاعتباطية، وعلى التخلص من الفظاظ والغلظة والعصبية والوحشية؛ وتقوم، إيجابا، على التسامح والتنور. هكذا يكون «فجر الثقافة» لدى الأمم، هو، في الوقت ذاته، الطريق نحو التحضر *Civilisierung*. هذا ولئن هي بدت الثقافة «خيرا مشتركا» بين الناس أجمعين لكل أمة منه نصيب، و«أعدل قسمة» بين الشعوب كافة كل له منها حظ، فإنه، بدءا من جوته وانتهاء بالرومانسيين الذين تلوه، سوف تصير «الثقافة» ميزة لدى بعض الأمم ومزية، شأن الأمة الإيطالية مثلا، وقد زارها جوته ولاحظ أوجه اختلافها وتميزها عن بقية أمم أوروبا الأخرى، ووسم هذا التميز بميسم «الثقافة». كذا فعل أيضا ألكسندر هامبولت لما نظر على «الثقافة» كما لو كانت هي من الخيرات الوطنية التي شأنها أن تمتلك وتنقل وتموت. وبهذا استحالت «الثقافة» التعبير عن أنماط عيش شعب ما، وعن أنحاء تفكيره، وعن ألوان إحساسه. وبدءا من هذا أيضا، سيتم الانتقال من كونية الكلاسيكيين الألمان إلى قومية الرومانسيين: هذا فيشته في خطابه إلى الأمة الألمانية، على سبيل المثال، يربط «الثقافة» بالوطن، ويجعل من الثقافة الألمانية الأعلى بين الأمم. مما مهد السبيل إلى رانكه للتمهية بين «الثقافة» و«الوطنية».

وبالجملة، لقد بدا وكأن تطور دلالة لفظ «الثقافة»، بألمانيا، يخضع إلى القانون التالي: «كلما تقدم الزمن بالمفهوم مال إلى أن يتخصص»<sup>14</sup>. إذ بالنسبة إلى كتاب العصر الكلاسيكي، اتسع المفهوم لكي يشمل مظاهر التقدم، المادي والفكري والخلقي، التي حققتها البشرية معتبرة في جملتها. أما بالنسبة إلى تابعيهم، فإن المفهوم ضاق بأشد ضيق يكون فصار يدل على جملة إنجازات فكرية وقد عدت «خيرا خاصا» بأمة بل ومخصوصا بها موقوفا عليها دون سواها.

وهكذا فإنه في ألمانيا، وبعد لحظة تأرجح وضبابية، لعبت التفرقة بين دلالة «الثقافة» *Kultur* ودلالة «الحضارة» *Civilization* دورا شديدا الأهمية. فقد أعطيت الأولوية -وعلى خلاف باقي التقاليد الفرنسي منها والإنجليزي والأمريكي وغيرها- إلى مفهوم «الثقافة». وهكذا، فإنه بالنسبة إلى عالمي الاجتماع الألمانيين الكبيرين فردناند تونيز (1922) *Ferdinand Tonnies* وألفريد فيبر *Alfred Weber* (1935)، فإنه ما كانت «الحضارة» إلا جملة المعارف التقنية والعملية -إنها جماع وسائل الفعل في الطبيعة والتأثير عليها- أما «الثقافة» فهي: المبادئ المعيارية والقيم والمثل؛ أي ما يدعوه الألمان باسم «الروح» *Geist*. لنقل إن الأولى تقابل، بلغة قدمائنا، «الأواني»، والثانية تشاكل «المعاني»، والسابقة تحيل على «الجسد» واللاحقة تخص «الروح». ولعل هذه المواقف هي ما يفسر فكرة المؤرخ الألماني فيلهلم مومسن (1951) *Wilhelm Mommsen* الغربية على التقاليد الأخرى في النظر إلى مثنوية الحضارة/الثقافة لما هو قال: «من واجب الإنسان اليوم أن يمنع الحضارة من أن تدمر الثقافة، وأن يجمع التقنية من أن تدمر الكائن البشري». أو ليست الحضارة، كما قال ماينكه، شكل بلا روح؟

وما كان اقتصر الأمر في هذا الاستعمال العجيب لثنائية: الحضارة/الثقافة على أهل النظر من الألمان وحدهم، وإنما تجاوزه إلى أهل الأدب. هذا الروائي الألماني الشهير توماس مان كان قد كتب نصا - ظل مجهولا لعقود من الزمن وتخرج صاحبه منه فلم يعد نشره فيما بعد- سنة 1914م -والجو المخيم على أوروبا جو حرب- تحت عنوان «أفكار في الحرب» ألح فيه على إجراء التفرقة بين «الحضارة» و«الثقافة» قائلا: «كلا، ما كانت الحضارة والثقافة بالأمر عينه، وإنما هما -على الضد- خصمان، خصمان يشكلان أحد وجوه مختلف تجليات الصراع الأبدي الكوني والتعارض بين الروح والطبيعة. فليس من أحد ينكر، مثلا، أنه كانت للمكسيك ثقافة زمن اكتشافها، ولكن ليس من أحد بالمقابل يؤكد أنها كانت ذات حضارة على ذلك العهد. فما كانت الثقافة، بكل تأكيد، نقيض البربرية، وما هي، على الأغلب، إلا وحشية ذات أسلوب كبير. ومن بين الشعوب القديمة كان الصينيون من دون شك، وحدهم أصحاب حضارة. ما تعنيه الثقافة إنما هو الانسجام والأسلوب والشكل والتعهد والذوق، وتنظيم ذهني معين للعالم، عدت هذه الأمور مضحكة ومتوحشة ودموية ومرعبة ما عدت وحسبت كيف حسبت». والذي يصح عنده أنه: «يمكن للثقافة أن تعني العرافين والسحر واللواد والعفراريت والشياطين والأضحيات البشرية والعبادات الجنسية الجماعية ومحكمة التفتيش وإحراق الكتب ورقصة سان غي، ومحكمة المشعوذات وازدهار التسميمات ومختلف ألوان الفظاعة. ذلك بينما الحضارة هي العقل والأنوار والتأدب والتهدب والشك -هي ذي الروح. أجل، الروح متحضرة بورجوازية، وهي معادية للشيطنة ومعادية للبطولة، وإنه ليبدو محالا، من حيث الظاهر فحسب، القول إنها أيضا معادية للعبقرية، أما حقيقتها فهي كذلك». ومن ثمة كان للفظ «الثقافة»، عنده، حقل دلالي مبين لحقل دلالة «الحضارة»: «السياسة من شأن العقل والديمقراطية والحضارة، بينما الأخلاق من شأن الثقافة والروح»، ومن هنا تأتي دعوته إلى تطهير العالم الأوروبي من الجرثومة التي تهدم الروح - من «جرائم الحضارة». والحق عنده أنه: «ما كان الألمان، عن حق، مأخوذون بكلمة «الحضارة»، على خلاق ما هو الحال عليه لدى الأمم الغربية جارثم، ولم يعتادوا على إشهار هذا اللفظ وكأنه راية، على الطريقة الفرنسية، لا ولا الابتدار إلى جعله نفاقا وعقيدة، كما لدى الإنجليز. لقد فضلوا دوما إعمال كلمة ومفهوم «الثقافة». لماذا إذن؟ (...). لأن هذا الشعب الأكثر أوبة إلى نفسه وانكفاء عليها من غيره، هو شعب الميتافيزيقيا والبيداغوجيا والموسيقى، ما كان له ميل إلى السياسة، وإنما ميله إلى الأخلاق بارز (...). وإن الروح الألمانية لمن العمق بمكان بما من شأنه أن يمنع من أن تظهر لها الحضارة كما لو كانت هي العليا بله الفكرة الأسمى». هذا لكي يخلص إلى حد القول: «مجدف هذا الذي يحظر على باله أن يتمنى أن تحتفي الأمة الألمانية من على وجه البسيطة لكي تترك المكان للإنسانية وللعقل»<sup>15</sup>.

حتى فلاسفة ألمانيا كان لهم نصيبهم في هذه التفرقة. هذا كانظ نفسه يذهب إلى القول إنه لا وجود لحضارة تمتد إلى الفضاء الثقافي الأوروبي ما لم يتقدمها في كل دولة وفي كل أسرة وفي كل فرد جهد تثقيف شخصي فردي **Cultura animi** موجه نحو مثال أخلاقي يحتذى. وهذا نيتشه يذهب إلى القول: ألا كم تبعد هي قمم الثقافة عن قمم الحضارة! فلا ينبغي أن نخطئ بشأن الصراع العميق بين الثقافة والحضارة. والشاهد على ذلك أن لحظات الثقافة الكبرى رافقت دوما، إذا ما نحن استعملنا اصطلاحات أخلاقية، حقب انحطاط (حضاري)؛ وبالضد، فإن حقب تدجين الإنسان (حقب الحضارة) كانت دوما حقب عدم التسامح اتجاه الأفراد الأكثر ثقافة والأكثر جرأة، إن الحضارة لتريد غير ما تريده الثقافة، لربما تريد هي شيئا مناقضا لها على الإطلاق<sup>16</sup>.

على أن ثمة وجها خفيا لمعركة المفاهيم هذه... ذلك أن الألمان لم يغفروا أبدا للفرنسيين نزعتهم التوسعية التي تبدت مع نابليون، ولم ينسوا لهم ادعاء أن لهم رسالة في تمدين الأمم سميت «رسالة فرنسا الحضارية». فقد عمد أحد عمداء جامعة ألمانية إلى التصريح يوم 15 أكتوبر من سنة 1870م: «إن انتصار ألمانيا هو انتصار الحضارة بأوروبا»، وكأنه يجب بذلك على قول مؤرخ الحضارة الفرنسي غيزو Guizot عام 1829م في كتابه الشهير «تاريخ الحضارة بأوروبا منذ عهد سقوط الإمبراطورية الرومانية»: «كانت فرنسا مركز حضارة أوروبا ومأواها». بهذا صارت الحضارة كل يدعيها لنفسه وينزعها عن غيره، وقد كان الأديب الفرنسي الشهير فيكتور هيغو صرح عام 1871م: «إن الحضارة، وقد صارت وجها لوجه أمام البربرية، لتبحث عن شق طريقها بين أمتين: في واحدة منهما كانت على الدوام نور أوروبا (يعني فرنسا) وفي الأخرى ستكون ليلها (يعني ألمانيا)».

هذا وقد حلل عالم الاجتماع الألماني الشهير نوربرت إلياس Norbert Elias هذه المعركة تحليلا تاريخيا وسوسولوجيا، فوجد أن: «تاريخ المفهومين الألمانيين عن «الحضارة والثقافة» يرتبط ارتباطا وثيقا بتاريخ علاقات ألمانيا مع كل من إنجلترا وفرنسا». إذ أكد، بداية، على الملاحظة التالية: لا توجد دلالة موحدة لمفهوم «الحضارة» لدى أمم الغرب، وإنما ثمة فارق كبير بين إعمالها لدى الانجليز والفرنسيين، من جهة، والألمان من جهة أخرى: لدى الأوائل، يلخص اللفظ دلالة ازدهاء الأمة بنفسها واعتدادها بذاتها، كما يعكس مظاهر تقدم الغرب خاصة والبشرية عامة، وعند الثواني يدل اللفظ على أمر نافع لكنه ذو أهمية ثانوية؛ أي «ما يشكل الجانب البراني للإنسان، ووجه الوجود البشري معتبرا في برانته لا في جوانيته». وهكذا فإنه: «لما يريد الألماني أن يعرف بنفسه، ولما يريد أن يفخر بإنجازاته الخاصة، فإنه عادة ما يلجأ إلى استعمال لفظ «الثقافة». وبينما يمكن أن يحيل لفظ «الحضارة»، في الاستعمال الفرنسي والإنجليزي، إلى وقائع سياسية واقتصادية ودينية وتقنية وأخلاقية واجتماعية، فإن مفهوم «الثقافة» الألماني يحيل، جوهريا، إلى معطيات فكرية وفنية ودينية، ويميل، بهذا، إلى إقامة خط فاصل بين هذه والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية<sup>17</sup>. وبينما يمكن أن يتقصد الاصطلاح الفرنسي والانجليزي -الحضارة- تحقيقات وإنجازات، كما يمكن أن يتقصد مواقف الناس وسلوكاتهم، فأخروا بها أم لا، فإن لفظ «الثقافة» الألماني لا يفيد دلالة سلوك الناس أو موقفهم. وفارق آخر؛ هو أن اصطلاح «الحضارة» يشير إلى سيرورة اكتملت أم لم تكتمل لكنها سائرة، أما اصطلاح «الثقافة» الألماني فإنه يشير إلى منتوجات الإنسان: الأعمال الفنية، الكتب، المنظومات الدينية أو الفلسفية المعبرة عن خصوصيات شعب معين. إذ له دلالة حدية<sup>18</sup>. وبينما يحوي اصطلاح «الحضارة»، إلى حد ما، اختلافات الشعوب، ويركز، بالمقابل، على المشترك بينها أو ما ينبغي أن يكون المشترك بين بني البشر، كما يعبر عن رضا شعوب تحددت حدودها وسماتها الخاصة وانتقلت إلى ممارسة استعمار غيرها من الشعوب، فإن الاصطلاح الألماني -«الثقافة»- يركز على الاختلالات القومية وعلى خصوصيات الجماعات. وهي الدلالة التي امتدت إلى حقل الاثنولوجيا والانتربولوجيا حتى خارج المجال التداولي الألماني، كما ألمعنا إلى ذلك من ذي قبل.

إنما الرهان الايديولوجي لمعركة المفاهيم هذه ناتج عن فارق بين أمتين أجابتا من ذي قبل عن السؤال: «من نحن؟ وماذا نكون؟» وطفقتا في تعريف الشعوب بنفسها (الاستعمار)، وأمة لا زالت حائرة في الجواب عن السؤال ذاته، ولا زالت هي تبحث أن تعي هويتها، ولا زالت تحاول تحديد سمتها الوطنية وتعزيز حدودها السياسية والروحية. ومهما حاول الألماني أن يشرح للفرنسي والإنجليزي ما يعنيه باصطلاح «الثقافة»، فإنه يعجز لا محالة عن جعله يشعر بالتقليد القومي الألماني وبالبطانة الوجدانية التي

تلف هذا الإصطلاح. وبالمثل، يمكن للفرنسي والإنجليزي أن يجهدا على أن يفسرا للألماني المضامين التي جعلت من اصطلاح «الحضارة» تجسيدا لوعييهما القومي، فإنه إن بدا لهذا الاصطلاح معقولا وعقلانيا، فإنه ليس يمنع من أن يكون محاطا بمالة وجدانية وبطانة شعورية يصعب تحديدها. هذا ويتيه الحوار بين الطرفين ويطوح بهما في أغرب المطاوح إذا ما حاول الألماني أن يفسر للفرنسي والإنجليزي بأن لمفهوم «الحضارة» قيمة لا محالة، لكنها قيمة ثانوية، في حسبه، لا تتقدم على قيمة «الثقافة» عنده<sup>19</sup>.

فهذان إذن مفهومان نبعا عن تجربة جمعية خاصة لا تكاد تعني شيئا لغير من جربها: فليست هي تنعبر إلا لأهلها، وإنما لمن باب المظنون به على غير أهله. شأنهما أنهما ما كانا كالمفاهيم الرياضية تفارق، فتعبر البلدان، وإنما هي تباطن وتلازم فتكون لا محالة تحت أثر المساق.

ويقيم نوربرت إلياس ضربا من الجينالوجيا لتعارض هذين المفهومين، فيذهب إلى أن سنة 1919م كانت سنة إحياء هذا التعارض الذي عمر قرنا ونصف من جديد. وهي بالمناسبة سنة حرب بوشرت ضد ألمانيا باسم الحضارة وسنة حاجة ألمانيا إلى إعادة تأكيد ذاتها بعد معاهدة فرساي. لكن التعارض قد يعود إلى القرن الثامن عشر: إذ يبدو أن الفيلسوف الألماني كانط كان أول من عبر عنه، سنة 1784م، تعبيرا صريحا بقوله: «لقد ثقفنا أنفسنا ثقافة رفيعة بالفن والعلوم، ولقد حضرنا أنفسنا حد الامتلاء لكي نمارس آداب السلوك ورسوم الكياسة الاجتماعية...». «ترى» من «يتكلم هنا؟ ومن هي هذه» «النحن» التي نتحدث في هذا المقام؟ هو ذا ما رام نوربرت إلياس الحفر فيه بإقامة «جنيالوجيته» -نسأته- و«سوسيولوجيته» - تعبيره الاجتماعي.

ههنا التعارض بين **Zivilisiertheit** و **Kultur** بدي، لكن أساسه الخفي هو ما حاول نوربرت إلياس إقامة سوسيولوجية له. والذي عنده أن وراءه سجال الانتلجنسيا الألمانية الناشئة (الطبقة الوسطى المثقفة التي يمثلها كانط هنا) ضد عوائد وآداب الحاشية الحاكمة. فباسم الثقافة حاربت تلك تحضر هذه الذي لم تكن لتر فيه إلا «نفاقا» و«تصنعا» و«رياء». ولما كانت هذه البورجوازية النامية ضعيفة غضة فقد احتمت بمجال الروح وبالكتاب وفاخرت بإنجازاتها العلمية والفنية وليس بقوة اقتصادية واجتماعية كانت تفتقد إليها. فما كان يهمها الاقتصاد آنذاك لا ولا السياسة وإنما شأن الروح **Das rein Geistige**؛ أي مجال الكتاب والعلم والدين والفن والفلسفة، مجال الاعتناء الروحي والفكري، مجال «تثقيف» الشخصية الفردية، وليس مجال الاقتصاد والاجتماع. فصير إلى التعبير عن تعارض اقتصادي واجتماعي وسياسي بمفاهيم فكرية وأخلاقية شأن: العمق والخفة، والصدق والمراة، والفضيلة الحققة والمداهنة... وتوحد هذا التعارض ذو الأصول الاجتماعية في التعارض بين مفهوم «الثقافة» و«الحضارة»<sup>20</sup>. أكثر من هذا، صار الأمر إلى تعارض قومي بين «السمات القومية» و«السمات الكونية»، واستحال بذلك إلى أن صار هذا التعارض تعبيرا عن الوعي القومي الألماني -الثقافة- ضد الأمم الأخرى - الحضارة<sup>21</sup>.

على أنه حدث في القرن التاسع عشر، وبالذات عام 1870، أن لما تقوت ألمانيا وبدأت تستعمر غيرها بدأت حدة التعارض بين المصطلحين تنمحي وتنطمس، وما عاد اصطلاح **kultur** إلا مجالا خاصا أو شكلا متطورا من **Zivilisiertheit**. غير أن التعارض ما انمحي بالمرّة وما انطمس الانطماس التام إلى الأبد. فقد صار شاهدا على ضرورة تنسيب فكرة مقدرة المفاهيم على ألا تضعن، على الدوام، وإنما أن ترحل أبد الدهر. كما صار شاهدا على مغامرة كلمتين بأعجب مغامرة تكون.

- 
- <sup>1</sup> Barbara Cassin et al, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le robert, 2004, Entrée: Bildung.
- <sup>2</sup> Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932.
- <sup>3</sup> Hannah Arendt, *la crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p272.  
الترجمة العربية: حنة أرنت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1974م. ص230-231.
- <sup>4</sup> 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.
- <sup>5</sup> Emile Benveniste, «*Civilisation: Contribution à l'histoire du mot*», in *problèmes de linguistique générale*. Tome1, Tel, gallimard, 1966.
- <sup>6</sup> Ibid, p337-345.
- <sup>7</sup> Ibid, p340-341.
- <sup>8</sup> Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud -Flammarion, 1987, p34.
- <sup>9</sup> Ibid, p. 35.
- <sup>10</sup> Elisabeth Roubinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, tome 1 (1885 - 1939), Paris, seuil, 1986. p307 - 308.
- <sup>11</sup> Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, op, cit., p35.
- <sup>12</sup> Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, tome 1, op. cit, p307 - 308.
- <sup>13</sup> Emile Tonnelat, «*Kultur, Histoire du mot évolution du sens*» in Lucien Febvre et al, *Civilisation: le mot et l'idée*, op, cit., p65-66.
- <sup>14</sup> Ibid, p74.
- <sup>15</sup> Jacques Le Rider, « *Cultiver le malaise ou civiliser la culture ?* » in *Autour du « Malaise dans la culture » de Freud*, Paris, Puf, 1998, p82-83.
- <sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes, (Début 1888 - Début janvier 1889)* (Oeuvres philosophiques complètes, XIV) [1977], trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, Collection Oeuvres philosophiques complètes (No 14), Gallimard. p239.
- <sup>17</sup> Norbert Elias, *la civilisation des mœurs*, Paris, calmann-Levy, 1973, p12 - 13.
- <sup>18</sup> Ibid, p14.
- <sup>19</sup> Ibid, p16.
- <sup>20</sup> Ibid, p52.
- <sup>21</sup> Jbib, p60.

## تصدع الحداثة: الصراع على العالمية ( اليونيفرسال )

رضوان زيادة\*

### تآكل الحداثة وولادة ما بعد الحداثة :

تعرضت الحداثة إلى نقدٍ جذري استهدف تقويض أسسها، وتعد فكرة زعزعة المركزية الغربية من أهم الأفكار التي روجت ما بعد الحداثة لها وعملت على ترسيخها عن طريق توجيه السهام المتكررة إليها، وإن كانت هذه الأفكار تعود عملياً إلى فلاسفةٍ آخرين لم يعتبروا تصنيفياً من مفكري ما بعد الحداثة كليفي شتراوس وميشيل فوكو وغيرهم .

لقد تعرضت الحداثة غربياً إلى نقدٍ طال الأسس التي قامت عليها<sup>1</sup>، وعلى ذلك حاولت الكتابات ما بعد الحداثيّة أن تعلن أن عصرًا جديدًا قد بدأ، وأنه لن يكون غربياً بامتياز كما يصر رواد الحداثة، وإنما ستتوحد التواريخ لتصنع تاريخاً واحداً تشترك فيه الحضارات جميعها بما تقدمه وتنتجه .

