قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة التاسعة - العدد ٣٠ شتاء ٢٠٠٥ - ١٤٢٥

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٦١٦٣٣٠ ـ qahtanee@hotmail.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

٨- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر،وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الترجمات: حيدر نجف.

مراسلات التحرير: qahtanee@hotmail.com

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

رهانات الحداثة — مصطفى ملكيان — ٤

حوارات

معوقات الحداثة الإسلامية وأزمة النخب — د. محمد سبيلا — ٢٣

المقدس هو أفضل طريق لفهم الدنيوي — ريجيس دوبريه — ٣٥

التراث والحداثة — مصطفى ملكيان — ٤٣

الامكان الاسلامي والامكان الحداثي — ادريس هاني — ٦٤

الاطار المنهجي للفكر الاسلامي المعاصر — د. سعيد شبار — ٩٣

ندوة

تحديث التفكير الديني — د. محمد همام وآخرون — ١١٦

دراسات

الدين والتراث في العالم المعاصر — د. عبد الكريم سروش — ١٣٩

ثلاث قراءات للدين في عصر الحداثة — محمد مجتهد شبستري — ١٦٣

كيف أمسى العالم شبحا؟ — د. داريوش شايغان — ١٩٣

من الحداثة الى ما بعد الحداثة — د. محمد الشيخ — ٢٤٠

ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة — د. محمد المصباحي — ٢٧٤

رهانات الحداثة

مصطفى ملكيان

نحن، شئنا أم أبينا، أناس معاصرون، وأهل حداثة. سواء قلنا ان الحداثة صفة لأفراد البشر، أم هي صفة المجتمعات الإنسانية، أم هي صفة للمراحل الزمنية والأعصار. وللحداثة بالطبع درجات ومراتب. قد اكون إنسانا حداثيا، ولكنك اكثر مني حداثة، وربما يوجد من هو اكثر منا نحن الاثنين اكتسابا لهذه الصفة. وانطلاقا من هذه المراتب والدرجات، أمكن الحديث بشأن حداثة ناقصة وأخرى كاملة. بل بمقدورنا افتراض وجود نموذج (Pattern) اعلى للحداثة لم يبلغه أحد بعد.

وعلى أية حال؛ نحن نذعن بأننا حداثيون بنحو أو بآخر. بالطبع، لو توخينا الدقة البالغة في الكلام، يمكن الاعتراف بوجود حالات نادرة بين القبائل البدائية لم تحظ إلى الآن بنصيب من الحداثة، ولكن لا ينبغي أخذ هذا النوع من القبائل بالحسبان، لا من ناحية حضورهم الثقافي، ولا من ناحية كثافتهم السكانية بالقياس إلى مجموع البشرية المتحضرة. وهذا الإهمال ليس من باب عدم الاحترام، بل على اعتبار عدم تأثير هذه الحالة النادرة والنائية على نتيجة البحث كثيرا.

نحن اذن حداثيون من جهة، ومؤمنون من جهة أخرى. وحتى لو أخذنا الإيمان بمعنى الالتزام بالأديان التاريخية القديمة، فإن عدد الناس غير المؤمنين في العالم سيكون ضئيلا جدا. أغلب الناس في هذا العصر مؤمنون. وللإيمان بالطبع درجات ومراتب أيضا.

ولنتساءل الآن: هل ثمة مفارقة وتناقض في الجمع بين الإيمان والحداثة في المجتمع الإنساني؟ وهل يكون سلوكنا غير متجانس حينما نكون مؤمنين وحداثيين

في آن واحد؟ هذا أولا. وثانيا: هل لنا ان نلتزم بأي شكل من أشكال القراءات للدين في هذا العالم الحديث الذي يتجه بنا نحو ما هو أحدث؟ هل بمقدور الإنسان الحديث أن يتمسك بما يشاء من قراءة للدين؟ جوابي عن السؤال الأخير هو النفي. ليس للإنسان المعاصر ان يتلقى الدين على غرار ما كان يتلقاه ويقرأه الإنسان القديم المحافظ. وفي ضوء ذلك، إذا لم يكن بوسع هكذا إنسان، القبول بالقراءة التقليدية للدين، فأمامه ـ إذا أراد أن يتصرف بصورة منطقية متوازنة ـ طريقان لا ثالث لهما:

الأول: أن يتخلى عن الدين نهائيا، وبالتالي يخسر المزايا والخصائص الإيجابية التي يتوفر عليها الدين على صعيد الفرد (ان لم نقل بوجود هذه المزايا على صعيد المجتمع أيضا). علما بأن تخلي الإنسان عن الدين يعقبه على الأقل شعور بالفراغ الروحي والقلق والاضطراب.

والثاني: ان يقبل الدين بهيئة جديدة وفهم جديد. ولك أن تسمي هذا الفهم الجديد للدين بـ (المعنوية)، كما أصنع أنا. وذلك أن لفظ الدين، في جميع اللغات، يتداعى منه إلى النفوس والأذهان، مداليل ذات ايحاء عاطفي سلبي، عدا ما فيه من مدلول إيجابي. من هنا أفضل التعبير عن هذا الفهم الجديد للدين بـ (المعنوية). ولقائل أن يقول ان هذه المعنوية يفصلها عن الدين بمفهومه التقليدي بون شاسع. ولا أرى غضاضة في قبول ذلك، فأنا على أي حال، أؤمن بهذا الفهم الجديد للدين لا بالفهم والقراءة التي يقدمها لنا المحافظون.

هذا مع الإذعان بأن الفهم التقليدي السابق كانت له في حينه معطياته الإيجابية، ولكنه اليوم غير جدير بأن ننحاز إليه، لا باعتبار الواقع، ولا باعتبار المصلحة؛ لا إذا كان همك الوحيد الوصول إلى الحقيقة (الرؤية الواقعية)، ولا إذا كان همك النجاة (الرؤية النفعية). في كلتا الحالتين لا يمكن الدفاع عن الدين بالمفهوم القديم.

هذا هو الذي يدعوني إلى التأكيد بإصرار على حاجتنا اليوم إلى المعنوية (Spirituality) لا إلى الدين بمفهومه التقليدي، رغم اني لا انكر المعطيات الإيجابية

للدين على مر التاريخ، واعتقد بوجوب عدم التخلي عن الدين.[١] ثم قد يقال ـ بعد بياننا لخصائص المعنوية ـ أنها هي الدين بلبه وجوهره، ولا مانع عندي من القبول بذلك أيضا.

ولكي نكوّن لأنفسنا تصورا صحيحا عن المعنوية، لابد لنا ان نفهم السبب في عدم قدرة الإنسان المعاصر على التعايش مع الفهم التقليدي التاريخي للدين. ولإدراك هذه المسألة يجب الرجوع إلى مفهوم الحداثة واستجلاء عناصرها وسماتها ومقوماتها، وفيما يلي عرض موجز لذلك.

عناصر الحداثة وسماتها

ثمة أوجه اختلاف بين انسان الحداثة والإنسان التقليدي؛ سواء من الناحية العقائدية المعرفية، أو من الناحية العاطفية الشعورية، أو من ناحية الإدارة والعمل. في هذه الدوائر الثلاث يوجد تفاوت بين إنسان الحداثة وإنسان ما قبل الحداثة.

وبشكل عام، بوسعنا تصنيف عناصر الحداثة إلى صنفين رئيسيين:

١ـ عناصر يمكن اجتنابها.

٢ـ وأخرى لا يمكن اجتنابها.

أي ان هناك جملة سمات حصلت للإنسان الحديث بحيث لا يمكن تجريده منها بنحو من الأنحاء. وهناك مجموعة سمات يمكن ان يتجرد الإنسان الحديث عنها، ضمن عملية سآتي على توضيحها لاحقا. مثلا؛ أحد خصائص الإنسان الحديث وسماته هو الإيمان بالتطور، والقول بأن البشرية تسير نحو الأمام يوما بعد آخر. بيد اني اعتقد ان هذه الخصيصة والسمة مما يمكن سلبه عن الإنسان الحديث. أي بالإمكان إقناع الإنسان الحديث بأن القول بالتطور يمكن التخلي عنه. بالطبع هذا ليس بالأمر السهل، ولكنه ممكن على كل حال.

---

(١) هذا الوجوب ليس بمعنى الإلزام القانوني، بل تعبير عن ان تخلي الإنسان عن الدين يخلق له متاعب كثيرة.

لو وافقنا على تصنيف سمات الحداثة وعناصرها إلى سمات: قابلة للاجتناب، وأخرى غير قابلة، يتعين علينا أن نذعن ان سمة ما من سمات الحداثة إذا كانت غير قابلة للاجتناب، فلابد من الإقرار بها كأمر واقع في وجود الإنسان الحديث، سواء كانت تلك السمة محمودة أو مذمومة، حسنة أم قبيحة، تعجبنا أم لا تعجبنا. وحتى لو أردنا أن نصنع من الإنسان الحديث إنسانا دينيا، يجب ان ندرك أن ذلك لا يتأتى دون الأخذ بالاعتبار تلك السمة أو الخصيصة. دعوني أضرب مثالا على ذلك؛ قبل ألف عام، كان أجدادنا يرتقون سطوح المنازل في ليالي الصيف ويشيرون لأطفالهم نحو السماء لينظروا إليها... ماذا كانوا يرون في السماء، وماذا كانوا يريدون من أبنائهم أن يروا ويقرأوا فيها؟ كانوا يريدون تنبيه أولادهم إلى عظمة الخلقة، فيقولون لهم: نحن البشر لو أردنا أن نبني سقفا، ولو كان صغيرا، سنحتاج ـ لا محالة ـ إلى أعمدة ترفع السقف، ولكن الله بنى هذا السقف الكبير العالي دون أعمدة وجدران، كانوا يتصورون السماء سقفا، وكانوا يلقنون أولادهم أن قناديلنا تحتاج دائما إلى الزيت لكي تبقى متوهجة، بينما قبة السماء تشتمل على قناديل تتلألأ لمئات السنين دون أن يخفت نورها ووهجها. السقف بلا أعمدة والقناديل بلا زيت، كانت تقود أذهان أجدادنا القدامى لرؤية القدرة الالهية الكاملة وراء هذا الاعجاز. ولكن ما هي العقلية التي ننظر بها نحن إلى السماء اليوم، وما هي الأشياء التي نراها فيها، ونحرص على نقلها لأطفالنا؟

ليس ثمة فرق بين الانطباعات الحسية (Impression) التي نحملها، والانطباعات الحسية التي كان يحملها أجدادنا. النور الذي كان يخترق عيونهم هو ذات النور الذي يخترق الآن عيوننا نحن. لم تتغير تركيبة عيوننا ولا طبيعة النور. وما زالت النجوم تتألق وتتوهج، وتحدث في أعصابنا ذات التأثيرات الحسية القديمة التي كانت تحدثها في عيون آبائنا وأجدادنا.

ولكن ثمة اختلاف جوهري كبير بين ما كانوا يقرأونه من خلال هذه الانطباعات وبين ما نتصوره نحن الآن. لم يعد بوسعنا النظر إلى السماء كسقف والى

الكواكب كقناديل، فقد كشفت النظريات الجديدة النقاب عن معانٍ أخرى لهذه الأمور، بحيث لم يعد بمقدورنا حتى تلقين أنفسنا فضلا عن غيرنا، هذه الأمور. وهذا معنى ما قلناه من ان بعض عناصر الحداثة غير قابلة للتجريد عن الإنسان الحديث. حينما نعتبر بعض عناصر الحداثة مما لا يمكن اجتنابه والتخلص منه، فلا محيص لنا من التعايش معها، حتى وان بدت باطلة في نظرنا؛ على غرار سلوك الطبيب مع المريض عندما يدعوه للصبر والتحمل حتى تنتهي الدورة الطبيعية للمرض، إذ لا جدوى من وصف العلاج مادام لم يكمل المرض دورته، واذا اكتملت الدورة فلا داعي لوصف العلاج، فلقد شفي المريض. ان من يريد دعوة الإنسان المعاصر إلى الدين، يجب ان يكون ملما إلماما وافيا بأسلوب التعامل مع النوع غير القابل للتفكيك من عناصر الحداثة.

اما العناصر الممكنة التفكيك عن الإنسان الحديث، فهي تنقسم بدورها إلى قسمين: العناصر الحقة القابلة للتفكيك، والعناصر الباطلة القابلة للتفكيك، أو العناصر الحسنة والعناصر السيئة.[1] فاذا كانت هذه العناصر من القسم الأول (الحسن الحق) فلا معنى لمعارضتها بل اللازم قبولها، إما إذا كانت من القسم الثاني (الباطل السيء) فلابد إذن من مناوءتها، ولكن بالأسلوب الذي يفهمه الإنسان الحديث من مصطلح المناوءة، أي المناوءة العلمية.

ملخص القول، اننا معنيون فقط بهذا القسم الأخير، إذ لا قبل لنا بالعناصر غير القابلة للاجتناب، ولا مشكلة عندنا مع العناصر القابلة للاجتناب إذا كانت من القسم الأول الحسن، بل نرحب بهذا النوع من العناصر، فلا يبقى إلا القسم الثالث والأخير، وهي العناصر غير القابلة للاجتناب إذا كانت من النوع الباطل الرديء.

مفهوم المعنوية

لا يدرك الإنسان ضرورة المعنوية إلا حين يستشعر أمرين: الحاجة إلى الدين،

---

(١) أستخدم الحق والباطل لوصف الأمور النظرية، والحسن والسيء لوصف الأمور العملية.

والإحساس بأن الدين بمفهومه التقليدي التاريخي الأصولي لا ينسجم مع عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها، أو عناصر الحداثة الممكن اجتنابها ولكنها حق. لو شعرنا بهذين الأمرين معا لن يكون بوسعنا الحديث عن الدين بمعناه المتعارف، في هذه الحالة إذا تعارض الدين مع عنصر غير قابل للاجتناب من عناصر الحداثة، فلن يكتب له النجاح، وكذلك لو تعارض الدين مع عنصر حق وحسن من عناصر الحداثة القابلة للاجتناب. حينها سنلجأ إلى القول بالحاجة إلى قراءة جديدة للدين لا تتعارض او تتقاطع مع كلا النوعين من العناصر الآنفة الذكر. وهذا هو ما أعبر عنه بالمعنوية.

العقلانية هي أكبر وأبرز خصائص الحداثة الغير قابلة للاجتناب. ومن هنا فان أول خصائص المعنوية، قدرتها على التوافق مع العقلانية والانسجام معها. حينئذ يمكن تعريف المعنوية بنحو آخر، والقول بأنها الدين المعقلن. وحتى يتعقلن الدين لابد من إنجاز عدة مهام.

ولا أعني بالضرورة القيام بهذه المهام على صعيد المجتمع، وانما بمقدور كل شخص أن يقوم بمفرده بها اذا كان يرغب بأن يكون من أهل المعنى. وليس من الضروري أن تبادر للقيام بهذه المهمة، مؤسسات أكاديمية ومراكز دراسات على صعيد اجتماعي واسع، وان كان هذا الأمر مطلوبا في حد ذاته. المشكلة ان الفرد لا يستطيع البقاء بالانتظار حتى يتم تشكيل تلك المراكز والمؤسسات، وبالتالي هو مضطر للمبادرة إلى هذا الأمر بمجهود فردي، لكي يصحح نظرته للدين ولنفسه. هذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: ان هذه الأعمال التي ينبغي لكل فرد القيام بها، ليست مجرد تأملات نظرية، بل لابد ان تكون مقرونة بنوع من الفعاليات والرياضات الباطنية، كي يتاح لصاحبها التدين بالدين العقلاني، أو يكون معنويا. وهنا أرى من اللازم تعداد عناصر الحداثة وسماتها غير القابلة للاجتناب.

عناصر الحداثة غير القابلة للاجتناب

فيما يلي استعراض موجز للعناصر والظواهر التي لايمكن سلخها عن الحداثة، وهي:

١ـ اتصاف الحداثة بكونها منهجا برهانيا استدلاليا:

الأمر الذي لا يجعلها على وفاق مع القراءة التقليدية للدين التاريخي، كون الأخيرة ذات طابع تعبدي. والاستدلال والتعبدية على طرفي نقيض. ويعني مفهوم التعبد، انني حين اقول ان (أ) يعني (ب)، وتطالبني بالدليل، أكتفي بالقول في معرض الجواب: لأن (س) من الناس قال كذلك. هذه هي الهيئة العامة للاستدلال على طريقة التعبد. وبقدر ما يستفزك هذا النحو من الاستدلال فأنت أقرب إلى عالم الحداثة، وبقدر ما تستسيغه فأنت بعيد عن الحداثة. انها لمن المغالطات الكبيرة في نظر الإنسان الحديث ان يقال له ان (أ) يعني (ب) لأن (س) قال ذلك، ولابد من التعبد بقوله!

أما المنهج البرهاني فله صورة أخرى مغايرة؛ فحين اقول أن (أ) يعني (ب) وتطالبني بالدليل، عليّ أن أجيبك مثلا بالقول: لأن (أ) يعني (ج)، و(ج) تعني (باء)، فنستنتج أن (أ) تعني (ب) وقد لا توافقني الرأي بأن (أ) تعني (ج)، وحينئذ لابد من الاستمرار بعملية الاستدلال، فأقول مثلا ان (أ) يعني (د) و(د) تعني (ج) فإذن (أ) تعني (ج)، وهكذا حتى تقتنع بمسير الاستدلال.

لن تكون حداثيا ما لم تكن مستعدا للمضي قدما بالاستدلال ما دام الطرف المقابل ما تزال عنده أسئلة واستفهامات، فلو وصلت في الاستدلال إلى مرحلة أن (ك) تعني (ل)، وسألك المقابل عن الدليل، فعدمته، وتشبثت بقول فلان أو فلان، تكون بذلك قد لجأت إلى التعبد، وهجرت دائرة الحداثة، لأن الأخيرة منوطة بعدم التهرب من الاستجابة المواكبة للمطالبة المستمرة بالدليل. واذا بلغنا النقطة التي نعدم فيها الدليل، فلابد لنا من السكوت حفاظا على سمة الحداثة في سلوكنا، وإلا فان

الإصرار على النتيجة دون تقديم دليل هو التعبد بعينه، ومعه لا مجال لدعوى الانتماء إلى عالم الحداثة.

ان أول عمل في طريق تحقق المعنوية هو إلغاء عنصر التعبد من الدين، قدر الإمكان. وأورد القيد الأخير (قدر الإمكان) لسببين أذكرهما لاحقا. وتعود الاستدلالية في جوهرها إلى ما يعبر عنه تيليش بالاحتكام للذات (Autonomy) لا الاحتكام للغير (Heteronomy). الإنسان الاستدلالي ليس مستعدا إلا لقبول حكم نفسه، بينما الإنسان المتعبد مستعد للاحتكام للغير. نزعة الاحتكام للغير هي التي قادت أمثال فويرباخ وهيغل وتيار اليسار من تلامذته، إلى فكرة الانفصام عن الذات. يرى هيجل ان كل شخص يتسم بنزعة الاحتكام للغير، فهو يعاني من انفصام الشخصية، وذلك بغض النظر عن طبيعة الشخص الذي يحتكم إليه، ويتعبد بآرائه وأقواله، والذي قد يختلف من ثقافة لأخرى، ومن زمان لآخر، ومن فرد لآخر، ومن سن لآخر، ولكن ماهية التعبد تبقي هي هي، رغم هذه الفوارق والاختلافات. التعبد هو القبول بالرأي او الحكم لمجرد أن مصدره فلان.

٢- عدم الوثوق بالتاريخ وقلة الاعتماد عليه:

طبعا ليس المراد من عدم الوثوق بالتاريخ، افتقار انسان الحداثة للرؤية التاريخية. كيف، ومن الخصائص المعرفية لإنسان الحداثة، امتلاكه لرؤية تاريخية، للأشياء. بمعنى انه لاينظر إلى الظاهرة بحدود مقطعها الآني فحسب، بل يأخذ بالاعتبار امتداداتها في عمود التاريخ، ان منطق الرواية التاريخية يقول لنا ان النظر إلى مقطع واحد من ساق الشجرة لا يكفينا في التعرف عليها بالكامل، بل يجب النظر إلى جميع المقاطع. انسان الحداثة يقول بعدم امكانية معرفة حقيقة الحكومة أو الدين أو الخط أو الرياضة بمجرد الاطلاع على وضعها الحالي، بل لابد من دراسة الأوضاع التي مرت بها هذه الظواهر والمقولات عبر التاريخ، وطبيعة التحولات التي شهدتها.

مع ملاحظة ان هذا النوع من عدم الوثوق بالتاريخ لا يعني بحال، عدم الاستفادة من العبر والدروس التاريخية بل المراد ان الإنسان الحديث، خاصة بعد زمان ديفيد

هيوم، أيقن بعدم امكانية الوصول إلى نتائج يقينية في باب التاريخ. عدم الثقة بالتاريخ يعني ان التاريخ علم احتمالي لا قطعي. وهذه (اللاقطعية) صادقة بحق كل مقطع تاريخي، حتى لو لم يمض على الحادثة سوى بضع دقائق. ما أن تدخل الحادثة في عمود التاريخ، حتى يصعب الحكم بشأنها حكما جزميا يقينيا على غرار ما موجود في الرياضيات من الجزم بأن ٢+٢=٤.

بل لا يمكن الوثوق بالحادثة التاريخية حتى بمستوى اليقين الحاصل في مجال العلوم التجريبية، مثل العلم بأن «الماء يغلي في درجة ١٠٠مئوية». لقد لعب هيوم الدور الأكبر في اثبات ان قدرا من الشك موجود دائما بشأن وقائع التاريخ.

ان خصوصية (اللاقطعية) تثير أسئلة كثيرة بشأن الدين، كون الأخير يتوقف على الإيقان بحصول عدة حوادث تاريخية. في كل دين، لابد من تسليمك بحتمية وقوع جملة من الحوادث التاريخية كمقدمة ضرورية لاعتناق ذلك الدين. لن يكون بمقدورك الادعاء بأنك مسيحي، ومع هذا تنكر قضية العشاء الأخير، وصلب المسيح، وظهوره مجددا في غضون أيام بعد موته. ولكن إلى أي مدى يمكننا الجزم ـ حقا ـ بوقوع هذه الأحداث تاريخيا؟ ألفا عام هي المسافة الزمنية التي تفصلنا عن تلك الأحداث، أضف إلى ذلك، ان أحدا لا يؤيد وقوع هذه الأحداث سوى المسيحيين أنفسهم.

على ان هذه الحادثة الدينية لم ينقلها ولا مؤرخ علماني. هذه قضية مهمة. ولديفيد هيوم كلام طريف في هذا الصدد. اذ يتساءل: أي شيء اكثر جدارة بالتصديق؛ حادثة يرويها الف شخص كلهم مسيحيون، ام حادثة يرويها مئتا مسيحي، وثلاثمئة بوذي، وأربعمئة مسلم، وهكذا؟ واضح ان الحادثة الثانية أجدر بالقبول، لأن الوارد في الحالة الأولى أن يكون لاشتراكهم بالمسيحية دخل في حملهم على الاعتقاد بوقوع تلك الحادثة، بوعي أو بغير وعي. وكذلك الأمر لو كان نصف الألف شخص رجالا ونصفهم الآخر نساء، فان درجة الوثوق بالرواية ستكون اكثر، لنفس السبب الآنف الذكر، وهو احتمال ان يكون للرجولة دخل في اختلاف الخبر، ولو

عبر اللاوعي واللاشعور. والآن لنفترض ان الألف شخص كانوا من أديان مختلفة، وكان نصفهم من الرجال ونصفهم الثاني نساء، وبعضهم أثرياء وبعضهم الآخر من الفقراء، وهكذا بقية الاختلافات، اذ كلما زاد تنوع الجماعة الناقلة للخبر، زادت درجة الثقة والاطمئنان بوقوع الحادثة، ذلك ان كثرة التنوع تعني قلة الخصائص المشتركة، وقلة هذه الخصائص تعني قلة المصالح المشتركة، وحينما تقل المصالح، يتضاءل احتمال التأثر شعوريا او لا شعوريا بهذه المصالح، واختلاف الحادثة بوحي من ذلك التأثر. وفي ضوء ذلك أعاود طرح السؤال الماضي: هل نقلت هذه الحوادث الثلاث من قبل مفكر علماني يتعامل مع الدين بصورة حيادية؛ لا له ولا عليه؟

وعلى أي حال، فان هذه السمة من سمات الحداثة (أعني عدم الوثوق بما في التاريخ) يظهر انها مناقضة للدين، وبالتالي نكون مضطرين إذن للتقليل من درجة اعتماد الدين على الحوادث التاريخية، بينما الأمر يختلف على صعيد المعنوية، إذ هناك لا تعد الحوادث التاريخية ركنا من اركان الفكر والسلوك الديني.

٣ـ الحداثة آنية ـ مكانية:

بمعنى ان من يقترح عليها حلا لمسألة (نظرية) أو مشكلة (عملية)، فلابد من اختبار هذا الحل، الآن، وفي هذا المكان، لمعرفة آثاره ونتائجه. ولا يعني هذا ان إنسان الحداثة ينكر بالضرورة وجود الآخرة وحياة ما بعد الموت، بمقدور الإنسان المعاصر أن يؤمن بالآخرة واليوم الآخر وحياة ما بعد الموت. لكن المهم أن يتم اختباره لهذه الأمور الآن، وفي هذه الدنيا التي يعدها مختبره العملي الوحيد. أحد معاني العلمانية هو أن كل ما تقوله وتدعيه، يجب ان يخضع للاختبار هنا، حتى يتسنى لنا التأكد من صحة ما تقول. فلو اقترحت لنا دينا أو مذهبا أو مسلكا لحل مسألة أو مشكلة، ومن ثم وقفت على رؤوسنا وأمرتنا بأن نتبع هذا الحل المقترح بلا نقاش، على أمل ان تظهر نتائجه الإيجابية بعد الموت، فان إنسان الحداثة يرفض التعامل مع القضية بهذا الاسلوب إذ لا معنى له في نظره. إنسان الحداثة لا يقول بأن الحياة بعد الموت ليست موجودة، إنما يقول إنني يجب أن أفهم ذلك الآن. مثال بسيط

على ذلك؛ انك لو ذهبت إلى الخباز لشراء الخبز، ولكنك أعرضت عن الشراء لعدم اختمار الخبز، سيقول لك الخباز: خذ الخبز الآن فاذا وصلت إلى المسجد سيختمر تلقائيا! والآن لو رفضت هذا العرض من الخباز، فهل يكون من حقه القول إنك لا تعتقد بوجود المسجد؟ نعم، من حقه ان يقول ان فلانا من الناس لا يعتقد بكون المسجد مكانا صالحا لاختبار الخبز من جهة الاختمار، وان المخبز هو المكان الوحيد المناسب للتحقق من هذا الأمر.

هذا المثال المبسط، دوره في بحثنا بيان حقيقة أن دينا من الأديان إذا ادعى شيئا معينا، فلابد من اختبار أثر هذا الشيء، في هذا الزمان وهذا المكان، لا في زمان ومكان آخرين. ومن ثم إذا كانت هناك آخرة، فستمثل النتيجة الاستمرارية لما لمسته في الدنيا واستفدت منه، وان لم تكن هناك آخرة، فأنا لم أخسر الدنيا على كل حال. أما إذا قيل بأنه لا يمكن التحقق من صحة هذا الحل المقترح للمسائل والمعضلات، إلا بعد الموت والدخول في عوالم أخرى، فهذا الكلام مما لا ينسجم مع المنهج العلماني في التعاطي مع الأشياء.

هذه الخصوصية للحداثة، تجعلها على غير وفاق مع نزعة الاهتمام بالآخرة التي تشترك بها الأديان. الإنسان الحديث شبيه بعرفاء الثقافات السابقة على الحداثة، من ناحية كونه يتعامل بالنقد لا بالنسيئة. ومعنى هذا الكلام على مستوى المصداق، أنه إذا كان يجب علي أن أصلي وأصوم وأحج، فلابد لي من استشعار آثار هذه الأعمال والممارسات الدينية، أثناء حياتي بهذه الدنيا، عبر الإحساس بالبهجة والراحة والسكينة والأمل والرضا الباطني المعنوي. أما إذا كنت أؤدي جميع الطقوس والعبادات دون أن أجد في نفسي أثرا ملموسا لهذه الأعمال، ويكتفى بالقول لي إن هذا الأثر سيظهر في العالم الآخر، فمن الطبيعي أن أميل إلى الاعتقاد حينئذ بأن هذه الأعمال لا فائدة منها في هذه الدنيا. الفهم الذي يحمله الإنسان التقليدي المحافظ عن الدين هو أننا نقوم بهذه الأعمال والعبادات دون أن نعرف ما الذي يسجله الله في صحائف أعمالنا. لا مكان في القاموس الديني التقليدي لشيء اسمه الشعور بالراحة

والأمل والطمأنينة في الدنيا. المهم عنده هو العالم الآخر، بينما الإنسان الحديث يرى ان الدين لابد أن يؤمن له هذه الأمور في هذا العالم، في الدنيا التي يعيش فيها الآن لابد ان يكون للعبادة آثار روحية محسوسة وملموسة، على نحو ما نشعر بالشبع بعد عملية الأكل. المعنوية، في ضوء ما مر، نوع نزعة تجريبية في الدين؛ مؤداها ضرورة تجربة الدين في هذه الدنيا. بالطبع يمكن العثور على شواهد دالة على هذا المعنى والمضمون في الآيات والروايات. ولكني لا أريد جر البحث إلى هذا النطاق. يقول بعض العرفاء: ان هذا المعنى هو المراد من آية ﴿من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ (الاسراء ـ ٢٧). أي ان من لم ير الأثر في هذه الدنيا فلن يراه في الآخرة. طبعا يمكن القول انا نستطيع رؤية بعض آثار التدين في هذه الدنيا لا كل الآثار، وهذا كلام معقول. المهم أن نلمس أثرا هنا، وإلا فإن النتيجة المنطقية المترتبة على عدم رؤية شيء، هو لزوم الاستماع إلى كل المزاعم والتدين بها، أي علينا الأخذ بكلام كل من يأتي ويقول لنا عليكم بقراءة كذا وكذا، صباح ومساء كل يوم.. والنتيجة تظهر بعد الموت، وليس لنا ان نعترض عليه، لأنه سلك عين طريقة الأنبياء؛ الحوالة على ما بعد الموت. ولن يكون ثمة معيار واضح لحسم الخلافات الدينية وفض الدعاوى المتعارضة في نطاق الدين. هذا هو المقصود من اتسام الحداثة بكونها (آنية مكانية).

٤ـ انهيار وتزلزل الأحكام والقوانين الشمولية القديمة:

لقد تزلزلت الأحكام والقوانين الشمولية لما وراء الطبيعة في ذهن الإنسان الحديث لأسباب عديدة.وان ثمة صفتين رئيستين للأحكام الميتافيزيقية الكلاسيكية:

أـ المبالغة في الشمولية؛ من خيط الأبرة إلى عمود البيت؛ كل شيء صالح للتفسير في ضوئها. لو سألت أمثال ابن سينا وهيجل واسبينوزا، وآخرهم هوايتهد، عن أي شيء، ينبرون لتفسيره واعطائه مكانه الخاص به في منظومتهم الفكرية التي يعتبرونها شاملة لكل شيء في عالم الوجود. لديهم إجابات جاهزة عن كل سؤال، سواء تعلق بما قبل الموت أو بما بعده، بالحيوان أو الإنسان أو الجماد أو النبات... من

هنا يقال ان نظريات الميتافيزيقيا تتصف بالشمولية والجامعية (comprehensive). لا يوجد بين علماء ما وراء الطبيعة الأقدمين من يقول: أنا مختص في باب الجبر، وبالتالي لا تسألوني عن الجوهر والعرض. اما اليوم، فعندما تذهب إلى جامعة كمبريدج وتجد فيها استاذا مختصا في الجبر، وتسأله عن الجوهر والعرض أو الزمان والمكان يجيب انها ليست في نطاق اختصاصه، ولن يثير ذلك دهشة عندك، بل على العكس تدرك ان الرجل من أهل الفن والاختصاص.

ب ـ تتميز أفكار ونظريات ما وراء الطبيعة بأنها: عقلانية، وشهودية، وأسطورية في آن واحد. أي ان ثلاثة أمور تتعاطى معها وتشكل مصادرها الأولية المعتمدة. العقلانية تعني العلية والاستدلالية (العقل هنا بمعنى reason)؛ والشهودية بمعنى الاعتماد على العقل الشهودي (intellect)؛ والأسطورية تعني اشتمالها على قضايا ميثولوجية.

ان نظريات ما وراء الطبيعة تستمد رصيدها وتتغذى على هذه المصادر الثلاثة؛ العقل الاستدلالي، والعقل الشهودي، والعقل الاسطوري. هكذا كان ابن سينا والملا صدرا وابن ميمون وهيجل وتوما الاكويني وامثالهم. اما اليوم فان جميع هذه النظريات فقدت بريقها في نظر إنسان الحداثة، وتزلزلت بل انهارت لأسباب رئيسية ثلاثة. هذا هو نوع آخر من عدم الوثوق، يتعلق بما وراء الطبيعة. هذه الخصوصية للحداثة تتنافى مع حقيقة كون الاديان ذات طابع ميتافيزيقي ثقيل. والثقل هنا بمعنى الوزن الكبير والصلابة الشديدة. لا يمكن لإنسان الحداثة أن يقبل أو يتعايش مع هذه الميتافيزيقيا الثقيلة التي تتصف بها الأديان. مثال على ذلك؛ أنت قد تتمرض وتذهب إلى العيادة ليفحصك الطبيب ويصف لك العلاج المناسب فتتناوله كي تتحسن صحتك. ولكن ماذا لو أبلغك الطبيب بأن هذه الوصفة لن تكون مؤثرة ما لم تعتقد بأنه حاصل على الشهادة من الجامعة الفلانية، وإلا فلا أثر للدواء. من الواضح أنك ستصاب بالذهول من كلامه هذا. والآن لو لم يقتصر الطبيب على ذلك وطالبك، بالاضافة إلى هذا، بالاعتقاد بأن الطبيب فلانا وفلانا هم من تلامذته، وذلك كشرط

ثانٍ لتأثير الدواء. ماذا سيكون رد فعلك إزاء هذه المطالبات المقرفة؟... دون شك ان إكثاره من هذه الشروط والمطالبات، تورثك المزيد من الشك في مؤهلاته كطبيب.

هكذا الحال مع الأديان التقليدية، حيث تشترك جميعا ـ مع اختلاف الدرجات ـ باعتمادها بنحو أو آخر على قناعات ميتافيزيقية ثقيلة؛ بمعنى انه يتعين عليك لكي تفوز بالنجاة، أن تعتقد بقائمة طويلة من الغيبيات. يقول كيركغارد: «ان النجاة تحملنا على الاعتقاد بكثير من القضايا المتزلزلة». أما لو قال لنا الطبيب بأن هذه الوصفة ستنفعك سواء اقتنعت بشهادتي وكفاءتي ووثاقتي أم لا، فلا شك ان ذلك سيحملنا على الاعتقاد بصحة هذه الوصفة، لعدم وجود أمور ميتافيزيقية وراءها، ولكونها لا تلزمنا بالاعتقاد بأمور كثيرة خارج نطاق الدواء وأثره.

الأديان ذات طابع ميتافيزيقي مكثف، وان اختلفت بدرجة ذلك. يقول بوذا في هذا المجال: أخضعوا ما أقوله للاختبار، فان صح فاعملوا به، والا فلا. وكان يؤكد دوما على عدم كونه معصوما من الخطأ، ويحذر أتباعه من التعامل معه على غير هذا الأساس. (بالطبع لم يلتزم البوذيون بهذه النصيحة فأخذوا يؤلهون بوذا، وهذه القضية تعود إلى مشكلة تبحث في علم الاجتماع الديني). على أي حال، ثمة تلازم بين الأديان وبين الإيمان بما وراء الطبيعة، فالبوذية نفسها تفرض على اتباعها الإيمان بالتناسخ وبكارما وسامسارا، ومن لا يؤمن بذلك لن يكون من اتباع بوذا حقا!

الواقع، ان المعنوية نوع ديانة؛ تختزل فيها الجوانب الميتافيزيقية إلى حدود دنيا. هذه الايام هناك من يروج لأساليب علاج روحي، فيقول مثلا: اعمل هذا الـ (meditation) وسترى النتيجة في غضون ثلاثة أشهر دون أن يلزمك الاعتقاد بشيء. لقد أصبح طبهم الروحي شبيها جدا بطبهم البدني الجديد، حيث لا ضرورة فيه للاعتقاد بأي شيء، كي تكون الوصفة الطبية مؤثرة. هذا النوع من الطب الروحي يمثل مظهرا من مظاهر المعنوية، وذلك ان البعد الميتافيزيقي فيه مخفف إلى أبعد الحدود.

٥ ـ سلب القدسية من الأشخاص:

ان أحد سمات الحداثة هو الدعوة للمساواة (Egalitarianism). الحداثة تنظر إلى جميع أبناء البشر بنظرة واحدة من الناحية المعرفية. المساواة تعني النظر إلى الجميع بعين واحدة، ومعنى ذلك ان كل من يدعي شيئا فلابد أن يأتي بالدليل عليه، فان فعل قُبِل كلامه، والا فلا. وهذا يعني تجريد الأشخاص من (القدسية)، التي هي لفظ مبهم وغير مفهوم، لكنني لم أعثر على غيرها.

وعلى كل حال، حينما اقول (تجريد الاشخاص من القدسية) تفهمون معنى ما، وهذا المعنى هو مرادي من التعبير. هذا الأمر يتقاطع مع ما هو سائد على صعيد الأديان من القبول بتقديس الأشخاص، بل وتأليههم أحيانا. بوذا الذي كان يحذر اتباعه من تقديسه صار في نظرهم إلها، فما ظنك بأولئك الذين كانوا يرون لأنفسهم مكانة متميزة عن الناس. طبعا الانصاف يقتضي هنا الاعتراف بأن أحدا من مؤسسي الأديان والمذاهب المعروفة في عالم اليوم لم يكن يرى لنفسه ميزة خاصة تجعله فوق مستوى السؤال والمناقشة. بيد ان حالنا بالنسبة لهؤلاء، حال ذينك المريدَيْن اللذين تنازعا في أفضلية خط مرشديهما؛ فقال الأول: خط مرشدي أفضل من خط مرشدك، وقال الثاني: بل خط مرشدي هو الأفضل. واحتدم النزاع وقررا الاحتكام إلى نفس المرشدين، فقال أحد المريدين لمرشده: أنا اقول ان خطك أفضل من خط فلان، ولكن مريد فلان يقول ان خطه هو الأفضل، وجئنا نحتكم إليك. تأمل المرشد قليلا ثم قال: للإنصاف، خط فلان افضل من خطي. خرج المريدان من (المحكمة) فقال المهزوم منهما: ان مرشدي لا يعرف حتى قيمة خطه!

بوسعك القول ان الإنسان، حتى في عالم المعنوية، قد يرجع إلى شخص آخر كالأستاذ (ولا أقول الشيخ أو المرشد أو المريد). ولكن لا تنسى أيضا أن الرجوع إلى الأستاذ غير تقديسه. هذا الرجوع هو بمنزلة الرجوع إلى الطبيب. انك لا تستطيع ان تطوي العالم كله بحثا عن جميع الأعشاب الطبية وامتحانا لآثارها في علاج مرض جسماني، بذريعة عدم رغبتك باستشارة الطبيب. سيقال لك انك لا تستطيع تجاهل

الطريق الطويل الذي طوته البشرية عبر آلاف السنين لتبدأ من الصفر. عليك ـ اذن ـ مراجعة الطبيب، لكن اذا رجعت إليه لا يحق لك القول ما دام الطبيب هو فلان، فان كل دواء يصفه سيكون ذا أثر. لا ينبغي لك ان تقول ان علينا اختبار كل الأعشاب والأدوية من جديد، كما لا ينبغي لك أن تعتمد اعتمادا مطلقا على قول الطبيب، وتعتقد بأن كل دواء يصفه فهو الدواء الصحيح والمؤثر. هاتان حالتان متطرفتان، وعليك انتهاج السبيل الوسط بينهما. لا نبدأ الطريق من الصفر، ولا نثق ثقة مطلقة بما يقوله الطبيب، ما لم نلمس آثاره العملية التي تظهر بعد تناول الدواء. الرجوع إلى الأستاذ في نطاق المعنوية أمر وارد جدا، ولكن بقصد اختصار المسافة، وتفادي البدء من الصفر. ولكن كيف تتم عملية الاختصار هذه؟ الجواب: انها تتم عبر تجربة الوصفة التي يقدمها الطبيب، فان كانت مؤثرة فبها، والا فلست مجبرا على الالتزام بهذه الوصفة حتى مع عدم التأثير. هذا هو معنى عدم تقديس الأستاذ. نحن نخضع كلام الاستاذ للتجربة والامتحان، فاذا نجح في الامتحان أخذنا به والا فلا. هذه هي السمة الخامسة من السمات التي يفتقر إليها الدين التاريخي والقراءة التقليدية للدين.