وإذا كانت الحداثة نتاجاً غربياً محضاً ومحصلة لسياق التطور التاريخي الغربي فهي - وفقاً لذلك - وريثةٌ لعصورٍ مختلفة تمتد من العصور القديمة فالإيونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كثف معارف العصور السابقة جميعها وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها النزعة الإنسانية لتأخذ هذه النزعةُ سمّةً كونيةً ليس لفضائلها الخلقية فحسب وإنما لتداخل اعتبارات سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية معينة.

فمصطلح الحداثة بتعبير بيتر بروكر كان بناءً على ما قامت أركانها بعد وقوع الحدث نفسه<sup>(2)</sup>، فاستخدام اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً بالحقل الأدبي ، إذ عنت الحداثة عندها «الجدّة» بما هي أداةٌ للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة . ومن غير شك فإن لفظة "الحداثة" تحتفظ بالكثير من قوتها وألقها بسبب ارتباطها بشعور معاصرٍ متميز يعني أننا نعيش في أزمنة جديدةً بالكامل ، فالحداثة هي وعي جديد ، شرطٌ تمكن الغرب من تحقيقه وإنجازته وأحياناً تفاعل ضده من أجل تقويضه وإلغائه.

فالحداثة وفقاً لذلك زمن تاريخي أكثر من كونها تمثل وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقةً بعددٍ من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة التقدم، فهي تتجلى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر؛ لذلك يبدو من غير المجدي أن نبحث

\*كاتب وباحث من سورية .



عن تأريخ للحدائثة وتقسيم العصور وفقاً لها على اعتبار أن اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري واستحواذ أسواق جديدة يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروتستانتي يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الحدائثة قواعدهما الفكرية مع عقلانية ديكارت الذي يعتبره المفكر الأمريكي ما بعد الحدائثي ريتشاد رورتي أب الحدائثة ومؤسسها، أما هابرماس فإنه يعيد الحدائثة إلى عصر الأنوار معتبراً أنها مشروعٌ لم يكتمل بعد<sup>(3)</sup> في حين أن النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحدائثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية وكان ديدنها التجريد والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية والتكعيبية والدادائية والسريالية مع الإقرار بعدم وجود ما يوحد هذه الحركات، بل إن بعضها جاء ثورة كاسحة على بعضها الآخر<sup>(4)</sup>، كما أن الحدائثة كمشروع إنساني وحضاري لم يتبلور في الحقل الأدبي بقدر ما بدا وظهر في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأصبحت عندها الحدائثة بمثابة مجموعة قيم متصفة بها تتخلق من خلالها وترسخ وجودها في العالم عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة .

يظهر عندها مفهوم العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحدائثي، ولاسيما أن العقلانية قد اتخذت مع ديكارت بوصفها أساس الحقيقة والمعرفة ، إنها القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون، ففكرة الحدائثة إذاً مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية كما يصر على ذلك آلان تورين في قراءته لمشروع الحدائثة<sup>(5)</sup>، ولكنه يتساءل هل تردت الحدائثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدم العقل الذي هو أيضاً تقدم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتماءات والثقافات التقليدية، إنه يرى أن المشروع الغربي للحدائثة لم يقتصر على ذلك وإنما أراد هذا المشروع أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرةٍ أوسع هي فكرة مجتمع عقلائي يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء، فالحدائثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجرد من كل تحديدٍ للغايات النهائية.

كذلك يشكل مفهوم التقدم الكلي القائم على أساس التطور الخطي للتاريخ مفتاحاً رئيساً لفهم الحدائثة وفق حراكها التاريخي ، فالتقدم غاية التاريخ وتحقيقه يشكل الرهان الرئيس المفروض على العقل البشري، وهنا لا نلاحظ اختلافاً كبيراً بين الفلسفتين الماركسية والليبرالية فيما يتعلق بمفهوم التقدم، وإن كانت الماركسية تضعه كبديلٍ عن التاريخ نفسه عندما تمجده ليصبح الصراع الطبقي مدخلاً رئيساً من أجل إنجاز التقدم التاريخي ولذلك ظهرت مقولة نهاية التاريخ مبكرة عند هيغل ليعود فوكوياما ويستثمرها في سياقٍ آخر مختلف معتبراً أن التاريخ انتهى الآن لحساب الفلسفة الليبرالية التي سادت العالم وأصبحت بمثابة المنتهى لجميع الحضارات<sup>(6)</sup>، ومفهوم التقدم كان حاضراً أيضاً في الفلسفتين النازية والفاشية وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه ، مهما يكن من أمر فإننا نستطيع القول

بأن التقدم التاريخي قد شكّل الحامل الرئيس للحدّاتة وبنیان مشروعها؛ لذلك كان لا بد أن تركز فلسفة ما بعد الحدّاتة بشكل أولي على نقض مفهوم التقدم التاريخي وإبرازه بشكل كارثي، وهذا ما جعل ما بعد الحدّاتة تدخل في جدلٍ دائمٍ ومستمر مع الحدّاتة، بل إن وجودها مرتبطٌ بضرورة نقدها وهذا ما استدعى هابرماس إلى القول بأننا بدلاً من التخلي عن المشروع الحدّاتي لحساب الفوضى التي يطلق عليها ما بعد الحدّاتة علينا أن نجدد المشروع الحدّاتي عن طريق ترميم أخطائه وتجاوزها، فما بعد الحدّاتة لا تتحدّد إلا انطلاقاً من الأقاليم التي أسست عليها الحدّاتة رؤيتها للعالم، والعكس صحيح أيضاً.

ذلك أنه مع ظهور التيار ما بعد الحدّاتي اكتشفنا الحدّاتة بشكل مختلف، وتمكّننا من التعرف عليها ليس فقط في ضوء مشروعها التاريخي الغربي وإنما في آثارها وحقولها المختلفة مما جعل الحدّاتة وإرثها التاريخي تبدو متآكلة وبالية، وعلى حدّ تعبير ليريس (فالحدّاتة أصبحت مُلغاةً في هذه الأزمنة الكريهة، إنها شيء تجاوزه الزمن، لقد كفت الحدّاتة عن أن تكون حديثة)<sup>(7)</sup> وتكاد الأدبيات الحديثة تستغرق في وصف «أزمة الحدّاتة» وفي بيان رثاتها وتناقضاتها بحيث غدت هذه الأدبيات ليست مقتصره على تيار أيديولوجي معين بقدر ما أصبحت نقطة البدء في القول الفلسفي والأدبي والسياسي والمعماري والفني وغير ذلك، فنحن لا نعيش أزمة وحيدة محددة بقدر ما كشفت الحدّاتة عن أزمت عديده جائلة في كل الأرجاء<sup>(8)</sup>، ضمن هذه المشروعية المعرفية سيجد تيار ما بعد الحدّاتة مبرراته النقدية، وسيجد في أقاليم الحدّاتة القائمة على مفاهيم العقلانية والتقدم والذاتية والتنوير صنميات أسست للفجائع الإنسانية المتزايدة بحيث بدا التقدم التقني غاية في حين لا يرى إلى الكوارث الطبيعية والإنسانية التي أنتجها، باختصار لقد فقدت الحدّاتة مبرر وجودها وكان لا بد من إعلان نهايتها ليس من أجل الدخول في عالم جديد، إذ يبدو المثقفون ما بعد الحدّاتيين الأكثر بعداً عن تقدّم تصور كهذا أو أن يجعلوا هدفهم هو ذلك، إنهم يرون ضرورة ائحيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكِدنا نركن إلى الأبد في حباله.

### افتراق الحدّاتة ونهاية الغرب

لكن ، إذا كان مفهوم الحدّاتة قد تعرض «للزحزحة التاريخية» وللقدر الجذري من قبل فكرة ما بعد الحدّاتة، فإن الأصول التاريخية أو الحامل الحضاري لهذا المفهوم تشهد تنازعاً حقيقياً اليوم، إذ يختفي تحت الجدل الدائر حول مفهوم «الكونية» أو «العالمية» و «الخصوصية» صراعٌ خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه «القيم الكونية» وعلى رأسها الحدّاتة. فالمؤمنون بالخصوصية يجأون أن هذه القيم ليست كونيةً البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي - اليهودي. وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يُلغي خصوصية الثقافات الأخرى. لكن مع الإقرار في الوقت نفسه أن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كلُّ العالم في الإقرار بها . إن لكل حضارة وثقافة مسارَ تشكّلٍ خاصٍّ بها مرتبطٌ بتطورها، واتساقاً مع ذلك يفرز هذا

المسار مفاهيمه التي تعبر عن رؤيةٍ للعالم خاصةً به حسب تعبير «اشبنجلر» ونظرةٍ لآخر مُشكَّلة وفق بناه التي أفرزها التاريخ المجتمعي بكل مصائره واختلافاته وتحولاته.

فإذا كان التصدع قد أصاب الثقافة الغربية ذات الأصل التاريخي المشترك والهوية المسيحية اليهودية الواحدة والتحالف السياسي الاقتصادي الاستراتيجي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، فإنه من الأسهل علينا القول إذاً بأن «الثقافة الكونية» أكثر بعداً ونأياً مما نتخيله . فالصراع على القيم في جوهره هو اختلافٌ على المصالح والرؤى وامتلاك الأفضلية ، وأن التفوق الحضاري الذي يشمل تفوقاً فكرياً وتكنولوجياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً سيفرض حتماً تفوقاً قيمياً لصالحه ، هذا ما يعلمنا إياه التاريخ ، والواقع المعاصر لا يبدو أنه يشدُّ عن تاريخه ، لا ، بل إنه يصدقه ويؤكدده .

وهكذا و بقدر الالتباس المفاهيمي والمعربي والتاريخي الذي يحيط بمصطلحي «الغرب» و«الشرق» خاصةً عندما يتم التعامل معهما بوصفهما مفهومين ما هو بين قارين تتلبسهما النزعة الجوهريّة ، حيث إنّ الغرب لم يخلق غرباً ولا الشرق كذلك، فإن كلا المفهومين يخضعان لمراجعة تاريخية تلغي صفاتهما البنيوية وتعيد إليها قراءتهما في إطار السياق التاريخي، فليس الغرب مقولة جغرافية ولا اثنية ولا دينية ولا لغوية ، بل هو بالتحديد مقولة ثقافية ، والأمر ذاته بالنسبة للشرق ، بيد أنه الغرب ذاته اليوم يعيد التفكير في ماهويته ، فهل الغرب كلٌّ موحد، وهل ثباته البنيوي عَصِيٌّ على التغير والانقسام؟ .

لقد أحدث التعاطي الأمريكي مع أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر شرحاً عميقاً في العلاقات الأمريكية - الأوروبية ، وبدا الحديث يقترب أكثر عن طبائع أمريكا وطبائع أوروبا، بل إن مقولة «نهاية الغرب» أصبحت عنواناً للكثير من التفسيرات والتحليلات التي حاولت قراءة التحولات العميقة التي يمر بها المسار الفكري للقيم الغربية .

كان الرئيس جورج بوش نفسه قد أعلن بعد مرور عام على أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001م، أن : «تلك الأحداث المريعة أضفت وضوحاً أكبر على الدور الأمريكي في العالم» ويضيف «تتمثل الفرصة الأمريكية الأهم في إيجاد توازن للقوة في العالم يدعى الحرية الإنسانية» وهذا بدوره ينيط دوراً «بالقوة العظمى في العالم كي تقف في جانب واحد وتواجه تهديدات مشتركة من التعرض للعنف الإرهابي واندلاع الفوضى، كما أنها تقترب أكثر نحو منظومة قيم متقاربة»<sup>9</sup>.

منظومة القيم المتقاربة تلك التي تحدّث عنها الرئيس بوش تبدو اليوم أكثر بعداً أو نأياً من أي يومٍ مضى، ذلك أن منظومة القيم تلك بدت أكثر اقتراباً من الرؤية المحافظة الجديدة للعالم التي هي خليطٌ من إحياء القومية الأمريكية في مواجهة عدو متخيل ومفترض تمثل لها اليوم في الحركات الأصولية، وعلاقة ملتبسة مع اللوبي

الإسرائيلي الذي تحالف معه سياسياً وتتناقض معه عقدياً<sup>10</sup> ، وفي الوقت نفسه هي رؤية عظامية للذات موجهة ضد أي منافس سواء أتمثل في الصين أم في الاتحاد الأوروبي<sup>11</sup>.

فبعد الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001م تمحورت الفكرة الأوروبية على ضرورة توسيع أطر الأنظمة القضائية الجزائية التي كانت تعمل على المستوى المحلي لكي تصبح في المستقبل أكثر شمولية ، وعندما خاضت بعض هذه الدول الحرب على أفغانستان مع الولايات المتحدة فإنما دخلتها من باب تعاطفها الأولي مع الولايات المتحدة بعد مصابها وكرهها لنظام طالبان الاستثنائي في قيمه ورؤيته للعالم . بيد أن الولايات المتحدة أرادت من خلال «حربها على الإرهاب» أن تخوض حرباً مستمرة ودائمة لتحقيق أهدافها وطموحاتها ، وهو ما وضع الولايات المتحدة ضد البقية على حد تعبير فوكوياما ، ذلك أن معظم دول العالم أصبح يؤمن أن القوة الأمريكية - وليس الإرهابيون المزودن بأسلحة الدمار الشامل - هي من يزعزع استقرار العالم وتبدو هذه القناعة راسخة لدى العديد من الدول الأوروبية الحليفة للولايات المتحدة .

وهكذا وبقدر الاتساع العميق في الرؤيتين الأوروبية والأمريكية لآلية التعاطي مع منفعدي أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ، فإنه - من غير شك - أفرز انقساماً حاداً في رؤية «الغرب» لذاته ، وربما لأول مرة .

فبالنسبة لهنتنغتون يتحدد الغرب بعددٍ من الصفات استمدتها من مسيحيتها ، تعدديته ، فردانيته ، وحكم القانون ، فهي الأمور التي مكنت الغرب من اختراع الحداثة والتوسع في أرجاء العالم ، ومن أن يصبح محل حسد المجتمعات الأخرى<sup>12</sup> .

بيد أن الفرنسي فيليب نيمو يتحدث عمّا يسميه «قسمات الحضارة الغربية» التي هي «قسمات ثقافية» يحددها في دولة القانون، الديمقراطية، الحريات الفكرية ، العقلانية النقدية ، العلم ، الاقتصاد الحر القائم على حرمة الملكية الخاصة، وهذه القيم والمؤسسات - التي تمخضت عبر مسار تاريخها الطويل - هي ثمرة بناء ثقافي معقد شاركت في تكوينه أحدث ضخمة أساسية :

- 1- اختراع الإغريق للمدينة الديمقراطية وللحرية وللعلم ولمدرسة العقل.
- 2- اختراع روما للقانون وللملكية الخاصة وللشخص الإنساني .
- 3- الثورة الأخلاقية والأخروية «الكتابة» (نسبة إلى الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد) والتي أسست «التاريخ» بقلبها مفهوم الزمن من التصور الدوري إلى التصور الخطي .
- 4- الثورة البابوية في مطلع الألف الثاني للميلاد التي ردت الاعتبار إلى العقل اليوناني والقانوني الرماني ورسمت استراتيجية جديدة لتحسين مصير العالم.
- 5- الثورة الديمقراطية الليبرالية<sup>13</sup>.

وهكذا فالنسبة للأمريكي هنتنغتون والفرنسي نيمو يتحدد الغرب بوصفه تجربة تاريخية فريدة تحمل قيماً خاصة تجلت في مفاهيم ثقافية وقانونية وحضارية كان لها الأثر الأكبر في التطور الذي عاشته أوروبا والولايات المتحدة.

لكن، مجمل قيم الحداثة التاريخية التي استطاع الغرب بلورتها نشأت على أنقاض صراع استعماري توسعي يحمل نمطاً من الهيمنة الثقافية، فالمركز – إذا اقتبسنا من النظرية الماركسية تحليلها الأولي – لم ينشأ ويتطور إلا على حساب الأطراف التي أفقرت ليس بالمعنى المادي فحسب وإنما كمنظومة قيم ثقافية<sup>14</sup>.

وتبقى الرمزية التاريخية ذات دلالة، فإذا كان اكتشاف العالم الجديد المتمثل في القارتين الأمريكيتين قد حدث في عام 1492م كمؤشر على مجمل إنجازات جغرافية وتقنية وفكرية جرى بناؤها بحيث جرى تدشين الغرب بدخوله عصر جديد من الحداثة قائم على القطيعة مع القرون الوسطى، فإنه في العام ذاته 1492م سقطت غرناطة آخر معقل للمسلمين في الأندلس، وسقوط القسطنطينية عاصمة المسيحية الشرقية، في أيدي الفاتحين العثمانيين بدا إذاً أن هناك توسعاً للإسلام على حساب أوروبا من جانب وانحساراً له من جانب آخر، لكن بقيت أراضيه عرضة للنهب والسلب وفقاً لرغبات الامبراطوريات الصاعدة.

فرؤية المركزية الغربية تمحورت على النظر إلى الآخرين بوصفهم «برابرة» وبوصف الذات أو الأنا الغربية بأنها المتحضرة، ولذلك فإن نقد المركزية الغربية انطلق من تفكيك هذه الرؤية وخلخلتها على اعتبار أن تلك الرؤية الاختزالية التي انطلقت بشكل رئيس من علمي الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وكانت تهدف بشكل رئيس إلى السيطرة الاستعمارية ومحاوله تبرير أو شرعنة الاستيلاء على أرض الغير وشعوبها أيضاً بالقوة بغية تحضيرها أو تمدينها.

بل إن توماس باترسون يرى أن اختراع كلمة «حضارة» نفسها إنما يحوي بداخلها – على نحو ضمني – مقارنة تفضيلية، إذ إنها تحكم بوجود شعب متحضر وجمهرة غير متحضرة وأدنى مستوى؛ لأنهم غير متحضرين، وتكون الشعوب غير المتحضرة أحد اثنين: شعوب نقول لهم ليس باستطاعتكم أن تصبحوا متحضرين، فهذا قدركم، وشعوب أخرى ينبغي عليهم أن يتحضرُوا بأسرع ما يمكن ولديهم القدرة على ذلك<sup>15</sup>.

فالرؤية الغربية لفكرة الحضارة ابتدأت من صك مفهوم «التقدم» على أيدي بيكون وديكارت، فديكارت الذي أعلى من شأن العقل، فإنه أشار في المقابل إلى أن أنصاف الهمج الذين بدؤوا بالتصرف على نحو عقلائي عندما سنوا الشرائع والقوانين لتنظيم الجرائم والمشاحنات، وأصبحوا عند هذا الحد متحضرين، أو بعبارة أخرى فإن استخدام العقل عملية تحضر. وأكد ديكارت بعد ذلك على أن المجتمعات المتحضرة أو الحديثة تميزت بأنها منظمة عقلاً ومتفوقة على أسلافها ومعاصريها الأدنى عقلاً، إذ استخدم أبناء المجتمعات المتحضرة العقل هادياً للتغيير والتقدم على عكس البرابرة والمتوحشين في مجتمعاتهم السكونية المتخلفة.

واعتقد ديكارت ومعاصروه أن التنظيم الاجتماعي هو الذي ولد مفهوم الحكومة بوصفها الصيغة الشرعية لتنظيم أمور المجتمع، وهنا نشأ مفهوم العقد الاجتماعي لدى روسو، وبدون الحكومة سوف ترتد المجتمعات، بما في

ذلك الشعوب المتحضرة، إلى حالة الهمجية، وتلزم عن هذا نتيجة منطقية وهي أن التفوق الأوروبي مردّه تحديداً إلى نظام الحكم والوسط الاجتماعي الذي يفرز تطور الفنون والعلوم، وأنه بدون الحكومة سوف يتوقف محرك التقدم، بل سوف يرتد إلى اتجاه معاكس.

و مع سيادة نظرية الدارونية الاجتماعية بلغت الرؤية الغربية العظامية لذاتها حد العنصرية، إذ يقول جون روكفلر : «إن العرق الانجلو ساكسوني الذي انحدرننا منه نحن الأمريكيين، لم يتجاوز أحد في تاريخ الوجود»، وأضاف قائلاً «إن نمو مشروعات الأعمال ليس إلا بقاء للأصلح، وإنه مجرد إنفاذ لقانون الطبيعة وقانون الرب» وهكذا أعاد الدارونيون الاجتماعيون ترتيب الأمم والأعراق والجماعات في تراتيبات هرمية، ولا يختلف مفهوم «التحديث» (Modernization) عن معنى مفهوم الحضارة لدى استخدامه من قبل الغربيين، إذ أصبح التحديث في جوهره وحقيقته عملية توسعية أو عولمة، والتي سوف تدمج المزيد والمزيد من هذه المناطق الجغرافية، وإذا كانت الحداثة ظهرت في المجالات الاقتصادية والسياسية إلا أنها سرعان ما بلغت أعماق المجتمع التقليدية وأثرت على كل شيء فيها حتى أدق مظاهر الحياة اليومية، مثل المعتقدات الدينية والأذواق وأنشطة أوقات الفراغ، فقد كان «التحديث» حسب التعريف المحدد، جهداً لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والثقافية الرأسمالية في بلدان العالم الثالث، ولكنها وبسبب انبعاثها أو صدورها من بلدان رأسمالية صناعية في الغرب أضحت عملية تجنيس، أي تهدف إلى جعل بلدان العالم الثالث أكثر شبهاً وتجانساً بالحضارة الرأسمالية الغربية في مظاهرها<sup>16</sup>.

فولادة الغرب كمصفوفة فكرية احتاج انهيئاً كاملاً لكل الأنساق الفكرية التي كانت موجودة، ولا يعني ذلك بالضرورة أن الحملات العسكرية كان لها الأثر الحاسم في ذلك الانهيار، بل ربما تكلمت هذه الأنساق من داخلها وهرمت، ولم تحتج إلا إلى لحظة الدفع الأخيرة كحظة تدشينية لنهاية عهد ودخول عهد جديد، كما حدث في إعلان نهاية الخلافة العثمانية عام 1924م.