٦ـ ان للأديان التاريخية أحكاما ومتعلقات وتبعات؛ يدرك الإنسان الحديث انها نتيجة اتصاف هذه الأديان بكونها محلية (*Locality*):

حينما تلقي نظرة عابرة على كل دين ومذهب تاريخي، ستلاحظ ان الكثير مما في هذه الأديان من تعاليم نظرية أو أحكام عملية، ترجع في الحقيقة إلى كون هذه الأديان ظهرت في مقطع تاريخي خاص، وموضع جغرافي خاص، وفي ظل ظروف واوضاع ثقافية وحضارية خاصة. القرآن يقول: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ ولم يقل: «أفلا ينظرون إلى الفيلة كيف خلقت»، بينما اغلب الاستعارات والتشبيهات الواردة في الديانتين البوذية والهندوسية تركز على الفيل، على اعتبار أنه الحيوان الأكثر حضورا في شبه القارة الهندية؛ منطلق هاتين الديانتين.

الواقع ان المعنوية تقتضي تجريد الأديان من كل المتعلقات المرتبطة بخصوصية كونها محلية (Locality). الخصوصية المحلية (Locality) موجودة في جميع الأديان

والمذاهب. وتنسحب هذه الخصوصية على نفس الأحكام والتعاليم. وحتى نصل إلى (المعنوية) لابد من تقليم الأمور المحلية (Local)، وصولا منها إلى الأمور العامة (Universal).

حينما نعتقد بأن جميع الناس المتواجدين في أمكنة وأزمنة مختلفة، من الممكن ان يكونوا من أهل السعادة بالرغم من اختلاف عقائدهم، فهذا يعني انك تذعن بان تلك العقائد المختلف حولها لا دخل لها في تحقيق السعادة أو الشقاء. وهذا يعني بدوره ان تلك العقائد ذات خصوصية محلية (Local).

ان الرؤية التاريخية التي يحملها الإنسان الحديث عن الأديان قادته إلى الإيمان بأن بعض عقائد الأديان وأحكامها وتعاليمها ذات طابع محلي؛ مرحلي وموضعي وظرفي.

اليوم، ثمة روح حاكمة على فضاء المعنوية؛ مؤداها: ان الدين للإنسان وليس الإنسان للدين، أي ان الدين جاء لخدمة البشرية. وعلى حد التعبير العيسوي (السبت للإنسان وليس الإنسان للسبت). لا يمكن، في ضوء ذلك، ان نعطل الخدمة للإنسانية مراعاة لحرمة السبت. هذه القراءة قراءة معاصرة مفادها ان لا شيء اكرم من الإنسان. وحين نقول ان كل شيء (في خدمة الإنسان) فنحن نقصد المعنى الدقيق لما بين الحاصرين، وليس الخدمة التي تتركز على الجانب المادي في حياة الإنسان. وفي تقديري، انه لابد للمعنوية ان تتخذ لنفسها (شاكلة) على نحو ما أبينه، وعلى الأديان، إذا أرادت ان تكون في خدمة الإنسان الحديث، أن تنظم نفسها على هذه (الشاكلة) أيضا، وحينها يلزمها القيام بجميع الأعمال التي مرت الاشارة إليها.

أول الأعمال التي يجب القيام بها على خطى تحقيق (الشاكلة) المعنوية، هو تحديد مشكلات الإنسان ومعضلاته. لو تطالع الكتب المؤلفة في مجال الطب النفسي وعلم النفس، أو تلقي نظرة عابرة عليها، ستدرك بطبيعة الحال ما هي المشاكل والمعضلات النفسية التي يعاني منها البشر. ففي هذه الكتب يمكن العثورعلى الأمراض والمشاكل مصنفة في انواع وأقسام. وكذلك لو طالعت كتب الاجتماع

وخاصة ما يؤلف منها في دراسة الأمراض والعاهات الاجتماعية، ستواجه هناك أيضا قائمة عريضة من المشاكل التي يعاني منها إنسان اليوم على المستوى الاجتماعي. وكذلك الأمر مع كتب الاقتصاد والبيئة والطبيعة والفكر والثقافة. ولو جمعت كل هذه المشاكل والعاهات في قائمة واحدة، فسوف يربو العدد على الآلاف من المشاكل الفردية والجماعية، الفكرية والثقافية، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العلمية والتربوية، المعرفية والعقائدية، النفسية والعاطفية، والمشاكل المرتبطة بميدان الادارة والعمل.

وبنظرة فاحصة في هذه القائمة الطويلة من المشاكل والمعضلات سنكتشف انها منتظمة في سياق طولي، بمعنى ان بعض هذه المشاكل ناشئ عن البعض الآخر منها؛ بحيث لو لم تكن هذه لما وجدت تلك، وهكذا في سياق ترتيبي متعاقب. يتعين على كل دين ان يكشف للإنسان الحديث عن تلك المشاكل التي تمثل الأرضية لبقية المشاكل والمعضلات، بنوعيها النظرية والعملية. ومن هنا، فان مجرد تحديد المشاكل على كثرتها لا يحل العقدة، بل لابد من رسم المخطط الهرمي المقلوب لهذه المشاكل، وتسليط الضوء على المشكلة الأساسية. ولذلك ثلاث حالات وصور: اما ان نعرف ما هي المشكلة التي تنبع منها سائر المشاكل والمعضلات. أو أن نعرف سبب المشكلات، أو ان نعثر على أكبر المشاكل والمعضلات. هذه هي المرحلة الأولى.

والمرحلة الثانية هي معرفة جذور هذه المشاكل وعللها. أما المرحلة الثالثة فهي محاولة التعرف على طريقة الحل لتلك المشاكل. والمرحلة اللاحقة هي ماهية الأساليب العملية الكفيلة بالوصول إلى هذا الهدف، وذلك لأن من الممكن اكتشاف حل نظري لمشكلة معينة، ومع ذلك نجهل الأسلوب العملي لتحقيق هذا الحل. لا يكفيك ان يقول لك الطبيب النفساني: إن مشكلتك هي الحسد والحل أن تتفاداها. المهم ان يبين لك طريقة عملية للتخلص من الحسد.

والمرحلة الخامسة والأخيرة معرفة ما هي الضمانة للنجاة. ذلك انني قد اوفق في

تحديد المشكلة، وتشخيص طرق علاجها، ولكن من يضمن لي ان اوضاعي سوف تتحسن؟!

في الديانة الهندوسية يقال عادة ان الضامن لتحسن اوضاعك هو قانون (كارما). وفي المسيحية؛ الضامن هو لطف الإله، أي لطف شخص لا قانون. اذا تمكن كل دين من صياغة منظومة ذاتية على هذا النحو والشاكلة، فسوف يكتب له النجاح في دنيا اليوم، علما ان صياغة منظومة كهذه مرهون بإنجاز الوظائف التي تمت الإشارة إليها آنفا.

وفي تقديري، ان المسألة والمشكلة الاساسية للبشرية تكمن في العذاب والألم والمعاناة، ولابد من العمل على تحديد سبب هذا الألم، والسبل العملية لرفعه، وما هي الضمانة للسعادة والنجاة (النجاة هنا بمعنى التخلص من سبب الألم أيا كان).

علينا السعي للجمع بين العقلانية والمعنوية، لكي لا نواجه مصير الأمم والحضارات التي تمسكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية، أو قامت بالعكس، وأدى ذلك إلى بوارها. مثلا؛ الحضارة الهندية القديمة تمسّك أهلها بالمعنوية على حساب العقلانية، فاندرست حضارتهم. والحضارة الغربية الحديثة تمسكت بالعقلانية وضحت بالمعنوية، ولذلك سوف تصل إلى طريق مسدود. وهذا ما دعا موروآ ومن ثم أندريه مالرو إلى القول: ان المستقبل سيشهد زوال البشر، أو بقاء البشر المعنوي. وهذا تحذير صريح من ان الحضارة الإنسانية الحديثة، بسبب افتقارها إلى المعنوية، فهي في طريقها إلى الزوال.

معوقات الحداثة الإسلامية وأزمة النخب

حوار مع:

د . محمد سبيلا*

○ تعتبرون من أبرز من اشتغل بإشكالية الحداثة، إضافة إلى اسهاماتكم المعرفية في الموضوع، ترى، لماذا استأثرت هذه الإشكالية باهتمام المفكرين وتعددت تعريفاتها حتى يقال بصعوبة تناولها، بل وهناك من ألغاها من الخريطة المعرفية ـ الحديثة ـ ؟

□ الحداثة هي ظاهرة شمولية وكلية ومتعددة الجوانب، إذ أنها تطال وتلامس كافة مجالات وجوانب الوجود الإجتماعي، من الوجود المادي إلى الوجود التنظيمي و الوجود الفكري، ولها أوجه وأبعاد متعددة. وهذا عنصر أول فيما يخص صعوبة تناولها. إن سعة هذه الظاهرة يجعل تناولها بمنهاج كلي مسألة صعبة، أضف إلى ذلك أن مناهج المعالجة أو المقاربة هي أيضا متنوعة ومتعددة، وفي الغالب هي مناهج جزئية، بمعنى أنها تركز على هذا الجانب أو ذاك. وعندما نقول بأن الحداثة ظاهرة شمولية وكلية وصعبة المعالجة، من حيث الموضوع أو من حيث المنهج فليس معنى ذلك أنها مستحيلة، أو يصعب التوصل إليها، أو يمكن أن يتعلل بذلك بالقول إنها غير مفهومة فبالنسبة للسوسيولوجيين وللفلاسفة والاقتصاديين، فهي ظاهرة واضحة ولها علامات ومميزات، مثلا بالنسبة للسوسيولوجيا الألمانية، وخاصة سوسيولوجيا ماكس فويبر، الحداثة ظاهرة ترتبط بثلاث مجالات: تطور ونشوء

---

* أجرى الحوار: هشام ميلوي/ الرباط ـ المغرب.

الاقتصاد الرأسمالي، حيث أن الحداثة في نظره ترتبط بالرأسمالية وبالصيرورة الإقتصادية والإدارية والسياسية، أي بنظام السلطة والإدارة، وفي مستوى ثالث بنظام البنية الفكرية والأيديولوجيا.

إذن، بالنسبة لهذه النظرية، فإن قلب الحداثة ونواتها، هو هذه المعطيات: الاقتصاد، الإدارة، السياسة، الثقافة والفكر. ومن خلال تناول وتحليل هذه المفاصل الثلاثة استطاع تقديم نظرية مقاربة لتفسير الحداثة والمساعدة على فهمها، طبعا، انطلاقاً من مقولة مركزية هي مقولة العقلانية. فالحداثة سواء في الإقتصاد، الإدارة، السياسة، أو في مجال الثقافة هي نوع من العقلنة والتنظيم العقلاني والحسابي للعمليات الإقتصادية والإدارية التي تقود إلى نتائج محددة، وفق ما يسمى بالعقلانية الأداتية تلك التي تراعي أساسا الوسائل، وتكييف الغايات مع الوسائل، ولا تهتم بالمقاصد البعيدة والغايات الكبرى.

كذلك في المجال الفلسفي نجد مثلا هيدغر في إطار تحليله النقدي للحداثة يتحدث عن الحداثة هنا كبنية فكرية بل أيضا كميتافيزيقا، أي كتصور معين لمعنى الوجود ولمفهوم الحقيقة، وهيدغر لا يهتم بها كسوسيولوجي أو اقتصادي، وإنما يتحدث عن جانبها الفكري. وفي حديثه عن هذا الجانب قد يلامس جوانب أخرى ويسلط الأضواء عليها،مثلا، السمات الأساسية للحداثة هي: مركزية الذات الإنسانية، أو ما يسميه بالذاتية، والعقلانية: الاستخدام الأقصى للعقل الحسابي والأداتي، وهو مرتبط بالقسم الأول، وغياب الغايات، والتحول الثقافي إلى العقلنة في الفن والثقافة وفي مجال المعرفة عموما... ويضيف هيدغر في إطار تشخيصه بأن الحداثة مرتبطة بشيء تحدث عنه فويبر بلغة أخرى، عما يسميه الوجه الآخر للعقلنة، وهو غياب المعاني الكبرى والمقولات والقيم الكبرى. فالحداثة عضويا مرتبطة بهذه العملية أو ما يسميه فويبر le desenchentement du monde أو غياب الابتهاج عن العالم، ونزع الأسرار عن العالم، وتحويل العالم إلى ميكانيكا إنتاجية خالصة. هيدغر يسميها بغياب المقدس وأفول المعنى. وهو هنا يقدم تشخيصا سلبيا للحداثة.

إذن عندما نقول إن الحداثة ظاهرة شائكة وشمولية ومعقدة فليس معنى ذلك استحالة تناولها. فهناك اجتهادات كثيرة في هذا الشأن، قدمت من بينها نموذجين ألمانيين، لأن السوسيولوجيا والفلسفة الألمانية بالخصوص، بلورت تفكيرا عميقا في الحداثة.

○ لكن ألا ترون أن التشعب والشمول الذي يطبع الحداثة والذي نتجت عنه تعريفات، أحيانا متضاربة، هو السبب في القول بأن الغرب قد هول من الحداثة كما تفيد بعض الدراسات في الموضوع؟

□ إذا كان الغرب قد هول من الحداثة، فنحن يجب أن لا نهون منها. فالحداثة مسألة صعبة وعسيرة، وتتطلب امتحانا تاريخيا. ومجرد فهمها يتطلب بدوره عناءا فكريا كبيرا. والعقل العربي والثقافة الإسلامية لا زالت تتعثر في فهم الحداثة. ولا أعتقد أن أحدا يهول الحداثة، بل إن الحداثة حدث كوني هائل يطال عدة قرون، ويرتبط بالتحولات الكبرى التي عرفها التاريخ البشري، ابتداءا من الإكتشافات الجغرافية واكتشاف أمريكا والثورات الصناعية والدينية، والثورتين الفرنسية والأمريكية، إلى الثورة المعلوماتية والبيوتيكنولوجيا، والفضائية المعاصرة.

فإذا كان هناك تهويل، فإن الحداثة هي التي تهول نفسها، لا بقصد التهويل المجاني، وإنما من حيث أن الأحداث المؤسسة لها، أحداث نوعية وانعطافية في تاريخ البشرية. فمثلا الثورة العلمية التي حدثت في القرن السابع عشر، أو الثورات في مجال العلوم الطبيعية وغيرها، أو نظرية كوبيرنيكوس كخطوة في الحداثة لأنها أبرزت مركزية الشمس وكروية وتبعية الأرض، هذا إضافة إلى الثورات المعرفية الهائلة التي تم إنجازها في مجال فهم اللغة والنفس والمجتمع والتاريخ والأسطورة والمعنى والتأويل، والأحلام والبنيات النفسية والإجتماعية...وغيرها من التجديدات النوعية التي حققتها العلوم الإنسانية والفلسفية. فهذه تحولات كبرى لا يمكن الإستهانة بها، وكذلك المفاصل الكبرى للحداثة هي ثورات غيرت وجه العالم، ومعنى الإنسان، ومعنى المعنى. ربما لذلك فهي تحمل الهول في ذاتها. ليس

المقصود هنا التهويل المجاني وإنما هذه التحولات الكبرى جعلتها كذلك. ولأننا نحن العرب والمسلمون عشنا خارج هذه الأحداث من القرن الخامس عشر، وخارج التاريخ، فإنها تبدو لنا ضخمة ومهولة، لعدم قدرتنا على استيعابها، وميلنا إلى رفض الجانب الفكري منها. ربما لعدم مواكبتنا لسرعتها، ولهول النتائج التي تقدمها. فالثورة البيوتيكنولوجية مثلا اكتشفت أسرار كتاب الحياة واكتشفت قوانينه، فاستطاعت التحكم في الأمراض، وفي الأعمار، وربما في الحياة نفسها.

○ عندما يتم الحديث عن الحداثة والإسلام يتم ذلك في الغالب على سبيل التعارض والتقابل. ترى هل هناك تقابل بين الإسلام والحداثة، بين العقل والوحي ؟

□ أولا أضع بين قوسين فرضيتك الأخيرة التي تضع العقل والحداثة والوحي والإسلام، لأن الأمور في الحقيقة هي أعقد من ذلك الطرح الذي أعتبره تبسيطيا. أما في ما يخص التقابل والصراع سأتحدث عن مستويين: مستوى الصراع، ومستوى التلاؤم. الحداثة هي حركة اجتماعية تاريخية كاسحة حدثت في الغرب، اكتشفت عبرها قوانين الطبيعة والكون والاجتماع والتاريخ واللغة، ومستكشفات لا نهاية لها، مجاهل الكون والمادة والنفس، واللامتناهي الصغر، واللامتناهي الكبر. وهذه الرؤية مرتبطة بمكاسب الحداثة وقدرتها على اكتساح العالم، لأن من طبيعة الحداثة الانتشار والاكتساح، ولأن مكتشفاتها تتطلب أسواقا وفاعلين. وهذا الإختيار يتم في الغالب، عن طريق القوة، كما حدث مع الإستعمار، والذي يعتبر حدثا تاريخيا انتشرت معه الحداثة بوجهيها الإستعماري والتحريري. ولعل القدرة الإغرائية للحداثة لا تقل جاذبية واستقطابا عن قوتها النظرية أو الفعلية. فهي تقدم خدمات، و تقرب المسافات، وتشفي الأمراض، وتقوم بما يشبه المعجزات، كجعل الأعمى يبصر، والأبكم يتكلم، إلى غير ذلك، أي أن ما كان يتعلق بالسحر أصبح اليوم أو انتقل إلى العلم. رغم أنه لا زال في بداياته الأولى، كما هو شأن الثورة الجينية والمعلوماتية. وفي هذا المستوى الثقافي تصطدم الحداثة مع الثقافات التي تأخرت عن المواكبة،

إذ تحاول اجتذابها وإدخال التكنولوجيا وفكر الحداثة إليها. وهنا تحدث المصادمة مع الإسلام على المستوى الصراعي. وبالمقابل تبدي الثقافات التقليدية ممانعة قوية، لأن الحداثة تهدد التقليد وتفككه،كما توسع من هامش الحرية، إذ تنادي الحداثة بحرية واسعة؛ حرية الأخلاق، و حرية السلوك.

إذن، على المستوى التصادمي يصبح الصراع حتميا وموضوعيا، ولا يستطيع أي واحد أن ينزع شوكته، فالتقليد كيفما كان، سواء إسلاميا أو بوذيا أو كنفوشيوسيا، يدخل في صراع مع الحداثة بمستويات ودرجات مختلفة، في الجانب الفكري أكثر منه في الجانب التكنولوجي.

لكن هناك مستوى ثان لهذه العلاقة، وهو أن الاسلام كبنية عقدية وفكرية واجتماعية وتاريخية لا يتعارض مع الحداثة، لكونه دعوة إلى التطور والتقدم، وفهم العالم، واعتباره بمثابة اختيار. كما أن التراث الاسلامي من القرآن والسنة النبوية واجتهاد مليئة بالجانب الإيجابي للمعرفة. والتاريخ يشهد على أن الإسلام بنى إحدى أكبر الحضارات البشرية، وغزا العالم بعد أن استوعب التراث اليوناني، إذ لم يكن لدى المسلمين عقدة نقص.

أما أكبر مشكل يواجه الإسلام فهو أن فهمنا له وتأويلنا له لم يجدد، فالمسيحية تجددت وخضعت لتأويلات جديدة، في حين أن الثقافة الإسلامية لا زالت تعيش على تأويلات القرون الهجرية الأولى. إن التحولات الكبرى في العالم في ميدان الفكر لم تنعكس في الثقافة الإسلامية التي لا زالت لا تقبل التطور والإجتهادات. وحتى الصحوة الإسلامية لا تزال ذات طابع دفاعي، ويغلب عليها رد الفعل أكثر من الفعل وتكسير القيود واستيعاب تحولات المعرفة.

فالإسلام لا يتعارض مع الحداثة، بل هو قادر على أن يكتسح الحداثة وأن يستوعبها، شريطة أن تتحرر النخب الفكرية والتقليدية من العوائق المعرفية والرؤى المكبلة للفكر والإبداع. فالمشكل ليس في الإسلام ذاته، من حيث أنه يتضمن الكثير من القدرة على التأويلات الإيجابية والانسانية، بل إن المجتمعات العربية والإسلامية

لم تفرز النخب الثقافية القادرة على التحرر والإبداع. وهذا ما يشهد عليه التاريخ، وليس من باب الديماغوجيا. وللأسف فالثقافة الإسلامية لم تفرز نخبا استطاعت التوفيق بين الثقافة والمضمون التجديدي الكامن في الإسلام.

إذن يمكن أن تكون هناك حداثة، إذ لا تعارض بين الدين والحداثة. أما عن التجربة الفرنسية، فهي تجربة خاصة في فصل الدين عن أمور الحياة، فخذ مثلا رئيس أكبر دولة حداثية على الأقل في جانبها التكنولوجي عندما قال، بأنه كان يدعو الله أن يوفقه في الحرب على نظام صدام. ويعتبر ذلك رسالة. إذن التجربة الفرنسية ليست هي النموذج. فالمعتمد الديني يخدم الحداثة ويحفز عليها.

○ ألا ترون أن هذا التجاذب بين قوة الحداثة الإغرائية والإلتحاق إلى التراث قد ولد الإزدواجية في الفكر العربي والإسلامي؟

□ الإزدواجية ليست اختيارا فكريا، بل هي ضرورة حتمية ووجودية فرضها الواقع، والحداثة تفرض مراجعة الذات، والتراث والمقولات المتوارثة، فالحداثة خادشة وجارحة. وقد تحدث الفلاسفة عن الجروح النرجسية الكبرى: الجرح الكوسمولوجي،الأنتربولوجي، والسيكولوجي.. أي بين قانون التاريخ الحديث وبين جاذبية التقليد والتراث ونموذجية الماضي.

إذن فالازدواجية ليست اختيارا فكريا وإنما هي ضرورة. ويعكس المثقفون هذا التمزق والتوتر الوجودي الموضوعي الذي يعبر عن شقاء الفكر المتمثل في ضرورة التطور وتجاوز القديم، وضرورة الإبقاء على الهوية، في حين المطلوب، تأويل نقد الذات، وتحديث البنية الفكرية. وهذا التمزق مرشح للتزايد في إطار كونه صراعا بين الثقافات، فالغرب لا يعطي التكنولوجيا مجانا للمجتمعات، بل إنه يقوم بتقطير الحداثة قطرة قطرة. فالغرب المتقدم ليس ملاكا مبشرا بقيم الحداثة، فهو لا يترك لك فرصة للحاق به. والغرب يسيطر على النفط ليسخره لمصالحه. إن الصراع هنا ليس صراعا بين الملائكة، إذ أن منطق الحداثة هو منطق القوة، والتناول العاطفي والأخلاقي هو تناول يقع خارج منطق القوة والصراع.

○عندما يطرح البعض المعتقد الديني في سياق الحديث عن الحداثة يثير مسألة التجاوز ليخلص إلى ضرورة القطع مع الفكر الديني لإنجاح تجربة الحداثة. كيف تقيمون مثل هذه الدعوات؟

□ عندما نقول التجاوز، فإننا نعني المرور عبر، وليس القفز على. والتجاوز المطلوب هنا هو استيعاب ما هو موجود، والنقد التفحصي، وغربلة الذات، والتراث، والهوية من منظور نقدي عقلاني، والتحرر من أسر التراث. كل هذه أشياء تجعل المرء مزودا بمنظار مجدد. فالتجاوز هنا بالمعنى الإيجابي لتجاوز المعوقات، خاصة وأن هناك بنيات تجمدت، فالسلطة تكلست وانضافت إلى مجموعة عوائق أمام التطور، وخاصة العوائق الفكرية التي نعاني منها. والعرب والمسلمون اليوم لا يتساهلون في الجانب الفكري ومتطلباته، إذ لا وجود لفكر فلسفي ونشاط حقيقي. أعني لا وجود لنقد عقلي نقدي، لأن الفكر العربي المعاصر يرفض الفلسفة والنقد، باستثناء اجتهادات معزولة في كل من المغرب وتونس ومصر. وهناك نظريات عديدة لا مكان لها في الساحة العربية، كالفينومينولوجيا، والبنيوية، والتفكيكية. واليوم نحن كمشتغلين بالمجال الفلسفي نجد صعوبة كبيرة في نشر كتب الفلسفة. فعندما أردنا طبع الأطروحات الفلسفية التي نوقشت في المغرب، ببيروت، رفض الناشرون ذلك، بعد أن كانوا متحمسين لذلك من قبل، لعدم وجود قارئ، أو مستهلك. فالعربي لا يريد إلا ثقافته. لا يريد سوى أن يرى ذاته في المرآة.

الثقافة العربية لا تستهلك إلا نفسها، ولا تريد إلا نفسها. وهذا هو السر في انتشار الكتب ذات الصبغة الميثولوجية، كأهوال القبور. إننا نعيش معضلة كبرى إذا ما قورنا بالثقافة اليابانية التي تترجم كل شيء. ولقد لوحظ أخيرا أن العرب هم أقل شعوب الأرض، باستثناء الأفارقة، من حيث استهلاك الكتب. إن الثقافة العربية تعاني من الانتكاس ورفض الآخر، وعليها تجديد نفسها واستيعاب التطور، إذا أرادت أن تبقى على قيد الحياة.

○ اكدتم في مناسبات سابقة على وجود بنية تاريخية، وهذا يعني أن في كل مجتمع حداثته الخاصة؟

□ أكيد أن للحداثة تاريخا، ويكفي أن أذكر مثلا، أن معظم مؤرخي الفكر يعتبرون الحداثة الغربية باعتبارها رائدة الحداثة، لا لأنها نموذجية وإنما من حيث أنها هي الأولى في التاريخ. فالمؤرخون يرجعون بداية الحداثة إلى مفصل القرن ١٥، بل هناك من يرجعها إلى الفلسفة اليونانية والاتجاه العقلي مع أفلاطون الذي انتقل إلى الفكر المسيحي الوسطوي ثم إلى الفكرالحديث مع النهضة.

إذن مبدئيا فالحداثة لها تاريخ اجتماعي وتقني يتفاوت من مجال إلى آخر، فحداثة أوربا عريقة، أما الحداثة الأمريكية فهي طارئة وحداثة حديثة إذا جاز التعبير، إذ لم تبدأ إلا مع نهاية القرن الثامن عشر مع الثورة الأمريكية ١٧٧٦.

لهذا فعندما يقول رامسفيلد للأوروبيين إنكم قارة عتيقة فهو يقصد قارة عريقة ترهلت، ولها تراث ضخم، لكن يعوقها عن التحرر والتقدم. في حين أن الحداثة الأمريكية مختلفة تاريخيا، لأنها لا تحمل وراءها الكثير من أكياس الرمل، بينما مجتمعات أخرى تحمل تراثا ضخما، وكلما كان التراث ضخما تحول إلى عائق في وجه التطور، والثقافة الإسلامية تعاني من تراث يكاد يقف عائقا أمام التطور.

فيما يخص أن لكل مجتمع حداثته الخاصة؛ مبدئيا لكل مجتمع حداثته الخاصة، أي رفضه للحداثة والتمسك بجموده وبرتابته، ويضل التقليد طاغيا، إلا أن الشيء الثابت أن الحداثة تنبع من الحداثة، ولكن العوائق الداخلية قد تستدعي عوامل خارجية لتقوم بهذا الدور. واليوم يتحدث العرب عن رفضهم للإصلاح الخارجي، وهو ما أسميه بمكر الحداثة، حيث يتم فرض حداثة مقاسة ومكيفة. كأن الغرب يقول لنا: إذا لم تريدوا أن تتعصرنوا أنتم من الداخل ومن تلقاء أنفسكم، فإننا سنفرض هذا التحديث عليكم. إنها أحروجة كبرى، أي أن الحداثة تفرض بنوع من الخبث والقسوة، لأن تخلفكم يزعجنا ويولد العنف والإرهاب ضدنا. ويجب أن تندمجوا في التاريخ الحديث.

إن مسألة الإصلاح الداخلي لم يعد سهلا وتلقائيا، ويجد نفسه أمام تحديات وتحريضات خارجية، ليس الإستعمار والعولمة إلا وجها من أوجهها المتعددة. فإذا كان التحديث في فترة ما مطلوبا داخليا، فهو اليوم مطلوب من الخارج، لأن التفاوت يقلق بعض المجتمعات التي ترى في تخلفنا إزعاجا للرفاهية.

○ لكن القول أن الغرب يريد تحديثنا ليس منسجما مع رغبته في التفوق الحضاري بما يتماشى مع مصالحه؟

□ الغرب ليس ملاكا، فهو مجموعة بشرية تعتقد أنها مؤهلة أكثر من غيرها للتمتع بخيرات الدنيا والحضارة. وهي متحكمة في دورة الرأسمال العالمي والبورصات الكبرى، وفي التكنولوجيا، والمنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي. والأمين العام للأمم المتحدة ليس إلا إحدى الكراكيز في يد الغرب. ويكفي أن نذكر أنه لا وجود اليوم لحلف عسكري إلا للحلف الأطلسي. إضافة إلى التكتلات الإقتصادية الكبرى، فالقوي يزداد قوة، والغني يزداد غنى، ولا يريدك أن تتطور إلا في الإطار المسموح به في دائرة الضبط، والتحكم. إن الغرب ليس مبشرا بالحداثة والتقدم، وليس نبيا للحداثة، وإنما هو مجموعة قوى تسعى للامتلاك وغزو العالم. لذا يجب أن نقلع عن أي تصور أخلاقي للغرب الحداثي الذي لا يريد إلا التبعية وإدماج الآخرين في السوق، لتصبحوا مستهلكين تقنيا واقتصاديا، ولم لا، أيديولوجيا وفكريا.

○ظهرت في الغرب نزعات أخلاقية قامت بنقد الحداثة، ثم ما لبث أن انتقل هذا النقد الأخلاقي للمجال العربي الإسلامي. ما هو تقييمكم لهذا النوع من النقد؟

□ أولا، الحداثة كبنية فكرية وتاريخية مبنية على العقل والعقلانية والنقد، سواء عند كانط أو هيجل. وكانط نفسه الذي نظر للعقل قال بأن العقل هو النقد. ليس بمعنى الهدم، وإنما التقييم وإظهار الجوانب السلبية. وكما بين هيجل؛ إظهار الوجه الآخر. فالحداثة لا تخشى النقد، فهي أساسا مبنية على النقد، وليس لها نموذج في

الماضي تمجده كما يقول هابرماس، وإنما نموذجها في المستقبل. ولا تعتمد إلا على نفسها ولا تتخذ كمعيار إلا نفسها. ولذلك فهي تنتقد نفسها باستمرار.

فالنقد هو المكون الأساسي للحداثة، سواء النقد الذاتي أو الخارجي. ومن يظن أنه بممارسة النقد على الحداثة سيهدمها فهو واهم.

وفيما يخص النقد الأخلاقي فقد كانت الحداثة الغربية هي البادئة بالنقد الأخلاقي، فشبينجلر كتب " سقوط الغرب" كنموذج للنقد الأخلاقي للحداثة الغربية. وهناك مئات بل الآلاف من الكتب والمفكرين الذين مارسوا النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وخاصة الفكر الألماني المتأثر ببعض النزعات الصوفية. وتجد ذلك عند شبينغلر وهايدغر وكبار الفلاسفة في مجالات أخرى، فالنقد الأخلاقي ليس جديدا. الفلسفة الألمانية قدمت نقدا أخلاقيا وميتافيزيقيا للحداثة، لكن هذا النقد لم يغير المسار الموضوعي للحداثة. أضف إلى ذلك أن اختيار النقد الأخلاقي للحداثة، هو اختيار لأبسط أنواع النقد، من حيث أن النقد الأخلاقي هو نقد روحي وميتافيزقي، ويصب خارج آليات الحداثة. أما النقد العميق فهو النقد الداخلي لبنية الحداثة ولديناميكيتها التاريخية، مما يجعلها تنفتح على آفاق أخرى. هذا إضافة إلى أن النقد الأخلاقي يوجد في الغرب نفسه كنوع من الآلية الداخلية التعديلية للمسألة الأخلاقية، لحلها لا عن طريق التبشير الأخلاقي بل عن طريق التأطير القانوني. لأن الإنتقال من النقد الأخلاقي إلى التأطير القانوني، انتقال نوعي من الضمير الفردي إلى الضمير الجماعي، ومن الضبط الفردي إلى الضبط الجماعي، الذي يزجر المخالفات والإنحرافات التي يمكن أن تسيء إلى المجتمع. وعندما نقول أن هذه الحضارة بدون أخلاق، فإننا نبالغ كثيرا. لأن هناك ضوابط قانونية تفرزها الحداثة، رغم توسيعها للحريات العديدة كاختيار ثقافي. لذا يجب التفكير داخل البنية وتفكيكها داخليا. أعود لأقول أن النقد الأخلاقي ممكن، لكن في إطار فهم عميق داخلي لبنية الحداثة عن طريق القانون. وأقول أن المسألة الأخلاقية تتعلق بالبنية الثقافية العامة للمجتمع. والثقافة العربية والإسلامية هي ثقافة أخلاقية. لذا، إذا انبثقت داخل هذه

الحضارة حداثة فإن الضبط الأخلاقي ممكن. والخلاصة أننا عندما نطلق النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، فإننا نقوم بمجرد ملاحظات خارجية لا أقل ولا أكثر.

○ بالإضافة إلى النقد الأخلاقي، يلاحظ استدعاء فكر ما بعد الحداثة الذي تجاوز المفهوم التقليدي لها واعتبره البعض ركيزة من أجل تجاوز هذه الحداثة المعضلة.سبق لكم أن قدمتم ملاحظات واجتهادات فيما يخص استدعاء هذا الفكرإلى المجال العربي الإسلامي، هلا قدمتم لنا رؤيتكم في الموضوع؟

□ نحن مساكين نلهث وراء الموضة والتجديدات والتسميات الجديدة، وخاصة لدى بعض النخب. فمثلا اليوم في مجال النقد الأدبي خصوصا، نلاحظ انتعاشا لفكر ما بعد الحداثة على أساس أن هذه الأخيرة ألغت نفسها وبدأت مرحلة جديدة. إن مثل هذا الحديث عن تقليعات ما بعد الحداثة هو الخلط في التواريخ. فنحن في مجتمعات لا تزال تراوح مكانها فيما قبل الحداثة التي لم ندلفها ونستوعبها بعد، ونريد أن نحرق المراحل التاريخية والفكرية، وأن نقفز لنجلس على كرسي مابعد الحداثة، ونتخذها تعلة للقول بأن الحداثة قد انتهت، وبأن الفكر التقليدي لا يزال صالحا إذن. إن ما بعد الحداثة مسألة شائكة، وهي قد ظهرت في بداية الخمسينات مع الموجة الثالثة والثورة الصناعية الثالثة، للإعلاميات والبيوتيكنولوجيا وما أحدثته من تحولات اجتماعية تحدث عنها السوسيولوجيون، كدنيال بل وألفن توفلر..واستشرفوا أفقا جديدا.

الحداثة قدمت نفسها كبنية فكرية ذات طابع ميثولوجي؛ العقل، الحرية، الفاعلية وغياب الغايات..وقام بعض الفلاسفة بنقدها، وهنا تبلور فكر ما بعد الحداثة، الذي لينها وانفتح على مظاهر اللاعقل والمتخيل والعاطفة والوجدان والمقدس والدين، أي تجاوز العقلانية الصارمة، ذات الطابع النسقي الذي ارتبط بمرويات ونظريات كبرى، كالماركسية، والتحليل النفسي، نحو المحكيات الصغرى، ونحو تشتيت هذه النظريات الكبرى القادرة على تفسير كل شيء؛ التاريخ والطبيعة. كل هذا ولد وهم أن ما بعد الحداثة مرحلة جديدة، وفي الغرب نفسه ولد هذا الوهم

لحظة أخرى. في حين أن ما بعد الحداثة هي صرعة ثانية ومرحلة ثانية أكثر مرونة، راجعت فيه الحداثة نفسها ولطفت مقولاتها، وأصبحت أكثر قدرة على احتواء تناقضاتها. لكننا نحن فهمناها فهما خاصا، كمرحلة منفصلة قطعية وكلية، وفهمنا أنها عودة للتقليد، وهذا أحدث نوعا من البلبلة، أفهم أن ما بعد الحداثة هي الحداثة. وقد ألغت الكثير من الطابع الأيديولوجي النسقي لها بالعقل، والحرية والمتعقل. وبالتالي فإن الحداثة عمقت منطقها وعادت إلى أصولها. إنها تجاوز مستمر ومرونة مستمرة وليس بنية آسنة.

هذا بالإضافة إلى أننا ضحايا تعبيرنا اللغوي، لذلك أرى أنه من المناسب أن نقول بعد الحداثة عوضا عن "مابعد الحداثة". أو من الأيسر أن نستعمل تعبير الحداثة البعدية، باعتبار أن ما بعد الحداثة ليس خروجا عن الحداثة، وليس قطيعة مع الحداثة، وإنما ترسيخا واستمرارا للحداثة، ومواصلة لها وليس خروجا عنها.

○ أستاذ سبيلا، ما هي شروط ـ ظروف ـ قيام حداثة عربية إسلامية ؟

□ الشروط الضرورية هي أولا سلبية أو سالبة، بمعنى ضرورة مراجعة الذات ومحاسبة النفس، وفحص الثقافة، وممارسة نوع من التوجس والشك اتجاه الذات ومكوناتها، ومراجعة الوعي، والذات التمجيدية والنرجيسية، والأوهام الكثيرة ذات الوظائف الدفاعية والحمائية ونبين الحدود الدفاعية لهذه النرجيسية.

اللحظة الثانية هي بلورة وعي تاريخي حديث واعي بمكونات الحاضر، واستيعاب الإشكاليات الأساسية للحداثة الكونية. فاللحظة السلبية تمهد للحظة الإيجابية. ويبدو أن الوعي العربي ممزق وينزف من الجرح النرجيسي. الشرط الثاني هو شرط صادم وجارح ويتطلب مباضع الجراحين الفكرية في إطار بنية لا تزال تحمي نفسها ولم تحقق الوعي التاريخي بمكونات اللحظة.

المقدس هو أفضل طريق لفهم الدنيوي

حوار مع:

ريجيس دوبريه*

○ النار المقدسة هو آخر كتاب لك حول الشأن الديني، في المحصلة، فان ما خصصته لهذه المسألة منذ صدور كتابك (الله، مسار ورحلة) بلغ الف صفحة تقريبا، فما المنزلة التي اوليتها في بحوثك لهذا الشان؟ وما الذي دفعك الى الاهتمام بالالهيات؟

□ ليس الشأن الديني بالنسبة الي ظاهرة سابقة، بل هو امر لاحق: لقد توصلت الى الاهتمام بمسألة الدين من طريق التساؤل حول السلوكات الفعلية او البراكسيس praxis، اي عبر فلسفة خاصة بالممارسة. فقد اطلعت في السبعينات على كتاب اعجبت به كل الاعجاب وعنوانه: ما الذي يحرض المناضلين في مسعاهم Qu est ce qui fait courir les militants؟وهو كتاب وضعه طبيب نفساني يتساءل فيه عن العوامل الكامنة في مخيلة الفرد التي تحرك فيه الروح الكفاحية. ما يشغلني هي اسئلة من طراز: ما الذي يجعل المرء يقرر المخاطرة بحياته؟ ما الذي يجعل الفكرة، وإن كانت خاطئة تغير عالم الواقع؟ بماذا نفسر انخراط الافراد في تشكيل عصابات وجماعات واحزاب وامم وكنائس؟ وبالتالي ما الخطوات التي تؤدي بالناس تدريجا الى التجمع، وما الذي يدفعهم نحو الفعل ؟ فنقطة الانطلاق بالنسبة الي ليست الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) على الاطلاق، لأن مشكلة الفلاسفة تكمن في عدم

---

* حاوره: بيار مارك دو بيازي.

اجتيازهم للمنطق الثنائي: خطأ/ صواب حين يتعلق الامر بتطبيق نظرية المعرفة. لذلك فان الشأن الديني يكون في جهة الخطأ بلا ادنى شك، فالصواب لا يوجد الا في الحقائق. وتفسير ذلك ببساطة هو ان الشأن الديني لا يشغل الفلاسفة. لكننا اذا تفحصنا الامر عن قرب سوف يتبين لنا ان كل شيء يدعو للاعتقاد بأن الصواب بمفهوم الحقائق هو عديم الفاعلية، وان الخطأ هو ذو فاعلية فائقة. اننا نعني هنا شكلا معينا من اشكال الخطأ : الاسطوري، والخيالي، والعجيب، والخرافي، وهي كلها انماط من الفكر غير قابلة للاثبات، وقد تصنفها الابستمولوجيا ضمن الضبابي و عديم المردود و العقيم و غير المثمر لكن الواقع يثبت لنا العكس تماما. فغالبا ما يستقبل الناس الحقائق بشيء من اللامبالاة. ولأنها حقيقية لا يمنحها الناس اي قوة لتفرض نفسها وتلقى القبول. وفي احسن الحالات، يتكون لدى الناس تجاهها نوع من الاجماع الرخو، ثم ينتهي كل شيء عند هذا الحد. بينما الفاعلية الحقيقية، هي في تلك التي تغير الاشياء اي في القوة المؤثرة بالفعل وهي الموجودة في جهة الايمان Croyance. وسواء كانت عادلة او غير عادلة، صحيحة او خاطئة، فتلك مسألة اخرى. الايمان لا يحتاج الى ادلة، فهو غير قابل للاثبات او للاحتمال. انه حاسم. وهو يبرهن على الحركة بالتوغل الى الامام. ما يهمني هو تلك الوظيفة المحركة الكامنة في الايمان، وفي قدرته على سن القوانين المصيرية للعالم. وقد انتهيت الى فكرة الدافع من طريق تلك القدرة على التحرك، اريد ان افهم ما الذي يثير الفعل لديهم: ما هو ذلك الاسطومحرك (المحرك غير العقلاني) Mythomoteur. وهذه، كما ترى، صورة اخرى للتفلسف من طريق المزاوجة بين الفلسفة والانثروبولوجيا (علم الانسان).

○هل اكتسبت صفة القناص هذه Franc-tireur التي وضعتك في مكانة متميزة داخل عالم الفلسفة من خلال الممارسة العملية في عالم السياسة او ما يسمى البراكسيس السياسي ؟

□ ربما. فقد عشت لفترة مع مناضلين ورجال مقاومة. وانني اتساءل هنا ما الذي كان يدفعهم الى النضال والتضحية؟ واجيب: يدفعهم الى ذلك امر لا يمت الى العلم بصلة، وان كان يتخفى احيانا وراء حجاب علمي معين. فهو، حسب الحالة يسمى اما الثورة او البروليتاريا، او الشعب المنتخب، او فكرة الله، اي ان ثمة، دائما، في آخر المطاف الهاما دينيا. وفي رأيي ان ماركس لم يستفد من الشأن الديني ومن الايمان بالمسيح. اي من الطاقة الثورية الحقيقية. ذلك لأنه لم يطرح مسألة الممارسة طرحا صحيحا، اي مسألة التعرف الى ما يجعل الفكرة تتحول قوة مادية.

○ **لكن لينين بعده طرح هذه المسالة...**

□ نعم لقد طرحها لينين بالتاكيد، وستالين كذلك، لأنهما كانا من رجال الفعل. بالنسبة الي فان الفعل والتفكير في الفعل، هما اللذان دفعاني الى ادراك حقيقة ان الشأن الديني مشبع بالفيتامين لا بالافيون. فليس الدين افيون الشعوب، بل هو فيتامين الضعفاء. وهو ليس مادة منومة، بل هو عنصر ينبه ويثير الحماسة، ولا يستطيع الفلاسفة ان يتخيلوا ذلك، لأنهم محبوسون في ميدان جامعي تنظيري محض. اما ان يكون للمرء كل هذا الرصيد من سنوات الكفاح، وان يجد نفسه مسوقا الى ان يسأل عن مبرر وجوده بين اربعة جدران، وهو يحمل على اكتافه حكما بالاعدام، فهذه كلها اشياء تضطره لكي يطرح على نفسه اسئلة عملية، وان يواجه الاشياء بلا مواربة. ان هذا يؤدي بنا الى الاعتراف بأن وجود المرء في ذلك المكان له اسباب ايديولوجية بالمعنى القوي للكلمة، اي اسباب ميثولوجية (قائمة على معتقدات خرافية). لكننا عندما نغوص حتى العمق في الميثولوجي Mythologique لا نكون بعيدين جدا عن الثيولوجي Théologique (علم اللاهوت).

○ **ولكن الفلسفة طرحت على نفسها هذا السؤال بصورة جدية، وذلك في اطار المذهب النقدي الكانطي مثلا.**

□ نعم، هنالك كانط... لكن يوجد ايضا من هو اقرب الينا، اعني به سارتر. غير ان وجه الاختلاف بيني وبين عنصر التنوير، هو الفردية على وجه الخصوص: فالتنوير ينشيء فلسفة الوعي بالفرد والذات. اما ما يبهرني فهو على العكس، هو ذاك الذي يقرّب بين وعي الافراد، والذي يصنع المشترك و الجماعي متجاوزا القيم الذاتية والفردية بل وعلى حسابها احيانا. قد نجد انفسنا هنا في منطقة قريبة من دوركهايم. حين يرى ان التجمع في حد ذاته هو اما شأن ديني او لا شيء. وسواء تعلق الامر بتمجيد الميت، او الجدود، او تاريخ حدث خرافي او حدث تأسيسي او باحياء ذكرى... فان كل هذه المعتقدات ترتكز الى افكار في غاية الجنون، لكنها متماسكة، فهي تحرك الجماهير وتضبط اتجاه التاريخ.

○ في الوقت نفسه، نجد ان هذا البحث حول ما يقرب الصلة، وما يجمع انما يقود الى علم الاجتماع مع انك بعيد جدا عن ذلك.

□ نعم ربما لأن علماء الاجتماع لا يرجعون الى الاسباب. فهم يصفون النتائج ويهتمون بواقع الاشياء دون ان يشغلوا انفسهم بمصدرها. انهم لا يميلون الى علم التاريخ، اما انا، فانني اسعى الى تنظيم وتعيين عوامل القوة التي تخترق عصور التاريخ بانتظام، واحيانا باستمرارية تجعل المرء يقر الى حد ما على الاقل بأن شيئا ما في تلك العوامل يتبلور ليتحول الى ثوابت.

○ في الواقع، يتساءل البعض في شيء من القلق: هل اصبح ريجيس دوبريه عالما روحانيا؟ انت الآن، هل تؤمن بالغيبيات المتسامية Transcendance؟

□ كلا، الروحانيات لا تهمني اطلاقا، بل تهمني البراغماتية، لذلك اميز بين الروحاني والشأن الديني، بصراحة انا لا اعرف الروحاني، ولم تكن لي اية تجربة روحانية، لكنه اي الروحاني حقيقة. بالطبع هناك حتمية الموت بالنسبة للجميع، وانا اعتقد ان الشأن الديني مرتبط اشد الارتباط برفض فكرة الموت، الامر هنا يتعلق بحياة اضافية. فأي كائن حي لديه ولو شرارة من الذكاء يدرك ان وجوده زائل، ولا

يمكنه الا ان يتجه الى الشأن الديني والميثولوجيات طالبا منها اضافة، لا اضافة روحية بل اضافة جسدية.

○ بعد موت صديق له كتب فلوبير في بعض كراساته التي تعود الى فترة شبابه ان فكرة خلود الروح تولدت من مشاعر الحسرة على الموتى. بماذا تعلق؟

□ هذه صياغة رائعة، وهي صحيحة بالتأكيد، وينتابني دائما شعور بالدهشة عندما اتبين الى اي مدى يدرك الكتّاب مثل هذه الحقائق بصورة اسرع واعمق، مما يدركه الفلاسفة انهم اكثر التصاقا من الفلاسفة بالعالم الانساني المحسوس.

○ الاهتمام بالشأن الديني في اعمالك ليس جديدا، بل كان دائم الحضور في ابحاثك الاولى في مجلة الميديولوجيا. اذ شكل التفكير في امر رهبان الكنيسة لحظة مهمة من مجموع الادلة البرهانية.

□ نعم، هذا صحيح، لأنني وجدت دائما ان رجال الكنيسة هم اقرب الى البراكسيس (الممارسة الواقعية) مقارنة برجال العلم. والسبب هو ان مشكلتهم لا تتمثل في معرفة الصواب والخطأ، فهذه المشكلة تتولى حلها العقيدة، بل في فهم قضايا الناس. كذلك فان اتساع المدى في ما يتعلق بالشأن الديني يتيح اتباع منهج معين بكل مراحله مهما كان طولها. اي على مدى قرون او آلاف السنين. ذلك على خلاف المجال السياسي او الاقتصادي الذي يمكن اعتباره شأنا دينيا زائلا، محكوما بظاهرة اعادة التشكل المستمرة، لأنه قائم على معتقدات قصيرة الاجل، فالشأن الديني هو اذن شأن سياسي جاد وشأن اقتصادي ذو مردود لأنه يتصف بالديمومة.

○ تلازم اعمالك الكثير من الرسوم، حيث التمثيل البصري في داخلها مسألة ثابتة. والشأن الديني يهمك ايضا منذ فترة طويلة بسبب من قدرته على انتاج الصورة واستخدامها.

□ بالفعل هذه نقطة اخرى مهمة: ذلك اننا نجد في البناءات الثيولوجية (اللاهوتية) الكثير من الواقعية، وهي واقعية تعبر عن نفسها بأسلوب فوق طبيعي،

لكنها تستخدم الرمز استخداما موفقا: ففكرة التجسيم وفكرة الصورة بصفتها وسيلة لمعرفة العالم الآخر، تشكلان في تصوري ـ ادوات مهمة جدا لتفسير الواقع في عالمنا. كما ان الصورة بصفتها عنصرا توسطيا انما هي مسألة دينية في الاساس، وكانت محل جدل في المجتمع الديني. بينما الصور التي تحتل كل هذه المكانة في كوكبنا الكوكب الشاشة Vidéosphère، اي هذا الانئخاذ بالصورة حتى العبادة، وهي سمة يختص بها عالمنا المعاصر، لا يعدو كونه نوعا من اعادة التدوير، تدوير التاريخ الانساني (الانطولوجي). ان هذا التكرار اللانهائي يكاد يقضي على قوة التأثير المطلقة، والوظيفة التواصلية اللتين منحتهما الكنيسة لـ الصورة لكن ليس هذا سوى مثال من بين امثلة اخرى متعددة. انني مقتنع بأن المقدس هو افضل طريق لفهم الدنيوي. فالشأن الديني لا يهم المؤمنين وحدهم، بل يمكننا القول ان اهل الايمان هم اقل الناس استفادة منه، لأنهم قد اخذوا بالفعل ما يحتاجونه. وفي المقابل، فان امام غير المؤمنين الكثير الذي ينتظرونه من الشأن الديني والذي يمكن ان يتعلموه منه عن عالم الواقع. ان الشأن الديني في الحقيقة يهمنا جميعا مؤمنين وغير مؤمنين، لأننا في نهاية الامر، امام صورة مقنعة من علم الانسان (انثروبولوجيا).

○ربما يساعدنا الشأن الديني من خلال الاساطير على فهم ذلك التضامن الجماعي الذي ينسج رغما عنا خيوطا وهمية، هي التي تربطنا بالعالم والآخرين، فالعملة الورقية على سبيل المثال تنتمي الى تلك القوة الغامضة للاسطورة اي الى الوهم، والمعتقد...

□ نعم، لقد ذكرت منذ قليل فلوبير. لكن هناك كاتب استطاع ان يفهم كما ينبغي هذه المسألة، انه بول فاليري. فقد كتب حول مسألة التضامن اروع الصفحات، اذ يبين ان كل مجموعة انسانية تعيش بـ التضامن في ما بينها، حول عدد معين من المسلمات والمعتقدات القائمة بدورها على الولاء التلقائي من قبل الجميع. لكن في اللحظة التي يكف فيها معظم الناس عن الايمان بأن الورقة النقدية تعادل القيمة التي تعلن عنها، تكون نهاية النظام النقدي الذي تمثله تلك الورقة.

فالايمان هو اساس كل قوة، لكنه يعني في الوقت نفسه هشاشة كل نسق. على اية حال فان جذور ظاهرة التضامن تمتد عميقا في الشأن الديني. لنأخذ الورقة الخضراء مثلا: فهي تجمع بين الايمان بجهاز مالي رسمي، هو الاحتياطي الفيديرالي، والايمان المعلن بالامة المختارة الولايات المتحدة الاميركية، ثم في افضل موقع وبالتحديد اعلى الرقم الذي يبين القيمة المثبت على وجه الورقة الايمان بالله God IN we trust هذه الثقة Confiance هي في اساسها شأن ديني. والقوة كل القوة تكمن هنا، في صيغة كأنه.... وبطبيعة الحال، هذه الـ كأنه... ليست معزولة، فهي ترتكز على ما لا يحصى من مثيلاتها. وهي تؤازر بعضها بعضا.

فالايمان بطبيعته يقوم على عوامل متعددة، ومثله مثل توازن القصر المشاد بالورق، اذ لا يمكن ان يتحقق توازنه الا بفضل تراكم الاساطير المتعاضدة. وهكذا فان الثقة في نظام نقدي معين ترتكز هي نفسها على اشكال اخرى من الائتمان الى حد ما افتراضية، مثل مستوى الاداء التكنولوجي، والانتاجية الصناعية، والقوة العسكرية، الخ. لكن تلك الاشكال يمكن ان تنجم في الوقت الملائم من اجراءات انتقامية حقيقية ضد كل من يشكك في المعتقد او يتهدده.

○كلمة ختامية بخصوص النار المقدسة. هذا الكتاب الذي جمعت فيه عصارة افكارك في الشأن الديني، هل يمثل حقبة سوف تليها حقب اخرى، ام انه عمل حصري سوف ينتهي عند هذا الحد؟

□ بالنسبة لي، تجد مجموعة اعمالي حول الشأن الديني نهايتها عند هذا الحد. النار المقدسة هو كتاب حصري وهو خلاصة ما اردت قوله، وهذا ما يفسر طابعه الموسوعي، وغزارة المعلومات الواردة فيه. انه نقطة النهاية. لقد سبق ان اثرت منذ عشرين سنة اطروحات للبحث. وقدمت حول الشأن الديني تحليلي الخاص، ولن امضي الى ابعد من ذلك. انها مساهمة، لكنني على يقين من ان ثقافاتنا الغربية تبدو في حاجة ملحة الى التخلص من هذا التمركز حول الذات Nombrilisme والمتمثل في القول ان الشأن الديني هو شأن ينتمي الى الماضي.

لقد اعيد توظيف الشأن الديني في كل انواع الديانات المدنية Séculière وحالما تنهار هذه الديانات الافقية سوف نشهد الصعود الجنوبي للدين بشكله العتيق اي الدين ذي العلامة المسجلة Labellisé، سوى اننا حتى مع وجود هذه الظاهرة فمن غير المؤكد انها ستكون عودة حقيقية الى الماضي. فهنالك اسلوب للانتماء الى الدين قد ولى، وهو الاسلوب المؤسسي العقائدي، المذهبي، الكنسي. في المقابل نشهد عودة ظهور المذاهب، فهي تملك على الجملة جوهرا دينيا عميقا. لم يكن احياء الدين او تجديده لدى الطائفة اليهودية مثلا امرا واردا منذ اربعين سنة. ولو ان احدا انبأ ريمون آرون بهذا لما صدقه. كان المرء يهوديا بالثقافة، وهو الآن يصبح يهوديا بالديانة. اما مسألة الطوائف المسلمة فهي تطرح بشكل مغاير تماما لكنها ليست اقل جدية. كذلك فان العالم المسيحي وعلى طريقته يمر بحالات مشابهة تماما. نعم، هناك ضرورة عاجلة لفهم الشأن الديني.

ترجمة: مدارات غربية (جانيت ابي نادر) عن ماغازين ليتيرير .

هامش:

اصدر دوبريه في البداية كتابا مثيرا عن التوحيد Monothéisme باعتباره اختراعا جاء كامتداد طبيعي لاختراع الابجدية والعجلة roué عنوانه: الله، مسار رحلة Dieu un Itinéraire نشرة اوديل جاكوب (٢٠٠١)، تلاه تقرير وزاري رسمي جدا حول تدريس الشأن الديني في المدرسة العلمانية (صدر عن التربية القومية، ٢٠٠١). ثم اصدر اخيرا كحصيلة كل ما قاله في هذا الموضوع كتابه النار المقدسة، وهو تحليل عميق واستجلائي لـ فاعلية الشأن الديني التي تثير كما نعلم، الكثير من الجدل وعلامات الاستفهام. ماذا يعني بالنسبة الى كاتب فيلسوف الاستغراق الى هذا الحد في الشأن الديني؟ انه السؤال المربك الذي اردنا طرحه على هذا المفكر. لكنه يظل بلا شك واحدا من القلائل الذين ما زالوا يأخذون بجدية مقولة غوته: ان اسمى فاعلية يملكها الذهن هي ايقاظ الذهن.

التراث والحداثة

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ما هو مفهوم كل واحدة من مفردات (التجدد)[1] و (التجديد)[2] و (الحداثة)[3]؟ وما هي الفوارق بينها؟

□ شأني شأن الكثيرين غيري، أروم من لفظة (التجدد) مجموعة الصفات والخصائص التي تلاحظ بشكل أو بآخر على الحضارة الحديثة في أوربا وأمريكا الشمالية طوال القرون المعدودة الماضية. والخصائص المشار إليها هي:

١ـ أسلوب جديد وناجح للدراسة والبحث في عالم الطبيعة.

٢ـ التقنية الحديثة.

٣ـ أساليب جديدة في الإنتاج الصناعي.

٤ـ ارتفاع مستوى الحياة المادية (وهو ثمرة الخصائص الثلاث الأولى).

٥ـ الرأسمالية والسوق الحرة.

٦ـ الديمقراطية الليبرالية.

٧ـ ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي العلماني.

٨ ـ النزعة الفردية واحترام الفرد والتفرد.

١- Modernity.

٢- Modernization.

٣- Modernism.

٩ـ العقلانية والبحث والتخطيط العقلاني.

١٠ـ النزعة الإنسانية.

صحيح أن العديد من الحضارات والمجتمعات، على مر التاريخ، كانت لها أسواق حرة أو شبه حرة، واحترمت الفرد والتفرد، وعملت في مجال البحث والتخطيط العقلانيين، واعتبرت بعض أجزاء حياتها الاجتماعية على الأقل، خارجة عن نطاق الدين، و... الخ، ولكن من حقنا الحكم بأن كل هذه الصفات العشر اجتمعت لأول مرة في التاريخ الإنساني، في حضارة واحدة، توزعت على عدة مجتمعات عاشت في القرون الأخيرة. لاسيما بالنسبة للخصائص الأربعة الأولى (العلوم التجريبية، التقنية، الصناعة، ومستوى الحياة المادية المرفهة) يمكن القول بضرس قاطع إنها ظهرت بشكل فريد وغير مسبوق في الحضارة الغربية الحديثة في أوربا وأمريكا الشمالية. ومرادي من (التجديد) نشاط واع وإرادي باتجاه جعل المجتمعات المفتقرة للمواصفات المذكورة أعلاه متوفرة عليها. بقول آخر، التجديد هو السعي للتشبه بمجتمعات أوربا وأمريكا الشمالية، بمعنى أن المجتمع إذا تم تحديثه، تكون عملية التجديد فيه قد اقترنت بالنجاح، وبلغت خاتمتها طبعاً. إن ظهور مجتمع متجدد، هو غاية عملية التجديد، بكلا معنيي (الغاية): الهدف المنشود، والنهاية. وأما (الحداثة) فأقصد منها ثقافة، أو قل فلسفة الحضارة الغربية الجديدة. الحداثة هي ثقافة الحضارة الحديثة في الغرب، أي وجهها العقيدي، والوجداني، والعاطفي، وبكلمة ثانية، هي روحها الرؤيوية والفكرية. وقد ألمحت إلى عناصر الحداثة في حوار سابق، وأراني الآن بحاجة إلى أن أشير لها على وجه السرعة، الحداثة تتسم بأنها:

١ـ راصدة تجريبية.

٢ـ تقول بالعقل الجزئي الاستدلالي الذرائعي.

٣ـ مادية إلى حد ما.

٤ـ ذات نزعة إنسانية.

٥ـ ذات نزعة فردية.

٦ـ تطالب بالمساواة.

٧ـ متحررة فكرياً ومناهضة للتعبد.

٨ ـ ذات نزعة عاطفية.

٩ـ تدعو إلى تطور الإنسانية وتقدمها.

١٠ـ تتهرب من التراث والسلف.

○ما الذي تفهمه من التقاليد[١] والتقليدية[٢]، أو التراث والسلفية؟ وما هي أوجه التمايز بين المفهومين؟

□ ما أبغيه من لفظ (التراث) الأفكار، والمشاعر، والأفعال الموروثة الراسخة، والتي يعتبرها البعض مقنعة، بل وفوق السؤال والمناقشة، وتنتقل من جيل إلى جيل عن طريق التأسي بالسلف. وما أرومه من (السلفية) أو (التقليدية) تعاليم ومبادئ المدافعين عن قبول التراث واتباعه، ومن يرون التراث أوثق وأجدر بالاعتماد من الأفكار والمشاعر والأفعال المتأتية عن التجارب والتفكير الشخصي.

○هل المفاهيم الأربعة: حداثي[٣]، تقليدي[٤]، ذو نزعة حداثية[٥]، وذو نزعة تقليدية[٦]، من صفات الفرد أم المجتمع، أم العهد التاريخي، أم...؟

١- Tradition.

٢- Traditionalism.

٣- Modern.

٤- Traditional.

٥- Modernist.

٦- Traditionalist.

□ نظراً لما أوردناه في الإجابات السابقة من تحديد لمفاهيم (التجدد) و(الحداثة) و (التراث) و (السلفية)، يتاح القول إن لفظي (حداثي) و (تقليدي) يمكن أن يطلقا على الفرد، وعلى المجتمع، وعلى الفترة التاريخية أيضاً، أما صفتي (ذو نزعة حداثية) و(ذو نزعة تقليدية) فغالباً ما تطلقان على الأفراد. وإن صح هذا، سيكون هنالك فرد تقليدي أو سلفي، وفرد ذو نزعة تقليدية. كما يمكن أن يكون ثمة فرد حداثي، وآخر ذو نزعة حداثية. على هذا، من المناسب التنويه إلى الفارق بين الشخص التقليدي والشخص ذي النزعة التقليدية. التقليدي هو الشخص الذي يتأسى بالأسلاف عن غير وعي في أفكاره ومشاعره وفعاله، ويعتبر السلف الذين يقلدهم فوق مستوى المناقشة. أما إذا حصل هذا التأسي والتعبد على نحو واع، أي لو استنتج الإنسان بفضل أدلة رصينة، أو بفعل تفكيره وتأملاته الشخصية أن التأسي بالماضين أرجح من التوكئ على التجارب والأفكار الشخصية، وراح على أثر هذا الاستنتاج يقلد السلف عن وعي وإرادة وقصد مسبق، فإنه لن يكون إنساناً تقليدياً وحسب، إنما هو صاحب نزعة تقليدية. من وجهة نظر فوقية راصدة، قد تبدو حياة التقليدي مماثلة تماماً لحياة صاحب النزعة التقليدية، لكن بينهما في الحقيقة فارقاً مهماً. التقليدي يعيش بأسلوب تقليدي لمجرد أنه لا يعرف أسلوباً سواه. الأسلوب الوحيد الذي يعرفه هو هذا الذي ورثه عن أسلافه. أما صاحب النزعة التقليدية فيعمل بالأسلوب التقليدي للحياة، لأنه خبر أساليب الحياة الأخرى ووجد أنها غير وافية، أو أنها في الأقل لا تخلو من العيوب والثغرات بنفس درجة الأسلوب التقليدي.

يتسنى القول إن المائز بين الإنسان التقليدي والإنسان ذي النزعة التقليدية أن الأول يلتزم بأسلوب الحياة التقليدي لجهله بالأساليب الأخرى، بينما الثاني يلتزم به على الرغم من علمه بالأساليب الأخرى. الثاني اختار الحياة التقليدية بنفسه عن وعي ومعرفة، بينما الأول تلقى هذه الحياة ليس إلا، فهو منفعل وغير واع، على خلاف صاحبه الذي يمتاز بالفاعلية والوعي. وبالطبع لا تتساوى درجات المعرفة بأساليب

الحياة الأخرى وتجريبها لدى ذوي النزعة التقليدية، ولكن على كل حال، ما يجعل التقليدي صاحب نزعة تقليدية هو معرفة الأفكار والأحوال الأخرى، حتى لو كانت هذه المعرفة ذات درجات ومراتب، وهو ما يصنف أصحابها أيضاً إلى درجات مختلفة. ولهذا ذكرت في مواطن أخرى، إننا ينبغي أن نفصل تماماً بين ذوي نزعة تقليدية إسلامية، نظير رينيه غنون، وفريتيوف شووان، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، وغي ايتون، وحسين نصر، وبين من ينادون اليوم في بلادنا بالتقليدية والهروب إلى التراث.

على أن التفكيك الذي قررناه بين التقليدي وصاحب النزعة التقليدية، لا يمكن تكراره بين الحداثي وصاحب النزعة الحداثية. الإنسان الحداثي من حيث هو حداثي، صاحب تفرد وعقلانية، لذا فهو يتبع الاستدلالات والمنطق، وعليه فهو حداثي عن بحث وتمحيص، وبالتالي فهو صاحب نزعة حداثية إلى جانب كونه حداثي.

طبعاً، يجب أن لا نغفل عن نقطة مهمة، وهي أن الإنسان التقليدي والإنسان صاحب النزعة التقليدية، والإنسان الحداثي، والإنسان صاحب النزعة الحداثية، كلها أنماط مثالية[١]، قلما نجد لها مصاديق تامة بين الناس. وبتعبير آخر، قلما نجد أحد هذه الأنماط متحققاً في شخص بصورة خالصة غير مختلطة بالأنماط الأخرى، لذلك ينبغي أن نتكلم عن النمط الغالب في شخصية هذا الإنسان أو ذاك.

○ ما هي حيثيات العلاقة بين التراث والدين؟ هل كل تراثي ديني، أم ثمة تراث غير ديني؟ وهل كل ديني تراثي، أم يمكن التوفر على دين غير تراثي أو غير تقليدي؟

□ الظاهر أن ليس كل ما هو تقليدي أو تراثي، فهو ديني، فهناك تراث غير ديني، لهذا يمكن التحدث عن تراث أدبي، وتراث فني، وآخر حقوقي، وأنماط

١- Ideal types.

أخرى من التراث. ولكن ربما صح القول إن القسم الأعظم من التراث إنما هو ذو صبغة دينية.

وحول هل أن كل ديني تراثي، وهل يوجد دين غير تراثي؟ يتوجب الفرز بين الدين بوصفه ظاهرة تاريخية، والدين باعتباره حالة شخصية. الدين كظاهرة تاريخية كان دوماً فراراً من التراث والتقاليد، بل ومناهضاً لها أحياناً، بمعنى أن مؤسسي كافة الأديان والمذاهب تملصوا دوماً من جزء يسير أو كبير من التراث السائد في مجتمعاتهم، بل وحاربوه أحياناً. وما من شاهد أو برهان على هذه الفكرة غير الاستقراء التاريخي، كما يمكن أيضاً الاستشهاد بالكتب المقدسة ذاتها، فبعد أن يسرد القرآن الكريم أقوال المشركين، الذين لم يمتلكوا حيال نبي الإسلام (ص) سوى أن يقولوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف:٢٢)، يقول على نحو العموم: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ* قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ (الزخرف:٢٣ـ٢٤). ويروي عن لسان معارضي النبي موسى (ع) أنهم قالوا له: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (يونس:٧٨)، وثمة ما يقارب الخمسة وعشرين نموذجاً مماثلاً لهذه الأقوال في القرآن الكريم. وفي هذا دلالات ناصعة على أن نبي الإسلام وسائر الأنبياء حملوا أفكاراً ومشاعر وأفعالاً غير متناغمة مع مألوف أذهان معاصريهم، وهذا ما كان واضحاً لديهم أنفسهم ولدى معارضيهم على السواء. ولعل مراجعة العهد الجديد، لا سيما الأناجيل الأربعة، تدل أيضاً على شدة مناهضة السيد المسيح للموروث.

إن التحرر من سطوة التراث ومناهضته، يصدق حسب معلوماتي على جميع مؤسسي الأديان والمذاهب. من زاوية ثانية ألا يمكن اعتبار تعدد الأديان والمذاهب مؤشراً على انفلات كل دين ومذهب عن التقاليد الدينية والمذهبية السابقة؟

أما الدين بوصفه حالة شخصية، فلا يمكن إطلاقاً أن يخلو من نوع من التسليم والتعبد والتقليد، فالتسليم والتعبد والتقليد شرط لازم وأولي لكل تدين، مع أنه

بالطبع ليس شرطاً كافياً. وبهذا تكون النتيجة أن كل دين، أو بتعبير أدق كل تدين، إنما هو تدين تقليدي. باختصار، يبدأ تاريخ أي دين بتملص مؤسسه من الموروث ومحاربته له، وبهذا المعنى يغدو التحرر من الموروث ومجابهته شرطين لازمين لظهور الدين التاريخي. على أن هذا الدين ذاته، ومن أجل أن يستمر، ينبغي أن يُقبل بدون أية مناقشة من قبل الأجيال المتعاقبة. وهكذا يتبدى أن النزعة التقليدية شرط لازم لدوام واستمرار الدين التاريخي، فالبدع تنتج الأديان من ناحية، وتقوضها من ناحية أخرى. وهذه نقطة لا تخلو من طرافة وطيبة، بل وتشي بضرب من الحركة الديالكتيكية الهيغلية في صميم التراث، يعبر عنها وليام جيمز بالقول: في البدء يستقطب نبي، صاحب أحوال دينية جد شديدة ومركزة، أتباعاً له، فيصنع هو وأتباعه نهضة، يعدها أنصار التراث ضرباً من البدع. وقد تنهار هذه النهضة نهائياً تحت ضربات أنصار التراث وتضييقاتهم، وقد تنتصر وتبقى وتتحول إلى تراث (جديد). وينقلب هذا التراث في يد أتباعه إلى هراوات وسياط تنهال على أي نبي جديد يظهر في المستقبل، بيد أن هذا النبي الجديد سيطوي ذات المسار الذي طواه النبي السابق، وهكذا دواليك.

○نبذ التراث ومكافحته، هل هو ممكن على نحو تام أم لا؟ وإن كان ممكناً فهل هو فعل محبذ إيجابي، ولماذا؟

□ للجواب عن هذا السؤال؛ يمكن القول: هل مكافحة التراث بصورة تامة ممكنة أم لا؟ وإذا كانت ممكنة فهل هي إيجابية أم لا؟ يتعين تشخيص طبيعة الإنسان بشكل أفضل. هل خلق الإنسان بحيث يمكنه الانسلاخ عن التراث تماماً؟ إذا كان الجواب بنعم، فهل خلق بحيث يريد أن ينسلخ وينقطع نهائياً عن التراث؟ بل هل خُلق الإنسان أم أنه يخلق باستمرار؟ أي هل للإنسان ماهية نوعية واحدة تتصف بأنها كانت ولا تزال وستبقى ثابتة؟

الحقيقة أني لا أعرف أجوبة مثل هذه الأسئلة، على نحو استدلالي مقنع، ولذلك لا أستطيع التحدث عن مستقبل الإنسان وإمكانية أو إيجابية نبذ التراث، ومجابهته

كلياً على المستويين الفردي والاجتماعي، غير أني حينما أرصد الواقع الراهن أرى أن نبذ التراث حتى لو كان إيجابياً، فإنه غير ممكن. إن كلام القرآن ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة:١١١)، أو مقولة سقراط (المعيشة غير المجربة لا تستحق الحياة)، هي أقوال يبدو أنها لم تحظ لحد الآن بإعجاب وترحيب معظم الناس، لذلك فهم يجدون أمثال سقراط مزاحمين مزعجين، أو ذباباً من النوع الكبير على حد تعبير سقراط نفسه. وفي هذا الكلام اعتراف طبعاً بأن الحداثي أو صاحب النزعة الحداثية الخالصة، إن لم نقل غير موجود تماماً، فهو نادر قليل بلا شك.

○ هل الحداثة متنافرة مع كل أنماط التدين، أم مع التدين السلفي وحسب؟ وبعبارة موجزة: هل الحداثة الدينية ممكنة، أم أن هذا المفهوم متهافت[١]؟

□ إذا سلمنا بأن أول شروط التدين هو: الإيمان، والتعبد، والتسليم، والتقليد (لا أرمي من استخدام لفظة تقليد معناه الاصطلاحي في الفقه والأصول، إنما أقصد به التأسي والتشبه[٢]) توجّب القول إن الحداثة لا تجتمع والتدين، إلا إذا كان مرادنا من الحداثة معنى غير الذي أوردناه في الإجابة عن السؤال الأول، كأن يراد بها مجرد التفكير الجديد. ولذا أشرت في مواضع عدة إلى أنني لا أستسيغ تعبير (المستنير الديني) ولا أراه دقيقاً، بل اعتقد أنه ينطوي على لون من التناقض والتنافر بين عناصره[٣]. ذلك أن الاستنارة بحسب معادلاتها في اللغات الأوربية تستلزم الحداثة والتجديد، وهذا ما لا يجتمع والتدين. نعم، يمكن، بل أعتقد شخصياً أنه يجب أن نجدد تفكيرنا الديني.

وإذا أخذنا التدين بمعناه العام جداً، المشتمل حتى على تكريس حقوق الإنسان، بواسطة الأنشطة السياسية والاقتصادية، أو تحقيق حياة جديدة عن طريق التكنوقراط،

١- Paradoxical.

٢- Imitation.

٣- Paradoxicality.

أو التمتع بحياة حالمة عن طريق تجارب حسية، ناجمة عن تعاطي مواد موهِمة، وهو ما صنعه أمثال استرنغ[١]، ولويد[٢]، وآلن[٣]، حيث توسعوا بمعنى التدين إلى هذا الحد، فيمكن القول أن التدين يتجانس مع الحداثة، لأن نظير هذه التصورات للتدين لا يشترط فيه التعبد والتسليم، حتى ينطوي على تنافر وتناقض جوهري مع الحداثة.

○هل الأصولية الدينية[٤] نمط من التدين السلفي، أم شكل من أشكال التدين الحداثي، ولماذا؟

□ هذا يعود إلى معاني هذه الألفاظ والمصطلحات. إذا كانت الأصولية الدينية، نهضة أو تصورات دينية ذات نزعة ظاهرية، أو كانت التزاماً دقيقاً بالمعتقدات التقليدية، وإذا كان المقصود بالسلفية الدينية ما ذكرناه في جواب السؤال الثاني، يجوز القول إن الأصولية الدينية حالة من حالات التدين السلفي. أما إذا كان المراد بالأصولية الدينية معناها الأول، أي النزعة الظاهرية، والمراد بالسلفية الدينية مجموعة التعاليم التي يلقيها أمثال غنون، وشووان، فحينئذ ستبدو الأصولية الدينية معارضة للسلفية الدينية. إن أهل الحديث السنة، والإخباريين الشيعة، وهما يشتركان في هذه النزعة الظاهرية، لا يسعهم أبداً الانسجام مع أمثال غنون وشووان. أما إذا كان المراد بالأصولية الدينية معناها الثاني، أي الالتزام الدقيق بالمعتقدات السلفية، والمقصود من السلفية الدينية مجموعة التعاليم التي ينادي بها مفكرون دينيون من قبيل: غنون، وشووان، عندئذ يمكن اعتبار الأصولية الدينية والسلفية الدينية أسمين لشيء واحد.

بيد أنكم ربما تسألون: هل الأصولية الدينية نمط من التدين السلفي، أم نوع من التدين الحداثي؟ وهذا سؤال يستبطن قبلية تفيد أن ثمة على الأقل نوعين من التدين

١- Frederick J.Streng.

٢- Charles L.Lloyd, Jr.

٣- Jay T.Allen.

٤- Religious fundamentalism.

هما: السلفي، والحداثي. وكما قيل في جواب السؤال السابق، إذا اعتبرنا الشرط الأول للتدين هو التعبد والتسليم، إذ ذاك سيكون كل تدين تقليدي بالضرورة، ويبقى التدين الحداثي مفهوماً بلا مصداق. وعليه يتوجب القول: حيث أن الأصولية الدينية ضرب من التدين، وكل تدين تقليدي، إذن الأصولية الدينية نوع من التدين التقليدي. ولو أخذنا التدين بالمعنى الذي ذهب إليه أمثال استرنغ، ولويد، وآلن، حيث التعبد والتسليم ليسا من شروطه، عندها سيكون التدين التقليدي ممكناً، وكذلك التدين الحداثي، وعلى هذا الأساس يجب القول إن الأصولية الدينية لا يمكنها أن تكون تديناً حداثياً على الإطلاق.

○ما هي النقود الفلسفية والأنثروبولوجية أو الأخلاقية التي تردعلى أسلوب التفكير والحياة التقليدي؟

□ أتصور أن أخطر نقد يوجه لأسلوب التفكير والحياة التقليدي، أنه تعبدي يطالب بالتسليم والتقليد، لذلك فهو فرار من الاستدلال، بل ومناهض للاستدلال. يستشف أن العقلانية والحرية عنصران رئيسان من العناصر المكونة للإنسانية؛ بمعنى أننا بمقدار عقلانيتنا وحريتنا نتمايز عن سائر الحيوانات، ونقترب من النموذج الإنساني، وبالتالي فالتعبد والتسليم والتقليد، وهي مقولات تتنافى على المستوى النظري مع العقلانية، وعلى المستوى العملي مع الحرية، ينبغي أن تنحدر إلى أدنى درجاتها الممكنة. لكن أسلوب التفكير والحياة التقليدي على العكس من ذلك، له قابلية أكيدة على توسيع وتعميق مديات التعبد والتسليم والتقليد، وليس التعبد سوى قمع الشعور بالتطلع والفضول، وتعطيل الحركة العقلانية. إن المتعبد ينحر مواهبه المتسائلة الباحثة عن الدليل، حينما يكون حيال موجود مقدس وكلام فوق النقاش. ولا يفوتني التذكير بأن التعبد إذا كان مرتكزاً إلى الدليل العقلي القاطع، فسيكون له حكم مختلف، بيد أنه ليس كذلك في جل الحالات.

حينما تتوقف حركة العقلانية الحرة، سيوافق الإنسان الكثير من الآراء والنظريات، أو يعارضها من دون أي دليل أو برهان. وهذا التأييد أو المعارضة المفتقرة للدليل تمهد الأرضية لرذيلتين ذهنيتين:

الأولى: التعصب.

والثانية: الحكم المسبق.

يقول وليام جيمز في كتابه المميز (صنوف الأحوال الدينية)[١]: إن من ضروب الوفاء والالتزام بشخص أو برأي معين، الوفاء والالتزام الذي يسوقه ذهن ضيق الآفاق يقدس الوفاء والالتزام بذاتهما إلى حدود الإفراط والتطرف. والحكم المسبق، الذي ما هو إلا حكم يسبق المعرفة والعلم، هو في الحقيقة حكم بلا دليل أو شواهد، فقد أوضح بشأنه عالم النفس الأمريكي الشهير غوردن آلبورت[٢]، إنه رغم ارتباطه بعلل وعوامل شخصية، لكنه عموماً يلاحظ لدى أصحاب الأفكار والحياة التقليدية أضعاف ما يلاحظ عند غيرهم.

من جانب آخر، حينما يسمح الإنسان لنفسه أن يؤمن بكلام من دون دليل أو برهان، فقد عرض نفسه لمخاطر الخرافات. أو ليس الحد الفاصل بين التعبد والخرافات غير واضح في العديد من الحالات؟ يقول الفيلسوف والمتكلم الهندوسي راما كريشنا في كتابه الرائع (استعادة الإيمان)[٣]: (احترام المراجع الدينية وتقديسها يتعارض والبحث الحر، وهو ما يحول الدين نفسه إلى خرافة)، وطبعاً ما من إنسان تقليدي يرى مضامين تراثه الذي يؤمن به خرافات، لكن يرى أمثالها في تراث الآخرين خرافات وترهات. وماذا عسى أن تكون النتائج غير هذه حينما يكون الرفض والقبول بلا أية أدلة؟

١- The Varieties of Religious Experience.

٢- Gordon Allport.

٣- Recovery of Faith.

اليقين المتطرف غير المسوغ، الناجم عن الجهل، والذي يتسبب في رذيلة (العجب)، يمكن أن يلاحظ أيضاً بشكل جلي ووفير في أسلوب التفكير والحياة التقليدي، أو لا أقل من أن هذا الأسلوب يفسح المجال واسعاً لظهور وتفاقم السلبيات المذكورة أعلاه. إن هذا اليقين غير المبرر، والذي يسمى أيضاً (الجزم والجمود)[1]، هو برأيي من أبرز مؤشرات عدم الرشد الفكري. لا نقاش في أن اليقين حالة نفسية وذهنية جد محبذة وطيبة، والسعي لإحراز اليقين عملية مباركة قيمة، إلا أن من يصل درجة الرشد الفكري يعلم جيداً ندرة اليقين المسوغ وشحته وتأخره، كما يتمكن بكل مهارة أن يتأقلم مع عدم اليقين أو قلته.

الجزم والجمود الفردي يتجلى على المسرح الاجتماعي في شكل عدم تسامح مع الآخرين ممن لهم وجهات نظر وأساليب تختلف عن أسلوبي أنا في التفكير والمعيشة. يرى الإنسان التقليدي اختلاف الآخرين عنه وليد تلوث فطرتهم، أو احتجابها، أو ارتكابهم للمعاصي، أو سوء نواياهم وخبث سرائرهم، وهو على كل حال ضرب من الانحراف والعوج. ولأنه يرى نفسه على الحق، يبدو له أن كافة الذين يفكرون ويعيشون بطريقة أخرى، مظهراً للعناد مع الحق، ولهذا فهو لا يطيق وجودهم.