بيد أن الغرب هذا ذاته سواءً أتكّون تاريخياً على حساب الغير أم تبلور ثقافياً وتحدد قيمياً - فإنه اليوم يشهد انشقاقاً مصيرياً شَبَّهُه تشارلز كوستبشان بانشقاق الإمبراطورية الرومانية، بعد أن قرر ديوقليتانس في نهاية القرن الثالث أن يقسم الإمبراطورية إلى مقدسات شرقية وغربية، قائداً ذلك إلى تأسيس عاصمة ثانية في بيزنطة وهي التي اختارها قسطنطين ليعيد تسمية القسطنطينية في عام 423هـ، وبرغم تراث روما والقسطنطينية المشترك في الدين والعقيدة والقانون والعرف فإنهما وقعا فريسةً للتنافس المحموم على السلطة، وهو ما أنهى الإمبراطورية الرومانية وقادها إلى الزوال<sup>17</sup>. فالخلاف بين أوروبا وأمريكا اليوم يدخل في سباق شبيه بذلك، فأوروبا اليوم تقوي وعيها الجمعي وشخصيتها، وتصوغ إحساساً أوضح للمصالح والقيم التي هي مختلفة تماماً عن تلك الأمريكية، ولذلك يتساءل فوكوياما: هل لا يزال مفهوم (الغرب) قائماً كعبارة ذات مدلول؟ .

يتميز فوكوياما بالخلافات بين الدول الغربية على أساس مفهوم «الشرعية الديمقراطية» على المستوى العالمي، ومحور النزاع الأوروبي - الأمريكي يدور حول ذلك ، فهناك خشية أوروبية من الأحادية الأمريكية كما تمثلت في خروج الولايات المتحدة على «اتفاقية كيوتو» المتعلقة بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، وكذلك انسحابها من الاتفاقية المضادة للصواريخ الباليستية ، مع سعيها في الوقت ذاته إلى بناء الدرع الصاروخي، وكذلك معارضة واشنطن لخطر استخدام الألغام الأرضية واعتراضها على اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، ومعارضتها للمحكمة الجنائية الدولية.

ثم أتى بعد ذلك التدخل العسكري الأمريكي لتغيير النظام في العراق دون قرار من مجلس الأمن، فاعتماد الولايات المتحدة على نمط من التصرف الأحادي الإمبراطوري أفزع أوروبا، وجعلها تنأى بنفسها سياسياً عن مواقف الولايات المتحدة.

هذا الشرح السياسي حاول الباحثون قراءته قيماً وفكرياً ، وحرّضهم على البحث عن جذوره التاريخية المتفاوتة بين أوروبا والولايات المتحدة.

وهكذا أصبح الحديث سائراً حول قيم خاصة أو (طبائع) أمريكية وأخرى أوروبية بالرغم من المنبت التاريخي الواحد، فوفق معيار «الشرعية الديمقراطية» الذي طوره فوكوياما، يكون الأمريكيون أكثر ميلاً لأن يروا لأية شرعية ديمقراطية وجوداً يفوق ما تتمتع به الدولة القومية من شرعية، وعلى ذلك فحتى المنظمات الدولية (بما فيها الأمم المتحدة) لا تستمد قوتها إلا من خلال تلك العملية التعاقدية التفاوضية التي أضفتها عليها الأغلبية الديمقراطية المقننة ، والتي تملك الحق في سحب تلك الشرعية متى شاءت عن تلك المنظمات الدولية.

وعلى العكس تماماً يرى الأوروبيون أن «الشرعية الديمقراطية» إنما تنبع من إرادة المجتمع الدولي أكثر من كونها مستمدة من أية دولة قومية منفردة على الأرض، ومع أن هذا المجتمع الدولي لا يتجسد بشكل ملموس ومحدد في نظام عالمي ديمقراطي مؤسسي إلا أنه يضيفي شرعية على المؤسسات الدولية القائمة التي تبدو وكأنها تشكل تجسيدا جزئياً له ، مع ما لهذا التجسيد من سلطة أخلاقية تفوق كل ما لتلك الدول القومية منفردة<sup>18</sup>.

لكن ، كيف يمكن تفسير مصادر الخلاف حول منابع الشرعية بين هاتين الرؤيتين الأمريكية والأوروبية؟ يكمن أول الأسباب في انعدام توازن القوى بين الولايات المتحدة الأمريكية وأية دولة أخرى سواها، ولذلك يبدو مفهوماً محاولة الدول المستضعفة فرض قيود من القوانين والأعراف للحد من قوة وجموح الدول الأقوى، في حين تجنح الدولة العظمى الوحيدة في العالم للانفلات من تلك القيود وتحرير قدرتها على الفعل ، أما السبب الثاني وبحسب فوكوياما أيضاً فهو ذو صلة بالتجربة الملموسة الفعلية لتكامل الاتحاد الأوروبي، حيث تنازلت الدول الأوروبية عن مسائل أساسية صميمية تمس سيادتها كدول لصالح الاتحاد الأوروبي، أما السبب الأخير فهو ذو صلة

مباشرة بالتجربة الأمريكية القومية الفريدة، وما نشأ عنها من شعور دائم بالاستثنائية، فللأمريكيين إيمان راسخ بخصوص شرعية مؤسساتهم الديمقراطية، وقدرة هذه المؤسسات على تجسيد القيم العالمية ذات الدلالة والأهمية للبشرية جمعاء<sup>19</sup> .

كما أن الأوروبيين يعتبرون أن سلوكهم في مواجهة المشكلات أكثر براعةً وتنوعاً بحكم خبرتهم التاريخية، وخبرتهم تلك هي التي دفعتهم إلى اتخاذ موقفٍ سلمي من الحرب على العراق مما شكّل تناقضاً جذرياً مع الثقافة الاستراتيجية التي سادت في أوروبا طوال أربعة قرون ، وهكذا فقد تبادل الأمريكيون والأوروبيون مواقفهم ووجهات نظرهم ، فالانكفاء الأمريكي عن التدخل أصبح جموحاً بعد قرنٍ من الزمان، أما الحماسة الأوروبية للصراع والتدخل فقد قلّمت أظافرها و أصبحت تنشد السلام أكثر من رغبتها في الحرب .

وهكذا، فالمحافظون الجدد الذين يسيطر معظمهم على المواقع الحساسة في الإدارة الأمريكية الحالية<sup>20</sup> يؤكدون بما لا يقبل الشك ، أن أمريكا وأوروبا قد أصبحتا منتميتين إلى عالمين مختلفين ، أحدهما متحدر من الزهرة، وثانيهما من المريخ على حد تعبير المفكر المحافظ روبرت كاغان ، وأتّهما ، تالياً ، لا يؤمنان بالقيم نفسها .

لكن ، كيف يمكن لأوروبا «العجوز» أن تحدّ من طموحات الولايات المتحدة «الامبراطورية» هل يكفي للسيطرة على الوحش إيقاظ ضميره، كما يحاول الأوروبيون في حواراتهم مع الأمريكيين، إذ يضيف أوبير فيدرين وزير الخارجية الفرنسي الأسبق، «نحن الغربيين ، ننسى دائماً ماضينا الأسود عبر قليل من الندم وكثير من فقدان الذاكرة»<sup>21</sup> . تبدو الولايات المتحدة اليوم أكثر رغبة في التعلم من دروسها وتجربتها الخاصة من رغبتها في الاستماع إلى نصائح الغير، ألم يقولوا قديماً ، «إن النصيحة الوحيدة التي يستمع إليها الإنسان هي التجربة»، وهي تبدو اليوم أكثر انطباقاً على الولايات المتحدة منها إلى غيرها. فسياستها في العراق وخاصة تأهله لدخول حرب أهلية جعل السياسة المثالية القائمة على نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط أكثر واقعية وانفتاحاً على إشراك الأطراف الدولية والإقليمية في تقرير مستقبل هذا البلد. لقد منيت المحافظة الجديدة اليوم بنكسة كبيرة ولذلك يعاد التفكير في منطلقاتها ومراجعة نتائجها نحو سياسة أكثر توائمية وأقل راديكالية<sup>22</sup> .

(1) انظر : آلان تورين، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ج1، ترجمة صياح الجهم، دمشق: وزارة الثقافة، 1998م، وأيضاً: جيباني

فاتيمو، نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق: وزارة الثقافة 1998م.

(2) الحداثة وما بعد الحداثة ، إعداد وتقديم بيتر بروكر ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، مراجعة جابر عصفور، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي ، ط 1 ، 1995م ص 20 .



- (3) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، الفكر العربي المعاصر، العدد 39 ، أيار/حزيران 1986م، ص42 .
- (4) Malcom bradury and games Macfolane (edites ),Modernism (1890-1930), Harmond worth, 1967. وقد ظهر للكتاب ترجمتان: الأولى بعنوان: حركة الحداثة، ترجمة عيسى سمعان، دمشق، وزارة الثقافة 1998م والثانية بعنوان: الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1995م، 2 .
- (5) آلان تورين، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ج1، ترجمة صياح الجهيم، دمشق، وزارة الثقافة ، 1998م، ص16 .
- (6) فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ترجمة فؤاد شاهين ، جميل قاسم ، فؤاد الشابيبي، تقديم مطاع صفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993م.
- (7) حسان العرفاوي وروبير سانتو - مارتينو ، الحداثة وما بعدها ، مجلة العالم العربي في البحث العلمي ، العدد 10-1999م، 11 ، وللمزيد: انظر: كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد52، صيف1997م ص167 .
- (8) هنري لوفيفر ، ما الحداثة؟ ، ترجمة كاظم جهاد ، بيروت، دار ابن رشد ، 1983م، ص45 .
- (9) New York Times, 11/9/2002م .
- (10) انظر : طارق متري، مدينة على جبل، بيروت، دار النهار، 2003م .
- (11) أناتول ليفين ، نهاية الغرب ، 2002م /11/9/ New York Times
- (12) Samul Huntington ,The Clash of Civilization and Remaking of the World Order, Simon and Schuster , New York , 1996 وانظر: صموئيل هنتينغتون ، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت شايب ، تقديم صلاح قنصوه، القاهرة، دار سطور، ط2، 1992م ص504 .
- (13) Philippe Nemo ,Qu`est ce que L`ocident ? , Paris ,2004 .
- وانظر : جورج طرايشي ،التحولات الثقافية الكبرى التي صنعت الغرب، الحياة ،2005/1/23م.
- (14) يستبدل الباحث التونسي منذر كيلاني مفهوم المركز والأطراف بمصطلحي «الكونية الأمريكية» و «الضاحية البشرية»، محملاً دلالات أوروبية على مفهوم الضاحية التي تترادف النفاية السكانية، أي عبارة عن مسخ عمراني وديمقراطي خلفته المدينة المتقدمة حضارياً، ثم أقصته عنها وحجرت عليه في منفي الاستبعاد، انظر: Mondher Kilani , L`Univeralisme , Payot , Lausanne 2002 .
- وراجع : جورج طرايشي ،الأصولية الإسلامية كإفراز أيديولوجي لعصر الهيمنة الكونية الأمريكية ، الحياة ، 2003/2/2م.
- (15) انظر : توماس س. باترسون، الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ، 2002م .
- (16) انظر : سيرج لاتوش ، تغريب العالم ، ترجمة خليل كلفت، القاهرة، دار العالم الثالث ، 1992م .
- (17) انظر : تشارلز كوستيشان ، نهاية الغرب ، عن موقع : [www.theatlantic.com](http://www.theatlantic.com) .
- 18 Francis Fukuyama, Washington Post , 11/9/2002 . وانظر أيضاً: فرنسيس فوكوياما ، انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية ، الحياة ، 2002/9/7م .
- 19 Francis Fukuyama, International Herald Trebiun , 10/8/2002
- 20 انظر: محمد كمال ، المحافظون الجدد : صنع قرار الشرق الأوسط في إدارة بوش، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد: 25 ، آذار / مارس 2003م .

---

(21) أوبير فيدرين أوروبا إزاء جبروت أمريكا ، المستقبل ( ملحق نوافذ ) ، 2004/1/10م. نقلاً عن مجلة

( Commentaire ) الفصلية .

(22) . Francis Fukuyama, New York Times Magazine , 3/2006 .

## مقالات العدد السابع والعشرين

### حديث التسامح: جـ كـ لـ مـ نـ هـ التباس المفاهيم واختلالها

المحور / الافتتاحية: التباس المفاهيم واختلالها		عبدالرحمن السالمي
1	مفهوم الحكمة ومفهوم السعادة في الفلسفة اليونانية	مصطفى النشار
2	الطريق المستقيم والأمة الوسط في القرآن الكريم: المفهوم والتجربة التاريخية	رضوان السيد
3	من النيولوجي إلى الأنثروبولوجي: قراءة في الترتيب الذي ساد الإسلام للعلاقة بين العقل والنقل	علي مبروك
4	المفاهيم المتداولة للعلاقات بين المسيحيين والمسلمين	مصطفى بوهندي
5	إشكالية المفاهيم المعاصرة: تحولات التفكير أم انحرافات؟	ياسر قنصوه
6	الاضطراب المفهومي في الفكر العربي المعاصر	محمد جمال باروت
7	مفهوم الوسطية والمفهوم الفكري	مريم آيت أحمد
8	مفاهيم النهضة والتجديد والإصلاح: من التأسيس إلى الاختلال	محمد الحداد
9	اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة: جدل الحداثة لدى ليوستروس نموذجاً	عبدالله السيد ولد أباه
10	في استشكال الصلة بين مفهومي "الثقافة" و "الحضارة": مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول المفهومين	محمد الشيخ
11	الأنظمة البرلمانية في الدول المتعددة: نظرية أرنت ليبهارت وتطوراتها	انطوان مسرة
12	مفهوم التنوير في الفكر الفلسفي والنقدي الحديث والمعاصر من أجل استئناف النظر	صالح مصباح
13	التباس المفاهيم واختلالها «مفهوم التوازن في الفكر والممارسة»	منى أبو زيد
<b>الدراسات</b>		
1	مسكويه بين أرسطو والإسلام	ديمة بوملحم
2	مفهوم العلم عند ابن رشد	عبداللطيف فتح الدين
3	البعد المنطقي في النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون: مقارنة معرفية منهجية	الحسان شهيد
<b>وجهات نظر</b>		
1	تصدع الحداثة: الصراع على العالمية (اليونيفرسال)	رضوان زيادة
2	مفهوم الغير في الخطاب الفلسفي	جميل حمداوي

بين الالتباس والوضوح		
<b>أفاق</b>		
يوسف زيدان	مشكلات المخطوطات من الخزانات الخطية إلى أفاق النشر الإلكتروني	1
فيصل الحفيان	مستقبل التراث المكتوب (المخطوط) في ضوء تطور الصناعات الثقافية	2
رضوان السيد	النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية	3
ستفان ليدر	الاستشراق ونشر التراث العربي: الاتجاهات النهضوية والسياقات الفكرية والثقافية	4
<b>مدن وثقافات</b>		
هانز غاوبه	بم مركز إقليمي قبل زلزال سنة 2003م	1
مديحة الجلاصي	مدينة بنزرت الإسلامية: الفسيفساء الحضارية	2
عمرو عبدالعزيز منير	مدن مفقودة في الأساطير العربية	3
<b>الإسلام والعالم</b>		
ولي نصر	اقتصاديات النهوض والتشدد	1
كريستوفر بوند، ولويس سايمونز	الجبهة المنسيّة: كسب قلوب وعقول المسلمين في جنوب شرق آسيا	2
ديفيد بورز	النبوة والنبوي والإسلام	3

## {يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ}

التباس المفاهيم واختلالها

عبدالرحمن السالمي

يبدو الاختلاف على المفاهيم ضمن الحضارات والثقافات في ظرفين أساسيين: ظرف النشوء الحضاري أو قيام ثقافة ما، و ظرف التحولات الكبرى في حضارة أو ثقافة ما بسبب أحداث سياسية أو اقتصادية أو حربية كبرى. في الظرف الأول، ظرف النشوء الحضاري تتصارع عدة اتجاهات تمثل مصالح أو نماذج ثقافية وسياسية متباينة، ومن الطبيعي أن يدور الصراع في هذه الحالة على مفاهيم محددة تؤثر تأثيرات كبرى في التكوين الثقافي والحضاري وقد ينصر بروز اتجاه ثقافي معين مصالح هذه الفئة أو تلك، والمثال على ذلك ما حدث منذ أواخر العصر الأموي والعصر العباسي الأول من صراع بين كتاب الدولتين على اعتناق أحد النموذجين الفارسي أو اليوناني في رؤية السلطة وفي الإدارة. أما في الجانب الثقافي والعقائدي البحت فهناك ذلك الصراع الكبير الذي دار على مفاهيم التوحيد والإيمان والقدر وكلام الله، والذي استمر حتى القرن الخامس الهجري، وقد كان صراعاً والتباساً بشأن علائق الله سبحانه بخلقه وعبده، وما طبيعة تلك العلائق أو اتجاهاتها، فقد كانت هناك رؤية لعلاقة الله سبحانه بالإنسان قائمة على الرحمة والفضل، وكانت هناك رؤية لتلك العلاقة نعتبرها قائمة على التنزيه والعدل والحكم على الشيء، كما هو معروف «فرع عن تصوره»، وكانت الصورة المعتزلية والإباضية عن الله عز وجل هي صورة الذات المنزهة المتسامية حتى عن التأثير، في حين كانت صورة فرق إسلامية أخرى تقول؟ أن الذات الإلهية قريبة ودانية ومعنية بصلاح الإنسان ونجاته، وهذا اختلاف والتباس في مفهوم أساسي أو في علاقة أساسية أثير ولا شك في صورة الدولة أو صورة الحاكم لدى الطرفين أو الأطراف المختلفة، كما أثير في صورة المجتمع أو صورة وعلائق فئاته بعضها ببعض، كما علاقتها بسلطتها، فما له دلالتة أنه في هذه الحقبة بالذات (القرن الثاني الهجري) اتضح الخلاف في مفهوم العقل، وهذه المرة ليس بين المتكلمين أنفسهم وحسب؛ بل بين المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والتصورات العربية الموروثة، وفهم ما ورد في القرآن الكريم عن عمليات التعقل ووظائفها، فالتصور العربي

الموروث يهيم أن «العقل» يعقل عن الرذائل أو يجمع الأهواء، بينما ذهب الفلاسفة تحت تأثير الترجمات إلى أن مضمون العقل لا علاقة له بلفظه بل هو جوهر فرد متعال عن المادة، ويحكم الناس أفرداً وجماعات، في حين ذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أن «العقل» غريزة أو هو بمثابة النور الشائع في الجسد والروح، وبذلك فهو بمثابة الحاسة بين الحواس، ويشارك في الإدراك والحكم.

إن هذه الإدراكات المختلفة والمتباينة لمفاهيم أساسية مثل الألوهية والنبوة والكتاب والإيمان والقدر والعقل، وفي مرحلة مبكرة هي مرحلة التكوين الثقافي والحضاري، ولدت تيارات فكرية ودينية وثقافية وسياسية كبرى، استمرت قرونًا، وتركت آثارها على شتى فئات المجتمع، وعلى التجربة التاريخية للأمم بأكملها. وفي الواقع فإن الأمر هنا لا يتناول «إلتباس» المفاهيم وحسب، بل يتناول الصراع على تحديدها أو تأويلها وتوظيفها أو استخدامها، فإذا كان الإلتباس يشير إلى عدم الوضوح لأننا في مرحلة البداية؛ فإنه من ناحية أخرى يشير إلى وجود أفهام مختلفة وإدراكات مختلفة ومصالح مختلفة تحوط هذا المفرد أو المفهوم أو ذلك، وفي العادة فإن «المصطلح» ينشأ نتيجة تضافر بين الأصل اللغوي والسياق الثقافي والتوظيفات الجديدة. ولنأخذ مفهوماً له مصطلح مثل الصلاة أو الزكاة، فالأصل اللغوي للصلاة هو الدعاء والسياق الثقافي أعطاها مفهوم العبادة، والقرآن والسنة أعطاها وظيفة الأفعال المخصصة في أداء الفريضة، وإذا كانت الشروح السابقة قد ركزت على كيفية نشوء المفاهيم والاختلاف حولها ثم نضجها وتحولها إلى مصطلح يخفف من الصراع بشأنها؛ فإن هذه العملية نفسها (الأصل اللغوي + السياق الثقافي + التوظيف الجديد) تشير إلى حقبة التكون للمفاهيم والمصطلحات الأساسية في حضارة أو ثقافة ما، وهي عمليات قد تستمر لقرن أو قرنين، وتتوازن وتتقارن خلالها المفاهيم والمصطلحات لحضارة معينة، ومع تحول المفاهيم بالتدرج إلى مصطلحات يقلّ الإلتباس وإن لم يختفي كلياً؛ لأن الصراع يكون قد خصصه لصالح اتجاه معين في الثقافة كما في السلطه.

أما الاختلال المفهومي فيحدث في مراحل التحول الكبرى والأساسية، والتحويلات الثقافية والمفهومية قد تحدث نتيجة نضج كبير وواثق لترتيبات ازدهرت في الحضارة، ويؤدي النضج إلى التغيير والتحول؛ لأن تلك هي طبيعة التطور ومقتضياته، وفي حالة تحول نتيجة نضج؛ فإن ذلك التحول يحدث بهدوء وسلاسة؛ وذلك مثلما حدثت التحويلات في قلب العالم

الثقافي العربي الإسلامي في القرن الثالث الهجري، بيد لأن التحول تسببه في العادة أحداث كبرى سياسية أو اقتصادية أو حربية خارجية، وهذا يعني في حالة حدوث الكوارث السياسية أو الاقتصادية أو الحربية أن الترتيبات الثقافية والمفهومية تثبت من جديد أو تتغير من أجل التلاؤم المستجد أيضاً، وقد حدث ذلك في عالم الإسلام خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة حين تغير النظام السياسي تغيراً راديكالياً، وحدث الشيء نفسه في أوروبا في القرنين السادس عشر والثامن عشر للميلادي، في القرن السادس عشر بلغ التوتر داخل المنظومة الدينية/الثقافية ذروته، بحيث حدث الانشقاق البروتستانتى الذي غير كل المفاهيم رغم الإصلاح الديني، إلا باستكمال الإصلاح المدني والثقافي في القرن الثامن عشر.

فإذا تأملنا نجد أن المفاهيم القديمة أو التقاليد يقاوم بعضها لوجود مصالح اجتماعية ورمزية مستقرة يعسر تغييرها أو تعديلها، وإذا حدث ذلك فإن فوضى شديدة تسود على كل المستويات ويستمر المخاض زماناً طويلاً، وفي حالة أوروبا فإنها ما استطاعت الخروج من الاختلال المفهومي إلا بالثورة الفرنسية، التي نقلت أوروبا من طور إلى طور من خلال تغيير المفاهيم، وتغيير الواقع على الأرض.