وبالتالي، التفكير والحياة التقليدية تقتضي دوماً وجود أفراد لا يدافعون عن التراث ويحرسونه وحسب، بل ويكونون أيضاً تجسيداً له. هذه الحالة بحد ذاتها غير معيبة، إلا أنها تعرّض المجتمع التقليدي باستمرار للإصابة بداءين خطيرين:

١ـ الداء الأول وهو ذو صبغة جماعية، إذ الشريحة التي تعد حارسة للتراث، ستسيء استخدام القدرات والمكانة التي تحرزها عن هذا الطريق، وتنهمك في حراسة مطامعها ومصالحها باسم حراسة التراث.

١- Dogmatism.

٢ـ الداء الثاني ويغلب عليه الطابع الفردي، فإن حياة الإنسان التقليدي تتبدل إلى حياة مستعارة، بمعنى أن الإنسان السلفي يرى قيمته فيما تقوله عنه الشريحة التي تحرس التراث. وبإيضاح آخر، الإنسان التقليدي معرض دائماً لخطر تسليم نفسه لشخص آخر يصنع منه (إنساناً كاملاً)، ويوجه حياته صوب المناحي (الحميدة). وإذا حصل هذا سينصب كل هم وغم الإنسان السلفي على إرضاء ذلك الشخص وخطب وده، وحينها لن يكون الإنسان السلفي مشغولاً بحياته، إنما يمارس حياة مستعارة ونيابية، وكأنه يعيش بالنيابة عن شخص آخر. على حد تعبير فريتز كونكل[١] في كتابه (دعونا نكون طبيعيين)[٢]: فإن مثل هذا الإنسان يغنّي، لكن لا لأنه مبتهج، ولا لأنه يؤمن بحسن صوته، بل لمجرد ظنه أن ذلك الشخص الآخر سيرتاح لغنائه. نظير هذه الحياة المستعارة النيابية، نشاهده في حلقات الشيوخ والطلبة والمريدين والمرادين.

هذه جملة من نقاط ضعف الأسلوب التقليدي في التفكير والحياة، وأخال أن كل نقاط الضعف هذه إنما هي صنيعة النقطة الأولى، أي التهرب من الاستدلال ومحاربته.

○ ماذا ترى من وشائج بين التحديث[٣]، والتغريب[٤]، والعقلانية[٥]؟

□ التحديث أو التجديد نظراً للإيضاحات التي مرت بنا في جواب السؤال الأول، ما هو في الواقع إلا التغريب. أما الصلة بين التحديث والتغريب وهما شيء واحد، وبين العقلانية، فلا تتجلى إلا إذا أوضحنا بداية ما نرمي إليه من العقلانية. إذا كان المراد بالعقل في العقلانية، العقل الذرائعي، والذي هو في أعماقه ضرب من

١- Frit Kunkel.

٢- Let`s be Normal.

٣- Modernization.

٤- Westernization.

٥- Rationalization.

العقل العملي، وجب القول أن العقلانية بدورها تسمية أخرى للتحديث أو التغريب. أما إذا كان المراد به العقل الشهودي والنظري بالمعنى الذي استخدمه القدماء، فلن يكون التحديث مغايراً للعقلانية وحسب، بل ومن ألد أعدائها وأضدادها. من هنا نجد العديد من أصحاب النزعة السلفية حينما يريدون الإشارة إلى الفلسفة الغربية الحديثة، يستخدمون بدل مفردة Philosophy (فلسفة) التي تعني لغوياً حب الحكمة، مفردة Misosophy التي تعني كراهيةالحكمة، فهم يرون أن ما يسمى عقلاً في الغرب الحديث، ليس إلاتياراً مناهضاً للعقل وحرباً شعواء ضده.

○هل توافق على فكرة أن الحداثة لها نزعتها التعبدية[١]، وصناعتها للأساطير[٢] أيضاً؟ وبأي معنى؟

□ إذا تحققت الحداثة بالمعنى الدقيق للكلمة، فلن تنطوي طبعاً، لا على تعبدية، ولا على صناعة أساطير. بل هي متضادة بماهيتها وجوهرها مع التعبد، وصناعة الأساطير. ولكن كما أشرنا في جواب السؤال الثالث، قلما نعثر على إنسان يكون حداثياً مئة بالمئة. وعليه من الممكن باحتمال كبير أن يكون للذين تغلب الحداثة على شخصياتهم رواسب تقليدية في أذهانهم وضمائرهم، ولهذا السبب، قد تكون لهم تقاليدهم وأساطيرهم التي مع أنها مناقضة لروح الحداثة والتجدد، لكنها في كل الأحوال تجد لها متسعاً للظهور في المجتمع أو الحضارة التي تنعت نفسها بأنها حداثية. ببيان آخر، كما يوجد بجوار التراث[٣] أشباه تراث[٤]، لا يستحيل أن يكون

١- Authoritarianism.

٢- Myth-making.

٣- Tradition.

٤- Pseudo-tradition.

ثمة إلى جانب التجدد[١] أشباه تجدد[٢]. ومن الطبيعي أن تكون لأشباه التجدد هذه تعبدها ومصانعها التي تنتج الأساطير، بل اعتقد شخصياً أن المجتمع الغربي المتجدد اليوم لم يخل إطلاقاً من الحالة التعبدية وصناعة الأساطير، وهذا لا يعني إلا أن هذا المجتمع لم يتجدد لحد الآن كما ينبغي. أو ليست العلموية[٣] والقومية[٤] الشائعة في المجتمعات الغربية نمط من صناعة أساطير، تستمد خاماتها من مقولتي العلم والقومية؟

○ ما هي الفروق الأساسية للعقل التقليدي عن العقلانية الحداثية؟

□ العقلانية الحداثية عقلانية ذرائعية، وهي بالتالي سنخ من العقل العملي. في هذه العقلانية يمزج الإنسان معطياته التي اكتسبها عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار بالاستدلال المنطقي. وبعبارة ثانية، يجعل من حصاد تجاربه واختباراته ومشاهداته مواداً أولية لأدلة، تحدد القواعد المنطقية صورها. حصيلة هذه العملية التوفر على سلسلة من النتائج الجديدة، ويجب أن تكون هذه النتائج عينية[٥] موضوعية، بمعنى الإنسان توفق لإحراز تأييد جماعي لها، وتتمكن من منح الإنسان القدرة على تخمين ما لا يوجد ولا يشهد بالفعل. هذه القدرة على التخمين والتنبؤ تخول الإنسان السيطرة[٦] على الأحداث المستقبلية واحتوائها، ما يمكنه من البرمجة لها والتخطيط. هذه البرمجة والتخطيط هي غاية العقلانية الحداثية. من هنا لا تعد العقلانية الحداثية أكثر من أداة لتشكيل العالم كما نريد ونشتهي. والعالم الذي

١- Modernity.

٢- Pseudo-modernity.

٣- Scientism.

٤- Nationalism.

٥- Objectivity.

٦- Control.

سيتعرض في هذه الحالة لتصرف الإنسان وتدخله، قد يكون عالم الطبيعة، أو المسرح الاجتماعي، أو الساحة الفردية، لكن العقلانية الحداثية على كل حال تنفع لتغيير العالم إلى الشكل الذي يريده الإنسان ليس إلا، بينما العقل التقليدي ينشد كشف الحقيقة قبل كل شيء. استطاع أفلاطون بتأثير من تعاليم سقراط أن يكتشف أداة معرفية أسماها (عين الروح) أو (عين الفؤاد)[١]، وكان يعتقد أنها أفضل من ألف عين. وقد وحد الحكماء الماضون بين عين الفؤاد هذه والمفهوم الأرسطي المسمى (العقل الفعال). وكان أرسطو نفسه يعتقد أن هذا العقل الفعال هو العنصر المتعالي على الشخصانية والفردانية في ذهن الإنسان، والذي بمستطاعه معرفة أي شيء. وهذا لم يكن معناه طبعاً أن كل إنسان يعرف كل شيء، إنما معناه أنه يمكن أن يعرف كل شيء، أي أن الإنسان عالم بجميع الأمور بالقوة لا بالفعل. وهكذا ظهر مفهوم (العقل)[٢]، وهو نفسه العقل التقليدي الذي تميز:

أولاً: بأنه لا يعني بالغايات والأغراض العملية الصرفة.

وثانياً: بأن كل عالم الوجود يمكن أن يغدو متعلق علمه ومعرفته.

وثالثاً: ليست وظيفته تنظيم المعلومات المتأتية عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار، إنما يوفر لنا بنفسه وعلى نحو مستقل معلومات عن العالم الواقعي، لا يتاح لنا استحصالها بالحواس الظاهرية على الإطلاق.

○ في عصر الحداثة والتجديد المضطرد، هل بالإمكان الاحتفاظ بالأسلوب التقليدي في التفكير والحياة، أم ثمة حتمية تسوق الإنسان قهراً إلى الأسلوب الحداثي؟

□ لا شك أن مرادكم من عصر الحداثة، العصر الذي نزع فيه معظم البشر، وليس جميعهم، نحو الحداثة، فمن غير المفهوم القول أن أحداً يريد الإبقاء على

١- The Eye of the Soul.

٢- Intellect.

الأسلوب التقليدي في عصر ينزع فيه الجميع إلى التجديد، لأن وجود هذا الفرد الواحد بحد ذاته دليل على أن الاتفاق التام على الحداثة غير حاصل.

يبدو أن سلطان الحداثة، لا يكره الإنسان على التفكير والحياة الحداثية، لكنه يجعل الأفكار والحياة التقليدية صعبة المنال، وكلما ازداد عدد الذين يختارون الحداثة، وكلما أوغلت الأفكار والحياة الحداثية في النقاء والعمق، كلما كان انتهاج الأسلوب التقليدي أصعب من الناحية النظرية والعملية.

○هل تعتبر العالم الحداثي مأزوماً، أم أنه يعاني بعض المشكلات ليس إلا؟

□ إذا كان المقصود من (الأزمة) أوضاعاً وأحوالاً متزلزلة، تنم عن تغيير أساسي سيحدث قريباً، لا أتصور أن عصر الحداثة يعاني حالياً من أزمة، ولن يترك مكانه قريباً لعصر آخر.

بالطبع لا يخلو هذا الكلام بذاته من غموض، ذلك أن لفظة (قريباً) مضببة وحدودها غير معلومة.

أما إذا كان المراد من (الأزمة) ظروفاً اجتماعية تتسم بتضعضع غير مألوف وغير مسبوق نتيجة ضغوطات شديدة، بحيث يتعرض الوضع الاجتماعي للخطر، ينبغي القول أيضاً أن عصر الحداثة غير مأزوم.

وإذا كان مرادنا من (الأزمة) وضعاً اجتماعياً تخضع نماذجه وقيمه الثقافية للنقد والنقاش، يتسنى الحكم بأن عصر الحداثة يعاني حالياً من أزمة، إذ ليسوا قلائل أولئك المفكرين الذين نقدوا النماذج والقيم الثقافية لعالم الحداثة، إن من منطلق سلفي، وإن من منطلقات ما بعد الحداثة، وهذا وضع لم يكن مشهوداً على الإطلاق قبل الحرب العالمية الأولى مثلاً.

لكن الأزمة بهذا المعنى، هي على كل حال شرط طبيعي ووضع إيجابي للتجديد الحقيقي. إن عصر الحداثة لم يواجه ظرفاً غير متوقع بظهور هؤلاء النقاد، إنما اقترب أكثر من التحقق الفعلي لمقتضياته ولوازمه المنطقية.

○ماذا يمكن أن يرد على الحداثة من نقود؟

□ أظن أن أهم نقد يمكن أن يوجه للحداثة هو علمويتها. العلوم التجريبية[١] بحد ذاتها غير معيبة على الإطلاق، ولكن حينما تجري محاولات لصناعة إيديولوجيا من العلوم التجريبية، التي هي في جوهرها وحسب التعريف، مختصة بعالم الطبيعة ومحدودة به، والتوسل بتلك الإيديولوجيا للحكم على كل عالم الوجود، وعندما يسعى البعض لجعل التجربة والاختبار والمشاهدة، وهي من سبل معرفة الواقع الموضوعي، الطريق الوحيد لمعرفة الواقع، وبكلمة واحدة، حينما تُعشي قدراتُ العلوم التجريبية أعيننا عن القيود الحتمية التي تكبل هذه العلوم، إذ ذاك سنكون وجهاً لوجه أمام العلموية[٢]. هذه العلموية، وهي بحد ذاتها موقف ابستيمولوجي[٣]، علاوة على أنها تفتقر لأي دليل أو برهان، ستؤول عبر قنوات نفسانية غير منطقية إلى نزعة مادية[٤]، تعد بطبيعة الحال موقفاً انطولوجياً[٥]، وميتافيزيقياً[٦].

في البداية، قيل بلا أي دليل: إن الحس والتجربة هما السبيل الوحيد لمعرفة عالم الوجود (العلموية)، وقيل بعد ذلك وبلا دليل أيضاً: إن الوجود محصور فقط فيما يخضع للحس والتجربة (المادية).

هذه (العلموية، والمادية) أدخلتا الإنسان العصري في دوامة وحيرة ضاغطة، بخصوص القيم الذاتية والغائية، والعلل الغائية، والمعاني الوجودية والكلية، والكيفيات، وحرمته من الحياة الروحية الزاخرة بشتى ألوان الرضا.

١- Science.

٢- Scientism.

٣- Epistemological.

٤- Materialism.

٥- Ontological.

٦- Metaphysical.

والحياة الروحية هنا لا تعني ضرورة اعتناق أحد الأديان التاريخية المعروفة، بل تفيد التوافر على رؤية للعالم والإنسان، تسبغ على صاحبها الطمأنينة والبهجة والأمل.

لقد أجادت الفيلسوفة الإنجليزية الراحلة آيريس مرداك، إذ أكدت أنه ما من نظام أخلاقي لا يرتكز إلى دعائم ما ورائية وفلسفية. وميتافيزيقا الإنسان الحداثي وفلسفته لا يمكن أن تفضي على صعيد الأخلاق، لغير النزعة العاطفية الشديدة، أي إلى فكرة أن منبت جميع الأفعال الأخلاقية، والحكم الوحيد على الحسن أو القبح الأخلاقي، هو اللذة والألم. وهذه نظرية تختزل الأخلاق إلى علم نفس، وتشجع الإنسان على التمسك بالوضع القائم. وقد تروق هذه الفكرة لبعض السطحيين، لكنني لا أظنها تقنع أي إنسان متعمق التفكير.

هذه مشكلات معرفية وانطولوجية وأخلاقية، تتصل بعلاقات الإنسان بنفسه، وبالآخرين، وبالطبيعة، وقد أفرزت معضلات أخرى، ليست أزمة البيئة وتخريبها إلا واحدة منها، وطبعاً أكثرها إحراجاً وفوتية.

○ إن كنا نستطيع، وإن كان لابد لنا أن نتخطى الحداثة، فهل بمقدورنا اختيار المرحلة القادمة بأنفسنا؟ وهل يمكن العودة إلى التراث والتقاليد أم لا؟ هل لابد أن نضع اقدامنا على أرض ما بعد الحداثة؟

□ ما يحتاج إليه الإنسان المعاصر، ليس تخطي الحداثة، إنما التغلب على نواقصها. واعتقد إن بالإمكان التغلب على هذه النواقص، بل يجب التغلب عليها. إن العودة ثانية إلى الحياة والأفكار التقليدية لا هي ممكنة ولا هي محبذة. غير ممكنة لأن الإنسان آثر تحرره من سلسلة من الجهالات والأخطاء، تخلى نهائياً عن نمط الحياة التقليدية، ويبدو أن الذي ينعتق من الجهل، لا يستطيع أن يعيش وكأنه لا يزال على جهله القديم. ثم أنها غير محبذة، لأن الإنصاف يملي علينا القول أن الحياة التقليدية غير خالية من سلبيات وعيوب.

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الحياة والأفكار ما بعد الحداثية هي الأخرى، ليست سوى استمراراً منطقياً وطبيعياً للحداثة، وبانتهاجها لن نكون قد دخلنا أرضاً أخرى.

في الخاتمة لا بأس من الإشارة إلى نقطة، وإن كانت غير ذات صلة مباشرة بالسؤال. في بلادنا يلغي المفكر الباحث عن الحقيقة المحضة نفسه أمام مشكلة ملحة ومحرجة. من ناحية يرى أن الحداثة والأفكار والأساليب الحداثية لا تخلو من نقاط ضعف كبرى، وتحري الحقيقة يملي عليه التأشير بصراحة ودقة إلى تلك النقاط، حتى يعتق نفسه والآخرين من الجهل والغفلة. ولكن من ناحية ثانية، يجد أن التوكيد على نقاط الضعف هذه قد يوحي للبعض أن الأفكار والحياة التقليدية (وبالتفسير الذي يحملونه هم عنها) خالية من أية نواقص أو ثغرات، أو أن الحداثة لا تتمتع بأية إيجابية، والحال أن كلا هذين المنحيين غير صائب.

إن أجلّ سمات الحداثة وأرقاها، والتي نحتاج إليها أكثر من أي شيء آخر، هي التحرر الفكري، والنزعة البرهانية، وعدم الخضوع لأي شيء، إلا بشفاعة الدليل والبرهان. إن هذه النزعة البرهانية هي في حقيقتها صنف من المساواة[1] الثقافية، التي لو أخذت مأخذ الجد، لما كتب التفوق والعلو الثقافي إلا للدليل وقوة البرهان، وبالتالي سيضيق المجال على المكر والخداع، وإساءة استغلال بساطة الناس، وكذلك على نزعة العنف والإرهاب. النزعة البرهانية، حتى لو لم تتمكن عملياً من صد السطحيين والمخادعين والإرهابيين عن التدخل في شؤون الناس، فقد تستطيع فضحهم وتقديمهم على حقيقتهم. ناهيك عن أنها حتى لو لم تنهض بهذه المهمة الثانية، فإن من واجبنا الأخلاقي كموجودات عاقلة، ولمجرد أننا أصحاب عقل، أن نزن آراءنا وآراء الآخرين بميزان الدليل والبرهان ما أمكن، ولا نوافق الفكرة أو نعارضها إلا بحسب متانة الدليل أو ضعفه. وهذا الواجب أهم وأخطر الواجبات الأخلاقية الخاصة بالمعتقدات، أو على حد قول جيمز هو أهم مسؤولياتنا العقيدية. كما أن احترام التفرد الإنساني وإفساح المجال للإنسان، كي ينقل كل ما عنده بالقوة

١- Egalitarianism.

إلى حيز الفعل، ويقدم نفسه كما هو، ويصنع نفسه كما يشاء، ليست من السمات التي تخفى أهميتها وقيمتها على أحد.

إن تشديد الحداثة على احترام الحريات الفردية، والذي لا يعني تشجيع الإباحية واللاأبالية إطلاقاً، يعود أولاً وأخيراً إلى احترامها للإنسان وخصوصية الفردية، وينطلق من حقيقة أن التفرد الواقعي لا يتأتى إلا بالحرية وعن طريقها. مجرد هاتين السمتين، احترام عقلانية الإنسان، وإجلال حريته، تكفيان لحملنا على النظر بعين الاحترام للحداثة وتصوراتها حول الإنسان والعالم، رغم إقرارنا من جانب آخر بثغراتها وكبواتها.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين

تأليف: مصطفى ملكيان

ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٧١٢ صفحة

تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي

حوار مع:

ادريس هاني*

○ حينما يجري الحديث عن الإسلام والحداثة، يبدو وكأننا أمام مكونين متعارضين ومتقابلين. إلى أي حد يمكن اعتبار هذا التقابل صحيحا؟

□ المسألة في تقديري هي أكثر تعقيدا من أن نختزلها في مقابلة توحي بالتضاد. حيث يفترض في واضع المقابلة المذكورة أنه يتطلع إلى صياغة الإشكالية على أساس الثالث المرفوع؛ إما "إسلام" على ماهو عليه وضع المسلمين في تخلفهم الحضاري، أو "حداثة" تجعلنا نكف عن أن نذكر العالم عرب ومسلمون. والغريب أن هناك قسما من أهل الحداثة يشاطرون قسما من المسلمين هذه النظرة الحصرية ذاتها؛ إما هذا أو ذاك. وليس من باب المفارقة أن يكون هينتغتون يشاطر طالبان نظرتهم تلك، فيشطب بذلك على تاريخ طويل من الفعل الحضاري العربي والإسلامي. فأن يكون العرب والمسلمون استطاعوا أن يبنوا لهم حضارة في التاريخ، فهذا معناه، أنهم حققوا في يوم من الأيام "حداثهم". فالمشكلة ليست إذن في الماضي أو التراث كماهو في لحظته التاريخية، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضر في أذهان العرب والمسلمين اليوم. لقد صدمت وأنا أسمع أحد الأعلام الإسلاميين، يقول ذات مرة، بأننا لسنا مطالبين ببناء حضارة أو تنمية أو تقدم... فهذا

---

* حاوره: هشام ميلوي/ الرباط ـ المغرب.

ليس تكليفنا الشرعي. نحن نريد الآخرة. حسنا، لكن أين البعد الإستخلافي وموجباته في العمران البشري.. أين واجب إعداد القوة حيث الحداثة هي أكبر مصاديقها في اجتماعنا المعاصر. وإذا كان الأمر كذلك، فلما أسستم حركة ودعوة ومشروعا، وقلتم أنها مواجهة حضارية. وقد كان الداعية نفسه قبل أكثر من عقد ونصف من الزمان يؤكد على أن البديل المتوخى، يجب أن يكون متفوقا وأكثر حضارية من كافة البدائل المطروحة. وإلا فلن يكون بديلا. هذا هو الإفلاس الكبير، وهذا هو التهافت. إنها ضبابية الرؤية. وإذن، إن كنتم طلاب آخرة وكفى، فدعوا دنيا الناس. أو انخرطوا فيها بوعي تنموي وحضاري واستخلافي بالمعنى الذي تحدده سنة الإجتماع البشري. أعود لأقول، بأن هذه المقابلة خاطئة ولاتصح حتى من وجهة النظر المنطقية الصورية. فإذا كان المناطقة قد حددوا للمقابلة أحكاما، وحصروها حصرا عقليا وليس استقرائيا في أربع صور، ففي أي صورة ياترى يتعين علينا وضع ثنائية الإسلام والحداثة؟ هل نقول ياترى أنهما نقيضان؟ فهذا لا يصح، طالما أن الإسلام والحداثة، كليهما أمران وجوديان، في حين، أن النقيضين أمران يفترض أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا. فهل نقول إنهما ضدان؟ وهذا مدفوع أيضا، لجهة كونهما ليسا متواردين على موضوع واحد. فالأقرب أن يقال إن ضد الحداثة هو التقادم، وضد الإسلام هو الجاهلية. وليست الحداثة بالضرورة جاهلية إلا برسم "الحاكميانية القطبية" الواصفة إياها بجاهلية القرن العشرين. كما أن الإسلام ليس ماضويا متقادما إلا برسم "العلموية" الواصفة إياه بالخرافي.فهل نقول إنهما المتضايفان؟ وهذا لايصح أيضا، مادام كل منهما قابل للتعقل باستقلال عن الآخر، فلا أحد منهما يعرف بالقياس إلى الآخر. ويبقى أن نتساءل، هل هما إذن، من جنس الملكة وعدمها. وهذا مدفوع، بما أننا نفرض في الملكة وعدمها وجود الموضوع الواحد القابل بهما معا. وفي حال ثنائيتنا المذكورة، هذا لايصح، لأن المجتمع الواحد يمكن أن يكون مسلما وحداثيا ويمكن أن لايكون لا هذا ولا ذاك، بخلاف الملكة وعدمها. إذن، منطقيا لاتصح المقابلة. فإن كنا ولابد مصرين فلنعالج المشكلة في ضوء العلاقة الممكنة

بين الحداثة والمسلمين. وذلك بلحاظ، أن جهة التقابل في "المسلمين"، ليس هم من حيث هم. وإنما هم من حيث حال زمنانيتهم الجماعية، ووعيهم بين حد التقادم وحد التعاصر. فهذه المقابلة، تتيح لنا بناء موضوع إشكاليتنا وفق منطق جدلي، خارج شقاوة المنطق الصوري. فالمنطق الصوري يريد أن يستحضر الإسلام، ليس بوصفه تعاليم، بل بوصفه تجربة مشخصة، قامت في زمان ما وفي جغرافيا ما.من هنا نقول بخصوص الضفة الأخرى، أن المسيحية طريدة الحداثة في الغرب لم تبرح الغرب إطلاقا، ولا كان الغرب غير مسيحي نهائيا. إن الحداثة حدث سوسيو- تاريخي وحضاري، يتعلق بتجربة أمم وشعوب، وليست مسألة عقائد وأفكار. وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه "الفويبرية" نفسها، حيث بدا أن ثمة سوء استيعاب لجدل التعاليمي مع التاريخي. الأمر الذي أدى إلى بروز أحكام تصنيفية غير معللة وغارقة في النقائض. لأننا لاحظنا أن المبدأ نفسه الذي شكل قوة دفع للرأسمالية، موجود بالقدر نفسه وزيادة في أديان أخرى. فالمبدأ الواحد الذي تتشارك فيه البروتستانتية والكاثوليكية، يصبح فاعلا في الأولى دون الثانية؟ إنه لم يدرس مفاعيل الأخلاق في جدلها الموضوعي، وفي سيرورتها التاريخية وانتظامها داخل النسق. فلم يعلل كيف ولماذا الأخلاق نفسها فاعلة هنا وغير فاعلة هناك، ليختزل الأمر في نهاية المطاف في مجرد إحصائيات في طول الظاهرة التقدمية نفسها للحداثة، حيث أكدت الأرقام على أن معدل الإنتاج في الوسط البروتستانتي هو أعلا منه في الوسط الكاثوليكي. لكن بالنتيجة، ففرنسا الكاثوليكية وبريطانيا البروتستانتية، كلاهما ينتميان للخط البياني الحداثي. هذا، إذا لم نضف إليهما اليابان الشنتوية أيضا! ذلك لأن الكاثوليكية اليوم ليست هي الكاثوليكية بالأمس في الموقف من الحداثة. بل ليس كل الكاثوليك سواء عصرئذ من الحداثة، ولا كل البروتستانتيين سواء منها يومئذ، إذ منهم محافظون وظلاميون أبعد عن الحداثة وذوقها. ولا ننسى أن الكاثوليك كانوا أكثر انفتاحا على الفن القوطي، وأكثر إصرارا على اعتماده في زخرفة الكنائس والعمارة من البروتستانتيين الذين بدعوا أهله وحرموا الفن ودعوا إلى التقشف.

ولذا أعتقد أن المأزق "الفويبري" الذي حاول معالجة هذه العلاقة بين الدين والحداثة، راجع إلى بساطة المنظور الفويبري ذي النزعة التصنيفية الإحصائية. ونظرا لجدله المقلوب أيضا. أولا، لأنه أعطى للمبدأ والقيمة قواما مستقلا بذاته. فلم يدرس كيفية تفاعل الكائن مع المبدأ أو القيمة، وتموقعهما داخل النسق. أي كيفية انتظام هذه القيم داخل النسق، كي تصبح مفاعيلها جدلية. وأيضا غاب عنه، أن البروتستانتية والأخلاق البروتستانتية هي إحدى آثار التحول الحداثي من وجه، وليست هي علته التامة. فيكون أحرى، أن نبحث عن سبب آخر لبروز الرأسمالية في الغرب بشكلها التاريخي، بدل أن نجعل من النتيجة، علة تامة.

من هنا، يتعين علينا إعادة صياغة المقابلة بين المسلمين والحداثة، كي نخرج من نطاق المنطق البتي إلى فضاء المنطق الجدلي، أو النقل الإفتراضي أو الإحتمالي أو الضبابي الذي يفتح مجالا للممكن في وعينا وفي ممارستنا. حينئذ تصبح المقابلة ممكنة للمعالجة. فالمسلمون هم الذين يحددون الصورة التي يكون عليها إسلامهم. فليست المسألة أن يكونوا حداثيين أو لا. بل يمكن أن يكونوا مسلمين بأشكال ومراتب وصور متعددة. المقابلة الأخيرة، تجعلنا نتساءل: عن أي صورة من صور التكييفانية الإسلامية أو عن أي مرتبة من مراتب الوعي بالإسلام، تحضر المقابلة مع الحداثة. وهاهنا نكون أمام صورتين، لكل منهما أنصارها ومنظروها. تارة نفترض الحداثة أمرا ثابتا وعلى الإسلام أن يخضع لمقولاتها، وهذا هو مذهب دعاة "تحديث الإسلام". وتارة نفترض الإسلام ثابتا وعلى الحداثة أن تستجيب لمحدداته، وهذا مذهب دعاة "أسلمة الحداثة". أعتقد أن الأمر هنا راجع إلى موقف عقل تشرب المنظور الأرسطي والقروسطوري، الذي يقدم الثابت على المتحرك، ويفضل الثبات على الحركة. وأصل التفضيل عائد إلى أن العقل العربي والإسلامي كان قد تبنى المنظور الإغريقي، وتحديدا الأرسطي الذي حدد الحركة في مجال الأعراض ونفاها عن الجوهر. فأشرفية الثبات آتية من أشرفية الجوهرالثابت. وهذا المنظور سرعان ما سيتبخر لمجرد القول بالحركة الجوهرية. حيث ندرك أن الحركة ليست شأنا

للأعراض، إلا من حيث هي تابعة للجوهر. فأن يتحرك الإسلام في حركته الجدلية مع لحظته التاريخية هو كمال الإنسان المكلف الحامل لتعاليمه.

أما الشبهة الأخرى، فتتعلق بسنخية هذا الكمال.إذ هاهنا يبرز السؤال؛ كيف الكمال وقد اكتمل الدين بدليل النص؟ والواقع، أن القول بكمال الدين، هو اكتمال الشكل التعاليمي، أي اكتمال التنزيل. أما التأويل فلم يكتمل إلى يوم الدين. فالإسلام يتكامل مع اللحظة التاريخية الممكنة تأويلا كما تكامل مع لحظته الأولى تنزيلا. وهنا، تكمن مشكلة العقل الإسلامي، أي أنه يتعاطى مع الإسلام تنزيلا لا تأويلا. إن الحداثة نفسها كمعطى اجتماعي ـ تاريخي، ستصبح يوما ما تراثا، وسيجد الإسلام نفسه مدفوعا إلى مستويات جديدة من التكيف مع حداثات أخرى، وهذا هو معنى أن يكون الإسلام خالدا، إذ لا خلود إلا بحركة. هذه هي الصورة التي يتعين أن نعالج فيها علاقة الإسلام بالحداثة، حتى لا يكون نقدنا للحداثة تصويبا على رجل القش!

○ يرى العروي في الثورة الثقافية وترسيخ الوعي التاريخي مدخلا أساسيا للتحديث في حين يبدأ الطريق مع الجابري بنقد العقل العربي. ترى ما السر وراء تعدد هذه المداخل لكائن واحد هو الحداثة؟

□ أعتقد أن المثقفين العرب راكموا من التنظير للحداثة وشروطها ما لو قرأه "فولتير" لحار في أمره وأصيب بالغثيان. هذه الرياضة الذهنية التي توسلها العقل العربي إغراقا وانزياحا في سؤال الحداثة، حولت الحداثة من حدث تاريخي فرض شروطه على من لم يلتحق بدورته إلى معادلة رياضية صرفة، تارة شديدة التعقيد حد اليأس، وتارة سهلة إلى حد الغرور. وفي الحالتين معا تتأكد المسافة بين واقعنا ومعقولنا. فليس كل عقلي هو واقعي عندنا بالمعنى الهيغلي، بل كل معقول عندنا هو واقع ذهني يشكو غربة الواقع وتمنعه. وذلك، لأننا دخلنا الحداثة من أسوأ بواباتها؛ أي البوابة الأيديولوجية. لقد دخلناها حجاجيين ومجادلين ومزايدين ومغالبين...لم نستشعر نداءها الحر والمستقل خلف هذا الصخب الحداثوي نفسه. ولم نستذوق

فيها إرادة الإبداع والإبتكار...بل الحداثة طارئ، وافد، صادم لنا، فرض علينا إيقاعا في التغيير أربك إيقاعنا البطيء. ولذا تعددت المداخل، والموضوع واحد. و الأخطر من ذلك، أن المخارج من الحداثة تكاثرت هي الأخرى. ففي أقل من عقد من الزمان، قدمت مشاريع شتى ورسمت مداخل قددا. إذا أخذنا مثال العروي والجابري كمثالين لهذا الإختلاف في المنظور أو التعدد في المداخل، فسنجد عندئذ أنفسنا أمام موقفين، أحدهما يمثله العروي، يفتح مدخلا وحيدا وضيقا للحداثة، بثمن يبدو سهلا لكنه مكلف ومستحيل؛ أي، أن نتخلى عن أن نكون "نحن". ومن هنا مثالية طرحه وطوباوية حلوله. إنه لم يبذل أدنى جهد في اجتراح الحلول الممكنة، لأن الإمكان في نظره مستحيل، فلا وجود إلا لطريق الواجب؛ واجب تبني الحداثة كما هي. فهل ياترى بمجرد أن نتخلى عن ألـ "نحن"، سننجح في دخول البوابة الضيقة والوحيدة للحداثة العروية. هل التخلي عن الـ"نحن" هو وحده الشرط الضروري لتحقيق الحداثة؟ هذا تبسيط للأمور، واستسهال لتعقيدات الحداثة. إنه يمنح تاريخانيته مضمونا أنطولوجيا، كما أشار تقريبا وصدق: د.عبد الكبير الخطيبي.لقد أهمل النظر في أن الحداثة اليوم لم تعد أمرا قابلا للتبني بهذه السهولة. إنها اليوم تملك ديناميات طاردة. فالحداثة في نظره تقدم لنا خيارات ممكنة، لكن لا مندوحة لنا إلا أن نختار من هذه الممكنات التي لاجدوى منها، ممكنا واحدا، هو الممكن/ الواجب؛ الحداثة بمدخلها التاريخاني. إن ما قدمه العروي ممتع ومهم في سعة ثقافته وخبرته المعرفية والتنظيرية، لكن العروي لايفعل سوى أن يقول: هاهي ذي الحداثة كماهي، أدخلوها بسلام، عراة، وتعمدوا في معامد ضروراتها، في صمت ودون ثرثرة. لا تبحثوا، لا تحتجوا، لا ترفعوا أي قائمة للمطالب، أو أي شروط مسبقة. أنتم لستم كما أنتم. عليكم أن تدخلوا الحداثة كماهي لا كما أنتم. تتجردون من شروطكم مطلقا وتدخلون شروطها مطلقا. أمام هذه النزعة العروية التي تخدعنا بواقعيتها، تصبح الحداثة برسم القطيعة المطلقة مع التراث، والتجرد الكامل من كافة الأذواق الخاصة، دعوة تبسطية غير جادة.

أما الجابري، الذي قلب الطاولة على هذا النوع من التبسيط في فهم سؤال الحداثة في المجال العربي، فقد أحالنا إلى طوباوية من مستوى آخر، فالقطيعة التجزيئية ليس أقل طوباوية من القطيعة الجذرية مع التراث. فالحداثة لن ندخلها بلا "نحن" كما لن ندخلها رشديين فقط. الحداثة هي موقف ندخله "نحن" بكل فعالياتنا، رشديين وسينويين.. أرسطيين وأفلاطونيين..برهانين وعرفانيين وبيانيين...ذلك لأننا لو فككنا تاريخ النهضة الأوروبية والحداثة لوجدناه يتسع اليوم وليس فقط بالأمس، للبرهان والبيان والعرفان. إنها قطائع لا توجد إلا في الأذهان. أما على صعيد الواقع فهذه كلها تنتظم فيه، وتعبر عن نفسها في جماع بنية البنى، التي يحددها الموقف من الحداثة. إن مداخلنا للحداثة هي نظرية وأيديولوجية وطوباوية، لأننا لم نعرف كيف نقبض على "الدينامي" داخل هذه البنية بالأمشاج المختلطة. إننا لم ندرك بأن النهضة والحداثة هي موقف تاريخي ووعي بهذا الموقف. وفي تقديري، يمكننا القبض على دينامية هذا الموقف داخل كل ثقافة تستطيع أن تدرك جدل الكوني والخاص، وجدل التاريخ العام والتاريخ الخاص. إننا لو أحصينا حجم الأفلاطونيين في النهضة الأوروبية لوجدناهم أكثر من الأرسطيين والرشديين اللاتنيين.هذا إن لم نجد آثار هذه الأفلاطونية في الرشدية نفسها. وأحسب، أن النظام الحديث منذ فجر تاريخه إلى اليوم، هو أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، في الإجتماع والنفس والعلم والإقتصاد والسياسة. وهذا ما يتطلب علاوة على ضرورة إعادة كتابة التاريخ الغربي، أن نعيد كتابة تاريخ النهضة والحداثة نفسه!

○ "نحن و التراث".. "الإسلام والحداثة".. "الإسلام والتنوير"...عناوين تحيل على إشكالية واحدة ومركزية في الفكر العربي المعاصر، و حالة الإخفاق التاريخي الذي يعاني منها العرب والمسلمون اليوم، ومحاولة التجاوز وتحقيق النهضة المأمولة. لذا فهم يرون في الحداثة والتحديث الأفق أوالجسر الذي سيعبرون منه إلى التاريخ الحديث وتملك منطق العصر. بداية، هل يمكن اعتبار التجربة الغربية نموذجا لعالمنا العربي والإسلامي رغم اختلاف السياقين؟

□ التجربة الغربية حقيقة لا يمكن تجاوزها. إنها تجربة فيها وبها تحقق أضخم حدث حضاري فرض تحولات جذرية في أكثر من أفق وفي أكثر من مجال. إنه حدث لا أبالغ إذا اعتبرته ثاني أكبر حدث بعد "الطوفان". ولذا، إذا كان من حقنا أن نبحث عن طريقة ما تمكننا من تهذيب الحداثة،كما هذب أسلافنا الحداثة الإنسانية في زمانهم، واستدمجوا مقولاتها في ضوء التكييفانية الخلاقة، حتى بدت وكأنها جزء لا يتجزأ من حركتهم الحضارية، فإننا مدعوون إلى هذا الضرب من التهذيب أكثر من أي وقت مضى. إننا نستطيع أن نتساءل حول الكيفية التي ينبغي الدخول بها إلى الحداثة، لكن لا نستطيع أن نغفل التجربة الغربية، ونتجاوزها في صمت وتناسي ممسرح،كما لو أن حدثا ما بذلك الحجم لم يحدث يوما في هذا العالم. إن الإلتفات إلى التجربة الغربية، والإنهمام بهذا الحدث ودراسته واستيعابه، موقف طبيعي ومطلوب. لكن ماهو ليس طبيعيا، بل ما هو جنون وغباء، هو أن نمارس النسيان، ونتظاهر بالإستغناء، ونحاول أن نعطي دروسا للغرب من خارج الحداثة ومن خارج استيعابنا لهذا الحدث ذي الأبعاد الكوسموبوليتيكية. أنا شخصيا أهتم كثيرا بما يكتبه نقاد الحداثة الغربيين، لكنني أشمئز من هذه اللعبة حينما تصبح تقليدا أو حينما يبالغ فيها من قبل بعض المثقفين العرب. إن نقاد الحداثة الغربيين هم حداثيون في نقدهم لها. لكن نقدنا لها ليس حداثيا ولا مابعد حداثي. وإن أي نقد للحداثة لا ينطلق من قاعدة الإستيعاب لمقولاتها وذوقها، لاعتبار له البتة. اللهم إلا إذا كان جزءا من النقد الحيوي للحداثة من أجل ماهو أمثل، وليس ارتداد وانتكاسا وعماء. إن نقاد الحداثة الغربيين، هم محكومون بالحداثة مقوليا وذوقيا، نظرا وفعلا. إنهم على أية حال منتج ثقافي للحداثة. أما نقادها في العالم العربي، فهم خارج مقولاتها وذوقها ونظرها وفعلها وثقل مركزها، لأنهم يعانون من شروط ذيليتها وهامشيتها. إنهم يجادلون في قضية لا موضوع لها. نعم، ثمة اختلاف في الأسبقية. لكن اختلاف الأسبقية هنا هو بالمعنى التاريخي، ليس اختلافا لا اشتراك فيه. التميز هو في شكل التكيف مع المحيط. إنه موقف إيجابي داخل التاريخ وليس استقالة منه. ثمة مساحة للكوني في

صلب هذا الاختلاف السياقي. لأن الاختلاف هنا يكمن في وجه من الوجوه، وليس في كل الوجوه. إنه اختلاف يعود إلى مابه الإشتراك. وهوما نعتناه بجدل الكوني والخاص، باعتبار، أن الخاص ماهو إلا الكوني مشخصا تشخيصا ما في سياق ما. إننا لا نتحدث عن منطق مقابلة، بل عن جدل، لايؤدي فيه الاختلاف السياقي إلى انفراط عقد الكونية. إن مثل هذا التمايز وارد في المجال الواحد. فإذن، هو بالفحوى، أولى أن يكون مقبولا في المجال المختلف. بل إن الكائن نفسه تتغير أحواله في سياقات مختلفة، وتتعدد شخوصه حسب تشخصاته الفكرية والروحية، دون أن يفقد مناط وحدته.

○ في نقده للحداثة الغربية ـ والعنوان نفسه يحيل إلى إمكانية تعدد الظاهرة في التاريخ ـ يستدعي الأستاذ طه عبد الرحمن أسئلة الأخلاق التي يستند عليها في تعريفه للإنسان ونقده للحداثة. فهل نقد الحداثة لايكون إلا أخلاقيا أو خارج الحداثة كما أورد ذلك أحد النقاد..ثم هل الأخلاق خارج دائرة الحداثة؟

□ لعل تلك واحدة من أكبر مفارقات مشهدنا الثقافي، وواحدة من أبرز الغوايات التي تراود وتزاود على عقلنا العربي المستباح، لهذا "المارستان" الذي حول الفكر عندنا إلى ممارسة للتدمير الذاتي. إن نقد الحداثة هو أمر مطلوب، بل هو أمر واقع من ممكنات الحداثة نفسها ومن معروضاتها. فحينما لايكون نقد الحداثة من مشمولات الحداثة، وضمن الإيقاع الرفيع الذي يتيحه فعل الإستيعاب للحداثة في نقد الحداثة، فإن النقد حينئذ لايعدو أن يكون خدعة محض. النقد الأخلاقي للحداثة عندنا هو تعبير عن هذا الإخفاق الذي امتد إلى مدارك أنطلوجيتنا، بعد أن عبث بمجالنا المعرفي ومارس فيه ما يمارسه الشطح العاري حينما يخلو المشهد من شروط الصحة النفسية، أو حينما يصبح نقد الحداثة طريقا لخلع صورة عقلانية مغشوشة على تخلفنا. أقول، إننا فشلنا في أن نحقق قدرا من التخلق على مستوى التداول الفردي، فكيف ياترى سننجح في إصدار أحكام أخلاقية ضد أمم تجسدت أخلاقها في سلوكها الجمعي ومؤسساتها المدنية. فأخشى أن يصبح النقد الأخلاقي

للحداثة مطية للتدجيل، لاسيما إذا كان هذا النقد لا يعدو أن يكون مجرد تقليد مقنع وماكر لما تقوم به الحداثة ضد نفسها في نطاق تقاليد النقد الذاتي وتحرر الفضاء ورسوخ تقاليد الصحة النفسية وشيوع لغة التحليل النفسي وآداب الإعتراف. إننا نحن من هم في حاجة إلى هذا الضرب من النقد الأخلاقي في خبرتنا الفردية والجماعية والمؤسسية. إن أولى فضائح النقد الأخلاقي للحداثة، كوننا نمارس السرقة الموصوفة للتقنيات النقدية نفسها للحداثة في نقدها لنفسها، ثم ننسبه إلى أنفسنا، ونركب رؤوسنا ونضحك على الذقون، فيما نحن كافرون حتى أخمص أقدامنا بالنقد الأخلاقي لسلوكنا وممارساتنا واجتماعنا...لايمكننا التمادي في التجريح الأخلاقي للغرب بهذه الكيفية الموسومة بالعمومية والإطلاق، ضد اجتماع أصبحت الأخلاق فيه محايثة لا مفارقة. فيما أخلاقنا لا تزال أحكاما في الرؤوس وثرثرة على أطراف الألسن. الأخلاق فعل وليست مجرد نظر، فما أسهل الحديث عن الأخلاق وفي الأخلاق، لكن ما أبعد الأخلاق في تناصفنا، فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف، كما قال علي بن أبي طالب. كيف ننفي الأخلاق رأسا عن مجتمعات يتعلم أبناؤه منذ صباهم أخلاقيات الإعتراف ، أو ما أسميه بالإعترافات الثلاثة ؛ سواء على كرسي الصابر طلبا للصحة النفسية أو في غرفة الإعتراف داخل الكنيسة طلبا للصحة الروحية أو في آداب المعاملة اليومية طلبا للسلم المجتمعي. ينقل لي الصديق غريغوار مرشو ماكان يسرله به جاك لاكان، بخصوص متابعاته الإكلينيية مع لوي ألتوسير. لقد كان هذا الأخير في وضع صحي غاية في الخطورة، وقد كان وهو المثقف الكبير، يخضع لجلسات العلاج النفسي مع زميل له يشاركه المشروع النقدي نفسه، فلا يجد في ذلك غضاضة أو انتقاصا. أقول، كم عندنا في مجالنا من مثقفين هم أسوأ حالا من ألتوسير من هذه الناحية، ولكنهم، وبسبب غياب تقاليد للصحة النفسية عندنا، يصولون ويجولون ويبثون الكراهية ويستنفرون شياطينهم للنيل من أهل النهي.ومع ذلك نسمح لأنفسنا بأن نلقن للغرب دروسا في الأخلاق. إن المشكل الخلقي هو راسخ في جبلة الأفراد والجماعات. كن

متخلفا أو حداثيا، فثمة على كل حال ظواهر من ذلك القبيل لن يخلو منها المجال. فالمشكل الخلقي في العالم المتخلف هو أيضا من البشاعة بمكان. ودائما وحتى داخل الحداثة هناك جبهات مناهضة للفساد الاقتصادي والإجتماعي والديني والبيئي..نعم، هناك مشكل آخر يتعلق بتلك المظاهر التي نراها فسادا خلقيا فيما يراها غيرنا سلوكا اجتماعيا طبيعيا أو سلوكا حضاريا. فهذا ما ارتضاه المجتمع الغربي لنفسه. فلنقل: إنه الدين عندهم أو الذوق عندهم أو الأخلاق عندهم. إن كان هناك ما يستحق نقدا أخلاقيا، فهو مجالنا وثقافتنا التي ران عليها من رواسب عصر الإنحطاط. وبدل أن ننقد الحداثة أخلاقيا، علينا أن ننقد تخلفنا أخلاقيا وأن نظهر الوجه الأخلاقي للحداثة أيضا. فلنتخلق في نقدنا الأخلاقي للحداثة. فالمتخلق هو من تستوقفه تلك المظاهر الأخلاقية عند الغير. أما غير المتخلق، فهو يرى في الغرب انحرافا فقط.

○ لايخفى د. طه عبد الرحمن الغاية من مشروعه النقدي للحداثة، وهو إسناد الحركة الإسلامية في مواجهة الخصم الحداثي أو الداعي إلى الحداثة. فهل يفهم من هذه المقابلة، أن هناك تعارضا بين الإسلام والحداثة في فكر طه عبد الرحمن؟

□ لو نظر الدكتور طه عبد الرحمن إلى نفسه وما يحيط به، فسيجد نفسه غارقا في مظاهر الحداثة، مشمولا بقوانينها. ليس من حيث هي كل ما تنتجه اليوم وما نستهلكه أو ما ننتظم في سلكه وحركته في يوميات حراكنا الإجتماعي فحسب، بل حتى على صعيد المعرفة أيضا. إن الحداثة ليست فكرا فقط، بل هي سلوك حياة وجملة مواقف إنسانية أيضا، حتى لا أقول عقلية. مايقوم به الناقد المذكور، هو كارثة في حق الفكر، ليس لأنه يرى نفسه متموقعا في خط مواجهة الحداثة. فمثل ذلك سبقه إليه أغيار كثر، من دون أن يقعوا في بدعة التقريب التداولي أو الأقيسة العقيمة. لأن الدكتور طه يحاكم الحداثة من خلال إخضاعها لأحكام المنطق الأرسطي بكل مآزقه البتية الحصرية. إنه يحاول عبثا أن يبحث عن المعقولية

المجردة لمقولاتها. وفي ذلك تجاهل لأزمة المنطق وأزمة الإستقراء تحديدا، وعجزه عن إيجاد تفسير منطقي لنفسه قبل أن يجد ذلك للحداثة ومقولاتها. إن الحداثة حراك وفعل. إنها بالفعل أفلاطونية أكثر مما هي أرسطية. إنها هذا الكل الذي يندمج فيه النظر بالعمل، والخيال بالفعل، والمثال بالواقع. ليست الحداثة مثالا فقط، ولا مادية فحسب، بل هي هذا الجدل الذي يتداخل فيه المثال بالمادة..العقل بالحدس. إنها حلم وخيال ومغامرة... ولذا، فهي أكبر من أن تحاكم بمنطق أرسطي قروسطوي مفلس. لكن هذه المقابلة والضدية التي يسعى الناقد المذكور إلى ترسيخها، هي دون جدوى.

وفي تصوري، أنه لايسعى بذلك إلى إسناد الحركة الإسلامية، بقدر ما هو يستند إلى عنفوانها وعلى استغلال حسها التعبوي ضمن هذه القاعدة السوسيولوجية الواسعة لتمرير خطاب، هو بالتأكيد ليس في صالح الحركة الإسلامية. لأن هذه الأخيرة أصبحت أكثر نضجا في بعض مواقعها من هذا الخطاب الإنزوائي. لأنه يخرجها من الموضوع الحقيقي الذي يجب أن يتجه نحوه نقد الحداثة، وهو ما يزيد الحداثة غموضا، حيث يربطها كما يربطها بعض الأيديولوجيين الحداثيين أنفسهم بأعراضها التاريخية والسياسية والذوقية. إن نقدنا للحداثة يجب أن يكون حداثيا أو لا يكون. بل على نقد الحداثة أن يحدد هو الآخر غاياته، حتى لا يتسرب في البين من يمرر مشاريعه الما قبل حداثية. إن الحداثة ليست صنما، ولكنها أيضا ليست حدوثة ـ بلغة إخواننا المصريين ـ والذين جعلوا منها صنما هم أنصار الأيديولوجيا الحداثوية وأنصار الأيديولوجيا المابعد والماقبل حداثية. وأنا أسأل الباحث الذي يخفي تماميته خلف المقولات الإسلامية: أين هي وسطية الإسلام وتعادليته في كل هذا؟ أين كل هذا الإسراف من القاعدة الإسلامية: "ولاتبخسوا الناس أشياءهم"، وبالتالي لا تبخسوا الشعوب والأمم أشياءها. وهذا هو أفضل مدخل للحوار بين الثقافات حتى لا أقول الحضارات. خصوصا وأن نقدنا للحداثة يبدو مسكونا بهذا الذهان البارانوياني لمجتمعاتنا التي عوضت البحث والإصرارعلى التقدم بهذه البكائية

اللانهائية، وكأنها تسعى إلى أن تحول بكاءها على حظها العاثر إلى طقوس نقدية، لها منشطون كثر في عالمنا العربي.

○ إذن، ما قصة الحداثة السياقية وغير السياقية التي أوردها الباحث في إحدى محاضراته عندما أمر بحق كل ثقافة في إبداع حداثتها الخاصة؟

□ أن يكون لكل أمة تراثها، هذه فهمناها. أما أن يقال إن كل أمة تصنع حداثتها كما لو كانت مخيرة في ذلك، فهذا أمرغير مفهوم جدا. سأوضح ذلك أكثر: إن لا أحد يختلف حول ضرورة أن تصنع المجتمعات حداثتها باستقلال وضمن تكييفانية محلية، إذ لاقيمة للحداثة إذا ما حلت بالعالم العربي والإسلامي دون أن تزدان بنكهتها العربية والإسلامية. فهذا إغناء للحداثة وأمر ينسجم مع فلسفتها. لكن ما معنى أن نصنع حداثتنا الخاصة، وكيف؟ هاهنا ندرك عدم جدية هذه الطروحات. إننا مطالبون بأن نصنع حداثتنا في صلب هذا الحدث الكوني إكمالا له لا استبدالا له. فلا يمكننا أن نكون فاعلين فيه دون أن نندمج فيه، وإلا تحولنا إلى وحوش مترنحة خلف أسلاكه، لا نصلح إلا للفرجة. إن د. طه، لا يحدد خصوصية مجاله داخل انتمائه للحداثة، بل يحاول أن يوحي للمتلقي بأن خصوصيته هي نقيض تام لما هو حداثي. وهذا أمر يخالف الوجدان، لأننا غارقون في نظام الحداثة سلوكا وذوقا ومعاشا وثقافة وفكرا... إننا نخفي الشمس بالغربال. فالذين جعلوا من الخصوصية وسيلتهم الوحيدة في نقد الحداثة، هم واهمون لا محالة. لأن الخصوصية، هذا المفهوم الذي نشأ من داخل الحداثة نفسها، لم يكن ليقوض من دعائم الحداثة. على أن الأنثربولوجيا التي هي علم حداثي، جعلت من مفهوم الخصوصية مبررا لانزوائية أقوام وحشية، ليس في طريقة التفكير فقط، بل حتى في الوسائل المادية وفقدان التقنية. إن عدم وجود صنائع متطورة في هذه البلدان، هو أيضا مفسرعندهم بناءا على مسوغ الخصوصية. وربما ولولا الحرج والحياء، لفعل هؤلاء الأمر ذاته في مجالنا العربي؛ أقصد نقاد الحداثة من العرب. لقد حاولنا يوما أن نواجه الغرب بهذه الطريقة إبان الأزمة النفطية، حيث هددنا بأننا مستعدون للعودة إلى ركوب الجمال. وكنا قد

حسبنا ذلك تحديا، فيما هو انتحار. إن ركوبنا على الجمال، سوف يعطي مبررا للغرب، بأن يبيدنا وجمالنا فوق هذه الكثبان الرملية، لأن أمة تملك أسلحة الدمار الشامل، لايمكنها أن تقبل بأن يقتلها البرد وتتخلى عن حداثتها، فقط لأن هناك قوم قرروا أن يرفضوا الحداثة وأن يركبوا الجمال. إن حروبنا المصيرية هي نفسها لم تدار بوسائل حداثية. وبفعل الإغراق في الخصوصية وفصلها عن جدلها الكوني، حصدنا هزائم منكرة. إن الحداثة قوة ؛ وعلينا أن لا نجادل كثيرا في ذلك. إذن، فالذين يستندون إلى الخصوصية كوسيلة لمواجهة الحداثة، هم عاجزون عن أن يندمجوا فيها، ويمارسون النقد الجواني لمقولاتها. أما حديثكم عن الحداثة السياقية وغير السياقية بلحظ ما سبق، فهو مجرد لغونة والتفاف على الأزمة. لأن الأمر سرعان ما يرتد إلى رفض الحداثة بناء على الخصوصية، التي أضحى لها مضمون أنطلوجي في الفكر العربي. ما البديل إذن؟ إن د. طه يعرض علينا بديلا : أن نحمل صخرة "سيزيف" أو صخرة "أوبيليكس"، لنبدأ رحلتنا اللانهائية صعودا في جبال من قواعد التقريب التداولي شديدة الارتفاع. وهنا يعود الأمر كما بدأ ؛ أن تكون حلولنا طوباوية. والحال، أننا مطالبون بصناعة حداثتنا، صناعة خاصة وليس أن نصنع حداثة خاصة. كل هذا راجع إلى تلك النزعة الطوباوية التي ترى أن الحل في استبدال الحداثة كما لو كنا أمام بضاعة ولسنا أمام لحظة تاريخية، لا نملك إزاءها سوى خيار واحد، أن نلتمس ماهو أمثل وماهو أنفع منها. فأن يكون الإسلام خالدا، معناه أن يكون حداثيا أو لا يكون. لأنه لم يأت ليوقف حركة التاريخ أو حركة الطبيعة، بل جاء ليرشد إلى الأفضل ويهذب ويخلق شروطا مثلى في كل شرط تاريخي. فبدل أن نتمسك ونصر، بغباء، على تغيير التاريخ وفرض الفوضى على قانونه، كان أولى وأيسر لنا أن نتحدث عن ضرورة تغيير شروط تكيفنا في ضوء معطيات اللحظة الراهنة، وأن نسمح للإسلام بأن يتفتق عن أمكاناته الهائلة في سياق تكيفانيته الخلاقة.

يبدو لي أن الأفكار التمامية كتلك التي تصدر عن الفكر الأصولاني، هي أقرب إلى الحداثة، من أيديولوجيا التقريب التداولي التي أفرزت جملة من الهيامات والأحكام المعيارية. وربما قطعت آخر الحبال التي كانت تربط بين العرب والإسلام من جهة والحداثة من جهة أخرى.

○ يرى كمال عبد اللطيف أن نقد طه عبد الرحمن هو ماقبل ـ حداثي، كما يرى أبو يعرب المرزوقي النقد الأخير مابعد ـ حداثيا.. أين تموقعون أنتم نقد د.طه من الحداثة؟

□ كلا الحكمين ثابت في حق الباحث المذكور، على أنني أضيف إلى ذلك، أنه ماقبل ـ حداثي النزوع، مابعد ـ حداثي الطريقة. وهذا مايعني أننا نقف على مفترق الطريق، حيث بتنا نواجه حالة فريدة من نوعها، وهي طبعا لايمكنها أن توجد إلا في مجال كمجالنا، أعني التواطؤ التاريخي بين ماقبل ـ الحداثة ومابعدها. إن النقد الطهائي للحداثة ليس حداثيا خالصا. لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هي مقنعة بإجرائية منطقية بالغة، لم نشهد لها مثيلا في التاريخ العربي الحديث. ولعل تلك ميزتها. إن للناقد غايات معلنة وأخرى غير معلنة.. كما أن له قائمة مرجعية معلنة وأخرى باطنية، فماهو معلن دائما هو تضليلي. إن الباحث يخفي أكثر المصادر المؤسسة لأفكاره، فيما يظهر لنا ماكان عارضا منها. وأيضا يظهر من غايات نقده للحداثة ما يحجب به غايات أخرى، ولذا، لابد أن نقرأ ما بين السطور ونحلل ونفكك.

إن سذاجة الخطاب وبساطة التفكير تختفي وراء هذه الإجرائية المملة ذات الطابع المدرسي التعليمي، أي أن ما يقدمه الناقد المذكور، يصلح مقررات تعليمية أكثر منه أعمالا فكرية نقدية، وهذه في تقديري نكسة خطيرة وخيبة أمل كبرى.

○ كيف تنظرون إلى مسألة علاقة الفلسفة الحديثة بالترجمة، وأثر ذلك على ترجمة المفاهيم الحديثة، كما يثيرها د. طه عبد الرحمن؟

□ هذا موضوع يتطلب وقفة خاصة ليس هاهنا مجالها. ولكن، أعيد ما ذكرته سابقا، من أن هذه مغالطة، تستبعد البعد التاريخي للعلم والفلسفة واللغة... إنها تسقطنا في دور منطقي. فكيف يمكننا الجمع بين حاجتنا للمفاهيم الجديدة، وقدرتنا على ممارسة الرقابة عليها وإخضاعها للمجال التداولي. لا أدري من هو المطالب بالارتفاع إلى منزلة الآخر؟ المفهوم أم الفاهمة. إن تقريب المفهوم لغاية الفهم لاعلاقة له بأن ننتهك المفاهيم ونحرفها.لقد جعل الباحث مبدأ التفضيل أصل الأصول في التقريب التداولي. معللا المبدأ إياه بأنه ضروري للمجال التداولي كي يمضي في الإبداع. وأعتقد أن هذا المبدأ العنصري،يضعنا أمام واحدة من أغرب المفارقات؛ أعني ما موقع مبدأ التفضيل لما نشتغل على تقريب المفاهيم الجديدة من التراث المنقول؟ إن الباعث على تقريب المفهوم هو الشعور بالحاجة إليه.وطبيعي أن يشعر المتلقي بالفقر المعرفي، وبالتالي بأفضلية المجال الذي يمده بالمفاهيم الجديدة التي هو في مسيس حاجة إليها. على أن أسلافنا أدركوا أن لغة الصنائع تختلف عن لغة العامة. وأدركوا أن لكل صنعة اصطلاحا خاصا بها. وحال الأمم جميعا على ذلك المنوال، حتى يومنا هذا وفي الغرب نفسه، هناك لغة فلسفية لا علاقة لها بالخطاب الطبيعي. إن تغيير كلمة "أنا أفكر إذن أنا موجود " هي رياضة لغوية ليست في كبير. لأنها العبارة الأقرب إلى فهم الناس للمراد من "انظر تجد" الشعرية، التي وجد لها قرينا تراثيا في سياق لا صلة له بالكوجيتو الديكارتي.

فإذا اقتضت الضرورة الفلسفية إعادة تظهير الضمائر في اللغة الطبيعية، فلا مشاحة في ذلك.صحيح أن "الأنا" العربية مضمرة كغيرها من الضمائر الأخرى بخلاف ما هو عليه وضع اللغات الأخرى. ربما قد تكون تلك من لطائف ما بلغه التركيب اللغوي العربي. لكننا، لسنا هنا في مورد الإخبار البياني الشعري أو الترجيح البلاغي... نحن هنا أمام مفاهيم وخبرات فلسفية وألفاظ تحمل مداليل فلسفية خاصة؟ نحن هنا أمام ضرورات فلسفية وأمام ضرورات تفرضها الصنائع، وأحسب أن الضمير الحاكي عن لطافة حس لغوي وبيان قد يصبح حاجبا في لغة الصنائع

الفلسفية، التي تقتضي استظهار المخفي من الضمائر في اللغة، كضمير المتكلم والمخاطب وغيرهما. وكذا فعل الكينونة "كان" ـ être ـ. فإظهار الضمائر نزولا عند ضرورات الفهم والتحليل والصناعة، لايفسد اللغة إلا بالنسبة إلى من يخلطون بين لغة الصنائع واللغة الطبيعية. بل، إن كان هذا النوع من النزول عند الضرورات قائما في الشعر، حذفا أو تغييرا في التصريف، فهو من هذه الجهة، أولى في لغة الصنائع الأخرى العلمية. إن الخوف على اللغة من طرو مفهوم أو اصطلاح، نابع من فهم خاطئ لوظيفة اللغة وانسياحها. فإذا كان الناقد قد أعطانا يوما مثالا عما تقوم به بعض اللغات الأخرى في ضوء التقريب التداولي في الترجمة الفلسفية، فلا يخفى أن اللغة الفرنسية مثالا على ذلك، هي اليوم ليست كالأمس. فوضع اللغات الغربية شهد من النمو والانسياح ماهو حاكي عن حياة أمة وتطورها، يشهد عليه تطور لسانها. وإذا كان الباحث قد ضرب لنا مثلا بجون بول سارتر في مثال الترجمة التأصيلية، فإنه يتجاهل نماذج أخرى نظير جاك دريدا في انتهاكاته المبدعة للغة الفرنسية بتراكيب غريبة على التركيب اللغوي الفرنسي، شأن كلمة differance الشهيرة. وإنه لمن البهتان أن نسقط قواعد التقريب التداولي على ممارسة الترجمة في المجال التداولي الغربي، حيث جرى العرف كما جرى دائما في تراثنا، بأن نخلع وزنا محليا على اللفظ المنقول استدماجا له في حقل التداول العربي لتيسير جريانه على وفق اللسان المحلي. هكذا يترجم الغربيون الإنتفاضة والجهاد والفتوى...بالإبقاء عليها كما هي في لغتنا العربية، مع إعادة تكييف الوزن. وكان يفترض لو كانوا تأصيليين على طريقة التقريب التداولي أن يجدوا لها مقابلا من صلب لغتهم. فلم يطلقوا على كلمة الجهاد la guerre sainte مثلا، ولا على الإنتفاضة rebellion أو revolte أو revolution ... وكلها ممكنة من داخل المجال التداولي الفرنسي وعموم اللغات اللاتينية. إن "طه" في إعادة ترجمة العبارة الديكارتية المشهورة، كان حريصا على اللغة لا على المضمون. وقد حمل اللغة العربية وزر هذه المحاولة الحزمية ـ نسبة إلى بن حزم ـ الخصيمة للوافد، إلى حد الولع بالاستبدالات. لأن مشكلته لغوية

بالدرجة الأولى. هذا مع أن إظهار ضمير المتكلم حتى في العربية، قد يكون من باب التأكيد، وهو وارد أيضا، كقول الذي عنده علم من الكتاب لسليمان: "انا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك".

نعم، صحيح أن تظهير الضمير في اللغة العربية يوحي بزيادة في المعنى يحتاج إلى قرينة ما لتعليله. كأن يكون من باب التأكيد مثلا. ومع أن الباحث حاول استبعاد التعليل بالتأكيد في الصيغة الأصلية للكوجيتو، إلا أنني أعتقد أن التأكيد في الصيغة متضمن فيه، ليس لجهة نفي الفعل عن الغير، بل لجهة التأكيد على يقينية التفكير الذاتي بمقتضى حالة الشك العام، التي هي النكتة في الكوجيتو الديكارتي. فالأنا هنا هي من باب التأكيد على ما ليس مورد شك. أي أنه استثناء من عموم الشك كما لا يخفى. أما ما يتعلق بالترجمة الرجعية للصيغة العربية للكوجيتو، لبيان عدم إيفائها بالمطلوب، فإن الأمر سيان فيما لو حاكمنا عبارة: انظر تجد، بالترجمة الرجعية نفسها. حيث هناك سنجد أن معناها بمقتضى المتبادر العرفي في المجال التداولي الفرنسي هو: qui cherche trouve ـ فيصبح معناها: من بحث وجد ـ إنه المتبادر إلى الذهن من ظهورها. وقد علمنا أن الظهور العرفي حجة في المعنى التصديقي الحقيقي. وأن كل معنى آخر لها يقتضي قرينة وإعدادا شخصيا أو نوعيا في المقام. فالترجمة الرجعية لصيغة الخضيري هي أقرب للمراد من الترجمة الرجعية لصيغة د. طه عبد الرحمن. فالحديث بصيغة الأمر موجود في كل اللغات. أما النقاش في المضمون الفلسفي للصيغة العربية للكوجيتو باعتبارها واقعة في ضرب من التوتولوجيا، فهذا استشكال موجه للكوجيتو نفسه في صيغته الأصلية نفسها، لأن كلمة je pense كافية لإثبات الكينونة، فلا حاجة للمكمل "je suis". فليس الخضيري هو من كان مطالبا بالإكتفاء بـ "أنا أفكر" أو "أفكر"، بل هذا ما كان مطلوبا من واضع الصيغة اللاتينية نفسها، أي ديكارت. لا مجال إذن لمزيد من الإطناب في هذه الصيغة العربية للكوجيتو، لأن الخضيري ماكان له أن ينتظر أكثر من ستين سنة ويحرم القارئ العربي من الإطلاع على صيغة الكوجيتو الديكارتي كل هذه السنين، قبل أن

يرد من سيكشف عن صيغة: انظر تجد.لكن، لما جاءت مناقشة الباحث لهذه الصيغة إلا في هذا الوقت المتأخر جدا، حيث انتهى العالم والناس من ديكارت وكوجيتوه، حيث برزت الدعوة إلى تجديد الكوجيتو والبحث عن كوجيتوهات جديدة. وهل العرب جهلوا مراد الكوجيتو كل هذه العقود حتى يأتي الباحث بصيغة هي أكثر غموضا وتكلفا من نظيرتها السابقة. وهل لو أتينا قارئا عربيا عاديا وقلنا له: إن ديكارت يقول انظر تجد، سيقف على محل النزاع؟ ما أقوله هنا، هو أن قراءتنا للصيغة الفرنسية للكوجيتو لم تضف شيئا على ما فهمناه يوما من صيغة الخضيري، فالعربي يمكن أن يفهم مراد الكوجيتو من العبارة المذكورة مباشرة. لكن عبارة انظر تجد لا تفي وحدها بالغرض. وتحتاج إلى شروح وضميمات إضافية، وقرائن متصلة و منفصلة؛ وهذا بخلاف مقاصد الترجمة التأصيلية التي نادى بها الباحث، نظرا لتكلفها وجعلها ملتبسة، وإن كانت مختصرة في تركيبها اللغوي، إلا أن دلالتها تقتضي تطويلا باستحضار القرائن والإعدادات الشخصية في صرفها عن ظهورها العرفي لصالح معناها الصناعي الخاص. هذا بالنتيجة إسراف. وإذا أردنا أن نفعل ذلك مع كل الصنائع التي تتقدم بشكل جنوني، أو أردنا أن نقضي في صناعة الترجمة أكثر ما يقضي أصحاب الصنائع في صناعة المفاهيم، فلن نلحق أبدا. مع ذلك أتساءل لماذا لم يكفنا الباحث شر هذه الترجمة التأصيلية ويقدم لنا مثالا واحدا، فيقوم بترجمة سفر عظيم أو ينجز قاموسا فلسفيا للمفاهيم الداخيلة، كي يعطينا مثالا عن هذه الترجمة التقريبية المعجزة؟

إن التقريب التداولي هنا، يرمي إلى استقطاب عناصر إبداعه من صلب الخطاب الطبيعي، وليس التأملي. هذا المطلب الطهائي هو تحيين للخطاب "التيمي"، القاضي بمحاكمة الفكر التأملي والصناعي بآراء نابعة من العقل "الأمي"، الذي يساوق عند بن تيمية الفطرة. وأيضا مفهوم الشريعة الأمية التي تحمل واحدة من مقاصد الشريعة عند الشاطبي. وفي إخضاع القول الفلسفي لهذه الإجرائية الفقهانية، نكون حقا أمام محاولة لتفقيه الفلسفة وليس أمام فقه الفلسفة.

وقد تكون تلك واحدة من أكبر مفارقات التقريب التداولي القاضي بأن نعيد أجرأة الأفكار نفسها الرائجة في الخطاب الطبيعي. فإذا كانت مضامين تلك الأفكار رائجة ومعاشة، فما جدوى أجرأتها في قوالب منطقية برهانية. فهل يعد ذلك تقريبا معكوسا، أن نقرب ماهو عامي إلى عقل النخب والخاصة؟ لقد أعطى الناقد مثالا عن طبيعة هذا التفلسف الذي دعى إلى الاستقلال به والتماس الحق العربي في ممارسته، مظهرا إفلاسا فلسفيا لما ظن بأننا نستطيع إثبات هذا الحق بإعادة إنتاج ثقافة الشارع، والحديث عن منطق الفتوة و "الكبضانية". ففي حديثه عن مفهوم "الفتوة" وإعادة إخراجه فلسفيا كان يغرقنا في خصوصية لا جدوى منها. لكأن فعل المقاومة وفلسفته خاص بنا. في حين أن كل أمة وكل شعب هو مقاوم إما بالقوة أو بالفعل. وأن الفتى العربي هو أخ الكبضاي التركي أو غيرهما، هي صفة للإنسان كلا وليس العربي فقط. ولا نحتاج أن نفلسف المقاومة بوصفها ثقافة عربية، بل بوصفها فعلا إنسانيا. إن الحق العربي في التفلسف عبر عن نفسه برفضه الحداثة. فالفلسفة الغربية هي فلسفة يهودية. والمقاومة هي صفة للفتوة العربية وليست حقا إنسانيا أو صفة للفتى الإنساني في مختلف مطارحه. أعود لأقول، بخصوص الفلسفة والترجمة التي تخفي موقفا مسبقا من الحداثة، بأنها تسبب التباسا فلسفيا، وتضع عصا غليظة في عجلة تطوير القول الفلسفي، لأنها تصنع اصطلاحات بديلة تقوض المفهوم وسياقه وتاريخه. خذ مثالا على ذلك مفهوم "الأيديولوجيا" الذي ترجمه الناقد "بالفكرانية" أو ربما تبنى هذه الترجمة، حيث يجعل القارئ يقع في الالتباس. ولذا أعتقد أن عبد الله العروي كان صائبا حينما أبقى على اللفظ وأعطاه وزنا عربيا، أي "أدلوجة"، وهذا تقليد جرت به العادة عند الأسلاف وحتى عند الحدثاء، الذين استقطبوا اصطلاحات ومفاهيم من تراثنا وأعطوها وزنا من لغاتهم المحلية. "فأدلوجة" تلخص موقفا أصيلا من علاقة الفلسفة بالترجمة لم يضطر العروي أن يؤلف فيها أسفارا، بلا جدوى.

○ سبق لكم أن أكدتم على ضرورة "البحث عن علاقة التراث بالمضمون الثقافي العربي الإسلامي كخطوة نظرية وتأسيسية لمشروع حداثة تستمد

مقوماتها من وعينا التاريخي وثقافتنا الخاصة، وتقوم على أساس تماسك الهوية العربية الإسلامية "، في أي خانة يمكن إدراج طرحكم هذا، هل في أسلمة الحداثة أم تحديث ثقافتنا الإسلامية.

□ تحدثت قبل قليل عن صورتين في التعاطي مع هذه المقابلة، إحداهما تقول بضرورة "تحديث الإسلام" moderniser l'islame، والأخرى تقول بأسلمة الحداثة، islamiserlamodernite. لكن ما أطمح إليه لا هذا ولا ذاك، لأن الأطروحتين تمثلان وجهين لعملة واحدة. تفرض حركة أحدهما باتجاه الآخر، وتنزيل أحدهما على الآخر، في حين دعوتي هي جدلية وتداخلية وتكاملية. جدل التكييفانية الإسلامية الخلاقة مع حركة التاريخ والإجتماع. أما ما يشكل الدينامية الناظمة لهذا الجدل، فهو الحامل الجمعي للتعاليم الإسلامية، المنفعل والمتفاعل مع واقعه ومع لحظته التاريخية. وهذا هو سر دعوتي للتبني التأويلي الإسلامي، لأنه يختلف عن منطق التبني التنزيلي الإسلامي. فالتأويل جدل يتعاضد فيه الواقع والنص في صياغة المعنى. فالنص يفعل ويتفاعل مع الواقع، بخلاف التنزيل. إن الإسلام كتعاليم، هو نهج إرشادي متعدد الحلول وذو أبعاد تكييفية. إن انبعاث الإسلام أول مرة في الجزيرة العربية ينبغي فهمه ليس على أنه مجرد فكرة أو مبدأ تفضيلي غير معلل، كما ينزع التقريب التداولي عند د. طه عبد الرحمن، بل لعل واحدة من الأسباب الممكنة، أن الإسلام وجد في أكثر المناطق فقرا وجذبا وجاهلية، كي يبين للعالم حينئذ أو للمستقبل عموما، بأن الإسلام الذي استطاع أن يحقق تكييفا خلاقا في جغرافيا موسومة بالجذب والمحول وخراب العمران، لقادر على تحقيقها في ظروف أفضل وأزمنة أحدث. ليس الإسلام هو وحده مجردا عن فاعلية حامليه، خيمياء تحويل الاجتماع الإنساني من نمط لآخر، بل الإنسان هو الذي يفرض هذه الدينامية على الإسلام بواسطة التأويل، الذي يستمد فلسفته من استراتيجيا "الاستنطاق"، التي أعني بها، أن الإنسان هو المكلف باستنطاق النص.فليس النص هو الذي ينطق عن نفسه في حالة من الخرص التي تصيب المتلقي. إنه وبتعبيرالامام علي بن أبي طالب، لاينطق

بلسان، وإنما لابد له من ترجمان. فاستنطقوا القرآن. على هذا الأساس، أرى أن مشكلة المسلمين منذ قرون، هي استمرار لفشل ذريع؛ الفشل في ولوج المرحلة الثانية من الحدث الإسلامي، أي الخروج من مرحلةالتنزيل إلى مرحلة التأويل. ذلك، لأنه في المرحلة الأولى كان النص هو من يتدبر معاشهم ويواكب الأحداث ويتنزل برسم المورد الأول. لكن المرحلة الثانية، مرحلة التأويل، هي مرحلة استنطاقية واستنزالية. وفرق بين النزول والاستنزال. ففي مرحلة التنزيل، كانت حركة المعنى تتنزل من أعلى إلى أسفل، حركة عمودية. أما في مرحلة التأويل، فحركة المعنى تتم في إطار من شراكة المتلقي وفق آلية الاستنطاق، وهي حركة تبدو صعودية ونزولية. سوف نواجه هنا تعددا في المواقف وفي درجات الوعي ومستويات الاستنطاق. علينا في المرحلة التأويلية أن نسلم بأن الإسلام سوف يصبح موضوعا تعدديا. وهذا ليس مشكلا، بل هذا هو المطلوب من رسالة عالمية خالدة، لا تحقق لبعديها الأخيرين إلا بالتعددية. وفي كل الأحوال فإن المشكلة ستصبح مشكل مجتمعات مسلمة وليس مشكل إسلام. نحن عمليا في العالم الإسلامي لسنا سواء، إزاء الحداثة والتحديث. علينا أن لا ننسى بأن اقتصادات جنوب شرق آسيا يلعب فيها اقتصاد الدول الإسلامية دورا نموذجيا. وعلينا أيضا أن ندرك بأن أندونيسيا أو ماليزيا مثلا، ليست أقل إسلامية من اليمن أو موريتانيا.

أعود إلى مفهوم "التكييفانية الخلاقة" لأوضح ذلك أكثر؛ إن نشأة الإسلام في الجزيرة العربية لهو أكبر دليل على فكرة "التكييفانية الخلاقة"، حيث صنع من المجتمع العربي الذي لم يكن يتوفر حينئذ على أساليب إنتاج ولو ريعية، في مجتمع رعوي، مجتمعا منتجا في دولة أصبحت تتوفر على موازنة ـ بيت المال ـ وسياسة في المكاسب وفي التوزيع وشريعة تنظم المعاملات وتمأسسها. كل ذلك دليل على التكييفانية الخلاقة التي هي صفة إسلام يتميز بالعالمية والخلود. ولايمكنه أن يكون خالدا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكييفانية في كل جيل. ولايمكنه أن يكون عالميا إلا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكييفانية في كل أشكال الإجتماع. فلو أنه

حقق تكييفانيته الخلاقة برسم التنزيل في مجتمع حديث، لما كان ذلك دليلا كافيا وحجة بالغة على قدرته على فعل ذلك في مجتمع وحشي أو متخلف. إن الإسلام صنع من لاشيء شيء. إنه حول مجتمعات فوضوية إلى مجتمعات شكلت نواة لدولة عظمى في التاريخ. وإذن، الذي يصنع من لاشيء شيئا هو أقدر بالفحوى على أن يحول الشيء إلى شيء آخر. أو بتعبيرآخر، فمن كان قادرا على الجعل البسيط هو أقدر على الجعل المركب. إن المسلمين عبر تاريخهم تفاعلوا مع شعوب أقل تحضرا. ويبدو لي أنهم أدمنوا التعاطي مع الأنماط الطبيعية والوحشية، ما جعل التكييفانية الخلاقة متشابهة ومتقاربة الأنماط. فسقوط غرناطة والعجز عن اقتحام بواتييه، إيذانا بانسداد أوروبا في وجه التجربة الإسلامية مما جعلها تتجه شرقا وجنوبا. ليبقى السؤال، ماذا لو أثمرت التجربة الإسلامية في أوروبا تكييفا خلاقا. والآن آن لنا اكتشاف إمكانيات جديدة للتكييفانية الخلاقة في سياق المجتمع الحديث. فالمسلمون الذين طوروا لياقتهم التكيفية مع ماهو أدنى تحضرا، عليهم اليوم أن يدركوا بأن التكييفانية الإسلامية الخلاقة ممكنة مع ماهو أكثر تحضرا. سؤالي: لماذا نقبل كمسلمين، أن يصبح الإسلام طقسا فولكلوريا في أفريقيا وآسيا وأن يتحول إلى جزء من ثقافة محلية، لكننا نرفض أن يصبح الإسلام طقسا حداثيا في مجتمعات اختارت الحداثة والاندماج في الحضارة المعاصرة وأنماطها الحديثة. إن المسلمين كانوا دائما يحتفلون بزهدهم وعاطفتهم ليتقربوا إلى أمم متخلفة جائعة في آسيا وأفريقيا، وهذا ما جعله دينا للفقراء بامتياز، فهلا احتفلوا بقوتهم وحداثتهم وعقلانيتهم في أن يتقربوا من الأمم الغنية والمتقدمة أيضا. هذه التجربة المسرفة للمسلمين التي سلكت طريقا واحدا، وأغرقت في التكييف الخلاق داخل المجال المتخلف والفقير، لم تطور إمكانياتها في التكييف الخلاق مع مجالات أخرى. والتبني التأويلي الإسلامي يتيح للمسلمين اليوم تحقيق قدر من هذه التكييفانية الخلاقة بما يدمجهم في عصرهم كشاهدين على العصر، وليس كمهمشين

ومطاردين.إن الإسلام جاء ليجعل من الإجتماع الفقير اجتماعا غنيا، لا أن يكرس التخلف والفقر الذي قال عنه الامام علي بن أبي طالب: لو كان الفقر رجلا لقتلته.