والواقع أن الاختلال المفهومي نال من الأوضاع نيلاً شديداً بحيث لم يعد ممكناً إطلاق اسم المنظومة «على العالم الفكري والثقافي في ديار العرب والمسلمين، فلا شك أننا نمر بمرحلة تحوّل شديدة الهول والوقوع، والمخاض طويل، ليس بسبب مقاومة القديم؛ بل بسبب انهيار القديم، وعجز الجديد عن التبلور والسواد، ومن علل ذلك: ضعف النخبة الثقافية والعجز عن بلورة مفاهيم جديدة تتصارع وتتلائم أو تحاول ذلك، وهذا يعني أننا نعاني في المجال الثقافي المفهومين الآخرين: الاختلال، والعجز عن اقتراح أو تقديم الجديد.

## إشكالية المفاهيم المعاصرة تحولات التفكير أم انحرافات؟

ياسر قنصوه\*

إن صياغة المفاهيم تمثل حالة النشاط العقلي الخلاق للفكر، ومن ثم يمكن أن يعبر هذا النشاط الخلاق عن إمكانية التحول في طبيعة المفهوم ذاته، غير أن هذه الطبيعة المعبرة عن محتوى المفهوم قد تحمل انحرافاً عن فهم طبيعة واقع معين يبحث المفهوم في إدراك خصائصه المميزة على نحو شمولي لوضعها محل الفحص والمعينة. وهكذا تتبدى الإشكالية:

أولاً: من حيث طبيعة المفهوم بوصفه متحركاً وفاضلاً ليلائم التحول المستمر في طبيعة الأشياء.

ثانياً: الانحراف الفكري عن إدراك واقع الأمر، رغبة في تكريس مفاهيم محددة لخدمة أهداف ومصالح أو غايات معينة، ومن هنا يتبلور سؤال الإشكالية: أتحوّل في التفكير أم انحرافه؟

### الدلالة الفلسفية للمفهوم

يقصد بالمفهوم فلسفياً: «معرفة الشيء على وجهه، ومنه مشكلة الفهم»<sup>1</sup>. وبوجه عام: «ما يتكون لدى شخص ما عندما يكون قادراً على الفهم والتعبير عنه باقتدار لغوي»<sup>2</sup>. وعبر تاريخ الفكر الفلسفي، كان سقراط أول فيلسوف يقوم بالتركيز على التصورات المحيرة (التصور أو المفهوم concept). إن الفلسفة فرع معرفي يدور حول المفاهيم كأحرى من أن يدور حول الوقائع. فالواقعة fact هي حقيقة عن العالم قائمة على أساس الملاحظة observation. ولا توجد في اللغة الإنجليزية قريبة من كلمة concept (مفهوم) سوى كلمة Idea (فكرة) وكلمة notion (تصور). غير أنه من السهل أن نتبين ما يقصده الفلاسفة عندما يتحدثون عن المفاهيم، فكون «كولومبس» هو مكتشف أمريكا فهذه واقعة حقيقية (أو قل مكتشفها هو ليف أريكسون، إن كان حقا قد وصل إليها قبله). وفي كلتا الحالتين، إن الواقعة تشتمل على مفهوم الاكتشاف. الوقائع تُعرف، أما المفاهيم فتفهم، وأنت لا تستطيع أن تفهم واقعة أن كولومبس (أو أريكسون) هو مكتشف أمريكا ما لم تفهم مفهوم الاكتشاف. . . ومن مهام الفلسفة أن تعيننا على التمكن التام من المفهوم بدلاً من التمكن الجزئي مستخدمين في ذلك تحليل المفاهيم كأداة أساسية<sup>3</sup>.

تبدو إذن مهمة الفلسفة الأصلية توضيح المفاهيم، ومن ثم تشق الفلسفة طريقها من الجزئي (مجال اهتمام المباحث والعلوم الإنسانية الأخرى) إلى الكلي أو الشامل. ويعد الهدف الرئيسي لهذه العملية محاولة الفهم التام، وإن ظل هذا الأمر ضرباً من المحال، إلا أنه من المفيد عبر

\* باحث من مصر .



تلك المحاولة الانتقال من حالة الاضطراب أو التشويش إلى الوضوح على نحو شمولي وعميق. وقد أبانت التجربة الديمقراطية ضرورة وجود المفهوم، وعلى المنحي نفسه، جاء أفلاطون ليؤسس نموذجاً لما نقصده بالمفهوم؟ إذ إن الأسئلة التي طرحها سقراط من عينة ما الفضيلة؟ ما العدالة؟ ما الخير؟ ما طبيعة القانون . . . كانت تمرينا أولياً للتعرف على المفهوم من خلال البرهنة الجدلية Dialectical argument التي تستلزم تقديم مجموعة من التصورات عن العدالة، على سبيل المثال، ليتم العثور من بينها على المفهوم الأكثر شمولية، ولذا يتطلب الأمر تقديم وجهات نظر خاصة حول كل تصور يؤكد أسبابه في رفض صحة التصورات الأخرى، ثم توضع هذه الأسباب محل الاختبار أو الفحص العميق في مقابل عرض أسباب تدحض التصورات الأخرى، وهكذا يتم حصر مجموعة التصورات الممكنة عن العدالة، ثم البحث عبر هذه المجموعة للوصول إلى المفهوم الملائم بشموليته، للصمود في وجه الدحض أو الإنكار<sup>4</sup>.

يمكن ملاحظة أن هذا التمرين السقراطي للتعرف على المفهوم قد فتح الباب على مصراعيه، ووفقاً للجدل السقراطي أمام محاذير عديدة، أهمها وجهان : أحدهما : إنه حينما تكون بصدد تقديم وجهات نظر متعددة للوصول إلى صياغة مفهوم معين، فإنه تواجهنا مخاطرة عدم الوصول نهائياً إلى تصور مشترك مع الآخرين، ومن ثم يظل الأمر معلقاً! الوجه الآخر: إن التعرض لتصحيح مفاهيم سائدة قد يضع حالة السكينة التي يعيشها وضع قائم في مهب الريح، إذ إن محاولة التصحيح أو التحول إلى الفهم قد تسبب قلقاً ومخاوف شتى من تغيير نمط الحياة الذي درج الناس عليه، وما يترتب على ذلك من آثار أياً كان نوعها. وقد يلائم التحول في التفكير ضرورة الاعتراف بأن «الواقع» ليس وضعاً استاتيكيّاً (جامداً) يقف على أرض حقيقة مسلم بها، بل يحمل هذا الواقع إمكانية التسليم بوجهات نظر متعددة ومتنوعة تسهم بفاعلية في تغيير ملامح التفكير، ومن ثم يحدث تحول في إدراك طبيعة المفهوم المراد صياغته. وإذا كانت المغامرة الديمقراطية الرائدة قد حاولت الانتقال من الجزئي المبعثر والمتعدد إلى الكلي والشمولي أو المطلق، فإنها مغامرة محسوبة منهجياً بوصفها مدخلاً مرحلياً للتعرف فحسب على سمات المفهوم، وعند هذا الحد يمكن فهم قيمتها. إنها مجرد منهج معرفي لا وسيلة لتكريس صياغة مفاهيمية محددة.

### ما بعد الحداثة: أزمة التحولات الفكرية

تتعدد دلالات لفظ «الحديث» modern وفقاً للسياقات المختلفة التي يرد بها، إلا أن من الشائع استخدامه للدلالة على «المعاصرة» أو «معاصر» contemporary والذي يعنى على وجه

أكثر دقة «الآن» أو «اليوم» ولكي يمكن تمييز «الحديث» عن غيره من الألفاظ أو المصطلحات المتداخلة معه في المعنى الشائع أو المتداولة يجب قصر معناه على ما يعد سمة تميز الحاضر أو الحالي أو الآونة الأخيرة في مقابل الماضي البعيد بمعنى نقيض «قديم» «وسيط».

وقد ظهر لفظ «حادثة» modernity للدلالة على المصدر من لفظ «حديث» الدال تاريخياً على عصر ما بعد العصور الوسطى (أو نهاية القرن الخامس عشر). ومن «الحادثة» جاء مصطلح أو لفظ حدائى modernist. أما ما بعد الحداثة post-modernity فإن البادئة الإنجليزية post (ما بعد . . . ) تشير إلى الانفصال والاتصال (بين الحديث أو الحداثة، وما بعد الحديث أو ما بعد الحداثة)<sup>5</sup> من الجدير بالذكر، إيضاح مصطلح «التحديث» modernization كدلالة على إمكانية وجود صياغة عقلانية لأسلوب الإنتاج الذي يعتمد عليه التكنولوجيا الحديثة، أو التنظيم المنهجي للأعمال الاقتصادية بصورة واعية - أساس الرأسمالية الحديثة كما يرى «ماكس فيبر»<sup>6</sup>.

تشير القراءة العميقة لهذا الكم من المفاهيم المعاصرة وما لحق بها من تحولات عبر رؤى ما بعد الحداثة، إلى مسألة جوهرية وهي أن مفهوم أو تعريف ما بعد الحداثة نفسه يعد أمراً يستحيل تحديده فلا يمكن وصفها وصفاً محكماً لا يقبل مناقشة. ومن ثم تقود استحالة التحديد لما بعد الحداثة إلى النسبية واللا تحديد، وهكذا يكون عدم اليقين دلالة على «ما بعد الحداثة»، وهذا كله يضع قضية تشكيل المفاهيم المعاصرة على محك النظر والارتياب في آن معا «فاهتمام ما بعد الحداثة في المقام الأول هو إزالة كل ما يمكن من سمات سائدة تشكل طابعاً لنمط حياتنا، وأن كل الكيانات التي يمكن النظر إليها بوصفها طبيعية ومن بينها الرأسمالية والنظام الأبوي والنزعة الإنسانية في صورتها الليبرالية هي كيانات «ثقافية» لم توجد بصورة طبيعية وإنما صنعت بأيدينا»<sup>7</sup>.

من زاوية فكرية - فلسفية يمكن إدراك رؤية ما بعد الحداثة في تعارضها مع الفلسفة التقليدية، وذلك من موقف ما بعد الحداثة الراض لمفهوم «الكلى» Totality. ولعل أفضل طريقة لفهم «الكلى» هي تأمل التضاد الثنائي binary opposition . . . بين الذات subject (الوعي الذي يدرك العالم) والموضوع object (الظواهر الخارجية المدركة) . . . أنه من المستحيل تصور ذات مدركة a perceiving subject ما لم يكن لدينا مفهوم شيء خارج الذات، ومن ثم يمكن أن تدركه. وبالمثل فإن مفهوم موضوع للإدراك سيكون خالياً من المعنى دون تصور

لذات فاعله active subject بوسعها القيام بالإدراك. وهكذا فإن مصطلحي الذات والموضوع هما متضادان في الحقيقة لكن كل منهما يشكل الآخر، ويجعله ممكناً، إنهما متداخلان في وحدة أو كلية تتجاوز مجموع أجزائهما<sup>8</sup>. ويمثل الهجوم الذي تتخذه ما بعد الحداثة على «الكلية»، صورة للذات الإنسانية معزولة عن سياقها التاريخي والاجتماعي، فالذات العارفة أو الوعي الذي يدرك العالم «أو مفهوم الكائن الإنساني تم اعتباره ماكينة رغبة نهمة insatiable desiring machine باعتباره حيواناً محكوماً برغبات لانهائية... ولذا فإن اعتقاد الناس أنه يمكن دراسة الأشياء والأحداث كأفضل ما يكون بصورة انعزالية بعيداً عن السياق الكلي للمجتمع والتاريخ سيعمل على ترسيخ الوضع الراهن إلى الأبد<sup>9</sup>. إن ما ترفضه ما بعد الحداثة هو فكرة أن التاريخ يتحرك صوب غاية نهائية، وفي المقابل تطرح كون التاريخ ليس إلا أحداثاً منفصلة لا تستهدف غاية أو هدف، ومن هنا تشير «ما بعد الحداثة» إلى طبيعة مرحلة فكرية جديدة تستشعرها في إيقاعها المتلاحق، وبحثها الدعوب عن الجديد والمختلف، لكنك لن تستطيع أن تمسك بزمام سماتها، لتحدد ملامحها بصورة واضحة، إنها ليست خروجاً على المؤلف فحسب بل تمثل انقلاباً جذرياً في المفاهيم، حيث حل «الشاذ» محل «المألوف». «إن صور الشذوذ عن المؤلف، والتي تعد سمة عامة في عصرنا، وعلى نمو متعمد، صارت تحولاً في الأشياء تؤازره قدرة مجتمع إنساني، وكما يقول كيركجارد قادر على استيعاب كل ألوان الابتكار الخارج عن المؤلف ليحوّله إلى صورة تجسيدية، تمثل نمط حياة جديد، مناخ فكري أو إنساني جديد، مداخل جديدة للمشهد الإنساني...»<sup>10</sup>.

هل يمكن النظر إلى نشأة مفهوم «ما بعد الحداثة» كرد فعل لحالة التشويش التي أعقبت الحرب العالمية الأولى؟ ما هي علاقة المفهوم بالفلسفة الوجودية بعد الحرب العالمية الثانية؟ «يمكن القول بأن سنوات ما بين الحرب العالمية الأولى والسنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية كانت بمثابة الفترة الفاصلة في التفكير العلمي الاجتماعي (وأنماط التفكير الأكثر أيديولوجية المتصلة به) بالطريقة التي اقترحها المفكرون التقدميون في القرن التاسع عشر وكتاب نهاية القرن أوائل القرن العشرين، ولا نبالغ إن قلنا إن الحرب الطويلة التي دامت من عام 1914م حتى عام 1945م انطوت على صراع أيديولوجي حول مزايا تشخيصات الماضي والدلالات التي تولدت في السجال بشأن التحول إلى الحداثة، الذي بلغ ذروته للمرة الأولى خلال السنوات السابقة لعام 1914م»<sup>11</sup> ولعل ما يلفت الانتباه في الفقرة السابقة هو إمكانية تولد «ما بعد الحداثة» من رحم تشخيصات الماضي وما تمثله من دلالات التحول إلى الحداثة، ويحيلنا هذا إلى أهمية فكرة وعى الإنسان المعاصر بحركة الزمن، مهما تزايدت سرعة هذه الحركة، في

مقابل حراك فكري لا يسعه اللحاق بتتظير كاشف لطبيعة الحركة، ولا بأهدافها أو غاياتها «لكن بعد أن تم إقرار الحداثة، في الاستقرار الذي أعقب الحرب وما صحبه، بدا نوع من الموافقة الأكاديمية المتواطئة تمثل في الافتراض التالي: مادامت الحداثة هي الآن هنا، في هذه المرحلة أو الفترة المحددة فلا شيء وراءها.. أصبحت الحداثة هي محطة النهاية. وأي شيء بعدها خارج سياق التطور، إنه (بعد) ولا بد أن يقضى عليه في مهده»<sup>12</sup>.

من وجهة نظر مغايرة يأتي مفهوما «ما بعد الحداثة» - «ما بعد الصناعي» بوصفیهما مفهومين يقودان إلى طرح تساؤلات عن أيديولوجيات امتدت من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين (بدلاً من طرح أيديولوجيات جديدة تكون ذاتها موضعاً للتساؤل والاستنكار في المستقبل<sup>13</sup>). وما بين الانفصال عن الحداثة أو استمراريتها على نحو متصل من خلال ما بعد الحداثة تأتي إشكالية من نوع خاص : هل تعنى البادئة (ما بعد) انفصال أم هي استمرارية؟ هل تمثل فكرة «تفكيك» ما بعد الحداثة لنصوص وأعمال الحداثة نقداً أم إنها قراءة جديدة تدفعها للأمام؟ لا يجمع النقاد على تعريف واضح لمفهوم ما بعد الحداثة (فيوضح إيهاب حسن أن الظاهرة ذاتها يسميها البعض ما بعد الحداثة، بينما يسميها البعض الآخر الريادية، بينما يطلق عليها آخرون لفظ الحداثة) ... معنى هذا أن فترة ما بعينها هي استمرار وانفصال في آن واحد - ومن ثم فإننا بحاجة إلى أن ننظر إلى ما بعد الحداثة بمنظارين من هما منظارا التشابه والاختلاف، الوحدة والتمزق، أو التبعية والتمرد ... إن لفظ «الفترة» بصفة عامة ليس بفترة على الإطلاق، بل هو بنية تمتد في الزمن وتتشعب في لحظة معينة فيه .. لقد كوننا نموذجاً «لما بعد الحداثة» في أذهاننا فرض علينا أنماطاً محددة من الثقافة والخيال، ثم شرعنا في «إعادة اكتشاف» أوجه الشبه بين هذا النموذج من ناحية والعديد من الكتاب واللحظات التاريخية من ناحية أخرى<sup>14</sup>. وفي محاولة لإيجاد عالم ما بعد الحداثة رغبة في التخلي عن ماضي (حدائي) استنفذ أغراضه لدينا، بل صار معوقاً، إذ يعبر عن فترة زمنية تاريخية مقيدة مكانياً، ومن ثم يجب تجاوزها، وهذا ما عبرت عنه النزعة النسبية الأخلاقية والمعرفية لعالم ما بعد الحداثة، وما تمثله من «نزعة شكية» في إمكانية تمييز الحقيقة من الزيف .

لا يمكن التأسيس «لما بعد الحداثة» أو البحث في جذورها الفكرية، تلك الجذور التي أثمرت تحولات عميقة في الفكر الإنساني، الغربي تحديداً، دون أن نتوقف متأملين فاحصين فكر «فريدريك نيتشه» ذلك الفيلسوف الذي آل على نفسه تقويض أركان الحقيقة كما شيدها الفكر الغربي الحديث. رفض نيتشه وجود «ذات» أو «فاعل» مع إقراره بأن «الفع» هو أساس كل شيء. فالفلسفات السابقة عليه، منذ أفلاطون بالنسبة له أبانت عن إمكانية وجود مصدر مطلق

للمعنى أو المفهوم، وهذا منتهى الزيف لديه. أنكر نيتشه تلك الطائفة من «حرفي الفلسفة» أو المشتغلين بها philosophical laborers برؤيتهم العقلانية للواقع، أي يجعله واضحاً ومعقولاً كي يمكن التعامل معه، في مقابل أولئك الفلاسفة الذين يمثلون «الأرواح الحقيقية الطليقة» والذين يتمل هدفهم في تجسيد قيمهم الخاصة، ومن ثم تتكشف «إرادة القوة»<sup>15</sup>.

إن تجسيد الفلاسفة لقيمهم الخاصة عند نيتشه يعود إلى تصويره للقيم الإنسانية التي يراها نابعة من أشياء واقعية كالعواطف والانفعالات أو العواطف، ومن خلال عادات وتقاليد تمثل جزءاً من حياتنا، ولذا فإن البشر في تصويره مزيج من ميول ودوافع متصارعة. وبما أن الفلاسفة بشر «فإنه تسيطر عليهم بواعث، أو دوافع داخلية، ولذا فإن الهدف النهائي للوجود بالنسبة للفلاسفة لا يتمثل في «دافع المعرفة»، بل هناك دافع آخر قد يكون له الاستحواذ على الفيلسوف الذي يستخدم المعرفة كوسيلة لتحقيق الدافع الذي يسيره»<sup>16</sup>. وهكذا يمكن النظر إلى «المفهوم» كأداة للمعرفة ليست مهمتها مساعدتنا في التعرف على حقيقة مطلقة، بقدر ما هي «دعم للذات» وعلى سبيل المثال، يرى «نيتشه» أن مفهوم الأمن ليس هدفاً معرفياً بقدر ما يحقق لنا شعوراً بالطمأنينة، «أليست غريزة الخوف هي التي تدفعنا إلى المعرفة؟ إن البهجة التي تبدو على من يكتسب المعرفة، أليست ابتهاجا بعودة الإحساس بالأمن»<sup>17</sup>.

إذا كان نيتشه قد ارتأى «الفعل» أساس كل شيء فإن التحولات اللاحقة قد كشفت أثناء ممارسة «الفعل» وجه «المعاناة» أو بتعبير آخر، وجد الإنسان نفسه أمام ما يمكن أن يفعله أو يحب أو ينبغي له أن يفعله، وفي الوقت نفسه قبوله صاغراً لفعل لا يمثل خياره أو التوقف عن الفعل مجبراً (المعاناة) وعندئذ تصير المفاهيم كالأشياء، كلاهما لم يعد يحمل بطاقة تعريفه، إذ إنها لم تعد تكشف عن معناها من خلال كل ملامحها، ومن هنا فإن ما أسفرت عنه «تحولات ما بعد الحداثة» الفكرية مازالت تمثل مأزقاً أمام الإنسان المعاصر.

### التحديث: انحرافات المفاهيم المتخيلة

إذا كانت «ما بعد الحداثة» قد قدمت نفسها كشعار لمرحلة التحولات الفكرية الكبرى، من وجهة نظر معنية، فإنه من وجهة أخرى عُدت نتاجاً لهذه التحولات، ومن الوجهتين جرت كل معاركها الفكرية ظافرة كانت أم خاسرة على أرض العلوم الإنسانية. وعندما نتحدث في العلوم الإنسانية من زاوية «ما بعد الحداثة» فإن لغتنا هي «غريبة» خالصة تتشكل مفرداتها على طراز أوروبي أو أمريكي، أي إنها محددة زمنياً ومكانياً، أو بمعنى آخر كانت ومازالت، أيضاً للنسق الغربي وحده، وإن تسربت مصطلحاتها ومقولاتها - كما هو الشأن دائماً - عبر ترجمات إلى لغتنا، فبدت تعريباً شاحباً يتخلل قسما ت ثقافتنا، وتلو كها الأفواه بلغات أجنبية أو بصورتها المعربة، كل

وفق ثقافته. لكن المهم هو أن ما وصل إلينا من خلالها كشف عن طبيعة حراك فكري محتدم في جداله لدى الآخر (الغربي) الذي يبسط ضمن ما يبسط نفوذه الفكري. أما «التحديث» فلن تجد له تعريفاً في الإنسانين، لكنه كان ومازال يطرح من خلال العلوم الاجتماعية أسئلة آنية «تتجاوز أطرها المحددة زمنياً ومكانياً إلى ما هو عالمي أو البحث في طريقة عمل» الأنساق العالمية» وهذا ما يهمننا إلى حد كبير، إذ يضعنا بوصفنا جزء من هذا العالم على خريطة الإنسانية، حتى لو جرفنا سيل انحرافاته المفاهيمية .

قبل محاولة تعريف «التحديث»، يمكن إيضاح ما الذي يعنيه «النسق العالمي» أو هذا المفهوم المتخيل الذي يمثل صورة عمليات «العولمة» الآن، إنه يشمل وجود أنماط مؤسسية ذات صفة عالمية، كما يعمل على تحديد الهوية ونتائجها الثقافية من منظور عالمي، في مقابل طمس ملامح النسق «القبلي» من خلال توجيه عالمي للاقتصاد أو التجارة، ويعمل على إبراز قراصنة وسامسة مدربين في إطار من التعددية أو تفتيت لسيادة الدولة هذا ما يكشف عنه «النسق القبلي». فالقبلية والعالمية صارا محور الجذب في عصرنا وكل منهما يقدم نفسه بوصفه خاتم البشر أو نهاية العالم، بتعبير «فرانسيس نوكوياما» ووفقاً لمبدأ الصراع الحتمي أو بتعبير أكثر اتساعاً ورواحاً «صدام الحضارات» كما دشنه «صموئيل هنتجتون». وإذا كان «النسق العالمي» أو العولمة هي نقيض المحلية أو القبلية، فعالم مكدونالد أو العولمة في صورتها التجانسية يقف في مواجهة «عالم الجهاد» القائم على محلية : التفتيت . «وهنا لا توجد مفاهيم تحدد ما هو محلي، وما هو إقليمي.. إنها حتمية تماهى تلك المفاهيم في مفهوم واحد «ديناميكي» / «غربي» تحده حتميات أربع : حتمية السوق، وحتمية الموارد وحتمية المعلومات والتقنية وحتمية البيئة»<sup>18</sup>.

لم يسبق «التحديث» العولمة واقعياً لكنه مهد منذ الستينات في القرن العشرين لمفهوم النسق العالمي . . كيف؟ يوضح «هنتجتون» عملية التحديث كالاتي:

1 - التحديث عملية ثورية a revolutionary process : تنشأ على نحو مباشر من التباينات بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي.

2 - التحديث عملية معقدة a complex process تتطلب تغييرات عملية في كل جوانب الفكر والسلوك الإنساني.

3 - التحديث عملية نسقية a systemic process أي أن التغييرات في عامل واحد مرتبطة بالتغييرات في عناصر أخرى.

4 - التحديث عملية عولمية a global process، نشأت في القرن الخامس عشر والسادس

عشر في أوروبا، لكنها أصبحت الآن ظاهرة على مستوى العالم .

5 - التحديث عملية مطولة a lengthy process : إن إجمالي التغيرات التي يتطلبها التحديث يمكن أن تتحقق من خلال الوقت فقط .

6 - التحديث عملية متدرجة في مراحل a phased process : يمكن التمييز بين المستويات المختلفة أو بين أطوار التحديث التي سوف تنتقل معظم المجتمعات من خلالها .

7 - التحديث عملية تجانس a homogenizing process : يستلزم التحديث التحرك نحو الاعتماد المتبادل بين المجتمعات المنظمة سياسياً، وباتجاه أقصى درجات الاندماج بين المجتمعات لكي تكون قادرة على تشكيل دولة عالمية.

8 - التحديث عملية لا يمكن عكسها an irreversible process أن مجتمعا قد وصل إلى مستوى معين من التحضر والتعليم والتصنيع في عقد واحد لن ينحدر عملياً إلى مستويات أدنى في العقد الذي يليه.

9 - التحديث عملية تقدمية a progressive process إن التحديث يدعم على المدى البعيد سعادة الإنسان على نحو حضاري ومعنوي ومادي<sup>19</sup>.

إن الصورة المتخيلة لمفهوم «التحديث» بعيداً عن سياقه «الغربي» الذي نشأ من خلاله، وقريباً من سياقه «اللاغربي» يكشف عن عملية «تهجين» تبدو واسعة النطاق من حيث انتشارها، حيث تختلط فيها أنماط ثقافية ومعاني وألفاظ مختلفة من مصادر متعددة على المستوى التاريخي والواقعي. إن التدفقات الثقافية على نطاق عالمي لا تؤسس لمنظومة عالمية واحدة تتضح منها السمات المميزة لتشكل فيما بعد مفاهيمها المعبرة عن وجودها. ويمكن قراءة عملية «التحديث» كما أوردها «هنتجتون» لنتبين إلى أي حد أفرزت جملة من المفاهيم المتخيلة أو المصطنعة لا تعبر عن واقع عالمي معاصر بقدر ما تعبر عن «فسيفساء» تختلط فيها الملامح والألوان والأشكال أو ما يمكن تسميته «حالة الفوضى أو حالة تدوين عدد لا يمكن حصره من التواريخ الخاصة»<sup>20</sup> وعندما يعرف «التحديث» بأنه عملية ثورية أي عملية تغير جذري، فإن التقنيات الجديدة تؤدي إلى «تعذر تنفيذ سياسات العمالة الكاملة من النمط التقليدي. ومن شأن تكنولوجيات المعلومات أن تدفع بالتقسيم الاجتماعي للعمل إلى التغير بسرعة. فمهن كثيرة تختفي، وجميع الوظائف تصبح أقل أمناً. وتقسيم العمل في المجتمع هو الآن أقل ثباتاً مما كان عليه منذ الثورة الصناعية وما فعله الأسواق العالمية هو نقل عدم الاستقرار هذا إلى كل اقتصاد في العالم، وهي إذ تفعل ذلك تصغي طابع العالمية على سياسة جديدة لانعدام الأمن الاقتصادي»<sup>21</sup>.

وعندما يشار إلى التحديث بوصفه عملية معقدة تتداخل فيها مجموعة من العناصر، فإنها في المقابل تطرح إمكانية المرء في أن يحاول اتخاذ سبيل مختلف من التغيير على مستوى الفكر والسلوك، يمكنه أن يتحرك في اتجاه الفوضى أو الحرية كاستراتيجية. ويمكنه أن يجادل بأنه النمط الوحيد للمقاومة الثقافية - أي النمط الوحيد للتوكيد الثقافي الذي له قيمة - هو نمط Franc- tireur، نمط الفرد ضد الكتلة (كل الكتل، أي كتلة)<sup>22</sup> وإذا كان التحديث يعنى تميزه بالتماسك، أي فهم البشر لكيفية الحياة وفقاً لأحكام التحديث ومنطقه، فإن ما يسفر عنه التحديث من عولمة أي دمج العالم كمجموعة من الأطراف في «مركز» «يمثل صورة لرد فعل ماثل في مفهوم متخيل» يدعى «إيديولوجيا الوطن» في ظل إلهام لفكرة مسيطرة عن فقدان الجذور، والحنين إلى عصر كانت الناس فيه تعيش حياة آمنة ومتجانسة<sup>23</sup> وعندما يكشف «التحديث» عن وجهته العولمية، والتي بدأت في أوروبا مع نهاية عصر النهضة (القرن السادس عشر) وصار يغزو العالم الآن، فإن هذا النمط من «الثقافة العالمية» لا يشبع احتياجات حية ولا تنشأ عنه هوية . . . فوحدة البشر ليس لها «ذاكرة عالمية» فخبراتنا العالمية الماثلة في الاستعمار والحروب العالمية، لا تذكرنا إلا بصراعاتنا التاريخية<sup>24</sup>.

إذا نظرنا إلى التحديث بوصفه متدرجاً عبر مراحل، «فإن عودة ظهور النزاعات العرقية، والمطالب الإقليمية، والديانات باعتبارها قوى حاسمة في الحرب والسياسة، إنما تسخر من أي دبلوماسية تعتمد على أفكار التنوير المتعلقة بالإنسان الاقتصادي، وإمكانية قيام حضارة عالمية»<sup>25</sup>. وإذا كان التحديث يتسم بالطابع التقدمي الذي يهدف إلى التحسين والتطوير باتجاه سعادة الإنسان بشقيها المادي والمعنوي، فإن الصورة التقدمية يتم اختزالها في نمط واحد من التقدم، ألا وهو «الديمقراطية الليبرالية» ويدفعنا هذا التصور إلى العودة للوراء، إلى نيتشه أحد الرواد المعترف بهم في تأسيس تيار «ما بعد الحداثة» في نظريته إلى «الديمقراطية» أو التحول إلى الديمقراطية إذ يقول : «إن التحول إلى الديمقراطية Democratization في أوروبا سيفضي إلى نمط من البشر جاهز للعبودية بكل ما يحويه المعنى من تطف . . . إذ تجد أنه في حالات فردية يصبح الإنسان القوى أقوى، وأكثر ثراء مما كان عليه في أي وقت مضى وما يعنيه القول بأن التحول الديمقراطي الأوروبي هو - في الوقت نفسه - وبدون قصد - مشروع لإنتاج الطغاة بالمعنى الأكثر روحانية»<sup>26</sup>.

وبقودنا «التحول إلى الديمقراطية» بالمعنى العولمي إلى تكريس نمط الديمقراطية الليبرالية كمنتصر وحيد في مقابل هزيمة الشيوعية والفاشية، لتعاود الديمقراطية الليبرالية سيرها المعتاد كضامن أخير لحياة إنسانية آمنة وهكذا يتحول الأمر إلى وجهة نظر ترى «أن النضال



الأيديولوجي الذي يدعى جسارته وشجاعته ومثاليته إلى أقصى حد، سيتم استبداله بالتقييم الإقتصادي، فالحلول اللانهائية للمشكلات التكنولوجية، والاهتمامات أو القضايا البيئية، وإشباع حاجة المستهلك المعقدة في مرحلة ما بعد التاريخية Post - historical لن تكون فنية ولا فلسفية، إنها بمثابة المعرض الدائم للروح الإنسانية<sup>27</sup>. إن الأزمة المعاصرة للفكر الغربي، والإنساني عامة، هي أزمة مفاهيم تلوح على السطح بوصفها أزمات سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية، لكنها تخبىء جذورها، إشكالياتها في إطار من التعددية والتعقيد والتحويلات والتناقضات.

- 1 - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1979م، ص.189
  - 2 - Antony flew, A Dictionary of philosophy, Macmillan press London, 1984, P6 .
  - 3 - وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، المشروع القومي للترجمة (962)، 2005م، ص16-17.
  - 4 - Steren, M. Delue, political thinking, Allen Bacon, 1997.
  - 5 - انظر لفظ حديث modern في:
- Oxford English Dictionary, 1989, P947-48
- 6 - Habermas, j., the philosophical Discourse of modernity, P2-3.
  - 7 - Autcheon, L., the politics of postmodernism London, Routledge, 1989, P2.
  - 8 - Awakes, D., Ideology, London, Rutledge 1996, P5.
  - 9 - Ibid., P11-12.
  - 10- Nelson, B., on the road to modernity, in conscience, science and civilization, edit. by toby, E. AUFF, Roman & little field, 1981, p208.
  - 11- رونالد روبرتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ت أحمد محمود، نورا أمين، المشروع القومي للترجمة 1978م، 1998م، ص.144
  - 12- رايموند ويليامز، طرائق الحداثة، ت. فاروق عبد القادر، عالم المعرفة (246)، 1999م، ص.56
  - 13- مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، سلسلة الألف كتاب الثاني (153)، 1994م، ص.165
  - 14- المرجع نفسه، ص.61

- Nietzsche, F., Beyond Good and Evil, Penguin Book N.Y. انظر 15-  
1973, P71, 142

16- Ibid., P37.

17- Nietzsche, The Gay Science, trans .by Walter Kaufmann, Vintage Books, 1974, P355.

18- Barker, R. Jihad vs. Mc. World, The Atlantic, 1992, p169.

19- Huntington, Samuel, The Change to Change, in comparative politics, ed. By Roy, C., Macridis, B.E. Brown, The Dorsey Press, Illinois, 1972, p411-413.

20- Giddens, A., The Consequences of Modernity, Stanford Univ. Press, 1990, p6.

21- جون جري، الفجر الكاذب، ترجمة، أحمد فؤاد بلبع، المشروع القومي للترجمة (124)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م، ص.33

22- إيمانويل والرشتين، القومي والعالمي: هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية؟ في الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، ت. شهرت العالم/ هالة فؤاد/ محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة (287)، 2001م، ص.151

23- لمزيد من التفصيل انظر:

Anderson, B., Imagined Communities, London, Verso, 1983.

24- Smith, A. Towards A Global Culture? In Global Culture Nationalism, London, Sage, (1990) p192.

25- جون جري، الفجر الكاذب، ص.142

26- Nietzsche, Beyond Good And Evil, p173.

27- Fukuyama, The End of History, The National Interest, Summer, 1987, p18.

## البعد المنطقي في النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون: مقاربة معرفية منهجية

الحسان شهيد\*

أولاً: ملاحظ أولية

**الملحظ الأول:**

لقد شككت «صدمة» المنطق بالنسبة للفكر الإسلامي مند بداياته الأولى -وخاصة مع الترجمة الشهيرة على عهد الخليفة المأمون- منعطفا قويا عبر تاريخه الحافل بالتداخل العلمي، والتثاقف المعرفي المشهود بين الثقافة الإسلامية وبين الثقافات الأخرى، فاستوجب ذلك تأثيرا عميقا على مستوى المباحث الموضوعية وعلى صعيد الآليات المنهجية، ثم على سبيل الأبعاد الغائية.

**الملحظ الثاني:**

إن من أهم تداعيات «الصدمة» المنطقية ذلك التوهج الفكري والفلسفي والثورة المعرفية التي عرفتها الحضارة الإسلامية بشتى مجالاتها، سواء في جوانبها العملية التطبيقية، أم جوانبها العلمية النظرية، فالأول تمثل في إحياءاته الحضارية العمرانية، والثاني تشخص في بيئاته الثقافية المعرفية.

**الملحظ الثالث:**

إن أغلب العلماء النظار الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية -إن لم أقل: كلهم- لهم نصيب وافر وحظ غير يسير من المعرفة المنطقية، إما من حيث دراستها وتعلمها، وإما من حيث استثمارها وتوظيفها في كتاباتهم، وبالرجوع إلى سيرهم العلمية يتضح ذلك بجلاء، ولعل الشاطبي وابن خلدون ليسا باستثناءين من هذا الحكم، وليسا خصوصا من هذا العموم؛ فالأول كتاباته مفعمة بالروح المنطقية وخاصة (الموافقات)، والثاني لا تخلو مقدمته من أنظار منطقية وفلسفية.

**الملحظ الرابع:**

يُعدّ كتابا (الموافقات في أصول الشريعة) و(المقدمة) من أنفس الكتب التي أرخت للثقافة العلمية الإسلامية، في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني؛ إذ يعرفهما المبتدئ في طلب العلم المخصوص والمجتهد في أصوله، بالنظر إلى الأسلوب المعتمد في الكتابة، والطرق المسلوكة في النظر، والغايات المقصودة في الدراسة، فهل لعلم المنطق والفلسفة نصيب في حيازة تلك النفاسة المكتسبة؟.

ثانياً: مفهوم المنطق عند الشاطبي وابن خلدون

نادرة هي المواضع التي خصصها كل من الشاطبي وابن خلدون للكلام في علم المنطق، وهي مواضع متناثرة ومبثوثة في تأليفهما: الموافقات والاعتصام وكذا المقدمة، إلا أن ما يمايز بينهما هو أن ابن خلدون أفرد علم المنطق بفصل خاص على قلته واختصاره الشديد، وهو الفصل السابع عشر من الجزء المخصص للعلوم وأصنافها من كتاب المقدمة، حيث طرقها بالتعريف

\* أكاديمي من المغرب .

والبيان، كما منح رديفته الفلسفة فصلا آخر، كما ذكر معاصره ابن الخطيب في كتابه الإحاطة كلاما يدل على عنايته بعلم المنطق دراسة وتأليفا لم يصلنا منه شيء، فقال: «..ولخص كثيرا من كتب ابن رشد، وعلق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييدا مفيدا في المنطق..»<sup>1</sup>، أما معاصره الشاطبي فاكتفى بإشارات قليلة، عرض فيها ذكر المنطق إما في معرض الردود والنقود والمقارنات -كما حصل في الفصل الأخير من لواحق كتاب الاجتهاد من الموافقات- وإما على سبيل الارتباط والاشتباه، كما لاحظ ذلك في محاوراته ومحادثاته عن مسائل التحسين والتقييح والتعليل والمعتزلة.

وبناء عليه، فليس سهلا على متتبع إنتاجات الشاطبي العلمية الظفرُ بتعريف خاص للمنطق، على الرغم من حضور القول المنطقي والمتابعة العقلية عنده، فيما تشخص غالبا في عدد من المفردات المنطقية، كالعقل والرأي والنظر والاعتبار، والمقدمات والنتائج والتعليل، والسبب. وهذا عكس ابن خلدون الذي يجعل لغالب موضوعاته حدودا وتعاريف لكلماتها المركزية، كعلم المنطق مثلا حينما قال: «هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات»<sup>2</sup>.

فالمنطق عنده آليات ووسائل علمية يعتمدها المنطقي؛ لمعرفة الصحة والصواب من البطلان والخطأ، سواء في الحدود والتعريفات لماهيات الأشياء المجردة -«بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف لتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص»<sup>3</sup>- أو لإدراك الحجج والأدلة المستعملة في الدلالة على صدق الأنبياء، «بأن يحكم بأمر على أمر، فيثبت له ويكون ذلك تصديقا، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور؛ لأن فائدة ذلك -إذا حصل- إنما هي معرفة حقائق الأشباه التي هي مقتضى العلم»<sup>4</sup>.

ولا يعدو علم المنطق عند ابن خلدون وسيلة لخدمة العلوم المقصودة بالتعلم لغايات دينية ودينيوية، يقول: «اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب، وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين»<sup>5</sup>، فالمنطق يبقى في الأخير عند ابن خلدون:

- ماهيته: آلات وقوانين ووسائل.
- فائدته: تمييز الصحة من البطلان، والصواب من الخطأ.
- غرضه: معرفة الأشياء على حقيقتها وإدراك الحجج المفيدة المنتجة.
- غايته: خدمة العلوم المقصودة بالبحث والعلم، والتي تعود بالنفع والفائدة على الإنسان في الدنيا والآخرة.

لكن السؤال الذي يحضر بقوة بعد هذا الجرد هو: هل هذا الفقر البادي على كتابات الإمام والعلامة في العناية بالمنطق وأبعاده له دلالات محصورة قراءتها في مواقف معادية منه، أم أن الأمر له اعتبار مغاير؟.

ثالثاً: موقف الإمام والعلامة من المنطق

أ- موقف الشاطبي من المنطق

يمكن القول: إن العقل هو الأداة القطبية في الاشتغال على المنطق، لذلك فإن عادة ما يذكره الأصوليون ترميزاً إلى الرأي والاجتهاد بالقصد الأصلي، وإلى المنطق وفلسفته بالقصد التبعية، ويقوم النظر في علم المنطق عند أبي إسحاق على قاعدة منهجية أوردها في بدايات الموافقات، كما بث معناها غير مرة في كتاباته، وهذه القاعدة هي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»<sup>6</sup>.

وهذا النص -على وجازته- يلخص بعمق موقف الإمام الشاطبي من الاعتبارات العقلية والمنطقية في المباحث الشرعية والعلوم النقلية عامة، وهذا ما يفسر قول الدكتور أحمد الريسوني فيه: إنه متأثر بالنظرة الأشعرية<sup>7</sup> في هذه المسألة، وبالخصوص إدراك المصالح الإنسانية بإعمال النظر العقلي، أو ما اصطلاح عليها في علم الكلام بمسألة التحسين والتقيح. لكن هذا الأمر لا يعنينا فيما نحن فيه، إلا من حيث الجانب المنهجي الذي يدلنا على موقف الشاطبي من استثمار القواعد المنهجية، والأسس المنطقية في بيان الخطاب الشرعي وتفسيره، بقصد إدراك الكليات والأصول الشرعية فيه.

ولعل المطلع على النظر الثاني من كتاب لواحق الاجتهاد من الموافقات، سيد ما يغنيه في هذا الباب عن غيره، فقد فصل فيه بشكل واضح العلل المؤثرة في ترك إعمال الأصول المنطقية واستثمارها، من ذلك «أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرق المستعملة فيها مبعث عن الوصول إلى المطلق في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك»<sup>8</sup>.

وقد أدرج لذلك مثلاً، يبسط فيه موقفه ويبين فيه رأيه في المسألة، مشدداً على ضرورة الفصل بين الأسس المنهجية المنطقية والقضايا الشرعية، والأقرب في التمثيل للمسألة، حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»<sup>9</sup>، الذي اعتمده بعض المتحمسين لعلم المنطق في الاستدلال على إعمال أصولهم، وتخريج مسالكهم المنطقية، المتعلقة بالمقدمات والنتائج في القياس المنطقي ومنهج الاستقراء، فقال: «ومن هنا يعلم ما قاله المازري في قوله -عليه الصلاة والسلام-: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، قال: فنتيجة هاتين المقدمتين كل مسكر حرام، قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا إن اتفق لهذا الأصولي ههنا، وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا

المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك، أنا لو عللنا تحريمه -عليه الصلاة والسلام- التفاضل في الربا بأنه مطعوم كما قال الشافعي، لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذا عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي، قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي أي فائدة؛ لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتابا أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»10.

فكلام المازري هذا الذي أثبته الشاطبي، هو على اتفاق مطلق معه، يؤكد على أمور أساسية في هذا الصدد.

فقد يقع توافق واضح بين المقولات المنطقية وغيرها من القضايا الشرعية، وهذا أمر جد وارد في موضع أو موضعين أو أكثر، لكن ذلك أضعف من أن يعتبر في عداد القواعد والمبادئ التي تتلقى بالقبول التام، أو بمثابة امتداد لتلك الأصول الفلسفية والمنطقية واستمرار لمنهجها كما يزعم البعض11.