ومع ذلك، لا أنفي وجود مظاهر للكفر في الحداثة، لأن مظاهر الكفر موجودة في الحداثة وما قبلها وما بعدها. لكن ذلك له علاقة باختيارات ثقافية وأذواق شخصية، وليس بالضرورة أن تكون الحداثة كافرة. وهذا ما يجعل دعوى أنصار أسلمة الحداثة، أيا كانت طريقتهم في معالجة الإشكالية المذكورة، شاهدين على حياد الحداثة وقابليتها للتأسلم وغيره. لكن يبقى أن الإسلاميين باستثناء شرذمة قليلة من أولئك الذين لهم نظائر في كل دين وكل ثقافة، هم سائرون في طريق التكييفانية الخلاقة التي هي وحدها كفيلة بجعل الحداثة ممكنة من دون توتير المجال. إنهم صمام أمان للاجتماع المحلي، بحيث لا تصبح الحداثة خصيما لكل ماهو محلي. وحتى لا يصبح موضوع الحداثة استغلالا طفاليا، حيث كل ما خالف أذواقنا الشخصية اعتبرناه نقيضا للحداثة.

طبعا، ليس ذلك كافيا، فالإسلاميون الذين قبل الكثير منهم الحداثة السياسية وتقاليد الديموقراطية والتمثيل والتقنية.. هذا معطى علينا أن لا نستهين به في سياق تنامي التكييفانية الخلاقة، حتى وإن بدا بطيئا، لكنه مهم من منظور التحولات التاريخية ذات المدى البعيد. الإسلاميون هم أقدر ـ رغم أخطائهم ـ من غيرهم على إحداث التحول. فهم يصنعون تاريخ الحداثة في عالمنا رغما عنهم. إن مجرد الاقتناع الشخصي بالحداثة، الضروري منها وماهو في حكم الكمالي، لايعني النجاح في تنزيلها اجتماعيا بالفعل، فما يقبل به الإسلاميون اليوم لم يكونوا يقبلون به قبل فترة. انظر، فسوف ترى خطا بيانيا في مستوى استدماج المقولات الحداثية ضمن مستوى من مستويات ما أسميناه بالتكييفانية الخلاقة.

قد نتساءل قائلين: ما الحل، هل نشجع الإسلاميين على ذلك ونسلم لهم القياد؟ أقول: لا إن دور المثقف الحداثي ضروري. لأن الحداثة تترسخ في الوجدان الإسلامي بفعل الصراع والتنافس، وهو ما يفتح هامشا للمثاقفة. علينا أن نسمح

للإسلاميين بحضور فعال في الحياة السياسية والإجتماعية والثقافية، لكن ضمن تقاليد ديمقراطية، من شأنها أن تروض ما لم يروض في وجدانهم. إن الحداثة ستنطلق كالحريق في هشيم هذا الحطام التداولي وفي قلب الصراع والتنافس. هو مشوار حداثي بطيء، لكنه مضمون. لأن حداثة الصالونات وإن واكبت الحداثة قولا وتنظيرا، فلن تبرح الصالونات. نعم، من السهل جدا أن نؤسس صالونا حداثيا على طريقة "هيلفيسيوس" في قلب أمازونيا، لكن ما أصعب أن نضع أقدام اجتماع كامل على سكة التحول وإن بالبطؤ الممكن.

○ هل يمكننا اعتبار الحداثة حتمية لامفر منها؟

□ قد يبدو ذلك مفارقة، لمن ينظر إلى الأمور بعين الظاهر، بينما يفوته الإلمام بجوهر الإشكال وأبعاده الفلسفية. وإلا كيف يمكننا حقا، الجمع بين القبول بالحداثة بوصفها حتمية، وبين الدعوة إلى نقد الحداثة؟ كيف يستقيم الجمع بين النقد ومآله النفي والترك و بين القول بالحتمية، ومآله التبني والفعل؟ ولكي أوضح هذه المفارقة الخادعة، لابد أن يتسع ذهننا لمفهوم الاعتبار، حتى لا نقع أسرى لبعض المفاهيم التي يكرسها التداول الخاطئ، والذي قد يساهم الإعلام نفسه في استفحال هذا التزييف والتمييع اليومي للمفاهيم الكبرى. حينما نتحدث عن الحتمية هنا، فإننا لا نتحدث عن حتمية قهرية على النحو الذي تفيده العلة التامة التي لايجوز أن يتأخر عنها معلولها متى ماتمت واكتملت أركانها وشروطها كما لا يخفى. لا أتحدث هنا عن عدم تخلف الحالة البخارية عن الماء الذي بلغت حرارته مائة درجة، ولا عدم تخلف الاختناق عمن انحبس عنه الأوكسجين. إن موضوعنا الذي هو سوسيو-تاريخي وحضاري. وبالتالي، فهو يخضع لصورة أخرى من هذه الحتميات ذات المفهوم الإقتضائي وليس العلي. بمعنى، أن عدم الإنخراط في سلك الحداثة، أمر ممكن وقوعه بله تصوره، لكن المشكلة هنا، هي في تبعات الترك. أي من الممكن أن لا ندخل الحداثة، وهذا أمر نحن فيه الآن بشكل من الأشكال أو مستوى من المستويات، لكن هذا لايعني أننا نملك رفع الضرر الذي يمكن أن يلحق اجتماعنا إذا

ما اخترنا البقاء داخل مداراتنا الخزينة. إن الحتمية هنا، هي حتمية أن نكون في الموقع المناسب كي نخفف من أضرار التخلف ولا نكون فريسة له. ربما بالأمس كان بالإمكان أن تحتمي بعض الكيانات بالجغرافيا، لتأبيد سلوكها الوحشي بعيدا عن مؤثرات الآخر. وهذا ما يفسر لنا أوضاعا اجتماعية وانثروبولوجية بالغة التميز والخصوصية.أي كلما توحشنا أكثر ازدادت خصوصيتنا أكثر. هذه الخصوصية هي بطبيعة الحال، من المفاهيم التي تشكلت في الأنثربولوجيا أو الإتنولوجيا، تلك التي وصفها دريدا، بأنها على أية حال، هي علم اوروبي. إن الوحشى لا يعلم أنه متميز. الغرب هو نفسه من بلورة هذا المفهوم، كي يمد الكيانات الأخرى بما تحتمي به من خطر الكوننة.

إن مفهوم الخصوصية ذي النشأة الأوروبية، جعل الكيانات الواقعة خارج سنن الاجتماع أو لنقل خارج الحداثة، تمارس توحشها بوعي؛ أي استنادا إلى مفهوم الخصوصية. إن الحداثة هي حدث تاريخي واجتماعي وحضاري، وجد في هذا العالم، وطبعا في مجال معين دون آخر، تتجلى أهميته وخطورته أيضا في أنه أحدث تحولا، ليس في تاريخ العلم والإجتماع فحسب، بل إنه أحدث تحولا في مفهوم التحول نفسه؛ في التاريخ والزمان. لقد أصبح التطور في الإجتماع طفريا للغاية. وهذا من شأنه أن يحدث زلزالا اجتماعيا وقيميا، ربما قد لا تحتمل ديناميته الكيانات الاجتماعية والثقافية ذاك الحراك البطيء أو تلك التي لا تزال أسيرة أنماط التحول ما قبل الحداثي. إن وجود الحداثة في أوروبا واستمرارها بشكل ريادي هناك، أدى إلى تمأزق الحداثة نفسها، لأنها لم تتحقق نزولاتها الجديدة في بيئات خارج المجال الأوروبي بشكل أكثر فعالية مما نراه اليوم، أي لم تستطع الحداثة، رغم ديناميتها أن تبرح الميتروبول،كي تكشف عن "تكييفانيتها" الخلاقة. الأمر الذي جعلها تدخل دورة التدليج والتدليس، في ظل تراكمات أدت إلى ارتدادها إلى ما كانت في البدء تشكل ثورة ضده، أعني التمركز والأحكام المطلقة والصورية... من هنا كان الحديث عن حداثة أيديولوجية، قوامها ابتزاز الجنوب من قبل الشمال، فتصبح

الحداثة هنا ذات قيمة تبادلية على حساب مصالحنا المحلية. في حين أن الدعوة قائمة على الحداثة الماهوية، بوصفها مطلبا يعفينا إكراهات الابتزاز، ويجعلنا نأخذ بالحداثة بشرط لا، أي الحدث دون لازمات تشخصها المحلي. فليس كل ماهو غربي هو بالضرورة من لوازم الحداثة. خصوصا وأن بعضا من هذه المظاهر، كانت غربية وفي أزمنة ظلمات الغرب قبل أن يصبح الغرب حديثا. فبعض المظاهر كانت رومانية قديمة و"تسكانية" وبربارية...واليوم أيضا، نستطيع القبض على ما هو همجي ووحشي في صلب الحداثة الغربية انطلاقا من معاييرنا الشرقية والعربية والإسلامية. وهذا يكاد يكون إجماع رواد النهضة والإصلاح، الذين عبروا من خلال انبهارهم بالمدينة الغربية، بأنهم أولى بهذه المظاهر من هؤلاء، كما رأينا ذلك مع رفاعة الطهطاوي في "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" حيث وهو عالم الدين، كان أكثر من غيره في الوفد المصري التصاقا وتأثرا بالآداب المدنية للحداثة. وهو ما سيعبر عنه محمد عبده في قولته الشهيرة: "رأيت إسلاما ولم أر مسلمين". وقد عبر عنها أرسلان بسؤاله الشهير: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكلها أدلة على أن لاخلاف على جوهر الحداثة والتحديث. وإنما صدمتهم نابعة من إحساس بأنهم الأولى بهذه الحداثة من أغيارهم. فالحداثة للأسف، وجدت اليوم في إحدى الأقاليم غير المعتدلة، بالمنظور الجغرافي كما عند ابن خلدون،حيث أولى لها أن تكون في الأقاليم الموصوفة بالإعتدال، لذا كان مهدها المجال المتوسطي. وفي قيامها اليوم في مثل تلك الأقاليم غير المعتدلة وخلو الأقاليم المعتدلة منها، مفارقة كبيرة. وهذا سبب إضافي على ذلك الإحساس بالأولوية.

أعود لأؤكد على حتمية الإنخراط في الحداثة، من حيث أن الإنزواء عنها سيعرض المجال إلى أضرارها. فالمسألة هي مسألة مصلحة. نحن نقول، إننا ضعاف وأن الآخر يستغلنا، لكن الانزواء هو تكريس لهذا الاستغلال. فلكي نقوي موقفنا وأنفسنا، وحتى فكرنا، فما علينا إلا أن ننخرط في الحداثة ونجتهد في تكييفها، تكييفا خلاقا إغناءا لها. إن كل قيمنا بما فيها الإسلامية الخالصة لن تثير انتباه الآخر،

بما أننا لم نصنع منها ما يثير فضوله. وهي قيم لا يمكنها أن تصبح فاعلة بشكل جدي، إلا إذا استخدمت ضمن هذا الفضاء الحديث. لقد أسقطنا جهلنا وتخلفنا وأمراضنا على الإسلام، فكنا أعداء أنفسنا، وأخطر على الإسلام من غيرنا. إن رفضنا للحداثة ليس سوى قبولا غبيا بالبقاء على هامشها، أسرى خوفنا وأسرى معسكراتنا الأيديولوجية. فقد لا نستطيع إحراز التقنية النووية، ولكن رفضنا للحداثة سيجعلنا مقبرة لنفاياتها.. وقد لا نستطيع الإنتاج على طريقة الشمال، لكن هذا يعني أننا سنتحول إلى أسواق لترويج البضائع الأجنبية وأسواق لليد عاملة رخيصة وللتهريب..قد نرفض الحداثة بدعوى أنها تجرف خصوصيتنا الاجتماعية والثقافية والدينية، لكن هذا الرفض لن يحول بيننا وبين أن نصبح مصدرين للفقر والجريمة والإنحراف الخلقي والبيئي..إن الضريبة المباشرة لرفض الحداثة ماهويا وأيديولوجيا، هو أن نكون مقبرة أو مزبلة كبيرة لنفايات الحداثة.

إننا نرفض الحداثة، لكننا نستهلك منها قمامتها وخردتها. ونعتقد بعد ذلك أننا ممانعين. لذا أقول: إن حداثتنا هي أشبه ما تكون بخضراء الدمن، لاهي ترابية ولاهي نباتية. فالذين يريدون خدمة أوطانهم ومصائرهم، عليهم أن لا يجادلوا في الحداثة، وأن يتداركوا مافاتهم بكدح الليل والنهار، في ضوء فلسفة الفعل وأخلاقياته، وأن يدفعوا مآزق الحداثة وظلمها بمزيد من الحداثة في أفق التكييفانية الخلاقة التي تحدثنا عنها قبل قليل. لاينبغي اختزال الحداثة في أسلحة الدمار الشامل، وفي الإمبريالية والهيمنة النيوليبرالية. إن هذه الظواهر يجب مواجهتها كحداثيين وفي إطار حلف فضول عالمي تاريخي ينطلق من الحداثة وينتهي إليها. فالإمبريالية والتوحش النيوليبرالي هو خطر على الحداثة نفسها. إنه توحش قديم يتجدد في كيفيات تدبيره للسيطرة؛ بمعنى أنه توحش قديم يساس بتقنية حداثية. فكل مظاهر الظلم التي نلمسها في الحداثة تعود إلى أن التقنية استطاعت أن تنجز الأحلام الجهنمية للمتوحشين الذين هيمنوا على مكتسباتها. ليست الحداثة "جنة" كما يراها أولئك الطوباويون الذين لازالوا يتحدثون عن مجتمع الرفاهية والوفرة، بل إنها نظام،

فيه من النضج والرشد بقدر مافيه من التوحش والظلم. فإذا كان الخيرون قد أبدعوا ماهو رائع فيها كالتنظيم الإجتماعي وحقوق الإنسان... فإن أشرارها كانوا قد أبدعوا ماهو مرعب فيها، نظير أسلحة الدمار الشامل. إن الحداثة ليست رأيا واحدا، بل هي رأي آخر. هي جدل ونقاش فوق الطاولة، وتجاذب بين أخيارها وأشرارها. ولا شك أن دخولنا في دورتها هو دعم لجبهتها الخيرة المقاومة التي تحتج على قمعها وإسرافها وظلمها. وحتى لا نترك الحداثة للأشرار وحدهم، فماعلينا إلا أن ننخرط فيها بمسؤولية. وأحسب أن قيمنا ستدهش العالم، إذا ما استطعنا إعادة تشكيل علاقتنا بها بصورة أكثر حداثة. لا أعتقد أن الإمبريالية اليوم قادرة على إبادتنا نحن العرب والمسلمين، لكن لو استمر موقفنا من التاريخ الحديث على هذه الصورة، فسنكون عرضة للانقراض لا محالة، ونكون حينئذ كمن قيل في حقهم: "اقتلوا أنفسكم".

إذا أردنا أن نقنع العالم بأن لايمضي في طريق الحداثة، فعلينا أن نفعل ذلك من الداخل. فإما أن نتخلى عن الحداثة جميعنا أولا ـ فالانزواء انتحار ـ فحتى لو اعتبرنا الحداثة شرا، فهي شر لابد منه. وأنت ترى كيف أن العالم كله يستقبح وسائل الدمار الشامل، وهناك على كل حال جائزة نوبل للسلام، تكفيرا عن اكتشاف الديناميت، تكفيرا عن هذا الشر الحديث بوسائل حداثية، لكن العالم كله يسعى لامتلاك هذا الشر. إن منطقهم هو إما أن نمتلكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. وأعتقد أن الحداثة قوة، وهي في أسوأ الأحوال من ذاك القبيل، مثلها مثل أسلحة الدمار الشامل؛ إما أن نمتلكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. ومع ذلك لا ننسى ما في الحداثة من روائع قد كانت في يوم من الأيام حلما في خيال الإنسان. فلننظر إلى القسم المملوء من الكأس؛ فذلك هو الموقف الأخلاقي من الحداثة.

الإطار المنهجي للفكر الاسلامي المعاصر

حوار مع:

د . سعيد شبار

○ماذا يعني مفهوم الفكر الاسلامي المعاصر؟ وما هي محددات الاطار المنهجي الذي يضبط هذا الفكر؟ وما هي مستويات صفه الاسلامية التي يتصف بها، و يتميز بها عن سواه من انماط الفكر التي ولدت في سياقات حضارية مختلفة؟

□ الفكر الاسلامي المعاصر هو الانجاز الفكري المستند إلى المرجعية الإسلامية، والمتحقق بشرط المعاصرة. وعندما نقول إنجازا فالمراد به أنه عمل ونتاج جهد بشري قابل للأخذ والرد، لكن مرجعية هذا الفكر العامة التي ينبغي أن تحدد إطاره النظري التصوري والمنهجي العملي هي الإسلام. وهي قيد وشرط في صحة نسبته إليها، وبها يتميز عن غيره من أنماط الفكر الأخرى. فلا تجب محاسبته ومراجعته وتصحيحه وتقويمه إلا في ضوء هذه المرجعية العليا الحاكمة بقيمها ومبادئها وأخلاقياتها، وفيها كل أشكال الانفتاح على الفكر الآخر، والاستيعاب لتجاربه وخبراته. فهي تاريخه وتراثه ومنبع علومه ومناهجه، فلا يمكنه انتحال مرجعية أخرى أو تراث آخر. تماما كما لا يمكن إضفاء الصفة الإسلامية على الفكر اليوناني او المسيحي او الصيني أو غيره، فلكل سياقه التاريخي ونسقه الحضاري. ثم إن المعاصرة شرط زمني وموضوعي. أي معاصرة زمنية ومعاصرة موضوعية، فلا يكفي أن يكون المعاصر هو الانسان فقط من غيرموضوع. وهذا المراد بكونها معاصرة زمنية، بل لابد أن تكون المعارف والعلوم والمنهجيات معاصرة أيضا، أي

مستجيبة للمتطلبات والتحديات القائمة، وان تشتغل آلة التجديد والاجتهاد في تحريك عجلة التراث والتاريخ لمواكبة رحلة الانسان، وهذا المراد بكونها معاصرة موضوعية.

○ تشيع في الخطاب الاسلامي مصطلحات عديدة مثل: النهضة، اليقظة، الاصلاح، الاحياء، التحديث، التنوير، التجديد... وغيرها. اين تجد هذه المصطلحات مجالها التداولي في الفكر الاسلامي المعاصر؟ واين تجد تجلياتها في الجغرافية الحالية لعالم الاسلام؟

□ المصطلحات الشائعة في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، من قبيل النهضة واليقظة والإصلاح والإحياء والتحديث والتنوير والتجديد وغيرها، يمكن النظر إليها من زاويتين:

زاوية أصالتها وزاوية استحداثها. وفي الزاوية الأولى يمكن النظر إلى أصالتها لغة ومفهوما، بهما معا أو بأحدهما باعتبارها منتمية إلى حقل دلالي إسلامي. وهذه هي التي يعبر عنها الباحث د. طه عبد الرحمن بالمفاهيم المأصولة.

وفي الزاوية الثانية يمكن النظر إلى استحداثها لغة ومفهوما، بهما معا أو بأحدهما. وهي التي يسميها نفس الباحث بالمفاهيم المدخولة والمنقولة، اذ يمكن ان يتطرق اليها الدخل او النقل مبنى اومعنى. والمفاهيم المتحدث عنها أعلاه، كلها مفاهيم أصيلة لغة، ولها دلالات أصيلة شرعا واصطلاحا. لكن البعض منها وقع فيه الدخل من الجانب الدلالي، إذ لم تبق لها بحكم التداول والاستعمال ذات الدلالة الأصيلة. كمفهوم النهضة والتحديث والتنويرمثلا، التي اجتاحتها دلالات غربية تنتمي الى سياق حضاري غربي. تبنتها التيارات الفكرية الموالية للشرق أو للغرب، فروجت لها بتلك المضامين لما لها من قوة الاعلام والتأثير، حتى غدت مقدمات أساسية للاستتباع الفكري والثقافي، فلا ينصرف مفهوم النهضة أو التحديث الآن إلا إلى النموذج الغربي. ولهذا لم تعرف هذه المفاهيم خصوصا مصداقا محليا لكونها خارج سياقها التاريخي ونسقها الحضاري، ودليل ذلك أننا لم نر نهضة ولا تحديثا على كثرة

تداول هذه الألفاظ. والواجب إعادة المفهوم والدلالة الأصليين ثم تشغيلهما وتفعيلهما بعد ذلك، أي القيام بعمل تحريري لهذه المفاهيم والدلالات يخلصها من التبعية للآخر. فقد اضحت هذه المفاهيم متحيزة بشكل كامل للغرب، تعرض نفسها خصما ونقيضا للهوية، وتعلن قطيعة مع الماضي والتراث.ولهذا كان خطاب النهضة والتحديث عندنا ولا يزال خطابا استهلاكيا تكراريا حالما مرتهنا فاقد القدرة على الابداع. فلم ينجز هذا الخطاب ولم يحقق شيئا في عالمنا العربي خصوصا، هذا في الوقت الذي انجز فيه الكثير في الغرب، حيث لم يكن قط انقطاعا عن سياقه التراثي والتاريخي بقدر ما كان تجديدا فيه ومن خلاله. فحتى ظاهرة التقليد والاقتباس لم تكن سليمة وامينة، بل شابتها تحريفات وتشوهات نقلا وتنزيلا. انظر في ذلك مثلا وضع المسألة الدينية في الخطاب العلماني الغربي وفي الخطاب العلماني العربي، فحيث تحترم في الاول عموما، نجدها في الثاني خصما موضوعيا للدين تبرر به فشلها وازماتها المتلاحقة، بسبب الهزائم الميدانية والنكسات الفكرية والخيارات السياسية التابعة. ومن نماذج المفاهيم الدخيلة أو المنقولة مثلا، والتي لا يمكن دمجها ولا تأصيلها أو تبيئتها بعبارة د.محمد عابد الجابري. إذ لا جذر ولا أصل لغوي لها فضلا عن الدلالة والمعنى، مفهوم العلمانية نفسه، ومفهوم الايديولوجيا..هذا على الرغم من محاولات التوطين المتكلفة لغة ودلالة.

○ تبلورت في الفكر الاسلامي في المئة سنة الأخيرة اتجاهات متنوعة. ما هي خريطة الاتجاهات الأساسية في هذا الفكر؟ وهل كرر المفكر المسلم نفسه؟ وهل كرر الفكر الاسلامي مفهوماته في مطلع القرن وخاتمته؟

□ أهم الاتجاهات الفكرية، التي تبلورت على مدار القرن الماضي في العالم الإسلامي يمكن حصرها في أربعة اتجاهات كبرى:

١- الاتجاه اليساري الشيوعي والاشتراكي

٢- الاتجاه العلماني الليبرالي

٣- الاتجاه القومي العربي

٤- الاتجاه الإسلامي الحركي

هذا علما بأن داخل هذه الاتجاهات تيارات قد تمتد من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وتيارات معتدلة متوسطة. فهي في مراحلها التأسيسية الأولى وخاصة الاتجاهات الثلاثة الأولى كانت خاضعة كل الخضوع للنموذج الفكري الغربي الذي هيمن عليها، ولم تكن بعد قد خاضت ـ بما يكفي ـ صراع أو أزمة التنزيل والمعالجة المحلية؛ لنجدها في آخر الأمر تعدل كثيرا من آرائها وتصوراتها وإسقاطاتها المنهجية، بعد حصاد الهزيمة الفكرية أو الفكر المأزوم ونهاية الأيديولوجيات والوعي الزائف، وغير ذلك من تبريرات الفشل لدى فكر لم يكن منطلقه الأول يستند إلى مرجعية أو يقيم اعتبارا لهوية أو خصوصيةٍ؛ لذا وجد نفسه مضطرا إلى طرح هذه الأسئلة والعودة إلى مناقشتها والاقتراب منها. فنجد مثلا المنهج المادي الجدلي القائم على صراع الطبقات والأضداد ونفي النفي والتفسير المادي الواحدي لمختلف الظواهر، يعدل من صرامته المنهجية لينفتح على علوم اجتماعية ومعارف إنسانية، بل ويكيف وفق خصوصيات تراثية كما هو شأن أطروحات تبحث عن نزعات مادية في الفكر العربي والإسلامي، ومشاريع رؤى جديدة لاتختلف كثيرا عن السياق نفسه، بل تعدى الأمر مجال الفكر والتاريخ إلى الوحي، ليتناول موضوعات القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي وجدلية القرآن وغيرها. ولم يكن تبني هذا المنهج تبنيا اختباريا أي " منهجا للتطبيق " كما يقول البعض، بقدر ما كان منهجا مطبقا، أي جاهزا ومقررا سلفا، وإنما يتم تبريره والانتصار له بالانتقاء والبتر والتجزيء داخل التراث.

إذا أضفنا إلى هذا فشل هذا النموذج على المستوى السياسي أيضا، بعد تكسر قبضته الحديدية في إقامة نموذج الدولة والنظام الأممي، وانهيار الأسطورة جملة وتفصيلا في عقر دارها وفي ملحقاتها، فهذا يعطي دليلا آخر على عقلية التأزيم التبريرية في العالم العربي والإسلامي، التي ماتزال تجتر خطابا عفى عليه الزمن واندمج في نقيضه الموضوعي وخصمه التقليدي، واصطف خلفه في رحلة ليبرالية

متوحشة ومدمرة. والشيء نفسه بالنسبة للاتجاه العلماني الليبرالي المتراوح بين منهج الاستلاب والاندماج الكامل في المنظومة الغربية، أي أن السبيل واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا إلتواء.. وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا [كذا] ولنكون لهم شركاء في الحضارة. خيرها وشرها وحلوها ومرها. مايحب منها وما يكره وما يحمد منها ومايعاب. وبهذا أيضا يكون حب الغرب كلما ازداد الراغب فيه معرفة به. وكره الشرق كلما ازداد الراغب عنه معرفة به. وإن كانت الرغبة محددة سلفا حبا أو كرها. وعرف هذا المنحى العلماني تأصيلا نظريا هو الأول من نوعه في مطلع القرن المنصرم في كتاب الإسلام وأصول الحكم، من حيث تمييزه بين السلطات الزمنية والروحية ووظائف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الدينية والدنيوية، أي تشريع لعلمنة المجتمع، لكن من خلال أرضية التاريخ والتراث والثقافة...

وهو ما تبلور فيما بعد في كل الكتابات ذات هذا التوجه في النصف الثاني من القرن، والذي تبلور بشكل واضح وكبير في أعمال ـ مشاريع ـ كل من حسن حنفي ومحمد أركون.

تيار العلمنة الليبرالية وجد تجسيده السياسي كذلك في نظام الدولة والحكم في العديد من الأقطار العربية والإسلامية بشكل واضح أو ضمني، والذي ابتدأ بالتجربة التركية الكمالية في مطلع القرن، وانتهى إلى شبه مشروع معمم بشكل كلي أو جزئي في أقطار أخرى.

ولايخفى أن انهيار النموذج الأول ونجاح الثاني في عالم الصغار له ارتباط وثيق الصلة بالنجاح والفشل على مستوى الكبار.

أما الاتجاه القومي العربي، فيكفي في رصد تحولاته الفكرية بين مطلع القرن وآخره تتبع شعاراته على مستوى الأمة العربية وأقاليمها وأقطارها، وبدايته العلمانية ونماذجه الغربية، ثم محاولات المراجعة والتصحيح، التي واكبته من أجل الانطلاق من القضايا والنماذج المحلية والذاتية.

ويمكن، بناء على معيار الموقف من الدين باعتباره المقوم والمحدد الأساس لبنية الفكر والثقافة في العالم العربي والإسلامي أن نسجل أيضا تحولات لدى هذه الاتجاهات وخاصة في المنتصف الثاني من القرن، أي الانتقال من ظاهرة التنكر الكامل لدى الشيوعيات الأولى، والاعتبار الجزئي والهامشي لدى العلمانيات والقوميات العربية، إلى نوع من الاعتبار والتبني تختلف حدته وفعاليته حسب جغرافية العالم الإسلامي، لكنها تشترك في قاعدة كون الدين مكونا من مكونات النهضة وأصلا من أصول التغيير لايمكن إغفاله أو تجاوزه. وهذا التحول فرضه من جهة فشل هذه الأطروحات في مشاريعها التغييرية بمعزل عن الدين، ومن جهة أخرى وهي الأكثر دلالة تنامي واقع الصحوة الإسلامية ونجاحاتها في كثير من أقطار العالم الإسلامي، وخصوصا الثورة الإسلامية في إيران التي قبلت كثيرا من الموازين الفكرية والسياسية.

ويجدر هنا تسجيل ظاهرة أساسية تتجلى في تحول كثير من المفكرين علمانيين ويساريين إلى المرجعية الدينية، باعتبارها المنطلق الأول لكل عمل تغييري، ويكفي أن نذكر من هؤلاء منير شفيق، ومحمد عمارة وخالد محمد خالد، والمسيري.. وغيرهم.

الاتجاه الإسلامي بدوره يعرف تيارات مختلفة يمكن تصنيفها إلى تيارين كبيرين: تجديدي ومحافظ، ومسألة التجديد والمحافظة مرتبطة من جهة بالنظر إلى النص الديني وآليات ومناهج الاستنباط والفهم والاجتهاد في تقرير وسائل التغيير وأنظمة وفلسفة الحكم، وهناك نقص كبير من حيث الإنتاج المعرفي في هذا المجال، أي الفكر السياسي والتغييري الحديث، فضلا عن تطوير وتأهيل المؤسسات الممكنة من ذلك، بل والفكر المؤسسي الجماعي بدل النزعات الفردية، التي تأصلت في الأمة، سواء من خلال نظمها الفكرية أوالسياسية الجامدة.

لذا طرحت مشكلات كبيرة بوجه أشكال المشاركة السياسية ومفهوم الدولة الحديثة، والتغيير من داخل النظم والقوانين الوضعية.. وغيرها.

فكانت المبادرة إلى هذا الضرب من التأليف، في الفكر الحديث أقصد متأخرة، كان للاستعمار وتحديات تيارات العلمنة دور كبير في إيقاظها والدفع إليها.

من جهة أخرى ترتبط مسألة التجديد والمحافظة بالعلاقة الإشكالية بين الذات والآخر، ومظاهر الاتصال أو الانفصال. ذلك أن للغرب وجها آخر يتجلى في علومه ومعارفه وتقنياته، وإن كان خيار التواصل في هذا الجانب مطلبا لامحيد عنه، ليس بحكم التواصل الحضاري والفكري فحسب، بل أيضا لكونه مطلبا دينا بحكم عالمية هذا الدين ورسالاته. فالسؤال الذي لم تجب عنه أدبيات القرن بشكل محدد، هو كيفيات هذا التواصل ومنهجياته، في الاستعارة والنقل وضوابطها، وخاصة في العلوم والمعارف الإنسانية، على هيئة جمارك معرفية، تسأل أولا عن ضرورة هذا النقل والحاجة إليه، وتحدد ثانيا منهجية تنزيله ودمجه، وتتتبع ثالثا آثاره ومآلاته. هذا إذا ما اعتبرنا أن المداخل المعرفية (مفاهيم ومصطلحات) مقدمات أساسية في الاستتباع والإلحاق الثقافي.

○طرح الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر مجموعة من القضايا الاشكالية، ترتبط بالهوية، والغرب، والدولة، وحقوق الاقليات، وغيرها، على شكل ثنائيات، كالأصالة والمعاصرة، والاسلام والغرب، وحكم الله وحكم الجاهلية، والوحدة والتجزئة، والتبعية والاستقلال... الخ. حتى أمست هذه المقاربات المزدوجة من ابرز سمات الخطاب الاسلامي راهنا. ما هي الاشكاليات المنهجية الطاغية في هذا الخطاب؟ وما هي طبيعة الملابسات الرؤيوية التي لابسته؟

□ الثنائيات جزء من فلسفة الوجود البشري، أو انطولوجيا الإنسان والطبيعة والكون ككل، ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين. وأصل هذه الثنائيات وأولها ثنائية (الإنسان/الطبيعة) وهي جزء من ثلاثية: الوحي والإنسان والكون، مصادر المعرفة وأصولها، وبما أن الوحي مؤطر للإنسان والكون تشريعا وتنظيما، تسديدا وتقويما، فان مناطات الاستخلاف والشهادة والتكريم والتسخير... كل ذلك ينبني على أساس العلاقة بين زوجين اثنين هما الإنسان والطبيعة، المفروض أن تكون مهتدية بهداية

الوحي ومسترشدة بتعاليمه، ومعتبرة بحكمه ومقاصده من الخلق والتكليف. كما أن الأصل في الثنائيات أو الأزواج التكامل لا التقابل والتعارض، وإن بدا أن لكل مجال عملا خاصا واستقلالا معينا، فهي تشترك في نهاية المطاف في وحدة وجودية وفي أدوار وظيفية. والانحراف عن هذا النهج هو الذي جعل هذه الثنائيات تطرح في صيغ وأشكال وهمية وتقابلية متعارضة. كذلك الذي عكسه تطور التاريخ الفكري والديني في الغرب في ثنائيات (الفكر والمادة) و(العلم والدين) و(الإنسان والطبيعة).. حيث كانت الهيمنة في مرحلة من مراحل هذا الفكر للاهوت الكنسي، فنشطت مفاهيمه على حساب المفاهيم الأخرى. إلى أن انقلبت الأوضاع منذ عصر النهضة، حيث أعيد بناء هذا الفكر جملة وتحولت مصادر المعرفة فيه وأضحت الغلبة فيها لما هو مادي على حساب ماهو غيبي. فعوضت آلهة السماء بآلهة في الأرض، هي العقل والعلم والمادة والطبيعة والإنتاج والربح والاستهلاك... وهو المنحى الذي عبرت عنه الفلسفات العقلانية والوضعية والتجريبية والنفسية والوجودية واتجاهات اللذة والهيمنة وغيرها، مما يزال متحكما في مسار هذا الفكر إلى اليوم في إطار الفلسفة الأم الحاضنة: العلمانية الشاملة، التي قامت بتصفية أطراف داخل هذه الثنائيات لحساب أطراف أخرى. وهذا أيضا سر من أسرار انعدام التوازن والوسطية والاعتدال في هذا الفكر، الذي انتقل من تطرف لاهوتي كنسي غيبي خرافي مناقض للعلم والمعرفة والإبداع، إلى تطرف مادي طبيعي علموي حسي تجريبي لايسلم لأي تفسير ماورائي أو معرفة غيبية.

وبحكم الاحتكاك والغزو الفكري والعسكري الذي تعرض له العالم العربي والإسلامي، انتقلت ثنائيات من هذا القبيل إلى ثقافتنا، اتخذت لها أشكالا وصيغا أخرى، وهي تحاول أن تتكيف مع واقعها المحلي وسياقها التاريخي. لكن قبل مرحلة الفكر الحديث والمعاصر كان لهذه الثنائيات حضور في مراحل مبكرة من ثقافتنا، غذاها الاحتكاك القديم بدوره مع أنماط الفكر الوافد من الحضارات الأخرى.

فكانت أولى هذه الثنائيات ثنائية (الرأي والأثر) التي تبلورت في مدرستين غطتا علوما كثيرة في التفسير والحديث والفقه وأصول الدين وغيرها.ثم بعد نشاط الفكر الفلسفي والكلامي تبلورت ثنائية (العقل والنقل) أو (الحكمة والشريعة).

والواقع أن المعرفة الإسلامية لايمكنها أن تقوم إلا على الأصلين معا، أصل النقل وأصل العقل ويضاف إليهما أصل الواقع. إذ لايمكن للنقل (الوحي) أن يقوم به الإنسان تحقيقا لأمر التدين، إلا من خلال فهم واجتهاد يمارسه العقل، وتنزيل وعمل على أرض الواقع. وكلاهما يحتاج إلى إنشاء وبلورة معرفة وفقه خاص به مسترشدا بهداية الوحي، وإلا تحولا إلى نزعات عقلانية وواقعية مكتفية بذاتها على غرار النموذج الغربي.

وظاهرة التصنيف الثنائي هذه لم تكن موجودة على العهد النبوي وجيل الصحابة، إذ كانت المعرفة تدار بكامل مكوناتها وأصولها فكانت مردوديتها أسرع في الفهم والتبليغ والعمل والدعوة... وهذا سر من أسرار النجاح والتفوق لتلك التجربة النموذجية.

فوحي بدون عقل نصوص جامدة، وكلاهما بدون واقع تجريد، وواقع وعقل من غير وحي تيه وضلال فكري وحضاري وديني. وهل نزل الوحي إلا للإنسان ليعمل به ويتدين ويتدبر ويتفكر ويتعقل؟ لذا فغياب أصل العقل وأصل الواقع عن كثير من العلوم والمعارف الدينية جعلها تبقى نظرية صورية تجريدية في غالبها، وجعلها تتضخم على حساب علوم إنسانية واجتماعية وسياسية واقتصادية، لم تنل حظها من التأصيل والتمكين كما نالته علوم أخرى وخاصة بعد عصر التدوين حيث صنفت العلوم وقعدت وحددت مناهجها واتجاهاتها.

هذا الأمر جعل المفاهيم والمصطلحات المتداولة تضرب بنسب وصلة إلى التاريخ والتراث أكثر مما تضرب بهما إلى الوحي وأصول الشرع، أي إلى التصنيفات الفنية التخصصية المدرسية أكثر من القرآن الكريم واستعمالات الصدر الإسلامي الأول. فالفقه غدا اصطلاحا فنيا خاصا وليس هو الفقه المراد في القرآن. والاجتهاد

غدا مبحثا أصوليا وليس هو مطلق بذل الجهد في العادة والعبادة كما في الكتاب والسنة، وقل مثل ذلك في التوحيد عند المتكلمين والحكمة عند الفلاسفة والتجديد عند المحدثين... الخ. حيث انحسر المعنى الشرعي القرآني المستوعب والشامل المفروض أن يكون ملازما للفظ في رحلته مقوما ومسددا، وانتشرت مفاهيم قائمة على أساس التضييق والتحديد ليس في ضبط القواعد والمناهج فحسب، وإنما في المعاني والدلالات كذلك.

أما إذا انتقلنا إلى الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، فإننا نجد تحديا آخر في وجه هذه الثنائيات أبعدها أكثرعن أصولها المرجعية، بل وجعل التقابل فيها ليس بين خيارات ذاتية، بل بين خيار الذات ككل وخيار الآخر، ونقصد بالتحدي، تحدي النموذج الغربي طبعا. فبرزت ثنائيات فكرية وسياسية منها ماهو مستحدث ومنها ما يستند إلى ثنائيات قديمة: ك(الأصالة والمعاصرة)، و(التراث والتجديد)، و(الحداثة والتقليد) و(العقلانية والشرعانية) و(البيان والبرهان) و(الدينية والمدنية) و(الأمة والدولة) و(الإسلام والغرب)... وهي ثنائيات محكومة باعتبار زمني محض قائم على أساس جعل كل ماهو ماضي وقديم متخلفا ومتجاوزا، وكل ماهو حديث ومعاصر تقدميا ومطلوبا. أي أن التقابل كامن بين مرجعية الذات ومرجعية الآخر. حيث تضفي الاتجاهات التغريبية كل قيم التمجيد والمراهنة الفكرية والسياسية على طرف من الثنائية، كما تتمسك الاتجاهات المحافظة بالطرف الآخر. وقد تميز القرن ماقبل المنصرم بالمقارنات، التي هي محاولات توفيقية أو تفليقية كما نلاحظ مع الطهطاوي والتونسي وغيرهما، ولم يخل من محاولات تأسيسية في هذا الاتجاه كما هو الشأن مع الأفغاني في انفتاحه وفي رده على الدهريين ومع محمد عبده في الإسلام والمدنية الحديثة وغيرهما. وتميز القرن المنصرم بتعميق الهوة بين تلك الأزواج، إذ ينطلق قطاع من المفكرين من التسليم سلفا بوجود التقابل ثم يعملون بعد ذلك على تعميقه في سياق النزعات التوفيقية والإلحاقية بالنموذج الغربي مع اختلاف في الحدة والنقد والاتباع للذات وللآخر، ككتابات زكي نجيب محمود وحسن

حنفي ومحمد أركون وأدونيس ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وغيرهم. والواقع أنه لا أصل لهذا التقابل وإنما الأصل التكافل والتفاعل بين أصيل يجب أن يكون معاصرا وبين معاصرة يجب أن تكون أصيلة. بين تراث ينبغي أن يحافظ على عناصر التجديد فيه وبين تجديد ينبغي أن يجعل من التراث أحد مرتكزاته الأساسية. وقل مثل ذلك في سائر الأزواج والثنائيات والأمر الذي نجد كتابات أخرى توضحه من قبيل كتابات الشيخ الغزالي والشيخ محمد مهدي شمس الدين ود.المسيري وغيرهم...

○ **ساد حذر شديد في الخطاب الاسلامي المعاصر من الفكر الغربي، وربما تحوّل هذا الحذر الى عقدة احياناً حيال المكاسب الراهنة للعلوم الانسانية، فنجم عن ذلك انسداد آفاق هامة في تطوير المعارف الاسلامية، واعادة بنائها، بنحو يواكب العصر. ما هي آثار هذا الموقف في انكفاء الفكر الاسلامي المعاصر، وعدم قدرته على التواصل مع المعطيات المشتركة لهذه العلوم، والخلط بين ماهو محلي وعالمي في مقولات ومفاهيم العلوم الانسانية؟ والى أي مدى نتمكن من الافادة من مكاسب هذه العلوم وتوظيف معطياتها في حياتنا، دون التماهي مع الغرب، ودون طمس هويتنا الحضارية؟**

□ تقدم معنا أن العلاقة مع الغرب تأسست من خلال موقفين كبيرين، موقف الرافض المناوئ له باعتباره محتلا مستعمرا ناهبا، وموقف التابع له الداعي إليه باعتباره نموذج التقدم والتحضر والرقي. ثم اعتدلت هذه المواقف إلى شيء من التوفيقية على العموم. لكن رحيل الاستعمار لم يكن كاملا، ولاتحرر البلدان المستعمرة كان كاملا. الأمر الذي جعل العلاقة بين الاثنين تبقى متوترة تغذيها خلفيات تاريخية.