كما يذهب البعض الآخر إلى أن أثر المنهج الأرسطي على العرب كان جد مهم، فقد ساعدهم على بناء العلوم التي تعتمد على الملاحظة12، غير أن هذا القول ليس على إطلاقه؛ لأنه لو كان كذلك لتم إسقاط الاستقراء الناقص من مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الذي لم يعتبره أرسطو من ضمن القواعد العلمية في معرفة الحقائق، وعليه فإن ورود ذلك التلازم أو التوافق في بعض الحقول العلمية، لا يعني بالضرورة حصولها في كل المواطن؛ لأن الأقيسة الشرعية والكلديات الاستقرائية ليست كالأقيسة المنطقية والاستقرائيات المنطقية، لذلك «فقد أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك أنه لا بد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني؛ حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مختلفة، وتصور حضاري مختلف، ويثبت هذا الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على منطق يونان، وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحا بالغا في كتابات المسلمين»13، وما حصل من توافق أحيانا بين المنهجين في بعض المباحث العلمية لا يستمر بالقوة في سائر الأقيسة للاختلاف المنهجي بينهما.

إضافة إلى أن جل مناهج الأقيسة الشرعية لا يتبع فيها هذا السبيل، ولا تعرف أحكامها ونتائجها من نفس الجهة التي يقوم عليها مناهج الفلسفة المنطقية، كما تبين ذلك مع مثال السفرجل وعلاقته بربا التفاضل عند الشافعي.

وإلى هذا المعنى أشار الباجي في رد زعمهم أن القياس لا يصح، ولا يتم من مقدمة واحدة، وأن المقدمة الواحدة قد تنتج، فقال: «وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون فيها نتيجة، وإنما يبنى القياس من مقدمتين فصاعدا، إحداهما قول القائل: «كل حي قادر» والثانية «كل قادر فاعل». والمقدمة عندهم مقال موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا

عن شيء. فالموجب كقولنا: كل حي قادر، والسالب كقولنا: كل حي ليس بميت، وهذا ليس من القياس بسبيل ولا به تعلق»<sup>14</sup>.

وقد احتفظ الشاطبي بنفس الموقف في الاعتصام، مفندا تصوراتهم وتعاملاتهم حيال الأصول الشرعية، معتبرا ذلك تعسفا في استعمال العقل، بقصد تطويعه وفق مقتضيات أصولهم، فقال: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوها منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقليا لا شرعيا وليس الأمر كما زعموا»<sup>15</sup>.

بعد تحرير النظر في موقف الشاطبي من الاعتبار المنطقي ضمن القضايا الشرعية، يجدر البحث في الجواب عن سؤالين هامين :

- هل موقف الإمام الشاطبي -سالف البيان- مأخوذ على إطلاقيته، أو تتعلق به بعض الاستثناءات العلمية؟

- وما هي حدود الاعتبار المنطقي لبعض المسائل المنهجية عنده؟

### موقف ابن خلدون من المنطق

أما ابن خلدون فقد صنف المنطق ضمن العلوم الآلية المقصودة لغيرها لا لذاتها، فهو علم مكمل يعتمد عليه في خدمة وإكمال المعرفة بما هو مقصود وغائي في العلوم والمعارف، وهذا إن استدعت الضرورة استصحابه في البحث والنظر، وكان هذا أهم مؤاخذاته على المشتغلين بعلم المنطق، كفخر الدين الرازي، يقول رحمه الله: «... ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب»<sup>16</sup>.

وما فتئ ابن خلدون يحذر من المعرفة المنطقية وخاصة رديفتها الفلسفية التي تحدث عنها في إحدى الفصول منبها على خطرها، لذلك وجب عنده التشهير بها حتى يكون المشتغل بها مدركا لوجوه ضررها، بل إن هذه العلوم وخاصة المنطق والفلسفة لا جدوى -في نظره- من دراستها؛ لأنها لا تخدم العمران رغم اهتمام الناس بها، يقول رحمه الله: «هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها»<sup>17</sup>.

لم يتوقف تحسيس الحضرمي بخطورة الفلسفة والمنطق من جانب أثرهما على الدين فحسب؛ بل إن منهجها العلمي لا يفضي بالضرورة إلى نتائج علمية صادقة ويقينية في كل الأحوال، وبالتالي إمكانات الأخطاء فيها واحتمالات المغالط بإعمالها واردة بقوة، الأمر الذي يستوجب الانفكاك عنهما، والتخلي عن النظر بهما، يقول: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبُعدها عن المحسوس، فإنها تنتظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافقها عند مراعاة التطبيق اليقيني»<sup>18</sup>.

إن هذه الانطباعات الصريحة والواضحة تجعلنا نسلم بتسجيل موقف ابن خلدون السلبي لعلم المنطق، والرافض للتعامل مع المقولات الفلسفية وقوانينها.

لكن من جانب آخر، نقف على بعض الإشارات تلطف من موقفه المناهض، وتوحي بعدم ممانعته في بعض الاعتبارات، فبعد أن فند كل الادعاءات الفلسفية والآراء العقلية التي يؤسس عليها المناطقة موافقهم وأفكارهم، لم يتوقف عند مزية تحسب لهم في حصول العلم والمعرفة، إلا ما كان من إشارته إلى ثمرة واحدة حسب تعبيره، وهي فائدة ترتيب الحجج لتحصيل ملكة الصواب والقطع في بعض البراهين، لذلك فهو لا يعارض إعمال بعض آلياتهم، بشرط حصول ثمرتها.

يقول: «فهذا العلم -كما رأيت- غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له -فيما علمنا- إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين؛ وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الأحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية»<sup>19</sup>.

كما أن علم المنطق يتوفر على قوانين ومبادئ في النظر، تنشذ الصواب في تسلسل علمي وإتقان من شأنها سلوك الطريق المناسب والتماس الحقيقة في الاستدلال، وإن لم تكن تفي بالقصد والغاية، «فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين، بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات؛ لأنها -وإن كانت غير وافية بمقصودهم- أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، هذه ثمرة هذه الصناعة»<sup>20</sup>.

ورغم ذلك كله، فتنبى للمنطق سماته المتفردة التي لا تليق بملكة الإنسان وجبلته الطبيعية، المائلة إلى ما هو بسيط وفطري، يقول الحضرمي: «فالمنطق إذاً أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استغني عنه في الأكثر، ولذلك تجد كثيراً من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله»<sup>21</sup>.

رابعاً: شروط الاعتبار المنطقي

أ- شروط الاعتبار المنطقي عند الشاطبي

يعود الاختيار المنهجي في الاشتغال على بعض قواعد وآليات المنطق عند أبي إسحاق في حقيقته إلى التكامل المنهجي بين أساليب البحث والنظر، لا إلى ارتباط الإمكان المطلق القائم على أساسي الضرورة والكلية. ولذلك نجده لا يمانع في استثمار بعض آليات النظر العقلية، كالاستقراء وإجراء الأمر وفقها، وذلك عبر شرطين:

**الأول: كونه منهجاً في القطع وحصول العلم:** أي لما كان المنهج العقلي أحد المناهج المعتمدة في الاستدلال، وتحصيل اليقين والقطع، فإنه لا ممانعة في استثماره واستخدامه أيضاً في الشرعيات مادام موافقاً لها، ولا يخرم أصلاً من أصولها.

وقد أشار الإمام إلى هذا الأمر بعد إيراد بعض الاعتراضات على إعمال الأدلة العقلية وفي مقدمتها الاستقراء، فقال: فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بيّن من أوجه: أحدهما: أن ذلك إنما ممكن في العقلات لا في الشرعيات؛ لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل في التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً؛ لأن



فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقلية، وإلا كانت هي بعينها، فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء ونقيضه لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

فكان رده لهذا الاعتراض أنه غير ممانع في أعمال ذلك الاستدلال في المجال الشرعي معتبرا «أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقلية. والدليل على ذلك قطع السلف به في مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع» 22.

فيظهر إذن أن الإمام الشاطبي وضع بعض الضوابط لإمكانية العمل بالدليل العقلي في الموارد الشرعية، ومنها:

- حصول القطع به في كثير من المسائل الشرعية.

- اعتماد السلف له في تخريجاتهم الفقهية واجتهاداتهم الأصولية.

- استثماره فيما كان موافقا للفهم من قصد الشارع.

ولعل هذا السبب هو الذي دفع إمامنا الشاطبي إلى التبحر في العلوم الشرعية بكل أصنافها كما سبق أن رأينا، وهو الذي كان وراء انتقاداته الشديدة لبعض الأصوليين المستعملين للآليات المنطقية في غير محالها، وبالصورة التي تسيء إليها أكثر مما تخدمها.

**الثاني: تركيباً على السمع وتحقيقاً للمناط:** لا يمكن للاعتبار المنطقي أن يكون لدى الإمام الشاطبي على سبيل الابتداء والاستقلال في استثماره، بل يمكن توظيف أدلته وآلياته العقلية وفقاً لتصور تركيبى على الأصول السمعية، أو إسنادي في الوصول إلى العلم أو تحقيقاً لمناطقها؛ لكونها غير مناسبة للنظر في الأمور الشرعية بذاتها الكلية. وتلك هي دعوة الإمام الغزالي لطالب العلم «الأيديع فنا من فنون العلم ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على غايته ومقصده وطريقته» 23، فكل آلية عقلية كانت أو منطقية -تخدم الهدف والمقصد الشرعي- لا حرج في استثمارها، مادامت غايتها نبيلة وعلمية مناسبة للأصول الشرعية، وهذا ما يفسر اشتغال أبي حامد على آليات المنطق لرد القضايا والتفسيرات المنطقية 24.

وقد أكد الإمام الشاطبي تصوره هذا في إحدى مقدماته قائلاً: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر في أمر شرعي، والعقل شارع، وهذا مبين في علم الكلام» 25.

ومن أهم ما يقصده بالأدلة العقلية في هذا المجال دليل الاستقراء المستعمل حين يندم الدليل القطعي في النقد والاستدلال، يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع» 26.

وبذلك يتضح أنه رغم الموقف المبدئي للإمام الشاطبي من المنطق والفلسفة، فإنه لا يرى مانعا من تعضيد الاستدلال وتقويته بأدلة عقلية، لها سمات المنطقية والاعتبار العقلي، بالإضافة إلى الأصل النقلي، وهذا المذهب لا يقدر في كلية الموقف الثابت<sup>27</sup>.

### ب- شروط الاعتبار المنطقي عند ابن خلدون

الذي يظهر من خلال تتبع مواقف الرجلين أن العلامة الحضرمي أكثر تحفظا على سبيل الاحتياط في التعامل مع الآليات المنطقية وتفصيلها، وإن لم يمانع كلاهما من استثمارها بالشكل الذي يخدم العلوم المقصودة في غاياتها، وتتمثل أهم تجليات تحفظ ابن خلدون في اشتراطه المترام لعدد من الضوابط لذلك، وأهمها:

#### 1- الامتلاء من الشرعيات:

إن كان لابد من النظر في آليات علم المنطق، ومن ثم استثمارها في الاستدلالات العلمية والاشتغال عليها في البيان والإيضاح، فينبغي على المقبل عليها أن يكون ريانا من علوم الشريعة ابتداءً، ومطلعا على مطالب التفسير والفقه وما ارتبط بهما من علوم الملة، وذلك ما يقصده الشاطبي بشرط التركيب على السمع، وتحقيقا للمناط؛ حتى يكون حفظا وصونا له، يقول ابن خلدون: «وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»<sup>28</sup>.

#### 2- آلية المنطق:

يصنف علم المنطق عند ابن خلدون ضمن العلوم الآلية أو الوسائل الخادمة للعلوم الغائية المؤثرة في العمران، لذلك فإن درجة الاحتفاظ بتوسعة الكلام فيها وتفريع مسائلها وتدقيق النظر فيها يوحى بالتقصيد إلى غايتها، وهذا أمر لا يليق، مما يتطلب الاقتصار في النظر فيها على بُعدها الآلي الواسيلي فقط، يقول: «وأما العلوم التي هي آلة لغيرها -مثل العربية والمنطق وأمثالها- فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل؛ لأن ذلك مخرج لها عن المقصود؛ إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير»<sup>29</sup>، ثم لأن إطالة النظر فيها كذلك ملهة عن غيرها، «وربما يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة»<sup>30</sup>.

#### 3- عدم الاستبحار فيها:

من شروط الاشتغال المنطقي كذلك عند ابن خلدون تعلم واقتناص المآخذ الموفية بالعرض في البيان والاستدلال، في باقي العلوم المحسوبة على خدمة العمران البشري، دون تعميق النظر في تفاصيلها التي تتأى بصاحبه إلى ما هو أبعد عن الغاية والمقصد، لذلك نجده -بعد توصيف المنطق ووضعه في الحال المناسب للعمران البشري- يؤكد على ضرورة هذا الحساب، كما «يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية ألا يستبحروا في شأنها، وينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويفقوا به عنده، فمن نرعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقبي صعبا أو سهلا وكلُّ ميسر لما خلق له»<sup>31</sup>. ويقول ابن تيمية رحمه الله في هذا الشأن:

«وهذا موجود بالاستقراء: أن من حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به، وإلا فسد عقله ودينه»<sup>32</sup>.

#### 4- التحرز من المعاطب:

بالنظر إلى ما يخلفه عادة علم المنطق من مضار على ملكة الناظر العلمية، وما يفضي إليه كذلك من مزلات ومعاطب، ينبغي أن يتفطن لذلك مسلحا بما يكفي من وسائل وآليات تجنبه الوقوع فيها، لذلك لا غنية للمطلع على علم المنطق والفلسفة والمقدم عليهما من التحرز والاحتياط: «...مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقهاء، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها»<sup>33</sup>. «فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلف إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه»<sup>34</sup>.

#### خامسا: الاستثمار المنطقي بين الشاطبي وابن خلدون

لقد انعكس الموقف المختلف للإمام والعلامة من المنطق على الأعمال الإجرائي لقواعده في كتاباتهم العلمية، وهذا ما تبين من خلال هذا المبحث التطبيقي الذي سيتم فيه تنزيل تلك القواعد ومساحات استخداماتها في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني.

#### 1- الاستقراء

الاستقراء كما عرفه أرسطو هو «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»<sup>35</sup>، وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»<sup>36</sup>، وعليه فهو يعمل على ربط النتائج بالأسباب وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها<sup>37</sup>.

والاستقراء بالمعنى الذي استثمره الشاطبي هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»<sup>38</sup>، وبذلك «يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»<sup>39</sup>، كما نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية؛ ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه<sup>40</sup>.

#### أ- حضور النظر الاستقرائي

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي عند الشاطبي، وكذا التاريخي عند ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدي في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

أما بالنسبة لأبي إسحاق فاعتماده على الاستقراء أوضح من أن يستدل عليه، وهو الذي يذكر غير مرة أن دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: «والثالث أن الاستقراء دل على أن..»<sup>41</sup>، «وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا..»<sup>42</sup>، «هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل»<sup>43</sup>، «أولها الاستقراء..»<sup>44</sup>، «..منها الاستقراء..»<sup>45</sup>.

كما يشكل النظر الاستقرائي أحد الثوابت الكبرى في الخطاب النقدي عند أبي إسحاق، بحيث لا تخلو مسألة من المسائل المبحوثة لديه من إعمال لدليل الاستقراء، وكأنه يوجه الدرس الأصولي إلى ضرورة الاستناد عليه في البحث الأصولي، وهذا المنزوع الاستقرائي أكده منذ البداية باعتباره المسلك المعتمد في دراسته النقدية والتحليلية فقال: «ولما بدأ من مكنون السر ما بدأ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم، وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»<sup>46</sup>.

إن المتأمل في فلسفة البحث والنظر الأصوليين عند الإمام الشاطبي من خلال كتاباته سيتضح له بجلاء أنها قائمة -في أساسها- على بُعد منهجي صرف، يرسم من خلاله المعالم الكبرى لأي معرفة علمية تخص جانب العلوم الشرعية.

حتى ليجعل القارئ يقطع بأن الإمام يروم تأسيسا لمنهج جديد، ولطريقة غير مألوفة عند ذوي أهل الاختصاص الأصولي، وهذا ما نلاحظه في استثماره للمنهج الاستقرائي، الذي غطى جل أو أغلب المباحث الأصولية من حيث الاستدلال عليها والبيان فيها.

أما فيما يخص ابن خلدون فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمن متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها يقول: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم، فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا»<sup>47</sup>.

وليس في إمكان الحضرمي إدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري إلا بتتبع الأحداث واستقراءها والاعتبار بها بابا بابا، كما أن استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة -ومن تم الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية- لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

**ب- أسس استثمار الاستقراء**

إذا ثبت حاجة إعمال الدليل الاستقرائي عند الإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون -وفق الضوابط العلمية المرسومة سلفاً، أي الاستعانة بالأدلة العقلية والاعتبارات المنطقية- فإن إعماله في الدراسة والبيان سوغته قواعد أساسية تجعل منه دليلاً قائماً يركن إليه عند الضرورة.

### الأساس الأول: القطعية والصدقية

إن الاستدلال على القطعي من المسائل لا يمكن أن يكون إلا قطعياً؛ لإثبات قطعته وإفادته اليقين، والدليل الظني لا يقوى على الاحتجاج في مثل هذه المسائل، وهذه قاعدة مسلمة عند أهل العلوم العقلية والنقلية؛ لأهميتها الكبرى في البيان والإثبات، وهي من المستندات الرئيسة عند الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، كما أنه أسس عليها منهجه في تقرير القضايا الشرعية الكبرى.

كذلك نجده منذ البداية يحاول ربط دليل الاستقراء بالتواتر المعنوي -كما سبق- لإضفاء شرعية القطع على الاستقراء الناقص بالأساس، معتمداً في ذلك على مبدأ الاستحالة المنطقية المشتركة بين التواتر والاستقراء، كما أشار إلى ذلك يونس صوالحي بقوله: «ومن هنا تظهر قيمة التسوية التي تحدث عنها الشاطبي؛ إذ أن قطعية التواتر المعنوي مبنية على أساس منطقي، هو استحالة التواطؤ على الكذب في نقل الخبر، وهو ما جعله يلجأ إلى عملية قياسية، جعل فيها التواتر المعنوي الحد الأكبر، والاستقراء الناقص الحد الأصغر، والاستحالة المنطقية العلة المشتركة، وإفادة الاستقراء الناقص للعلم القطعي النتيجة»48.

ومن جهة أخرى يرى الإمام الشاطبي أن منهج الاستدلال -على كون الشارع يقصد من تشريعه حفظ القواعد الثلاث- ينبغي أن يتسم بإفادة القطع والعلم؛ لأنه بصدد إثبات أصول شرعية ورودها قطعي في الشريعة.

وهذا المراد لم يظفر بحقيقته في أي دليل من الأدلة الشرعية المعروفة بالقطع، ولكنه وجد دليل الاستقراء المفيد للقطع أليقها في هذا الباب وأنسب، يقول: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث -الضرورية والحاجية والتحسينية- لا بد عليه من دليل يستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»49.

إن استقراء النصوص الفرعية بهذا المعنى العقلي المنطقي المركب على الأدلة السمعية النقلية أمر مقبول شرعاً؛ لأنه يعين على سلوك الطريق الموصل إلى القطع في الكليات الشرعية؛ ذلك أن «العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي، لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما»50.

ويضيف الإمام الشاطبي أن الحالة العلمية للدليل ومرتبته في الدلالة مرتبطة بنتائجه الحاصلة، وتأخذ صبغته التي استمر عليها، وهذا عكس الفروع التي يكتفى فيها بالظن، فقال بـ«أن

الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، أما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضا»<sup>51</sup>.

إن من أهم غايات التتبع والاقتفاء لأثر الأخبار والأحداث عبر التاريخ التيقن والتبين من مدى صدق حدوثها في الوجود، وإمكان صحتها في الوجود، وهو أحد أهم الأسس التي أقام عليها ابن خلدون نزوع أعماله إلى منهج الاستقراء؛ لأنه السبيل الوحيد الذي يملكه المؤرخ وعالم التاريخ للوصول إلى الحقائق، كما أنه الأهم في ذلك، وعليه «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»<sup>52</sup>.

### الأساس الثاني: التفرد الدلالي ببرهان الخلف

من المبادئ العقلية المراعاة في التأسيس للاعتبار المنطقي للاستقراء عند الشاطبي: مبدأ نمط التلازم كما سماه الغزالي، وهو المعروف ببرهان الخلف<sup>53</sup> عند أهل المنطق، أو ما يسمى بالقياس الاستثنائي، ويقصد به إثبات المراد والمطلوب بنفي وإبطال نقيضه، قال الشيخ زين الدين الشاوي: «هو الذي يثبت حقيقة المطلوب ببطلان نقيضه، والحق لا يخرج عن الشيء ونقيضه، فإذا بطل النقيض تعين المطلوب»<sup>54</sup>.

وقد وظف الإمام دليل الاستقراء في منهجه النقدي بالاعتماد على هذا المبدأ في أكثر من مناسبة<sup>55</sup>، فأراد إثبات الاستدلال بمنهج الاستقراء بمحاولة رد وإبطال الاستدلال بالدليل المنفرد؛ لأنه ظني لا يرقى إلى القطع، الذي تفيده مجموع الأدلة على سبيل الاستقراء.

وهذه القاعدة المنطقية توظف في حالات معينة، خصوصا في المسائل التي تحتاج إلى تحقيق علمي لفض النزاع والاختلاف حول حقيقتها العلمية، ويستعمل برهان الخلف كثيرا في الفلسفة، وهو استدلال استنباطي، ولا يقتضي أي اتفاق على شرط مسبق؛ ذلك أن الاستحالة التي تنتج عنه بديهية تماما<sup>56</sup>، «وغالبا ما يستخدم هذه الصورة من البرهان لدحض دعاوى الخصم»<sup>57</sup>، وذلك ما نلمسه من المواضيع التي كان فيها برهان الخلف أساسا في الاستدلال.

وهذا ما قام به الإمام لما راح يبرهن على ثبوت القطع في أصول الفقه، فقال: «إنه لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من الشريعة كنسبة أصول الدين»<sup>58</sup>.