ان المعرفة الغربية ليست معرفة محايدة، بل موجهة أكثر من أية معرفة أخرى، والمفاهيم الغربية بالتبع ليست مفاهيم كونية إنسانية بقدر ماهي مطبوعة بهذه الخصوصية الغربية. فالنهضة والتحديث والعولمة... مفاهيم تخدم الغرب المنتج

والموجه لها، وليس للآخر من حظ فيها إلا الهامش والذيلية. والنظر في العلاقة المعرفية الثقافية مع الغرب وخاصة في مجال العلوم الإنسانية وجب أن تستحضر قوة الجذب والإلحاق التي يمارسها الغرب من خلال علومه ومعارفه.

لاشك أن الغرب قد حقق كسبا هائلا وراكم خبرات في علوم كثيرة. والنظرة له ينبغي أن لاتحجب إمكانات الإفادة منه والتواصل معه. فبقدر ما تقوي التيارات العلمانية العربية مواقفها من خلال هذا الجانب بقدر ما تضعف التيارات الإسلامية مواقفها بالإعراض عنه. بل وحتى تلك المنفتحة عليه لم تبلور بعد بما يكفي أساسات منهجية لهذا الانفتاح. أي كيفيات الاستفادة من إيجابيات هذا الغرب دون سلبياته. فالإسلام قبل غيره، دعوة انفتاحية لا انكفائية وانطوائية، ودعوة عالمية استيعابية وليس دعوة محلية منكمشة. وبلورة مقومات ومناهج، أو لنقل فقه مؤطر لمبدأ العالمية في الإسلام، لم يكتب له للأسف النجاح منذ العالمية الأولى، إذ أفل مع أفول كيان الأمة. وإسهام الأمة الديني والثقافي الآن في صياغة ماهو عالمي غدا من الفروض الأساسية في معنى الشهادة والاستخلاف والتعمير وتحمل الأمانة، فالمعارف والعلوم الآن تصنع صنعا وتدار وتعمم بشكل هائل أمام وسائل وتقنيات الإعلام والمعلوميات. فإما أن تكون الأمة ماشيه في ركب "الغزاة" وإما أن تكون مغزوة من كل حدب وصوب.

من جهة أخرى، مهما قيل عن التحيزات الكامنة في العلوم والمعارف الغربية، تبقى هنالك هوامش كبيرة للإفادة من هذه العلوم والمعارف، إذ بها دائما قدر مشترك متعلق بكينونة الإنسان وبالعالم الطبيعي وقواعد مشتركة في مناهج وأدوات المقاربة والنظر والتحليل... إلى غير ذلك.وكلها مداخل تجعل الأمة تقدم انطلاقا من خصوصياتها الثقافية والدينية والتاريخية نموذجها في البناء والتحضر، وتعديل نظريات الصراع بين الحضارات إلى تعارفها وتكاملها، وإدخال قيم الخير والمحبة والسلم... بدل العداء والشر والحرب... وإعادة الاعتبار للقيم الدينية وفلسفة الوجود الإنساني بدل العدمية الوجودية التي تؤطرها الفلسفة العلمانية الشاملة. هذا مع الوعي

التام بالذات وقدراتها على الدمج والاستيعاب لما تنقله، وإدراكها لمآلاته وتأثيراته. وفي جملة، الوعي بالعلاقة الجدلية بين ماهو محلي وماهو كوني.

○ تمارس التركة المعرفية لأعلام ورموز التراث وصاية على التفكير الاسلامي اليوم، حتى ان نصوص القرآن الكريم حجبها ركام هائل من الشروح والتفاسير، التي اعاقت العقل المسلم عن التعاطي المباشر مع النص. ما السبيل لتحرير التفكير الاسلامي من تلك التركة وقطاعاتها التعطيلية المعيقة لهذا التفكير؟

□ إن مشكلة التعاطي مع التراث من المشكلات التي لم يبلور فيها ـ للأسف ـ الفكر الحديث والمعاصر رأيا ولا منهجا موحدا في النقد والتحليل والمراجعة، أو في التبني والدفاع والمنافحة. حيث بقيت كل المعالجات والمقاربات مباضع تقتطع من هذا الكيان ما تغذي به ذاتها وتتقوى به على الآخرين، لدرجة يصح معها ـ على اختلاف في التفصيل ـ وصف جورج طرابشي لها بالمذبحة التي لحقت هذا التراث أو العصاب الجماعي الذي أصاب المثقفين العرب، كما تدل على ذلك كتبه التي تحمل العناوين ذاتها.

خضع التراث إذن لقراءات متعددة يمكن نعتها بالقراءات الطائفية للتراث، حيث كان مرآة لاتعكس إلا الوجوه الناظرة فيها. القراءة الماركسية للتراث عند حسين مروة وطيب تيزيني ومهدي عامل وغيرهم. وقراءات هي خليط بين يسار وليبرالية تضع رجلا في التراث وأخرى خارجة، تخلط بين مناهج الذات والآخر وتوظف منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية واللسانية الحديثة من أجل عقلنته أو تحديثه أو تثويره أوتحيينه كما هو الشأن مع عابد الجابري، ومحمد أركون وحسن حنفي وزكي نجيب محمود وفهمي جدعان وغيرهم، مع اختلافات طفيفة في المنطلقات والتحليل والنتائج ومعظمهم أصحاب مشاريع. الخطاب العربي إذن كان خطابا انتقائيا في قراءته للتراث اكثر منه إشكاليا أوتكامليا. وبعبارة كان يتلمس من الأجوبة للأسئلة الجاهزة، أكثر مما يثير من المشكلات الكامنة في عمق هذا التراث

بحيادية وموضوعية تحافظ عليه كتراث خاص بالذات فلا تضعفه أو تلغيه، وتستعين على استثماره بمنهجيات وأدوات العلوم الإنسانية من غير أن تلحقه بتراث آخر أو تاريخ آخر.

الخطاب الإسلامي كان أسوا في مقاربته للتراث قديما وحديثا، فعلى التقدير الغالب إذا كان (ق ٤هـ) هو بداية عصور الانحطاط الفكري والاستقالة العقلية في الأمة، أي بعد ذهاب الأئمة المؤسسين وركون الخلف إلى الجمود والتقليد والتعصب المقيت، وسواء تعلق الأمر بالفكر السني أو الشيعي، فإن ظاهرة التقديس بدأت تتحول تدريجيا من النص الموحى إلى النص التراثي الذي هو إنجاز بشري في تفاعله السلبي أو الإيجابي مع النص. وأدى التراكم التاريخي لظاهرة التعصب والتقليد للأقوال مع غياب حس نقدي استئنافي يقوم بدور المراجعة والتصحيح والاجتهاد والتجديد ومواصلة مسار البناء والتبليغ، إلى أن يصبح التراث فقها وكلاما وشروحا وتفسيرات منزلا منزلة النص المقدس لايجوز فيه التبديل والتغيير. ولاينال هذا أو ينتقص من جهود بعض الأعلام المجددين في الأمة كالغزالي والشاطبي وابن رشد وغيرهم، أو كالمرتضى والطوسي والحلي وغيرهم عند الشيعة، على اختلاف في الفترات التاريخية. كما لم يخل العصر الحديث من أعلام كبار اضطلعوا بالدور التجديدي ذاته. لكن وضع الانهيار في الأمة كان أكبر من عمليات التصحيح هذه حيث استطاع أن يلفها في ظلامه ويحولها إلى جزء من نظامه الساكن. وتبدو المعادلة مقلوبة لدى حركات الجمود والتقليد في الأمة مقارنة بحركات الاغتراب والاستلاب للشرق أو للغرب فيها. ففي الوقت الذي ينفي فيه هؤلاء القدسية عن الوحي ويجعلونه جزءا من الإرث الثقافي والتاريخي في الأمة وظاهرة من الظواهر الإنسانية القابلة للتفسير والتحليل المادي، نجد أولئك لايتركون مجالا لحركة التاريخ فيقيدونها بطقم من التصورات الصارمة على أساس أنها جزء من الدين وأن لها من العصمة ما له. فبقي العقل المسلم قرونا محجوبا عن أصله المعين وملهمه الأول

القرآن والسنة النبوية الصحيحة المبينة له، وحتى عن تجربة الصدر الإسلامي الأول النموذجية في انفتاحها واستيعابها.

غذى هذا الواقع فتاوى ونصوص كرست فقه التبعية والتقليد تدعو إلى اتباع المذاهب وتقليدها وبعضها ينهى حتى عن اتباع الصحابة، فكيف بالاتصال المباشر بالأصول والمصادر. وحججهم في ذلك أن المذاهب قد استقرت والأحكام فيها قد تقعدت وتميزت فيها الأصول عن الفروع والكليات عن الجزئيات... الخ. وكما يقول الحجوي الثعالبي الفاسي المغربي وهو من أعلام القرن العشرين في كتابه القيم " الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي " متسائلا: كيف يتم العدول عن مصادر الشرع ومدونات الأئمة المجتهدين، ويلجأ إلى شروح ومختصرات وحواشي هي أشبه بالإقفال والمغاليق منها بالشرح والتفسير؟ بل إن الكاتب ينحو باللائمة على ظاهرة الشروح والمختصرات ذاتها التي طبعت قرونا بكاملها، وتفنن الناس فيها حتى أضحت ألغازا يستنفد فكها وشرحها وتدريسها أعمارا بكاملها دون نفع يذكر. ولو أُنفِقَ ـ كما يقول ـ جزء يسير من ذلك في فهم الكتاب والسنة وأصول الشرع عامة، لعاد ذلك على الدارس بخير ونفع كثير في دينه ودنياه. فالذي يمهر في فهم مختصر وفك ألغازه ويقدر على أخذ الأحكام الصحيحة منه، لاشك أنه لو توجه إلى كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان قادرا على أخذ الأحكام منهما. وقال نقلا عن عبد العزيز اليحصبي الأخبش : هذه الأعمار رؤوس أموال يعطيها الله للعباد يتجرون فيها فرابح أو خاسر، فكيف ينفق الإنسان رأسماله النفيس في حل مقفل كلام مخلوق مثله ويعرض عن كلام الله ورسوله الذي بعث إليه؟!

وبعد حديثه عن أطوار الفقه والفكر في الأمة، يقدم الحجوي الثعالبي رؤية جديرة بالاعتبار تنطلق من أرضية الحصن التكويني والتربوي في الأمة. وأن تجديد الفقه والحضارة والعودة إلى طور الشباب أمر ممكن. فخلاصة تشخيصه لعلل الأمة أن داء التقليد هو السبب الأعظم في الهرم، وأن الاجتهاد هو الذي به الحياة وذلك

يكمن في إصلاح التعليم. وأن نبوغ مجتهدين مجددين في الأمة أمر ممكن ومتيسر الآن أكثر من أي وقت مضى، وإنما المفقود أمران.

الأول: عزيمة الطالب على إدراكها والتمرن على استقلال الفكر وعلى فهم الكتاب والسنة وكلام أئمة الاجتهاد...

والثاني: رياضة النفوس على الأخلاق الفاضلة وترك السفاسف لتوجد الخصلة العزيزة وهي النزاهة التي تحصل بها الثقة العامة كما كانت حاصلة بالمجتهدين."

وعلى كل فإن الجمود والتقليد داء، والاجتهاد والتجديد دواء، ومدخل ذلك: التربية والتكوين التأهيلي للناشئة وصلتهما بالكتاب والسنة لتحقق كسبها منهما "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم". ولايعني هذا تكريسا لنظرة عدمية تقطع مع التراث، بل هي دعوة إلى تحقيق كسب إضافي إليه ينبني عليه ويستمد منه ويستلهمه ويستوعبه من غير اجترار وتكرار، يدخل معه في علاقة جدلية تحقق له تواصلا مستمرا وتجاوزا مستمرا. فإن أعمالا تنتمي إلى التراث كانت متقدمة على زمانها قرونا مازالت الإفادة منها وبلورتها لم تحصل بالشكل المطلوب، كالشاطبي في نظريته المقاصدية وابن خلدون في العمران البشري والقرافي وابن عبد السلام وابن القيم في الفقه وأصوله وغيرهم في علوم أخرى... والمجتمعات الإسلامية الآن تعج بالحوادث والنوازل الجديدة مالية وطبية وأخلاقية وعلاقات دولية.. تحتاج إلى فقه شرعي جديد يواكبها ويؤطرها تحقيقا لمقاصد الدين وحفاظا على التدين.

كما أن التواصل مع التراث والارتباط به، كما ينبغي أن لايحجب الأصول فيتحول هو إلى أصل بديل عنها، ينبغي كذلك أن لايحجب الانفتاح على التجارب والخبرات والحكم الإنسانية على العلوم، وعلى المناهج المساعدة في البحث مع قدرة على التحكم فيها وتوظيفهما بالشكل الذي لاتعود به على الذات بإلغاء تراثها أو إلحاقها بتراث آخر.

○ هل تعتقدون ان الفكر الاسلامي يجب أن يمتد الى المجال الأكاديمي؟ وماذا يمكن ان يتركه ذلك من آثار على العلوم الانسانية في تطورها، ومحاولات تاصيلها من منظور اسلامي؟

□ الأصل في الفكر الإسلامي أن يمتد إلى كافة مجالات البحث وأن يعكس في امتداده هذا شمول واستيعابية الإسلام. ولهذا يمكن أن نلحظ أن له امتدادين أحدهما أفقي والثاني عمودي، وهذا ما يعكسه الخطاب القرآني وتعكسه سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ففي القرآن الكريم نجد الخطاب بيا أيها الناس وبيا أيها الذين آمنوا وخطاب الترغيب والترهيب إلى العامة، مسلمين أو غير مسلمين. كما نجده في السياقات ذاتها وفي سياقات أخرى قائما على أساس البرهنة والاستدلال، والحجاج بالإقناع العقلي والاعتبار التاريخي، والوعي بالسنن الكونية والاجتماعية تماما كالوعي بالسنن الدينية والشرعية. وهي أمور لايضطلع بها إلا أولو العلم الديني أو الكوني، ونصوص القرآن والسنة في هذا كثيرة. أي تلك التي ترفع من شأن العلماء وتميزهم وتجعلهم قاطرة قيادة داخل مجتمعاتهم. ومثل ذلك في السيرة النبوية في امتدادها الأفقي على مستوى خطاب الدعوة العام، وفي امتدادها العمودي على مستوى خطابها الخاص المركز على رؤوس بأعيانهم وعلى منطق استدلالي وحجاجي. ولم يتحول الإسلام قط في خطابه هذا إلى فكر نخبوي معزول عن القاعدة والسند الجماهيري الداعم له، وهي الآفة التي وقع فيها بعد الصدر الإسلامي الأول لما تحول إلى جدل نظري جاف وعقيم لم يثمر عملا ولم يلتصق بواقع وهموم الناس وتطلعاتهم. لذا فامتداد الفكر الإسلامي إلى المجال الأكاديمي وخاصة إذا كان المراد به مجالات العلوم الإنسانية، هو من الأمور الضرورية استدراكا من جهة للتأخر الحاصل في هذا المجال، حيث نضجت علومنا الإسلامية وتضخمت في الوقت الذي بقيت فيه العلوم الإنسانية ضامرة، الأمر الذي جعل قضايا الإنسان غائبة عن التوجيه والتأطير والتسديد الشرعي. فلم تتبلور فيها رؤى ولم تتشكل فيها مناهج علما بأن كثيرا من المقدمات والأسس والمبادئ موجودة في

القرآن الكريم والسنة النبوية يمكن أن تكون منطلقات تأصيلية وتأسيسية في هذا المجال.

من جهة أخرى، فالذي أخذ بزمام البحث في هذه العلوم وتقنينها وضبط مناهجها، هو الغرب انطلاقا من فلسفته المادية. فوجه قضايا البحث في الإنسان وجهة تخدم رغباته الجامحة في الهيمنة والاستعلاء والمتعة واللذة، وتحقيق ماسماه الناقد عبد الوهاب المسيري بالفردوس الأرضي. الأمر الذي تولت كبره فلسفات وتيارات فكرية وسياسية ومؤسسات علمية وجامعية وقضائية.. تقنن للإنحراف والفساد باسم الحريات والحقوق، في الوقت الذي لاتعير فيه اهتماما لحريات وحقوق شعوب بكاملها في الحياة. ولاشك في أن امتداد الفكر الإسلامي إلى هذه القطاعات اللصيقة بالإنسان تدقيقا وتنهيجا، تقويما وتسديدا، سيضفي عليها نوعا من الرشد والصوابية وسيكون دافعا لها إلى خدمة الإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو وسيلة لغاية أخرى، أي جعله مركز الأطراف في المعادلة. يؤكد هذا أيضا تعالي أصوات الاحتجاج والرفض لهذا المنحى المنحرف في توجيه قضايا الإنسان، اجتماعيا ونفسيا ودينيا وإثنيا داخل الغرب نفسه، بعدما أثبتت التجارب وماتزال عدم نجاعة وصوابية ورشد هذا المنحى. وآيات ذلك وبيناته في النظم والعلاقات الأسرية وفي مفهوم الحرية وتمجيد الذات ومنطق الربح والاستهلاك والقلق والتوتر المتزايد والخوف من الخسارة والإفلاس والموت... وغيرها من المشكلات التي أضحت بنيوية ومزمنة في ثقافة الغرب الرقمية الاستهلاكية المصنعة المهددة بخراب هذا العمران ودماره.

○ هل استطاع الفكر الاسلامي في القرن العشرين التعاطي مع متغيرات الواقع تعاطياً ينبع من ادراكه لطبيعة الزمان والمكان، وانماط التحديات الثقافية والحضارية المتغيرة؟

□ عنصر الواقع في الفكر الإسلامي وفي المعرفة الإسلامية عموما لم يحظ بالاهتمام اللازم من حيث التأطير له والتنهيج له، وكان لهذا الغياب أثر كبير في إضعاف المعرفة الإسلامية وجعلها نظرية تجريدية وجزئية فردية في غالبها. مادام

أصل الواقع، باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة غائبا عن البناء المعرفي في الأمة. ومادامت الرؤية الواقعية بكل مكوناتها ومشكلاتها لم تكن حاضرة بما يكفي في عملية بناء العلوم. لذا كان مبحث الواقع ضامرا في كتب الأصول، ولم يكن مستحضرا فيها كأصل. خلا بعض الإشارات المنبهة التي تميزت بها كتابات بعض العلماء كالعز بن عبد السلام والقرافي وابن القيم وآخرين قلائل غيرهم. والأصل في هذا الأصل أن يفرد بالكتابة وأن تضبط مسائله وتحدد قضاياه، وأن يثمر علوما إنسانية تأخذ حجمها الطبيعي الموازي للعلوم الأخرى.

ولسنا نقصد بمصدرية الواقع نزعة واقعية على غرار ماساد في الفكر الغربي. تجعل الواقع جزءا من نظام وقانون الطبيعة الصارم مستقلا بالمعرفة ومنشئا لها ابتداء. بل اعتبار الواقع أصلا من حيث جعل الشرع له كذلك. فإنما أنزل الشرع لكي يتدين به الإنسان ويعمل به على أرض الواقع، فيضرب في الأرض ويعمرها ويحقق معنى الاستخلاف والسيادة فيها. وقد استتبع هذا الغياب لفقه الواقع بعبارة د. عبد المجيد النجار، غيابا لفقه تنزيلي للأحكام الشرعية. وغلب على هذه الأخيرة الفهم النظري التجريدي لهما، أما أن تتنزل هي ذاتها وتتحقق مقاصد التنزيل منها على أرض الواقع، فإن هذا الفقه لم ينضج بعد ويتبلور بما يكفي. وأثر هذا بشكل سلبي على أداء العاملين في الحقل الإسلامي وخاصة إبان النصف الثاني من (ق٢٠)، مرحلة بروز وتطور الاتجاهات الإصلاحية واصطدامها مع النظم السياسية والتيارات الفكرية، وعرضها لبرامج عملها وتصوراتها حول مفهوم الدولة والحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية والتعددية ونموذج المجتمع المسلم المنشود.. هذا فضلا عن أن يكون هذا الفكر ـ كما هو المطلوب منه ـ مستوعبا لتحولات عصره مواكبا ومؤطرا لها زمانا ومكانا ـ قادرا على التفاعل الإيجابي مع التحديات الثقافية التي تواجهه والدخول معها في سجال مسلح بآليات ومناهج العصر ومعرفة طبيعة التوجهات الفكرية السائدة.

للأسف فقد لعب منطق الرفض والمفاصلة للغرب جملة، تغييبا لعنصر أساسي في معادلة النهضة والوعي الفكري بالذات وبالآخر. وكأن علوم المادة والطبيعة والواقع لا دخل للفكر الإسلامي فيها وليست من مقومات الثقافة الإسلامية ولا من ضروريات وشروط نهضتها، ولم نستلهم في ذلك حتى تجربة المسلمين الحضارية الأولى. لذا يبدو وكأنه تم التسليم الكامل للغرب بهذا الجانب، فهو ينوب عنا فيه بحثا وتنقيبا ثم يمدنا بعد ذلك بما نحتاج ونحن في راحة تامة. ولاندرك أنه يؤسس دائما لشروط التفوق والتمكن والإقتدار العلمي، في الوقت الذي نكرس فيه منطق الضعف والخمول والسكون والرتابة والحاجة والتبعية. ولا أدل على ذلك من أن قطاع العلوم والمعارف الإنسانية قد عرفت تطورا هائلا من زاوية النظر المادية والرؤية المعرفية الوضعية لدى الغرب. ولم يسهم في ذلك الفكر الإسلامي بشيء يذكر، إذا ما استثنينا بعض المؤسسات كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي في مشروع إسلامية المعرفة.

○هل استطاع الفكر الاسلامي المعاصر بناء مرتكزات منهجية لفقه الاختلاف، الذي يقنن صيغة التعارف في الاجتماع الاسلامي، ويشيع ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي، ويرسم اساليب التفاهم والحوار مع الآخر المختلف؟

□ فقه الاختلاف أو آداب الاختلاف هي من الأمور أيضا التي لم تتبلور في الفكر الإسلامي بالشكل الكافي، يستوي في هذا الفكر التاريخي القديم والحديث والمعاصر. فبعد التجربة النبوية وصدر من الخلافة الراشدة إذ كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقر المختلفين من الصحابة على اجتهادهم في فهم قول معين أو في فعل معين وشواهد ذلك كثيرة في السنة. وحيث كانت درجات قبول الرأي الآخر والسماح بالتعددية الفكرية وتشجيع الاجتهاد وإقرار الرأي المخالف مالم يصادم معلوما من الدين بالضرورة أويخالف مقطوعا به على درجة عالية في وعي الجيل الأول من الأمة، المدرك لمعنى قوله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين» والمدرك أيضا أن هذا الاختلاف لاينبغي أن يخرج عن إطار

الوحدة الفكرية والدينية فيمزق نسيجها ويقطع حبال الوصل بينهما، ((ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم))، ((إن الذين فرقوا دينهم وكانواشيعا لست منهم في شيء)). وكان الأمر كذلك على العموم إلى عهد الأئمة المؤسسين. فلما صار الناس إلى التقليد وجمدوا على أقوال المذاهب وأصبح ((كل حزب بما لديهم فرحون))، ظهرت في الأمة وفشت فيها مظاهر التعصب والتبديع والتفسيق والتكفير، ولم يبق المخالف مخالفا في الرأي في إطار وحدة فكرية ودينية جامعة، بل أصبح بالضرورة أحدهما خارجها من منظار صاحبه الذي يعتبر نفسه داخلها. وقع هذا بين الفقهاء وبين المتكلمين خصوصا. إذ أغرق البعض وأغرب وتكلف في الافتراض الفقهي والكلامي أوفي التفسير والتأويل أو في الإستنباط والأحكام. فأصبحت الأمة طرائق قددا، وضاع إرث كبير من فقه وآداب الاختلاف كان بإمكانه لو تحول إلى ثقافة في الأمة، وقاد حركة البناء الفكري والسياسي فيها، أن يحول مجراها إلى غير ماهي عليه الآن. ففضل الناس التقليد والجمود وتقديس الأقوال، وتحول الغالبية العظمى فيهم إلى نسخ مكرورة تعيد إنتاج أقوال سالفيها من غير اعتبار لتبدل الزمان والمكان والأحوال والعوائد. وكأن الدين دين زمان بعينه ومكان بعينه لادين كل زمان وكل مكان. ثم ورث الخلف عن السلف ضمور ثقافة الاختلاف. وكلما أنشئت مدرسة أو حركة وجعلت من أغراضها الإصلاح والتغيير إلا ووجدتها على جانب من التعصب لأقوالها وآرائها واستماتة أتباعها في الدفاع عنها أكثر من استماتتهم في الدفاع عن الدين. وقد تجاورت في الأمة زمانا ومكانا خلال القرنين المنصرمين حركات كثيرة على امتداد خارطة العالم الإسلامي لكنها لم تغن عن تغيير حاله ووضعه شيئا، فكانت السنوسية والمهدية والحركات الأولى بالمشرق الإسلامي وغربه... حركات فكرية تربوية ، وإن كان عطاؤها وجهادها مما لايمكن إنكار أثره في إبانه أو بعده، فإن أثرها العام من حيث ضرورة تكاملها لم يرق إلى مستوى التأثير في وضع الأمة العام والتي كان يسوسها قادة لم يواطئوا هذه الحركات أكنافا. وقد عرف القرن العشرون ميلاد العديد من الحركات الإسلامية الإصلاحية، والقليل النادر منها من تشكل ثقافة

وفقه الاختلاف جزءا من نسيجه الفكري سواء في بنائه الداخلي أو حواره الخارجي. وفي اعتقادي أنه لايكفي أن تضطلع هذه الحركات بإنشاء وتحكيم هذه الثقافة في صفوفها، وهذا الواجب الفوري الأول لديها، ولكن أيضا أن تكون تلك الثقافة وضعا ونفسا عاما داخل المجتمع بكل مكوناته. فيكون ذلك مؤهلا له إلى الإبداع والتجديد باستمرار، وذلك بتداول الرأي وشحذ الفكر وتبني الأصوب والأقوم والأصح فيها... وهي مظاهر قوة وحيوية وعافية في الأمة. تشبه في ذلك تماما حيوية وعافية الجسم إذا نشطت فيه خلاياه وتحركت ولم تتعفن أو تتصلب. كما يؤهله إلى التعايش السلمي مع غيره ويفتح أمامه آفاقا لحوار الآخر ودعوته واستيعابه، إذ لابد أنه أمام تعدد وجهات النظر واجد نفسه في إحداها أو قريب منها. أمر مهم تجدر الإشارة إليه هنا، وهو أن ثقافة أو فقه الاختلاف هذا يجب أن يكون تحت سقف كلي جامع من الوحدة الدينية والفكرية وبمنطق التعاون والتكامل لا التضاد والتنافي، وبروح التيسير لا التعسير والتبشير لا التنفير وبالتطاوع والتسامح كما كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يعلم أصحابه. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم عندما بعث معاذا داعية إلى اليمين رتب له أصول وأركان الإسلام في دعوته لأهل الكتاب، فأمره بدعوتهم إلى التوحيد أولا، ثم إن استجابوا إلى الصلاة ثم إن استجابوا إلى الزكاة فالصوم فالحج. ومقتضى المخالفة، أنهم إن لم يستجيبوا إلى الركن الأول أصل الأصول، فلا معنى لدعوتهم أو جدالهم فيما هو دونه. وإننا لنرى أقواما يشتدون في نزاعهم ومخالفتهم حول قضايا من سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفطرية أو أحكام جزئية متعلقة بهيئات وأشكال ورسوم اختلفت فيها الروايات، ولايشتدون في منافحة الإستبداد والجور والفسق والفجور. فلست أشك في أن عودة فقه الاختلاف إلى تأطير وتوجيه فكر الأمة هو من الضروريات العاجلة أمام نهضتها ويقظتها وعودة الحياة والفعالية فيها. وفي انتظار ذلك نردد مع حسن البنا رحمة الله عليه ـ وغيره ـ لنتعاون فيما اتفقنا عليه، وليعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه.

○ كيف تستشرفون مستقبل الفكر الاسلامي في ظل الظروف الدولية الجديدة، والتطور الهائل في وسائل الاتصال، وتيار العولمة، وما يحفل به العالم من ظواهر وتحولات شديدة التشابك والتعقيد تعصف بالحياة بضراوة وقسوة؟

□ الظروف الدولية الجديدة إنما عملت على إبراز ماهو كامن في المنظومة الغربية، عملت على إظهار الوجه الحقيقي للغرب التوسعي. وأثبتت أن عوالم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والحوار و... مايقال أنه كوني إنساني، إنما هو غربي داخلي محض. وليس بالضرورة هو منهج التعامل مع الشعوب الأخرى. ثم إن ثورة الإعلام والمعلوميات والتطور التقني عموما لم يوظف لأغراض إنسانية عامة بقدر ما وظف لخدمة الغرض الأساس في بنية المركزية الغربية، ألا وهو التوسع والهيمنة إعلاميا وسياسيا واقتصاديا. وهو نظام العولمة الحالي الذي جعل من عالم الإسلام والمسلمين خصمه الجديد والمرآة التي ينبغي أن تعكس مظاهر القوة والتوسع والإخضاع لديه. ولتبرير ذلك كله كان هذا الوجه الغربي محتاجا إلى الترويج لمقولات من قبيل: النظام الدولي الجديد، وصدام الحضارات، ونهاية التاريخ، والإنسان الأخير،.. وما إلى ذلك. والواقع أن الفكر الإسلامي مدعو اليوم إلى استيعاب هذه التحولات، وعرض أطروحاته بالشكل الصحيح الذي يفند الأطروحات الصدامية للحضارة الغربية. فهو حضارة سلم وحوار وتعارف وتعاون وتكامل وتهذيب للسلوك والأخلاق وترشيد للطاقة ومصادر القوة لما فيه الخير والنفع العام. وقائم على أساس نبذ العنف وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، لكنه بالمقابل دين الجهاد كذلك إذا ما انتهكت ساحته واستبيحت حرماته. ثم إن الفكر الإسلامي باعتباره مستندا إلى مرجعية الأصل فيها أنها خطاب عالمي، عليه أن يبلور تصوره لهذا الخطاب العالمي وأسلوب وآليات ووسائل وكيفيات التأثير فيه، بدل الاكتفاء بالمواقف الدفاعية. فالقضايا المحلية الآن تصاغ على مستوى عالمي كوني، وهذا العالمي الكوني إذا لم يزاحم فيه الكبار، فإن كل ماهو محلي سيكون خاضعا وتابعا له بحكم الغلبة والقهر وقوة وسائل التبرير والدعاية والإعلام.

تحديث التفكير الديني

مراجعة وتقويم لتجربة مجلة قضايا إسلامية معاصرة

ندوة لدراسة وتحليل أثر مجلة قضايا اسلامية معاصرة في تحديث التفكير الديني، وجرأتها في زحزحة مجموعة من المفهومات، وانتهاك شئ من الجزميات والقناعات، والتمهيد لاطلاق سؤال لاهوتي جديد، والتفكير في اللامفكر فيه.

أدارة الندوة ونسق موادها:

محمد همام ـ أكادير، المغرب.

عبد العالي المتقي ـ أكادير، المغرب.

المشاركون في الندوة:

١ـ إبراهيم أمهال، أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع، المدرسة العليا للأساتذة، مراكش.

٢ـ عبد الله الهداري، باحث في الشريعة والقانون، جامعة القرويين، كلية الشريعة، أيت ملول، أكادير.

٣ـ مولاي محمد الإسماعيلي، باحث في الدراسات الإسلامية، جامعة ابن زهر، أكادير.

٤ـ مصطفى بوهندي، أستاذ علم الأديان المقارن، ورئيس وحدة البحث والتكوين، في مستقبل الأديان والمذاهب الدينية بحوض البحر الأبيض المتوسط، بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء.

٥ـ فريد شكري، أستاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية.

٦ـ عبد العزيز راجيل، أستاذ باحث في الإسلاميات، ثانوية العلويين أيت ملول.

٧ـ عبد العالي المتقي، خريج دار الحديث الحسنية، الرباط.

٨ـ أحمد اكنتيف، أستاذ باحث في الجغرافيا، ثانوية ابن خلدون، أكادير.

٩- محمد همام، باحث في الفكر الاسلامي، أكادير.

نرحب بالإخوة الأساتذة والباحثين الذين يشاركون في هذه الندوة حول مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" والتي يديرها المفكر الناقد عبد الجبار الرفاعي.

وتأتي هذه الندوة لمراجعة تجربة قضايا اسلامية معاصرة وتقويمها، من طرف المثقفين المغاربة؛ إذ أصبحت للمجلة مكانة راسخة في الوسط الفكري المغربي، وهي اليوم من أهم الدوريات الفكرية التي يقصدها المهتمون بالشأن الديني في بعده المعرفي والنقدي. وهذا ما استنتجناه من عملية تفريغ الاستمارات التي وزعناها على مجموعة من الباحثين والأساتذة ورجال الفكر حول المجلة.

المحور الأول: المجلات الفكرية والتكوين الذاتي

○ كيف تنظرون إلى واقع المجلات الفكرية بالمغرب، وهل مازالت هناك حاجة إلى هذا النوع من المجلات، وماهي خصوصيتها؟

محمد همـــام

اسمحوا لي أيها الأساتذة الأفاضل أن أبدأ الكلام لكسر جدار الصمت الطبيعي في بداية هذه الندوة؛ فإنا نميز أولا المجلات الفكرية عن المجلات المتخصصة؛ كالمجلات الأدبية، أو العلمية التي تهتم بقطاع علمي محدد، كالبيولوجيا، أو الفيزياء أو الرياضيات، أو بمجال خاص، كالصحة، أو البيئة، وغيرها.. كما نميز المجلات الفكرية عن المجلات الثقافية العامة، والتي هي في الحقيقة مجلات حائطية فيها أبواب ومحاور كثيرة، تحتوي على قضايا متداخلة ومكرورة، لا تخضع في الغالب لأي تنظيم أو خطة أو تصور.

أما المجلات الفكرية فهي بنظري، فوق التي ذكرت وأجود منها، وأغزر من حيث المضامين، وهي دون الكتاب بقليل؛ بمعنى أن المجلات الفكرية نطالع فيها دراسات تحليلية لقضايا ومحاور محددة جدا؛ ففي مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مثلا، وهي مجلة فكرية نموذجية، نطالع مادة وافية حول: فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، والتعددية والاختلاف، وقضايا التأويل، والتحيز والتمركز في المعرفة، وغيرها.. فالمقال في المجلة الفكرية هو في أصله دراسة تحليلية موثقة ومستفيضة، ولهذا أقول: إن المجلات الفكرية النموذجية لا تقل أهمية عن الكتاب. فلا بد للمثقف الذي يسعى دائما إلى تطوير إمكاناته الفكرية، وخبراته المعرفية والنقدية، أن يكون متابعا لهذه المجلات الفكرية. أما عندنا في المغرب، فللأسف، لا تكاد توجد مجلة فكرية في مستوى "قضايا إسلامية معاصرة"؛ بل هناك، فقط، مجلات تصدر بحسب نشاط الوزارة أو الهيئة الرسمية التي تحتضنها، وكثيرا ما تكون الأمور موسمية، وتتأثر بمعطيات خارج الهم الفكري، والخدمة المعرفية؛ فإذا استثنينا مجلة "المنعطف" التي تصدر بمدينة وجدة في ظروف صعبة، ويشرف عليها المفكر الشاب د. مصطفى المرابط، ومجلة «فكر ونقد» التي يشرف على تحريرها الدكتور محمد عابد الجابري، ومجلة «المناظرة» المتوقفة للأسف، وكان يشرف على تحريرها الدكتور طه عبد الرحمن، فإن الوسط الفكري الإعلامي المغربي مازال يفتقد لمجلات فكرية محكمة؛ فأغلب المجلات الفكرية التي تنتشر اليوم في السوق المغربية تأتي من الخارج؛ من أمريكا، أو أوروبا، أو الشرق العربي، ومن ماليزيا. هذا في الوقت الذي يحتل فيه الفكر المغربي مكانة متقدمة، ويتوفر على مفكرين مبدعين، للأسف ذاع صيتهم خارج المغرب أكثر، وهذه مفارقة لابد من تداركها.

إبراهيم أمهـــال

لابد من معالجة مشكلة الفكر في حد ذاته قبل الحديث عن دور المجلات الفكرية؛ فلقد كانت هناك مجموعة من المجلات سابقا، ارتبطت بموجات فكرية

تاريخية، واستطاعت أن تخوض نقاشا عميقا، وأن تضيف الجديد، مع تقدير الفارق التاريخي بالطبع، بل وثقت تلك المجلات الهموم الفكرية لجيل بأكمله، وأرخت نقاشاته، وهنا نستحضر تجربة مجلة "المنار" في مصر، والتي يمكن العودة إليها اليوم كأرشيف لحركة النهضة العربية.

وهناك مجلات فكرية أخرى ارتبطت بالقبائل الإيديولوجية التي كانت سائدة في العالم العربي، والمغرب كان واحدا منها؛ مثل مجلة "الوحدة" التي كانت تصدر في الرباط، وكانت تعبر عن الفكر العربي القومي عموما، ومجلات أخرى ارتبطت بالمد الإسلامي، وغيرها.. ولكن انحسار المد الإديولوجي، وضمور دور المفكر الذي كان مرتبطا بمشروع الدولة القطرية، جعل وضعية الفكر في حد ذاته في مأزق. فإذا كان الفكر الماركسي العربي، مثلا، وهو من إنتاج نخبة من المثقفين العرب، قد استطاع أن يوجد له أرضية شعبية من خلال تحويل الفكر إلى إديولوجيا تقدم للجمهور، فإنه لم يستطع أن يخلق تقاليد تفكير لدى هذا الجمهور، وانحصر الأمر في التعبئة من خلال صدى تلك الأفكار، ومدى ارتباطها بمجموعة من المطالب اليومية للناس مما يحسون به، ولا يفهمون من الفكر الماركسي الكلي إلا حاجتهم؛ من معاش وشغل ومساواة... والشئ نفسه بالنسبة للتيار الإسلامي الذي لم يكن جمهوره يهمه النقاش والتجديد الفكري بقدر ما يطلب ما يوفر له العودة إلى هوية تحتضنه ويعوض بها غربته الحارقة. ووقع الأمر نفسه بالنسبة للمد القومي، ولو أنه لم يكن جماهيريا بما يكفي، ولكنه ارتبط في لحظة ما بمشاريع دول مثل الناصرية، وأحزاب البعث. والآن انكسرت هذه الأصنام الإيديولوجية، وأصبح مأزق المثقف العربي أنه فقد أرضيته الإيديولوجية، ثم فقد ارتباطه بالجمهور؛ لأنه لم يستطع أن يجدد فكره، ولا أن يحول هذا الفكر بالطريقة السابقة إلى خطاب جماهيري. إنها لحظة تحول عميق عند المثقف الذي يعيش التيه. هذا التيه تجسده حالة الانكفاء على الذات، أو حالة الارتهان لمشاريع العولمة المتوحشة، والتطبيل للانفتاح والتنكر لكل الماضي النضالي. والحالة نفسها أصبح يعيشها الجمهور، وتجسدها السلبية

والاستهلاك اليومي. في هذه النقطة بالضبط بدأ تحول آخر في اتجاه معاكس، وهو تحول الفكر إلى قضايا ومشاريع مجتمعية، ولكن ليس عبر قناة الإيديولوجيا ولكن عبر ما يمكن أن نسميه، مع تجوز في التعبير، حالة التنوير بالمفهوم الكانطي؛ فكانط يتحدث عن التنوير، أي تحويل فكر العالم إلى فكر جماهيري، ولكن ليس بالطريقة التعبوية، أو عبر ترويج الشعارات والآفاق الواعدة الوهمية، بل عبر رفع سقف النقاش وتأهيل الجماهير، والرفع من إيقاع عمليات الإدراك والوعي الجماهيري؛ عندها تصبح الجماهير طرفا فاعلا في النقاش، وليست قطيعا يتلقف جمل وعبارات الزعماء، ويوظفها في حركات احتجاجية تخدم المثقف ومشروعه بالدرجة الأولى. فالوعي بهذه اللحظة، أي التحول من الإيديولوجيا إلى التنوير هو المسؤولية الحقيقية للمجلات الفكرية النموذجية، مثل قضايا إسلامية معاصرة، أي تكريس الخطاب التنويري، مع تقدير السياق التاريخي المحدد جدا لمصطلح التنوير، ومن ثمة إشراك أكبر قاعدة في نقاشات المفكر وهمومه وقلقه.