فهذه الكليات والأصول العامة القطعية قد تمت صياغتها باستقراء قطعي يبدأ من الجزئيات والأفراد الظنية ليجتمع فيكون بعضها ببعض أصلا عاما قطعيا، وبنفس الطريقة عالج مسألة إثبات كليات الشريعة الخمس، الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث مهد لاستخدام منهج استقراء الأدلة في مجموعها، وتتبعها ليجعل منها دليلا قطعيا قويا صالحا للاحتجاج.

وأشار إلى أنه «.. لو استندت إلى أصل معين لوجب تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد..»59.

فالاستناد إلى الأدلة في مفرداتها مسألة لا تهدي إلا إلى حصول علم ظني لا يعتمد في القضايا الشرعية القطعية، كما أنه استدلال مخالف للأصول العقلية والمنطقية أيضا، فيتحتم اللجوء إلى استقراء مجموع تلك الأدلة الظنية لتثبت بتضافرها كلية قطعية.

وعلى الرغم من ملاحظاته على برهان الخلف الذي يعتبره قائما في أساسه على مقدمات قد تكون باطلة، إلا أن حصول العلم بالمطلوب مستفاد من خلال البناء عليها، وهذه أحد الحدود المرسومة عند الشاطبي في الاعتبار المنهجي لآليات علم المنطق.

وقد أقر بهذا الأمر عقب رده على اعتراض يقدر في مدى حصول العلم للمجتهد مع جهله بالمقدمات التي يبني عليها، فقال: «فلا يقال إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يُبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده؛ لأننا نقول: بل يحصل له العلم بذلك؛ لأنه مبني على فرض صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلف مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم المطلوب فمسألتنا كذلك»60.

في ظل غياب الأدلة الوافية بالقطع في الأخبار والصحة في إمكان حدوثها، لا يليق بابن خلدون غير اعتماد المنهج السليم وهو اعتماد الاستقراء، ولو كان بالإمكان حضور منهج آخر أو دليل مغاير بمقدوره إنجاز المرغوب في الاستدلال لا تشتغل عليه الحضرمي، لكن انعدامه وغيابه في الضرورة استدعى استحضار الاستقراء، وكأن لسان حال ابن خلدون يقول: بلوغ الصدق، والصحة في وقوع الأحداث التاريخية وما يتعلق بها إما يكون بدليل صادق يقيني صحيح أو بدليل كاذب ظني خاطئ، ولما كان الثاني غير جائز ولا جواز له في الإمكان، بقي لزوم الأول. ثم إن الأول إما أن يستند فيه إلى دليل متعين واضح مشهور، لا يأتيه الشك من بين وروده ولا من دلالاته، أو إلى دليل يتألف من من مجموع أدلة ووقائع ظنية، تفيد في معناها الكلي جواز الوقوع وتجتمع على اليقين، ولما انعدم الأول تبقى المنهج القويم في الإفادة الراجحة من الطريق الثاني.

### الأساس الثالث: الأنسبية

إن هذه الأهمية المنهجية التي أوليت لدليل الاستقراء من قبل الإمام الشاطبي لم تكن من قبيل الاستكمال في النظر، والاستحسان في البحث؛ بل تحكمها حاجات ملحة وضرورات أساسية في التحقيق الأصولي لعدة مسائل، اعتبرها الإمام من أخطر مسائل الفقه والأصول، هذا فضلا عن كونها مؤسسة على دعائم وأسس شرعية ومنطقية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قد يجوز القول بأن ما أسس عليه دليل الاستقراء - من دعائم شرعية قائمة على الاعتبار القرآني والاعتبار التواتري في الخبر، ودعائم منطقية- كافية في تسويغ أعمال دليل الاستقراء، لكن ذلك لا يكفي في استنماره عند كل مسألة؛ لأن من المسائل ما لا تشفع فيها تمامية الاستقراء، ولا

يحرر النزاع فيها أصل الاستقراء ابتداءً، أو قد يستغنى عنه في حضور دليل قطعي آخر ووجوده.

وتبدو أهمية الاستقراء المنهجية الباعثة على استثماره، واعتماده دليلاً مناسباً لإثبات المسائل والقواعد الكلية، في غياب الدليل القطعي لتحرير النزاع في بعض الإشكالات الأصولية. ولنا في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد خير مثال على ذلك، فهو يوضح المسلك الذي اتبعه الإمام الشاطبي في تسوية العمل بدليل الاستقراء، باعتباره المنهج الأهم والأسلم في تحقيق المعرفة القطعية.

ولكي يثبت قصد الشارع المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، يحتاج الإمام إلى دليل مناسب يقطع به في المسألة؛ لأن الأمر له أهميته القصوى، وسيترتب عنه فروع فقهية وأصولية أخرى.

لذلك نجده قد أكد منذ البداية على ضرورة وجود دليل يستند إليه، فلما بحث في كل الأدلة النقلية منها والعقلية ليلتمس مسلكاً في خدمة الموضوع لم يظفر بذلك فيها، فقرر في نهاية المطاف أن دليل المسألة ثابت بالاستقراء<sup>61</sup>.

وبالنظر الاستقرائي العام القائم على تتبع الفروع والجزئيات، والذي لا يختص بجزئية دون جزئية أو فرع دون آخر، يمكن للناظر في النصوص الشرعية أن يعرف قصد الشريعة حفظ الكليات والقواعد الثلاث على وجه قطعي، يقول الشاطبي: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه ماثلة في أبواب الشريعة، وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بياباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، وكان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها»<sup>62</sup>.

وروح الأنسبية نفسها اعتبرها ابن خلدون في اشتغاله على الاستقراء؛ لأن طبيعة العلم المخصوص تتطلب النظر في صفحات التاريخ بأحداثه ووقائعه، واقتفاء جزئياتها، للبحث في صدقها وصحتها؛ لاستخلاص كليات تؤسس لعلم العمران البشري، وهذه العلمية لن يجدها ابن خلدون إلا في منهج الاستقراء، لكونه محور قيمة الأنسبية ومركزها في ذلك، وعلى سبيل التمثيل، يمكن سرد هذا النص الذي يوضح فيه اشتغاله على منهج الاستقراء في فهم بعض الخصوصيات الإنسانية عبر التاريخ البشري، ولا يمكن إدراك ذلك إلا باستقراء حالات كثيرة، من ذلك ما خلص إليه بتتبع أحوال المتعلمين وأثر الشدة عليهم في تشكيل طباعهم، في فصل سماه: «في أن الشدة على المتعلمين مضره بهم»، يقول: «وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف، واعتبره في كل من يملك أمره عليه، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء، وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء، حتى أنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد»<sup>63</sup>.

## 1- القياس



يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان والاستدلال على المطالب المختصة عند أبي إسحاق، ويظهر ذلك مثلا في استدلاله على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن المقاصد الكلية ليتحصل له القطع في المسألة بشكل مناسب ومُجَدِّ، لذلك انتبه إلى دليل الاستقراء قياسا على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الأعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية يقول الشاطبي: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم -على فرض عدالته- مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخير الواحد مفيد للظن مثلا، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار» 64.

وقال أيضا: «فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي -رضي الله عنه-، وجُود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما» 65.

وفي نفس السياق ينتقد الأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء؛ حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلا، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار؛ لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبها: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجةً ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده» 66.

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلا: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل» 67.

وتقسيمها البرهاني بحسب المسالك المنطقية، يكون على الصورة الآتية:

كل مناقض للشريعة ..... عمله باطل ..... مقدمة صغرى.

المبتغى في تكاليفها غير مقاصدها ..... مناقض للشريعة .... مقدمة كبرى.

المبتغى في تكاليفها غير مقاصدها ..... عمله باطل ..... نتيجة.

والقياس عند ابن خلدون أحد الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني، فما دام علو اهتمامه واشتغاله على الاستقراء، فإنه لا ينفك عن استخدام القياس واستثماره أيضا، وهو الذي وجه انتقاده للمؤرخين الأثبات، الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار، يقول: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحُفَاط في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضَعْفَة النظر والعَفَلَة عن القياس» 68.

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة؛ «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكمها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب؛ فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»<sup>69</sup>. كما أن علم التاريخ من حيث خصائصه الخلدونية نظر (فكر عقلي) وتحقيق (بحث عن الحقيقة) وتعليل بحث عن علل وأسباب تفسر ما يحدث داخل الحياة البشرية (علة مبدأ يضعه العقل لفهم ما يوجد)<sup>70</sup> وبداية لإجراء القياسات الممكنة والجائزة.

## 2- التجربة

لقد استدل أبو إسحاق بقاعدة التجربة في مناسبات عديدة، باعتبارها خطوة استقرائية، ومسلكا برهانيا في تقرير القواعد والقطع بالكليات، ففي دراسته مسألة كلية القرآن وبيانه لكل شيء، يبحث مستقرنا الدلالة القرآنية والحديثية والأثرية، ثم يستكمل استدلاله بما ثبت بالتجربة عند العلماء الذين ما إن لجؤوا إليه حتى وجدوا ضالتهم، فقال: «ومنها التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة، إلا ووجد لها فيه أصلا، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل»<sup>71</sup>.

وردا على اعتراض ورد على مسألة «العلم المعتبر شرعا: ما بعث على العمل المانع صاحبه من اتباع هواه»، مفاده أن العصمة من المعاصي للأنبياء من جهة، وأنه قد ورد في الشريعة ذم علماء السوء، فكيف يقال: إن العلم مانع صاحبه من العصيان<sup>72</sup>، يصحح أبو إسحاق هذا مستندا إلى دليل التجربة قائلا: «فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا»<sup>73</sup>.

أما الحضرمي فقد أورد في مقدمته كلاما فيه ما يشبه تعريفا للتجربة؛ إذ يقول: «التجربة تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن»<sup>74</sup>، وهي -حسب رأيه- من الخطوات التي يتأسس عليها المسلك الاستقرائي.

إن حضور التجربة في الفكر الخلدوني واضح خصوصا في المقدمة التي تتبني جل فصولها على النظر في تجارب السابقين ووقائعهم التاريخية؛ ليستخلص بذلك قوانين وكليات للعمران البشري، «وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديدا إلى المعرفة العلمية»<sup>75</sup>.

وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكررة في صنائع الإنسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكما علميا، فإنها في شأن الصنائع الإنسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلا حسب رأيه، «فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا، والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا والحضارة الكاملة تفيد عقلا»<sup>76</sup>.

وكثيرا ما يندرج الفكر التجريبي عند ابن خلدون ضمن مستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية، كما هو الشأن في مسألة «في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم»<sup>77</sup>، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة: «فألوانهم أصفى، وأبدانهم أبقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»<sup>78</sup>. وقال أيضا في فصل خاص بالاحتكار «ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤم، وأنه يعود -على فائدته- بالتلف والخسران»<sup>79</sup>.

### 3- نمط التعاند

وهو ضد ما قبله، «والمتكلمون يسمونه بالسبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه بالشرطي المنفصل، وهو أيضا يرجع إلى مقدمتين ونتيجة»<sup>80</sup>. ويتكون من مقدمة كبرى، أو قضية شرطية متصلة، وهي التي يكون الحكم فيها قائما على الترديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا الترديد، أو هي التي يحكم فيها بتنافي نسبتين فأكثر، أو عدم تنافيهما<sup>81</sup>. ومن مقدمة صغرى وهي قضية مقترنة بدلالة نفي احتمال من الاحتمالين الواردين، ثم النتيجة.

والإمام الشاطبي قد استعان بهذا المسلك في الاستدلال على إيقاع الواجب أو المندوب الشرعي في الوقت دون إخراجه عن وقته، كان مضيقا أو موسعا، يقول: «إن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه»<sup>82</sup>. وهي على الشكل الآتي:

حد الوقت إما يكون لمعنى حده الشارع أم لا/مقدمة كبرى/قضية شرطية منفصلة  
أن يكون لغير معنى: باطل..... مقدمة صغرى.  
فيكون لمعنى..... نتيجة.

### 4- برهان العلة

برهان العلة ما كان الحد الوسط أو المقدمة الصغرى فيه علة للحد الأكبر، أو للمقدمة الكبرى، ويسمى عند المناطقة ببرهان ال(لم) أي ذكر ما يجب به عن لم، وعند الفقهاء بقياس العلة. ومن أمثلة استثمار برهان العلة في البيان والتصحيح عند أبي اسحاق استدلاله على قطعية الأصول بعلة رجوعه إلى كليات الشريعة؛ إذ قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»<sup>83</sup>. ويمكن تبسيط هذا الاستدلال البرهاني بالعلة بحسب التقسيم الآتي:

أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة..... حد أصغر.  
وكل ما يرجع إلى كليات الشريعة..... حد أوسط.  
فهو قطعي لا ظني..... حد أكبر.  
وما لا يرجع إلى كليات الشريعة..... حد أوسط.

فهو ظني لا قطعي..... حد أكبر.

فأصول الفقه قطعية لا ظنية

## 5- برهان الدلالة

وبرهان الدلالة ما كان الاستدلال فيه على العلة بالمعلول، وهو عكس برهان العلة، وسأذكر نصا على طوله يظهر فيه استعانة الشاطبي بهذا النوع من الاستدلال المنطقي، وإن تطلب ذلك شيئا من التحقيق في المسألة، يقول: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال، والجواب الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه» 84.

وتقسيم عناصر البرهان هي وفق الترتيب الآتي:

الاستدلال المرسل..... حد أصغر.

أصل كلي قطعي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع.. حد أوسط.

كل أصل كلي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع... حد أوسط.

فهو كالأصل المعين وقد يربو عليه..... حد أكبر.

فالاستدلال المرسل أصل قطعي كالأصل المعين وقد يربو عليه

سادسا: تعليل التباين الاستثنائي للمنطق بين الشاطبي وابن خلدون

لقد تبين سلفا أن بين الشاطبي وابن خلدون اتفاقا مبدئيا حول التحفظ الواعي والاحتياط النبهي في الاشتغال على قواعد علم المنطق، باعتباره علما دخيلا على العلوم المرتبطة بمجال الاختصاص الإسلامي من جهة، ثم لحسابه مندرجا ضمن العلوم الآلية الإجرائية، الخادمة للعلوم المرادة بالقصد الأصلي، التي تنتج معرفة علمية تسهم في العمران البشري، هذا بالإضافة إلى طبيعته النظرية التجريدية المحضة التي تشدذ الذهن، وتقعمه بنظريات وتصورات بالإمكان الاستغناء عنها وتجاوزها إلى ما هو نفعي ومصلحي.

إلا أن هذا التحفظ والاحتراز لا يعدم وجود مساحة ترفع الممانعة في أعمال آليات علم المنطق، وفق الضوابط والشروط المعتمدة، والشاكلة المناسبة التي تليق والمجالات العلمية، والمطالب المختصة بالعلوم الإسلامية، دون الامتلاء والاستبحار فيها، ورغم السماح بهذا المدخل المنهجي في التعاطي مع علم المنطق، فإننا نلمس تباينا واضحا في استثماره وإعماله عند الإمام والعلامة؛ إذ تحدد بقوه وبيان عند الأول، وتمثل خجولا محتشما عند الثاني، فما هي أسباب ذلك التباين؟

تتظافر أسباب عديدة لتفسير هذا الاختلاف حسب اعتقادنا، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة:

**الأول: سبب موضوعي**

تفصل علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ فروق واسعة في الجانب الموضوعي، من حيث المباحث العلمية والقضايا الكلية التي يختص بها كل علم، وهذا التباين يستصحب معه -من دون شك- متحركات معرفية على مستوى الاستمداد العلمي.

فعلم أصول الفقه الذي اتخذ مسارا مخالفا بعد مرحلة الرسالة الشافعية، بانفصاله المتدرج عن الجوانب العملية والفروعية -حتى أصبح علما مجردا يغلب عليه طابع التنظير- سيستعين فيه أهل اختصاصه بأدوات علمية ومنهجية أخرى، تعينهم في البيان والدراسة، كعلم الكلام وعلم المنطق وغيرهما.

أما علم أصول التاريخ العمراني فهو غير مطالب بالضرورة بالاستدعاء الكلي لآليات ومناهج علمية أخرى، حتى يكتمل دوره في البيان والتأسيس؛ لأن مجال دراساته معرفة وجودية مركزها الأحداث الواقعية، والوقائع التاريخية التي مرت عبر الزمن.

وهذا التمايز المعرفي بين العلمين قد نبه إليه ابن خلدون نفسه حينما تحدث عن طبائع العلماء وبعدهم عن السياسة، فقال: «... وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها»<sup>85</sup>. وحال هؤلاء العلماء مختلف تماما عن أهل العمران؛ نظرا لاختلاف مجال اختصاصهم، «ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران؛ لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط»<sup>86</sup>.

فقد تبين إذن أن اختلاف العلوم وموضوعاتها يلزم معه اختلاف في مواردها ومستنداتها من العلوم والمعارف الأخرى.

### الثاني: سبب منهجي

تتباين طبيعة المعالجة الدراسية بين علم أصول الفقه وعلى أصول التاريخ العمراني، بحسب الاختلاف الحاصل بين الخصائص الموضوعية التي تمت الإشارة إليها؛ لأن كلا منهما يحتاج إلى أدوات وآليات متفردة في النظر والتحليل، وكل ذلك مرتبط أساسا بتاريخ كل علم والمؤثرات الزمنية التي فعلت في عمرانها وبنائه.

فعلم أصول الفقه الذي كانت نشأته التأسيسية في رحم الفقه -وخاصة مع الشافعي- ظهر عليه ذلك التأثير الواضح بالاختلافات الفقهية والاجتهادات المرتبطة بها، مما استوجب على أهله الاستعانة بمناهج علمية أخرى للبت في القضايا الأصولية، وطلب القطع واليقين فيها، خصوصا الأدوات المنطقية.

ولعل المطلع على الموافقات مثلا يشم رائحة النظر المنطقي فائحة منذ العبارات الأولى، حين استهل كتابه بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»<sup>87</sup>، ويظهر أنه لجأ إلى الأسلوب المنطقي في بيان

ذلك، معتمدا على ما يسمى بالقياس المنطقي المكون من مقدمة صغرى وأخرى كبرى ثم النتيجة، على هذا الشكل:

- كل ما رجع إلى كليات الشريعة فهو قطعي لا ظني: مقدمة صغرى.

- أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة: مقدمة كبرى.

- أصول الفقه قطعية لا ظنية: نتيجة.

ناهيك عن المباحث الأخرى التي لا تخلو من أساليب منطقية في الدراسة والنقد والتقويم، إضافة إلى آلية القياس، وكذا الاستقراء الذي يمثل العمود الفقري لمنهج النظر عند الشاطبي. أما بالنسبة لعلم أصول العمران الذي لا نعرف له بداية تأسيسية حقيقية إلا مع العلامة ابن خلدون بمقتضياته المنهجية فهو لا يتطلب بالضرورة أعمال مسهبا للمنهج المنطقي وآلياته في البحث والنظر؛ لطبيعته التقعيدية غير المسبوقة بإنتاجات في مجالها، تروم مراجعة نظرياتها وتقويمها وفق منهج نقدي يعتمد الأساليب العقلية المجردة في ذلك، ثم إن النقد عند ابن خلدون وجهت سهامه لنقولات الروايات والأخبار في أصولها، ولم توجه إلى ما يشكل المنطق وآلياته اعتبارا محوريا في دراستها؛ لأن ذلك في حكم المعدوم أصلا في الدراسات التاريخية والعمرانية.

### الثالث: سبب غائي

إذا تم التسليم بانحصار الأبعاد الغائية الوسيطة في محدد النظر في القطعيات من أصول الفقه عند الشاطبي، وانتهائه في محدد البحث في الصدقيات من الأخبار التاريخية وكلياتها العمرانية عند ابن خلدون، فإن ذلك يشكل إحدى العلة الأساسية في اختلاف المداخل الإجرائية المختصة بكل جانب علمي فيها، فطبيعة قيمة القطع العلمي واليقين -التي كانت ديدن الأصوليين في كتاباتهم على مدار تاريخ علم الأصول- ستملي عليهم لا محالة البحث في أشكال إجرائية عقلية محضة لاستيرادها، وخصوصا في حالة الافتقار إلى الأصول المعينة الوافية بذلك؛ أو في حالة الصور التجريدية الإقناعية في التقويم والتصحيح، وهو المنهج الذي حكم أسلوب وشكل الدرس الأصولي عند أبي إسحاق، نقدا وتقويما، طلبا للقطع والعلم ودرءا للظن المرجوح، والشك المغلوب في الأصول، لذلك طالما أكد الشاطبي على ذلك بقوله: «كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة؛ بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية» 88.

وفي الجهة الأخرى من علم أصول التاريخ العمراني فإن خصوصية الصدق والصحة اعتبرت مقصدا جوهريا لدى ابن خلدون على ابتداء الكتابة في هذا العلم، أخذت منه استحضار أساليب علمية أخرى وقضايا اجتماعية تسعفه في ذلك، كالمقارنة والبحث والتعليل للأحداث، والاسترجاع التاريخي، والجرح والتعديل والذكاء العلمي، والربط التاريخي، دون التعمق الحاد

في التوظيف المنطقي المشحون بالمقدمات الضرورية والنتائج السببية والبراهين المجردة؛ لأن البحث يهتم قضايا محسوسة، ووقائع محددة حدثت في الواقع أصلاً. وقد وضع ابن خلدون نفسه هذا التناظر شبه الكلي بين علم المنطق في الاشتغال على أدواته وبين علم العمران بقوله: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء -لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض- إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم»<sup>89</sup>.

سابعاً: ملحوظات ختامية

في نهاية هذا البحث أخته بهذه الملحوظات الكلية:

**الملحظ الأول:**

على الرغم من الموقف الرفض والصريح الذي أبداه الإمام والعلامة من علم المنطق وآلياته، فإنهما استطاعا تكييفه شرعياً مع علوم الملة، والإفادة من مسالكه في النظر، بحسب المبادئ الأصولية المعتبرة واستثمار فوائده في الاستدلال على مطالبهم العلمية، وكل ذلك بنفس معرفي وفق التقصيد الشرعي النافع.

**الملحظ الثاني:**

إن الموقف المبدئي النازع إلى التحفظ والتحرز من علم المنطق لا يعني بالضرورة عدم إعمال قواعده، ونفي الاشتغال على آلياته، كما بدا مع الشاطبي وابن خلدون، بل إن ما يتحفظان عليه مطلقاً هو تعلم المنطق ودراسته باعتباره علماً مراداً، والمبالغة في طلبه، أما دراسته بالقدر المفيد والنافع حتى يستجيب ذلك لخدمة علوم الملة المطلوبة بالقصد الأصلي، فتلك مسألة لا يمانع فيها الرجال.

**الملحظ الثالث:**

إن الغاية النافعة المقصودة في الخطاب الشرعي تضع إمكانية اختيار الوسائل الكفيلة لوصولها، وتحدد الآليات المعتبرة في بلوغها، لذلك اعتبر علم المنطق إحدى الأدوات الوافية بالعرض، كلما تم استخلاص المناسب فيها والخدم في صحيح الاستدلال والنظر، الشيء الذي أضفى طبيعة خاصة على علم المنطق المكيف مع البيئة العلمية الإسلامية عند الإمام والعلامة.

**الملحظ الرابع:**

انتهت الموضوع في مطالبها إلى نتيجة علمية مفادها: أن الشاطبي كان أكثر استثماراً وأقوى توظيفاً لعلم المنطق في علم أصول الشريعة بشكل واضح وبيّن من معاصره ابن خلدون في علم أصول التاريخ العمراني، وذلك مرده إلى أسباب ثلاثة، أولها موضوعي ويتمثل في اختلاف طبيعة العلمين، والثاني منهجي ويعود إلى تباين المسالك المعتمدة في دراستهما، والثالث غائي ويتشخص في تمايز الغاية من دراسة كل علم منهما.

- 
- 1 - الإحاطة في أخبار غرناطة، 96/1.
  - 2 - المقدمة، 541.
  - 3 - المصدر نفسه، 542.
  - 4 - المصدر نفسه، 542.
  - 5 - نفسه، 593.
  - 6 - الموافقات، 61/1.
  - 7 - انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، ط1، 1991/1411، ص241.
  - 8 - الموافقات، 249/4.
  - 9 - رواه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقمه 1865.
  - 10- الموافقات، 249/4، 250.
  - 11- كثيرا ما تطالعنا كتابات استشراقية، تزعم أن مناهج البحث الفلسفي في الإسلام، بل الوحي ما هما إلا استمرار للفلسفة اليونانية وحكمتها. انظر مثلا، تراث الإسلام، لشاخت وبوزورت، كتاب عالم المعرفة، 67/2، وانظر أيضا تاريخ الفلسفة الإسلامية، لهنري كوربان، ص62.
  - 12- انظر: Dugat, Gustaf, *Histoire Des philosophes Musulmans Et Des Theologues*, De (632/1258), Ed, Oriental Press Amsterdam, 1973, P320 القول بـ«أن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الفلسفة الإغريقية كخزينة كنز حقيقة الكون» Malzer, Richard, *L'level de Philosophie Islamique*, Societe nationale D'edition ET De Diffusion; Alger, Oran P21/22، لمزيد من التفصيل، انظر التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحلیم محمود، دار الكتاب اللبناني، من ص253 إلى 262.
  - 13- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دائرة المعارف، ط9، 1995م، 39/1.
  - 14- إحكام الفصول، 235/2، انظر أيضا كتاب الرد على المنطقيين ابن تيمية، ص190.
  - 15- الاعتصام، 32/1.
  - 16- المقدمة، 544.
  - 17- المصدر نفسه، 566.
  - 18- نفسه، 600.
  - 19- المقدمة، 574.
  - 20- المقدمة، 574.



- 
- 21- المصدر نفسه، 591.
- 22- الموافقات، 223/3.
- 23- ميزان العمل، ص133.
- 24- ينظر مجمل فلسفة أبي حامد في تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، ص492،493.
- 25- الموافقات، 23/1.
- 26- الموافقات، 23/1.
- 27- الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره، تميم الحلواني، مجلة دار الحديث الحسنية، ع13، 1996/1417، ص285.
- 28- المقدمة، 574.
- 29- المقدمة، 593.
- 30- المصدر نفسه، 593.
- 31- نفسه، 593-594.
- 32- نقض المنطق، 209.
- 33- المقدمة، 574.
- 34- المصدر نفسه، 592.
- 35- انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا 72/1.
- 36- النجاة في المنطق والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية، ص93، وانظر أيضا الإشارات والتنبيهات 418/1، والشفاء ص557، لنفس المؤلف، انظر أيضا معيار العلم، ص115، ومفاتيح العلوم ص91، التعريفات، ص72.
- 37- انظر: Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Induction ,Paris, 35 Librairie Philosophique, 1931, P
- 38- الموافقات، 221/3.
- 39- j.lachelier,du fondement de l induction et outres texts.ed, fayarrd, 1992. .p9
- وانظر أيضا: Jacques francau, La Pensee Scientifique, Ed,Labor, Bruxelles, 1968. P54
- 40- انظر: Mill, Stuart ,Systeme De Logique, Paris ,Librairie Philosophique P324 ..Pierre Mardage, Ed 1988, P324
- 41- الموافقات، 12/4.

- 
- 42- المصدر نفسه، 113/3.
- 43- نفسه، 102/3.
- 44- نفسه، 232/2.
- 45- نفسه، 228/2.
- 46- الموافقات، 16/1.
- 47- المقدمة، 6.
- 48- «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي..» مجلة إسلامية المعرفة، ص69.
- 49- الموافقات، 37/2.
- 50- الموافقات، 54/1.
- 51- نفس المصدر، 243/4.
- 52- المصدر نفسه، 41.
- 53- انظر: «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي..» يونس الصوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، ص71.
- 54- البصائر النصيرية، في علم المنطق، تحقيق العلامة محمد عبده، ص194.
- 55- انظر: الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد التركي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ع8، ص2، صيف1411/1990، ص243.
- 56- انظر: KALINOWSKI, L'IMPOSSIBLE METAPHISIQUE, PARIS, BEAUSHESNE P181، عن المناهج الفلسفية، الطاهر واعزيز، ص123.
- 57- انظر: المنطق، ويزلي سالمون، ترجمة جلال محمد موسى، ص54.
- 58- الموافقات، 20/1.
- 59- نفس المصدر، 26/1.
- 60- المصدر نفسه، 80/4.
- 61- الموافقات، 39/1.
- 62- الموافقات، 4/3.
- 63- المقدمة، 597.
- 64- الموافقات، 40-39/1.
- 65- الموافقات، 24/1.

- 
- 66- الموافقات، 28/1.
- 67- الموافقات، 252/2.
- 68- المقدمة، 31.
- 69- المقدمة، 10.
- 70- المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، عبد الحق منصف، مجلة عالم الفكر، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد 37، يوليو/سنتمبر، 2008م، ص72.
- 71- الموافقات، 277/3.
- 72- انظر: الموافقات، 50/1.
- 73- الموافقات، 50/1.
- 74- المقدمة، 574.
- 75- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص170.
- 76- المصدر نفسه، 475.
- 77- نفسه، 97.
- 78- المقدمة، 97.
- 79- نفسه، 440.
- 80- المستصفي، 91/1.
- 81- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، حنكة الميداني، ص101.
- 82- الموافقات، 108/1.
- 83- الموافقات، 19/1.
- 84- الموافقات، 27/1.
- 85- نفسه، 599.
- 86- نفسه، 599.
- 87- الموافقات، 19.
- 88- الموافقات، 37/2.
- 89- المقدمة، 599.

## البعد المنطقي في النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون، مقاربة معرفية منهجية

الحسان شهيد، المغرب ~~~~~

### أولاً: ملاحظ أولية

#### الملحظ الأول:

لقد شككت "صدمة" المنطق بالنسبة للفكر الإسلامي مند بداياته الأولى، وخاصة مع الترجمة الشهيرة على عهد الخليفة المأمون، منعظاً قويا عبر تاريخه الحافل بالتداخل العلمي والثقافة المعرفي المشهود بين الثقافة الإسلامية وبين الثقافات الأخرى، فاستوجب ذلك تأثيراً عميقاً على مستوى المباحث الموضوعية وعلى صعيد الآليات المنهجية، ثم على سبيل الأبعاد الغائية.

#### الملحظ الثاني:

إن من أهم تداعيات "الصدمة" المنطقية ذلك التوهج الفكري والفلسفي والثورة المعرفية التي عرفتها الحضارة الإسلامية بثنتي مجالاتها، سواء في جوانبها العملية التطبيقية، أو جوانبها العلمية النظرية، فالأول تمثل في إحياءاته الحضارية العمرانية، والثاني تشخص في بيئاته الثقافية المعرفية.

#### الملحظ الثالث:

إن أغلب العلماء النظار الذين أنجبته الحضارة الإسلامية، إن لم أقل كلهم، لهم نصيب وافر وحظ غير يسير من المعرفة المنطقية، إما من حيث دراستها وتعلمها، أو من حيث استثمارها وتوظيفها في كتاباتهم، وبالرجوع إلى سيرهم العلمية يتضح ذلك بجلاء، ولعل الشاطبي وابن خلدون ليسا باستثناءين من هذا الحكم، وليسا خصوصاً من هذا العموم، فالأول كتاباته مفعمة بالروح المنطقية وخاصة الموافقات، والثاني لا تخلو مقدمته من أنظار منطقية وفلسفية.

#### الملحظ الرابع:

يعتبر كتابا الموافقات في أصول الشريعة والمقدمة من أنفس الكتب التي أرخت للثقافة العلمية الإسلامية، في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني، إذ يعرفهما المبتدأ في طلب العلم المخصوص والمجتهد في أصوله، بالنظر إلى الأسلوب المعتمد في الكتابة، والطرق المسلوكة في النظر، والغايات المقصودة في الدراسة، فهل لعلم المنطق والفلسفة نصيب في حيازة تلك النفاسة المكتسبة؟

### ثانياً: مفهوم المنطق عند الشاطبي وابن خلدون

نادرة هي المواضيع التي خصصها كل من الشاطبي وابن خلدون للكلام في علم المنطق، وهي مواضع متناثرة ومبتوثة في تأليفهما الموافقات والاعتصام وكذا المقدمة، إلا أن ما يميز بينهما هو أن ابن خلدون أفرد علم المنطق بفصل خاص على قلته واختصاره الشديد، وهو الفصل السابع عشر من الجزء المخصص للعلوم وأصنافها من كتاب المقدمة، حيث طرقها بالتعريف والبيان، كما منح رديفته الفلسفة فصلاً آخر، كما ذكر معاصره ابن الخطيب في كتابه الإحاطة كلاماً يدل على عنايته بعلم المنطق دراسة وتأليفاً لم يصلنا منه شيء، فقال: " ..ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق .."<sup>1</sup>، أما معاصره الشاطبي فاكتفى بإشارات قليلة عرض فيها ذكر المنطق إما في معرض الردود والنقود والمقارنات، كما حصل في الفصل الأخير من لواحق كتاب الاجتهاد من الموافقات، أو على سبيل الارتباط والاشتباه كما نلاحظ ذلك في محاوراته و محادثاته عن مسائل التحسين والتقبيح والتعليل والمعتزلة.

وبناء عليه، فليس سهلاً على متتبع إنتاجات الشاطبي العلمية الظفر بتعريف خاص للمنطق على الرغم من حضور القول المنطقي والمتابعة العقلية عنده، فيما تشخص غالباً في عدد من المفردات المنطقية، كالعقل والرأي والنظرو الاعتبار، والمقدمات والنتائج والتعليل، والسبب.

وهذا عكس ابن خلدون الذي يجعل لغالب موضوعاته حدوداً وتعريفات لكلماتها المركزية، كعلم المنطق مثلاً حينما قال: " هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود للمعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"<sup>2</sup>.













الاستقراء كما عرفه أرسطو هو "حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز" 35 وقال ابن سينا: "الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور" 36، وعليه فهو يعمل على ربط النتائج بالأسباب وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها<sup>37</sup>

والاستقراء بالمعنى الذي استثمره الشاطبي: هو "تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر" 38، وبذلك "يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها" 39، كما نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه<sup>40</sup>.

#### أ- حضور النظر الاستقرائي

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي عند الشاطبي، وكذا التاريخي عند ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

أما بالنسبة لأبي إسحاق فاعتماده على الاستقراء أوضح من أن يستدل عليه، وهو الذي يذكر غير ما مرة أن دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: "والثالث أن الاستقراء دل على أن.. "41، وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا.. "42، هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل" 43، "أولها الاستقراء.. "44، "منها الاستقراء.. "45.

إن المتأمل في فلسفة البحث والنظر الأصوليين عند الإمام الشاطبي من خلال كتاباته، سيتضح له بجلاء، أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، يرسم من خلاله المعالم الكبرى لأي معرفة علمية تخص جانب العلوم الشرعية، حتى يجعل القارئ يقطع بأن الإمام يروم تأسيسا لمنهج جديد، ولطريقة غير مألوفة عند ذوي أهل الاختصاص الأصولي، وهذا ما نلاحظه في استثماره للمنهج الاستقرائي، الذي غطى جل أو أغلب المباحث الأصولية من حيث الاستدلال عليها والبيان فيها.

وهذا المنزع الاستقرائي أكده منذ البداية باعتباره المسلك المعتمد في دراسته النقدية والتحليلية فقال: "ولما بدأ من مكنون السر ما بدأ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيده من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم، وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة" 46.

أما فيما يخص ابن خلدون فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها يقول: "ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القرية من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران علا وأسبابا" 47.

وليس في إمكان الحضرمي إدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري إلا بتتبع الأحداث واستقرائها والاعتبار بها بابا بابا، كما ان استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة ومن تم الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

#### ب- أسس استثمار الاستقراء



وقد وظف الإمام دليل الاستقراء في منهجه النقدي بالاعتماد على هذا المبدأ في أكثر من مناسبة<sup>54</sup>، فأراد إثبات الاستدلال بمنهج الاستقراء، بمحاولة رد وإبطال الاستدلال بالدليل المنفرد، لأنه ظني لا يرقى إلى القطع، الذي تفيده مجموع الأدلة على سبيل الاستقراء.

وهذه القاعدة المنطقية توظف كثيراً في الفلسفة، باعتبارها استدلالاً استنباطياً، ولا يقتضي ذلك أي اتفاق على شرط مسبق، ذلك أن الاستحالة التي تنتج عنه بديهية تماماً<sup>55</sup>، وغالباً ما يستخدم هذه الصورة من البرهان لدحض دعاوى الخصم<sup>56</sup>، وهذا ما قام به الإمام لما راح يبرهن على ثبوت القطع في أصول الفقه، فقال، "إنه لو جاز جعل الظن أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من الشريعة كنسبة أصول الدين." <sup>57</sup>

وبنفس الطريقة عالج مسألة إثبات كليات الشريعة الخمس، الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث مهد لاستخدام منهج استقراء الأدلة في مجموعها، وتتبعها ليجعل منها دليلاً قطعياً قوياً صالحاً للاحتجاج. وأشار إلى أنه " لو استندت إلى أصل معين لوجب تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك، لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد.." <sup>58</sup>

فالاستناد إلى الأدلة في مفرداتها، مسألة لا تهدي إلا إلى حصول علم ظني لا يعتمد في القضايا الشرعية القطعية ، كما أنه استدلال مخالف للأصول العقلية والمنطقية أيضاً، فيتحتّم اللجوء إلى استقراء مجموع تلك الأدلة الظنية لتثبت بتضافرها كلية قطعياً.

وعلى الرغم من ملاحظاته على برهان الخلف الذي يعتبره قائماً في أساسه على مقدمات قد تكون باطلة، إلا أن حصول العلم بالمطلوب مستفاد من خلال البناء عليها، وهذه أحد الحدود المرسومة عند الشاطبي في الاعتبار المنهجي لآليات علم المنطق. وقد أقر بهذا الأمر، عقب رده على اعتراض يقدح في مدى حصول العلم للمجتهد مع جهله بالمقدمات التي يبني عليها، فقال: "فلا يقال إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبني عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده، لأننا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلف مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر ، تفرض صحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم المطلوب فمسألتنا كذلك" <sup>59</sup>.

و في ظل غياب الأدلة الوافية بالقطع في الأخبار والصحة في إمكان حدوثها، لا يليق بابن خلدون غير اعتماد المنهج السليم وهو اعتماد الاستقراء، ولو كان بالإمكان حضور منهج آخر أو دليل مغاير بمقدوره إنجاز المرغوب في الاستدلال لا يشتغل عليه الحضرمي، لكن انعدامه وغيابه في الضرورة، استدعى ذلك استحضار الاستقراء، وكان لسان حال منطق ابن خلدون يقول: بلوغ الصدق والصحة في وقوع الأحداث التاريخية وما يتعلق بها، إما أن يكون بدليل صادق يقيني صحيح أو بدليل كاذب ظني خاطئ، ولما كان الثاني غير جائز ولا جواز له في الإمكان، بقي لزوم الأول، ثم إن الأول إما أن يستند فيه إلى دليل متعين واضح مشهور لا يأتيه الشك من بين وروده ولا من خلف دلالاته، أو إلى دليل يتألف من مجموع أدلة ووقائع ظنية تفيد في معناها الكلي جواز الوقوع وتجتمع على اليقين، ولما انعدم الأول تبقى المنهج القويم في الإفادة الراجعة من الطريق الثاني.

#### الأساس الثالث: الأنسبية

إن هذه الأهمية المنهجية التي أوليت لدليل الاستقراء من قبل الإمام الشاطبي، لم تكن من قبيل الاستكمال في النظر، والاستحسان في البحث، بل تحكمها حاجات ملحة وضرورات أساسية في التحقيق الأصولي لعدة مسائل، اعتبرها الإمام من أخطر مسائل الفقه والأصول، هذا فضلا عن كونها مؤسسة على دعائم وأسس شرعية ومنطقية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قد يجوز القول بأن ما أسس عليه دليل الاستقراء من دعائم علمية كافية في تسويغ أعمال دليل الاستقراء، لكن ذلك لا يكفي في استثماره عند كل مسألة، لأن من المسائل ما لا تشفع فيها تامة الاستقراء، ولا يحرر النزاع فيها أصل الاستقراء ابتداء، أو قد يستغنى عنه في حضور دليل قطعي آخر







الاستدلال المرسل...../حد أصغر  
 أصل كلي قطعي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع./حد أوسط  
 كل أصل كلي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع../حد أوسط  
 فهو كالأصل المعين وقد يربى عليه...../حد أكبر  
 فالاستدلال المرسل أصل قطعي كالأصل المعين وقد يربى عليه

### سادسا: تعليل التباين الاستثنائي للمنطق بين الشاطبي و ابن خلدون

لقد تبين سلفا ان بين الشاطبي وابن خلدون اتفاقا مبدئيا حول التحفظ الواعي والاحتياط النبهي في الاشتغال على قواعد علم المنطق، باعتباره علما دخيلا على العلوم المرتبطة بالمجال الاختصاص الاسلامي من جهة، ثم لحسابه مندرجا ضمن العلوم الآلية الاجرائية، الخادمة للعلوم المراماة بالقصد الأصلي، التي تنتج معرفة علمية تسهم في العماران البشري، هذا بالإضافة إلى طبيعته النظرية التجريدية المحضة التي تشد الذهن وتفعمه بنظريات وتصورات بالامكان الاستغناء عنها وتجاوزها إلى ما هو نفعي ومصلحي.

إلا أن هذا التحفظ والاحتراز لا يعدم وجود مساحة ترفع الممانعة في إعمال أليات علم المنطق، وفق الضوابط والشروط المعتمدة، والشاكلة المناسبة التي تليق والمجالات العلمية والمطالب المختصة بالعلوم الاسلامية، دون الامتلاء والاستبحار فيها، ورغم السماح بهذا المدخل المنهجي في التعاطي مع علم المنطق، فإننا نلمس تباينا واضحا في استثمار وإعماله عند الامام والعلامة، إذ تحدد بقوه وبيان عند الأول، وتمثل خجولا محتشما عند الثاني، فما هي أسباب ذلك التباين؟.

تنظافر أسباب عديدة لتفسير هذا الاختلاف حسب اعتقادنا، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة:

#### الأول: سبب موضوعي

تفصل علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ فروق واسعة في الجانب الموضوعي، من حيث المباحث العلمية والقضايا الكلية التي يختص بها كل علم، وهذا التباين يستصحب معه من دون شك متحكّمات معرفية على مستوى الاستمداد العلمي.

فعلم أصول الفقه الذي اتخذ مسارا مخالفا بعد مرحلة الرسالة الشافعية، بانفصاله المتدرج عن الجوانب العملية والفروعية، حتى أصبح علما مجردا يغلب عليه طابع التنظير، سيستعين فيه أهل اختصاصه بأدوات علمية ومنهجية أخرى، تعينهم في البيان والدراسة، كعلم الكلام وعلم المنطق وغيرهما.

أما علم أصول التاريخ العمراني فهو غير مطالب بالضرورة بالاستدعاء الكلي لآليات ومناهج علمية أخرى، حتى يكتمل دوره في البيان والتأسيس، لأن مجال دراساته معرفة وجودية مركزها الأحداث الواقعية، والوقائع التاريخية التي مرت عبر الزمن.

وهذا التمايز المعرفي بين العلمين قد نبه إليه ابن خلدون نفسه حينما تحدث عن طبائع العلماء وبعدهم عن السياسة، فقال: "وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ولا تصير بالجملة إلى المطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها"<sup>83</sup>. وحال هؤلاء العلماء مختلف تماما عن أهل العمران نظرا لاختلاف مجال اختصاصهم"، ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط"<sup>84</sup>.

#### الثاني: سبب منهجي

تتباين طبيعة المعالجة الدراسية العلمية بحسب الاختلاف الحاصل بين الخصائص الموضوعية التي تمت الإشارة إليها، لأن كل منهما يحتاج إلى أدوات وآليات متفردة في النظر والتحليل، وكل ذلك مرتبط أساسا بتاريخ كل علم والمؤثرات الزمنية التي فعلت في عمرانها وبنائه.