فريد شكري

إذا أردنا أن نصنف الإنتاج الفكري عامة، كتبا أو مجلات أو مقالات، من حيث الجودة، فإنه لا يخرج عن أحد الأصناف الثلاثة التالية:

١- الإنتاج الجيد وهو الذي تبتدئ في قراءته عندما تنتهي من قراءته.

٢- الإنتاج المتوسط وهو الذي تنتهي من قراءته عندما تنتهي من قراءته.

٣- الإنتاج الردئ وهو الذي تنتهي من قراءته عندما تبتدئ في قراءته.

وأغلب الإنتاج الفكري الذي يغمر الساحة الثقافية في أحسن الأحوال، من النوع الثاني وبعضه من النوع الثالث، ولكن القليل النادر هو الذي يكون من النوع الأول.

ومجلة قضايا إسلامية معاصرة، من وجهة نظري، ومن دون مبالغة، وبحكم متابعتي المستمرة لما يصدر في العالم العربي والإسلامي مما يتعلق بالفكر الإسلامي، هي من النوع الأول الرفيع، والذي تعاود قراءته كلما انتهيت منه نظرا لطبيعة القضايا

الإسلامية المعاصرة التي تعرضها للنقاش والبحث والسؤال. ومجلة قضايا إسلامية معاصرة وفية لعنوانها إلى أقصى الحدود؛ فهي تطرح قضايا إسلامية معاصرة، وتعالجها بآليات معاصرة، وتطرح قضايا قديمة من منظور معاصر، وهذا ما يضفي عليها المعاصرة بجدارة واستحقاق، بالإضافة إلى ذلك فهي تثير الهموم الثقافية التي تشغل العقل الإسلامي المعاصر، بدءا من النص القرآني وكيفية التعامل معه، ومرورا بتجديد الفقه الإسلامي واكتناه فلسفته ومقاصده، وانتهاء إلى تجديد الكلام في علم الكلام.

وفي بعض محاور المجلة، قد يبدو لأول وهلة أنها مكرورة ومستهلكة، ولكن الحقيقة أن المجلة أحيت البحث في هذه القضايا الإسلامية بشكل مبدع وناقد، يتجاوز المعالجات التغريبية بالمناهج الغريبة والمنبتة على المجال التداولي للمعرفة الإسلامية، والمسكونة بالتحامل والتعسف، كما تجاوزت المعالجات التراثية السطحية، بخلفياتها التمجيدية والدفاعية والاجترارية.

وإن الإضافة النوعية، أو القيمة المضافة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، انفتاحها انفتاحا كليا غير مشروط على المدارس الفكرية أو الطائفية المختلفة، وعلى كل انتاجاتها المتسمة بالعلمية والمنهجية والجدية الفكرية.

عبد الله الهـــداري

بالنسبة للسؤال الأول، أعتقد أن مجلة قضايا إسلامية معاصرة تشكل نموذجا ناجحا للمجلة الفكرية ذات البعد التعددي؛ فالمجلة تخرج القارئ من حالة الأحادية والتنميط؛ من خلال المزج التلقائي والمنهجي بين المعرفة الدينية والعلوم الإنسانية. وهذا المزج يلغي حالات التضاد التي اصطنعت بين العلوم الدينية والعلوم الإنسانية، مما كرسته المجلات التبشيرية والطوائف المتعددة. إننا نكاد نلمس في مجلة قضايا إسلامية معاصرة وعيا نظريا ومنهجيا بضرورة التكوين التداخلي للمثقف الديني المعاصر، وكذلك التكوين النقدي التساؤلي؛ فالمجلة تستشكل قضايا دقيقة، وتطرح

أسئلة متعمقة من خلال الدراسات التي تنشرها. كما أنها تطرح أرضية أولية لمجموعة من المشاريع الفكرية الناقدة، وتعمق طرح السؤال، أما الجواب فيبقى دائما مؤجلا، بل لا تكاد تلقي له بالا ! فالزمن زمن السؤال والنقد قبل أي شئ آخر.

محمد الإسماعيلي

بالنسبة لي، فمجلة قضايا إسلامية معاصرة تفتح آفاقا جديدة للمثقفين الدينيين، وكل أعدادها هي أوراش فكرية ونقدية في مواضيع مازالت بكرا؛ كفلسفة الفقه، والهرمينوطيقا، أو أبحاث المفكر المبدع عبد الكريم سروش؛ أبحاث تنمي في القارئ ملكة السؤال وموهبة النقد، والجرأة على تجاوز الخطوط الحمراء التي رسمتها ثقافة النسق المخاصمة للتفكير والسؤال. وللأسف فالمثقف المغربي، بنظري، مازال لم يتعرف بما يلزم، على هذه المجلة المحكمة، وذلك لهيمنة المجلات الإيديولوجية، ولما يبثه بعض المتعصبين المذهبيين من نعوت في حق المنابر المخالفة. وأعتقد أن رواد وقراء هذه المجلة المحكمة تقع عليهم مسؤولية التعريف بها وبكتابها وقضاياها الفكرية الجريئة وسط المثقفين الباحثين والطلبة المغاربة.

المحور الثاني

ماهي الخصائص المميزة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، وماهي إضافتها وسط الإعلام الفكري الإسلامي؟

مصطفى بوهندي

إن مجلة قضايا إسلامية معاصرة بنظري، قد اكتسبت، من خلال مواضيعها، الكثير من الاسم الذي أطلقته على نفسها، أي إسلامية معاصرة، ومن ثمة فعنوان المجلة يتناسب مع المضمون ومع القضايا. فالمجلة ناجحة بقضاياها المعاصرة من منظور إسلامي نقدي ومنفتح. طبعا هناك مجلات كثيرة تحمل صفة "إسلامية" وقد تدعي المعاصرة، ولكنها لا تتجاوز إعادة إنتاج الفكر القديم وتلقينه، أو الإسلام

التاريخي، بلغة معاصرة أو في قالب معاصر؛ فهناك فرق بين الديباجة المعاصرة والشكل المعاصر والقالب المعاصر، وبين أن تكون القضايا المعاصرة، والمنظور إليها برؤية إسلامية تتجاوز الرؤية التاريخية التي استلبت الإسلام لذاتها وأصبحت هي رؤية الإسلام. فنجاح مجلتنا قضايا إسلامية معاصرة مرتبط بقدرتها على تجديد الفكر الديني، وتجديد ذاتها، وتجديد إسلامها.

عبد العالي المتقي

في الحقيقة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، خط فكري جديد كل الجدة؛ فإشكالاتها بل وأطروحاتها من خلال محاورها، وكذا كتابها، كل ذلك لم يكن أمرا معهودا في الوسط الثقافي الإسلامي؛ فأغلب كتابها هم ممن كانوا مهمشين في الثقافة الدينية السائدة والطاغية. يضاف إلى هذا هامش الحرية الواسع جدا في هذه المجلة؛ فهي تستوعب الرأي ونقيضه، وهذا من أخص خصوصياتها، أي حرية التعبير!

إبراهيم أمهـــال

إن ما اعتبره إضافة نوعية لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، هو جرأتها؛ فبالنسبة لبعض المجلات التي سبقتها مثل "المسلم المعاصر" و"منبر الحوار" و"إسلامية المعرفة"، كانت هناك محاولات لتجاوز الخطاب الفكري الإسلامي التقليدي، سواء على مستوى المضامين، أو على مستوى التساؤلات، إلا أن عوائق كثيرة حالت دون ذلك، وارتبطت أساسا بالسياق الذي كان يشتغل فيه أولئك المثقفون، وارتباطهم بمؤسسات وهيئات ومصالح لم تكن تسمح بأكثر مما كانوا يتحدثون عنه. وعليه ما لبثت شعارات أسلمة المعرفة، والتجديد الديني، وتجديد أصول الفقه، وغيرها.. أن تراوح مكانها بسبب عدم القدرة بل وعدم الجرأة على خرق الحدود والحواجز، والتي بعضها، كما ذكرت، فكري، وبعضها مرتبط بسياقات أخرى اجتماعية ومصلحية ومؤسساتية.

أما بالنسبة للضفة الأخرى من الفكر الإسلامي، أي ما ينتجه المفكرون الإيرانيون، واللبنانيون، والعراقيون المحسوبون على الشيعة، فكانت تصلنا بالطريقة نفسها، المجلات المذهبية، التي لم تستطع التخلص من النزعات التبشيرية المذهبية والارتباطات المؤسساتية. ولكن خصوصية مجلة قضايا اسلامية معاصرة، أنها استطاعت أن تخرق السقف المذهبي القصير، سواء لهؤلاء أو أولئك. وطرحت قضايا هي أقرب ما تكون إلى المشترك الإسلامي، بل المشترك الإنساني أيضا؛ قضايا فيها عمق، وجدة، وجرأة، وتجاوز على مستوى الشكل أو المضمون. ولكن لا يجب أن نفصل خصوصيات هذه المجلة الجادة عن سياق ظهورها، والظرفية التي تتحرك فيها؛ فالمجلة، في النهاية، يكتب فيها مثقفون إيرانيون بالدرجة الأولى، وهم من المهتمين بالخطاب الإسلامي الجديد داخل إيران، كما يرصدون بعض المآزق والإنسدادات التي يعيشها الفكر الإسلامي هناك، بارتباطه مع أزمة الدولة، وأزمة المشروع الإسلامي عموما. وفيها من خصوصية المثقف الديني الإيراني، الذي انفتح على الفلسفة، وعلى العلوم الإنسانية في وقت مبكر، قبل المثقفين الآخرين داخل الدائرة السنية، مع تقديرنا النسبي لهذه التصنيفات. وإنا نلاحظ مثلا أن مواضيع مثل التعددية الدينية، والتأويل، وفلسفة الدين... طرحت في مجلات أخرى غير قضايا إسلامية معاصرة، ولكن مستوى التناول في هذه الأخيرة كان أكثر تجاوزا، وأكثر قدرة على خرق السقف الذي انحبس فيه الفكر الإسلامي المعاصر.

كما تفردت مجلة قضايا إسلامية معاصرة بالجرأة على نشر مقالات لم تكن لتنشر في مجلات أخرى، مثل مقالات عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، وداريوش شايغان ...

عبد العزيز راجيل

تعتبر مجلة قضايا إسلامية معاصرة، من وجهة نظري، تجربة فكرية وإعلامية رائدة في الوسط الثقافي العربي، وهي إضافة نوعية تستحق التنويه، كما تستحق

التوقف لرصد أدائها، وتقويم مادتها، انطلاقا، بالطبع، وكما ذكر الإخوة قبلي، من الأعداد التي وصلتنا في المغرب. وهذه التجربة كأي عمل بشري، لابد أن يعتريها القصور.

ويمكن أن نرصد بعض الملاحظات الأولية حول هذه المجلة قبل أن ندلي ببعض المقترحات لتحسين الأداء نحو الأفضل.

١- **المغامرة والمخاطرة**: وهي أول سمة يمكن أن تسجل للمجلة، نظرا لطبيعة الأسئلة التي طرحتها، والمواضيع التي تناولتها، مما له علاقة بالمعرفة والفكر الدينيين، عرضا وتحليلا ونقدا؛ فالمغامرة تظهر في كون الأفكار المعروضة في المجلة محظورة في بعض الأوساط الدينية، والخوض فيها يلصق بصاحبها اتهامات تصل الى حدود إخراجه من الملة. كما أن طبيعة مضمون المجلة تخلخل البنية السائدة للتفكير، وتدمر النسق السلفي الطاغي في أوساط المشتغلين بالدراسات الإسلامية. هذه الجرأة قلما توفرت في دوريات ومجلات "إسلامية" والتي تمشي في حدود الخط الأيديولوجي المرسوم سلفا. وعليه فدخول مجلة قضايا إسلامية معاصرة إلى المغرب، سحب البساط من كثير من المجلات، ذات الأفق التقليدي في تناول المواضيع الدينية والفكرية، والمملوءة بالتكرار والاجترار وغياب الجدة والعمق والإبداع والتجديد.

٢- **الإبداع**: اعتاد المثقف الديني أو القارئ العادي على مطبوعات حزبية، تصيبه بالملل، وتسد أفق التفكير، وتشل ملكة التساؤل والنقد؛ فكانت مجلة قضايا إسلامية معاصرة مجلة مبدعة وناقدة، خرجت عن مألوف القارئ، وكثير ما تخرق أفق انتظاره، بل تسبب له مشاكل فكرية إضافية لم تكن تخطر على باله، وتعيد طرح أسئلة عليه كان يظن أن يقينه حسمها ! فاستطاعت هذه المجلة الرائدة أن تمارس التجديد عوض مجرد الحديث عنه، كما نجد عند مجموعة من المبشرين، الذين ظل التجديد عندهم شعارا بلا مضمون؛ فقضايا إسلامية معاصرة، بنظري، تكتب في

التجديد، وليس عن التجديد. وهي، بمعنى آخر، دعوة علنية مفتوحة إلى التفكير بصوت حر ومرتفع، بعيدا عن الوصايات والآبائيات على العقل الإنساني.

٣- **اللامذهبية**: على عكس بعض الدوريات التي تصلنا في المغرب من بعض البلاد العربية، وهي في الحقيقة منشورات طائفية ومذهبية، تعكس نمطا من التفكير المحافظ، والذي لا يحترم ذكاء القارئ المغربي، فإن قضايا إسلامية معاصرة لا تعبر بنظرنا عن أي توجه طائفي ومذهبي؛ فهي منفتحة على أقلام مختلفة، وربما متضادة، سواء من داخل الدائرة الدينية أو من خارجها، وتعبر عن آراء وتصورات طوائف وجماعات متعددة، وهذه نقطة قوة تسجل لهذه المجلة، وتجعلها تحظى بمصداقية كبيرة في أوساط المفكرين والمثقفين والباحثين الأحرار. فالمجلة، بذلك، هي مائدة نقاش مفتوحة لتبادل الآراء، وصالون فكري يطرح تساؤلات، ويعرض إشكالات في قضايا الفكر الديني المعاصر خصوصا عند المسلمين.

عبد الله الهداري

يرجع الفضل لقضايا إسلامية معاصرة أيضا، في التعريف بمجموعة من الصيحات الفكرية الدينية الحديثة، أو بمجموعة من المشاريع الفكرية؛ مثل مشروع عبد الكريم سروش وما أثاره من نقاش ساخن، أو مشروع أبي القاسم حاج حمد من خلال بعض مقالاته التأسيسية والمنهجية. وكما ذكر الأستاذ راجيل، فهذه المجلة استطاعت الدخول في صلب العملية التجديدية الدينية ولم تقف عند حدود التبشير بها.

المحور الثاني: تقييم محاور المجلة

تشتغل مجلة قضايا إسلامية معاصرة بتقنية المحاور. فهل، بنظركم هذه المحاور أساسية، وتلامس مواضيع أولوية بالنسبة للمهتمين بالفكر الإسلامي المعاصر؛ أم هي مجرد محاور مشوقة، بالفعل، وتلبي بعض مكبوتات القارئ

المحروم من السؤال والشغب الفكري. وإلى أي حد تساهم هذه المحاور في انبثاق «السؤال اللاهوتي الإسلامي الجديد» بتعبير مدير المجلة المفكر عبد الجبار الرفاعي؟

إبراهيم أمهال

سأحاول مقاربة الجانب المضموني للمجلة، ليس من زاوية تقييمية وحسب، ولكن من زاوية مدى استجابته لما يطرح داخل الدوائر الثقافية العربية التي تستقبل المجلة، وأقصد هنا بالضبط المغرب. فإذا كان المثقفون الإيرانيون يعيشون فعلا هذه القضايا على مستوى الوضع المجتمعي ككل، عندها فهم يبحثون عن إجابات كل من وجهة نظره، ولكن الطريف أن هناك أرضية مشتركة بين ما يمكن أن نعتبره المثقف الإصلاحي والمثقف المحافظ، من حيث المرجعية المفاهيمية والمرجعية الفلسفية؛ أقصد المرجعية هنا بمفهومها العام، بمعنى أن المحافظ مطلع على المدارس الفلسفية المعاصرة كالمثقف الإصلاحي؛ ولكن المشكل في بلدنا المغرب، بل وعلى امتداد الوطن العربي، هو تلك القطيعة بين مثقف ديني مازال يعيد الإنتاج اللفظي للمنظومة التراثية، ومثقف علماني فقد الكثير من أسلحته الإيديولوجية، فبدأ يتحدث بلغة أخرى تتقصد البنيات الاجتماعية والأوضاع العامة لبلده أكثر مما ينشغل بالبناء الفكري، فنتجت لدينا ثنائيات متضادة ومتهادمة، بين مثقف مغرق في تقليده، ومثقف مغرق في تبعيته. ولا تفتح الجسور بين الطرفين إلا للسجال أو الانتقاء؛ فمثلا هناك من يستدعي أفكار سروش ليبرر خطابه النقدي والعدمي في بعض الأحيان ضد الفكر الإسلامي، وضد الهوية الإسلامية عموما، أو يبرر به دعوته للعلمانية؛ أي يصبح استدعاء الفكر المتنور لعبد الكريم سروش مجرد مطرقة لضرب الخصم، أكثر مما هو موضوع حقيقي للنقاش المتعمق.إن الإشكال ليس في المضامين التي تطرحها مجلة قضايا إسلامية معاصرة، لأنها كلها من الناحية النظرية البحتة من أهم القضايا وأخطرها في الفكر الإسلامي، إن الإشكال يكون معقدا، في

غياب مثقف شجاع ومتسائل وقادر على مد الجسور بين الأطراف وتكسير هذا الصمم بين الفاعلين الفكريين على اختلاف وجهات نظرهم، من خلال لقاءات وندوات تحضر فيها العقول والأبدان وليس فقط المجلات والأوراق، عندها تتوسع إمكانيات التواصل والحوار، وتكون المرجعية أقرب إلى المشترك الذي يناقش فيه الجميع؛ ومجلة قضايا إسلامية معاصرة، بنظرنا، هي ندوة مفتوحة ومشتركة بين كل الفعاليات الفكرية في إطار الأمة، ومازلنا في حاجة إلى مبادرات نموذجية أخرى من هذا الحجم.

أحمد أكنتيف

اسمحوا لي أن أبدأ مداخلتي في هذه الندوة المباركة عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وهي مجلة محكمة بامتياز، بهذه المؤاخذات الأخوية؛ فما يؤسفني في بعض أعداد المجلة، وهي متخصصة وصارمة من الوجهة العلمية، أن تجد بعض الكتابات لا تتوفر فيها ضوابط المنهج العلمي، وبعض الأحيان في حدوده الدنيا؛ فمثلا بعض ما نشرته المجلة في ندوة "التباس المفاهيم"، في العدد ٢٤-٢٥ حيث جمع بعض "الدكاترة" حول موضوع، يبدو من قراءة مداخلاتهم عدم الأعداد له؛ فتقرأ للدكتور الريسوني "لو تحدثنا بصفة عامة... ص ١١٩ وللدكتور ولد باه: "ليست عندي إضافات كثيرة لما تفضل به الإخوان..." ص ١١٦! وللدكتور هشام داود: "قد أكون أقل الناس بضاعة في هذا الموضوع بحكم اختصاصي...ص ١٢١". فلماذا تنشر مجلة متخصصة كلام غير المتخصصين، والذين لن يضيفوا شيئا..؟ فليست كل مائدة مستديرة مائدة علمية، وليس كل دكتور باحثا. ويمكن تسجيل الملاحظات نفسها على ندوة العدد ٢٦ من المجلة. فالمرجو أن تنشر المجلة البحث والكلام لقيمته، وليس لقيمة صاحبه. كما نلحظ تقصير المجلة في الانفتاح على مسلمين معاصرين ولا يفكرون وفق مناهج تراثية، مثل علماء الاجتماع والاقتصاد، وباحثين غير مسلمين

يكتبون عن قضايا المسلمين ومشاكلهم الثقافية، إضافة إلى غياب الصوت الفكري النسائي كليا.

عبد العزيز راجيل

أريد أن أضيف بعض الملاحظات إلى ما ذكره الأستاذ أكنتيف، وهي عبارة عن مقترحات للأخ عبد الجبار الرفاعي، حفظه الله، المشرف العام على هذه المجلة المتميزة، وهي أن يكون مصاحبا للمجلة إصدار رقمي على الانترنيت، ولو أن تكون فيه ملخصات لأعداد المجلة وبحوثها؛ فنحن في المغرب نعاني من توزيع المجلة ونزولها إلى السوق المغربية. كما اقترح دراسة إمكانية تغيير عنوان المجلة بما يستوعب عالمية الإسلام، ووجهات النظر المختلفة، واقترح "قضايا إنسانية معاصرة". أو "قضايا فكرية معاصرة"؛ لأن صفة "الإسلامية" أصبحت توحي بدلالات سلبية نتيجة استغلال هذه الصفة من لدن تجار الإيديولوجيات الدينية. فنريد من المجلة أن تخاطب في رموزها وعلاماتها الإنسان بشكل عام، والإنسان العربي والمسلم، مهما كان توجهه المذهبي والسياسي.

عبد العالي المتقي

أنا أريد أن ألفت النظر إلى الأقلام التي تكتب في قضايا إسلامية معاصرة، فحقيقة، عرفتنا المجلة على كتاب إيرانيين وعراقيين لم نكن نعرفهم، ولم يكن لنا اتصال بكتاباتهم، مثل عبد الكريم سروش، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد شبستري، وسرمد الطائي، وهي كتابات مثيرة وناقدة؛ فقد قربتنا المجلة من الإشكالات الفكرية التي يطرحونها. كما نقرأ في المجلة لبعض الأقلام المعروفة عندنا في المغرب، مثل طه جابر العلواني، وحسن الترابي، وجمال الدين عطية، ولكن الدراسات التي نشرت لهم في المجلة كانت أكثر إحكاما ودقة ومنهجية. ويؤاخذ على المجلة غياب الأقلام المختلفة مع ما يسمى بالطرح الإسلامي المعاصر، خصوصا الاختلافات الجذرية تصوريا ومنهجيا، أما الاختلافات الجزئية فأصبحنا، والحمد لله،

نقرأ في المجلة لمحمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد عابد الجابري، فنرجو أن تتشجع المجلة أكثر في فتح النقاش الخارجي بين التيارات الفكرية العربية والإسلامية، ونبارك جرأتها في نشر مقالات لاذعة مما يتعلق ببنية الفكر الإسلامي داخليا، وكذا نثمن الاهتمام بالفكر الفلسفي المغربي، وخاصة ما يبدعه المفكر طه عبد الرحمن.

محمد الإسماعيلي

على غرار ما ذكره الأستاذ المتقي، فأريد بدوري أن أنبه إلى أن المجلة مازالت تعاني من مركزية الكتابة فيها؛ فالأمر يقتصر دائما على أقلام معينة، و في الحقيقة هي أقلام نوعية وجادة ومبدعة، ولكن لابد من توسيع دائرة المستكتبين، والانفتاح على أقلام أخرى، كما اقترح إدراج مواد نوعية من الوجهة الفكرية والنقدية مترجمة عن الفكر الغربي المعاصر.

مصطفى بوهندي

أنا أعتقد أنه برغم حيوية المحاور التي اعتنت بها المجلة، والمقاربات الإبداعية الناقدة التي تميزت بها بعض الدراسات والأبحاث، فإن المجلة مازالت في حاجة إلى شجاعة أكبر، لإحداث زلزلات فكرية في واقعنا الإسلامي، لأن قرونا من التخلف، وهيمنة فكر المسلمات، والفكر الثابت، جعلت المنظومة الفكرية التاريخية فكرا مقدسا، وجعلت الإنتاج الإسلامي في عصور معينة هو المعيار الأعلى. والمعالجات المحتشمة، وربما الخائفة، والتي تراعي مشاعر التراثيين وعواطفهم لن تستطيع أن تكون ناجحة، ولن تمس جوهر القضايا التي نحتاج إلى معالجتها.

إن التغيير الذي حصل في العالم اليوم تغيير كبير جدا ومعقد جدا؛ فالتفكير ينبغي أن يكون اليوم على درجة كبيرة من العمق والقوة في الإبداع والنقد؛ فالفرق شاسع بين أنماط التفكير القديم، يوم كان الناس يرحلون ويضربون أكباد الإبل كما يقولون، لجمع رواية أو كلمة، ونمط التفكير الجديد، حيث أصبحت المعلومة تنتقل

بكميات كبيرة ومذهلة؛ فما أنتجه الفكر في قرون يمكن نقله اليوم في لحظة قصيرة جدا، وما أنتجه البشر في قرون متتالية يمكن جمعه في أسطوانة صغيرة جدا، ومشاكل الإنسانية اليوم أعقد بكثير مما كان قديما؛ فنحن، إذن، أمام عالم مختلف، ولا يمكن أن نعالج مشاكله وأسئلته بفكر قديم، وطرق وآليات عفا عنها الزمن.

وللأسف العقل المسلم، في مراحله الأخيرة، قد انسحب من الحياة، ومن ثمة فالفكر الإسلامي هو أيضا انسحب من الحياة؛ فالهوة كبيرة وبعيدة بين الفكر الإسلامي لما كان يعالج قضايا الحياة في عصر مضى، والفكر الحديث الذي لا يوجد فيه الإسلام، على الأقل إسما. وعليه لابد من التركيز على المحاور التي تؤهل التفكير الإسلامي، وكذا التعقيل الإسلامي؛ فالعقل والفكر لا ينقلان كما تنقل البضائع والسلع، ولكن تخلق شروط التأهيل الفكري والعقلي في بيئة المسلمين، وهذه الشروط تنطلق من الإحساس بأزمة ذواتنا وعلومنا ومناهجنا التقليدية.

إن المجال الديني عند المسلمين يعاني من انحباس رهيب؛ فمحاور تعميق الوعي بأزمة الفكر الديني التقليدي أمر مهم عبر دراسات وأبحاث منصفة ومتعمقة وجريئة، وخلق شروط الحوار الديني العلمي بين الباحثين والمهتمين على صفحات هذه المجلة المباركة، بعيدا عن كل الوصايات والتراتبيات القهرية، وبأسلوب استدلالي ومتخلق بالأخلاق الفاضلة التي تأبى غيرها فطرة البشر.

هل مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة مستقلة، بنظركم، أم هي محسوبة على تيار بعينه، أو مذهب، أو طائفة، ثم ماهي حدود الاستقلال في الاعلام الفكري، بل في الفكر ككل؟

إبراهيم أمهال

إذا كان المقصود بالاستقلالية التجرد الكامل من المرجعيات والأفكار والمسبقات فهذا وهم، لأن كل واحد يتحدث في نهاية الأمر من موقع معين؛ أي إما اختيارات فكرية، أو مسبقات تصورية، من خلال انتمائه في التاريخ والجغرافيا،

والمرجعية الثقافية الواعية أو المضمرة. وعليه فالاستقلالية، بنظري، وعلى هذا المستوى ليست مطروحة أبدا. أما إذا كان المقصود بهذا التحرر من الارتهان لمؤسسات سياسية، تريد أن تحور الفكر أو المجلة في اتجاه خدمة شعارات معينة، أو أنها ترتهن لخطاب مذهبي مغلق، يريد أن يروج عقائد خاصة تحت غطاء الفكر، فهذا ما أجزم أن قضايا إسلامية معاصرة بعيدة عنه؛ فالطريقة التي تطرح بها القضايا الفكرية، وانفتاحها على كتاب يختلفون جذريا في مداخلهم الفكرية والمنهجية، يؤكد ابتعاد المجلة عن كل ما هو تبشيري ودوغمائي، وإن كانت مرتهنة فلهم الأمة وهم الإنسانية، والبحث عن أفق أوسع للفكر الإنساني.

عبد العالي المتقي

أنا أعتقد أن استقلالية مجلة قضايا إسلامية معاصرة، أمر ظاهر، ولا يكاد يحتاج إلى برهان؛ فالمجلة تحتضن خطابا نقديا، هو في ذاته لايمكن أن ينضبط لمؤسسة مغلقة، أو لطائفة تبليغية، لاعتبار أن النقد وثقافة السؤال هما دائما ضد المؤسسات المستبدة، وضد الإطارات الطائفية، وضد الأنظمة المعرفية والأنساق الثقافية التي تختفي وراء الشعارات الدينية. أما ما يتعلق بالتهمة المذهبية في حق المجلة، فهي تهمة باطلة بنظري، وغير علمية، ولا تمتلك الأدلة الدنيا بل العليا لتأكيد ذاتها.

إبراهيم أمهـــال

اسمحوا لي أن أبدي ملاحظة بسيطة ومختصرة، وأرجو ألا أكون قد سطوت على حق الآخرين في الكلام. إن الاستقلالية المطلوبة في مجال الفكر، هي، بنظري، الحد الأدنى من الشروط التي تتيح للفكر فرص النمو الطبيعي؛ وليست هي عدم الانتماء أو الحياد المطلق، فهذا أمر غير موجود أصلا؛ فقد تكون المجلة تابعة لمؤسسة أو مذهب أو فصيل... ولكن منطق الفكر الحر يتطلب حدودا معقولة من التفكير الصحيح، ولعل أهمها الاقتناع الراسخ بنسبية التفكير ذاته، وطرح القضايا مع الاقتناع والقبول بمناقشتها أوردها من لدن الآخرين المختلفين؛ أي الاعتراف بالآخر

الفكري، ثم الاستدلال الكافي على الدعاوى، وعدم الاقتصار على الكليشهات الوعظية العامة، ثم الاستعداد الكافي للمراجعة كلما ظهرت مبررات ذلك، هذا هو الحد الأدنى بنظري، لتأسيس فكر مستقل ومنتج وإيجابي.

محمد همـــام

اسمحوا لي أن أقدم بعض التوضيحات؛ فقضية الاستقلالية في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قد تطرح للنيل من مصداقيتها، والتقليل من قيمتها الفكرية والنقدية، هذا إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية سلبية، أو بسوء ظن، والأمر وارد، بنظري. فالمجلة، كما ذكرتم، تتميز بنفس نقدي ربما شرس في مقاربة بعض القضايا الفكرية، كما أنها نشرت مواضيع لا أعتقد أن واحدة من المجلات الإسلامية المرتبطة بالتيارات الحركية والسياسية الإسلامية، قادرة على نشرها، أو حتى الاقتراب منها؛ مثل مقالات الذاتي والعرضي في الأديان، والصراطات المستقيمة، والخلاص من اليقين يقين بالخلاص، والأقلي والأكثري في الدين والفقه، وكلها لعبد الكريم سروش، أو مقالات مصطفى ملكيان حول التدين العقلاني، أو محمد مجتهد شبستري حول قبليات الفقيه وفلسفة الدين، أو تعقيبات الناقد سرمد الطائي... فهذه المقالات الهادرة والعميقة تمس بنى الأنساق الفكرية للإسلاميين، وعموم حملة الثقافة الدينية التقليدية. سواء كانوا شيعة أو سنة، فطبيعي أن تتهم المجلة، وأن تتعرض للتبخيس من لدن الإيديولوجيين، الذين لم يكونوا يوما ما منصفين، لان الإيديولوجيا بما هي وعي زائف، فهي دائما نقيض الفضيلة والعدل.

وعليه فليعلم القراء المغاربة أن هذه المجلة النموذجية يشرف عليها مفكر عراقي، إسمه عبد الجبار الرفاعي، تعرض للمطاردة والاضطهاد، ثم النفي في عهد الديكتاتور المهزوم صدام، ثم التجأ إلى إيران، وواصل نشاطه الفكري في الحوزة العلمية في قم. وإلى اليوم لا تتلقى هذه المجلة العربية الرصينة أي دعم رسمي من إيران، بل لا توزع في إيران، ولا تشتري منها الهيئات الثقافية الرسمية الإيرانية، ولو

نسخة واحدة. بل اضطر عبد الجبار الرفاعي إلى بيع حوالي خمسة آلاف كتاب (٥ آلاف كتاب) من خزانته الخاصة، لتغطية تكاليف التصفيف والطبع والنشر. ويقوم هو شخصيا بأعمال التحرير والتصحيح، بمساعدة أبنائه وزوجته، وقد حكت الزوجة المصونة والمناضلة أم محمد معاناة ذلك للأستاذة الدكتورة خديجة الفلالي، وفي الأمر تفاصيل عن معاناة الأخ عبد الجبار لتخرج هذه المجلة إلى القراء في هذا الشكل الأخاذ. وكتاب المجلة لا يحصلون على أية تعويضات، بل مقالاتهم مساهمة فكرية خالصة لوجه الله. وبمجرد ما سقط ديكتاتور بغداد سارع الرفاعي إلى تأسيس «مركز دراسات فلسفة الدين» في بغداد الذي أصبحت المجلة تصدر عنه، بما يبرز أن المجلة ومديرها يملكان قراراتهما، ويتصرفان بحرية واستقلالية.

أحمد اكنتيف

لقد أصدرت مجلة قضايا إسلامية معاصرة إلى اليوم ستة وعشرين عددا (٢٦)، وحوالي إثنا عشرة ملفا (١٢)، كل هذا جعل مجموعة من المثقفين المغاربة ينسجون علاقات تفاعل وطيدة مع هذه الدورية، بتتبع جديدها، وقراءة ملفاتها، ومناقشة مضامينها ونقدها. ومما يجعلني، شخصيا، معتزا بالعلاقة مع هذه المجلة ـ وقد سبقني المتدخلون إلى ذلك ـ هو مساحة الحرية فيها؛ فقد تعودنا، سابقا، أن نجد المجلات التي تهتم بالقضايا الثقافية الإسلامية تصدر عن جهات تتوهم أن مشاريعها "جاهزة" والمجلة عندها ليست إلا أداة تبليغ للجاهز وتبشير به. أما مجلة قضايا إسلامية معاصرة فقد تخففت نوعا ما من هذه الخصوصيات الضيقة، وكذا من الرقابات الذاتية؛ فغالبا ما نجد أبحاثا ودراسات تعبر عن آراء مختلفة ومتناقضة، ينتقد بعضها البعض، بل يشتمه، كما وجدنا في بعض الحالات المحدودة جدا ! فالأقلام التي تظهر في المجلة لا تجمعها صحبة فكرية، أو رفقة تنظيمية، أو حتى رقعة جغرافية. بل يترك الأستاذ الرفاعي المجلة لكل صاحب رأي أو فكر ليعبر عنه ويدافع عنه؛ فنجد سلفية عمارة والعلواني إلى جانب منهجية الحاج حمد وإبداعية سروش... إن

الحرية الفكرية والأكاديمية التي تشعرك بها مجلة قضايا إسلامية معاصرة هي نقطة قوة هذا المشروع الإعلامي وقيمته المضافة، أما المضامين فتقديرها نسبي، ويختلف فيه الناس. فقد لامست المجلة، بالفعل، مجموعة من الهموم الفكرية التي تقلق المثقف المسلم المعاصر، وخاصة فئة الشباب الناقد والثائر على التقليد والسلفية. لامست المجلة ذلك بغير وعظ ديني، ولا معرفة جاهزة، أو مقولات سطحية، بل نشرت دراسات متوترة تزيد القارئ حيرة، وتجعل همه الفكري وقلقه المعرفي يكبران، وهذا شرط أساسي لاستمرار البحث. بل إن بعض الأبحاث بعثرت أوراق التقليديين، وقلبت الطاولة عليهم، وأمثل، بدون حصر، بمقال عبد الكريم سروش "الدين أرحب من الإيديولوجيا" العدد ٢٦؛ فقد خلخل ما أسسه شريعتي مثلا.

كما لايفوتني أن أشيد بشكل الإخراج للمجلة الذي تطور كثيرا، فأصبح ذا جمالية وجاذبية؛ إذ المواد مكتوبة بخطوط جيدة وترتيبها ملائم، مع تنوع في المادة بين الدراسة والبحث والحوار والندوة، وكذا المساحة المخصصة لمراجعة الأعداد السابقة، ويجب الانتباه فقط إلى التصحيح اللغوي، حتى لا تصبح الأخطاء اللغوية والمطبعية ظاهرة شائعة ومضايقة لفعل القراءة.

فريد شكري

إذا أردنا أن نجمع السمات المنهجية التي تتسم بها مجلتنا قضايا إسلامية معاصرة، من خلال ما ذكر، فإنه بنظري، يمكن الوقوف على ست سمات.

السمة الأولى: التدليل، أي الانشغال والاشتغال على الدليل الشرعي، ماهية واستدلالا واستشكالا (تفسير القرآن، التعامل مع القرآن، التأويل...).

السمة الثانية: التحليل: أي تفكيك المفاهيم والمقولات، ودراستها ونقدها، وإعادة النظر فيها، من خلال الإطار التاريخي الذي أفرزها، والخلفية الفكرية والتصورية التي أطرتها (الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، الفكر الإسلامي المعاصر، المفاهيم الملتبسة...)

السمة الثالثة: التعليل: أي الوقوف على الحكم والمقاصد والعلل، باعتبار العقل الإسلامي عقلا غائيا مقاصديا (مقاصد الشريعة، فلسفة الفقه...).

السمة الرابعة: التكميل: أي سد الثغرات الفكرية والمنهجية في تراثنا الفكري، وتكميله بالمعطيات الجديدة، والأسئلة الجديدة، والأدوات الجديدة. (علم الكلام الجديد...).

السمة الخامسة: التفعيل: أي البحث الجاد والمضني عن كيفية تحريك هذا التراث الفكري لواقع الأمة، والمساهمة في عملية النهوض الحضاري.

السمة السادسة: التنزيل: أي مواءمة القضايا الفكرية المثارة مع واقع الأمة الإسلامية، تحقيقا لإجرائيتها وصلاحيتها ونجاعتها، وتقديم الحلول لمشكلات واقعية حقيقية، بعيدا عن التأملات النخبوية والتعالي أو الإغراق في مناقشة موضوعات هي أقرب إلى الترف الفكري والتعويض النفسي منها إلى هموم الأمة وآلامها وتطلعاتها.

إن هذه السمات الستة، أيها الإخوة، والتي تطبع مجلتنا بشكل بارز ورائع هو ما نفتقده في غيرها من المجلات الإسلامية الفكرية. إلا أن هذا التنويه بالمجلة وبأقلامها وموضوعاتها، لا يمكن فصله تماما عن طبيعة المشرف عليها وعن عقليته؛ فالدكتور الرفاعي، في الأول والأخير، هو مهندس موضوعاتها وملفاتها، والتي تتأثر بما يتسم به هذا المفكر الشجاع من انفتاح فكري، وتمكن مزدوج من العلوم الشرعية التراثية، وإطلاع واسع على العلوم الإنسانية والمناهج الحديثة، وكذا تميزه بالمتابعة الدقيقة للانتاجات الفكرية في العالم الإسلامي عموديا وأفقيا، بالإضافة إلى شبكة العلاقات الفكرية الواسعة التي تربطه مع أغلب رواد الإنتاج الفكري الإسلامي والإنساني، يضاف إلى ذلك خلقه الجم، وسعة صدره، وحيويته التي لا تنقطع.

مصطفى بوهندي:

اسمحو لي، أن أشير إلى قضية، هي بنظري مهمة، ذلك أن بعض المعترضين على المنهج النقدي الجديد في العلوم الإسلامية، ومجلة قضايا إسلامية معاصرة

علامة بارزة على هذا التوجه النقدي، يرون أن البحث المعرفي في الشأن الديني له خصوصيات وخطوط حمراء لاينبغي تجاوزها، باعتبار أن البحث الديني متعلق بالدين، والدين يمس شعور الناس، ومنهم المسلمون؛ فهم مثلا يقولون، إن مجلة قضايا إسلامية معاصرة تتجاوز الحدود المرسومة في نقد المعرفة الدينية، مثل ما ينشره سروش وغيره من المفكرين النقاد. نظري، عندما نبحث في مجال الدين، فنحن نبحث في مجال الإنسان، لأن الدين هو اقتراح حلول لمشاكل الإنسان؛ والأنبياء إنما جاؤوا للإجابة عن أسئلة إنسانية كبيرة؛ والقرآن الكريم لايمنع السؤال الكبير، سؤال الوجود، وسؤال الله، وسؤال البعث والجزاء والعقاب، وسؤال السلوك في الحياة وغيرها.. فالدين، إذن، لا مشاكل له مع ثقافة السؤال، وكذلك الأنبياء والرسل، بل المشكل عند الناس لأنهم يريدون الحفاظ على مصالحهم بقمع السؤال ومحاربته؛ أما الدين فيقترح أجوبته ويصحبها ببراهين واستدلالات، ويعطي وقتا كافيا للاقتناع، إنه الحياة والعمر. فإذا كان هذا هو القرآن، وهو ينزل على محمد عليه السلام، وكان هذا منهج الوحي الذي تنزل على كل الأنبياء، من نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والآخرين، ممن قصت علينا قصصهم، وممن لم تقص علينا قصصهم؛ فإذا كان السؤال ضروريا في عهد الأنبياء والرسل، فهو أهم في واقعنا الإسلامي المعاصر، والذي انسحب منه السؤال، وأصبح الاعتقاد أمر تسليميا وسلبيا، من خلال معلبات تقدم للناس في غفلة من عقولهم وعواطفهم، على أساس أنها العقيدة الصحيحة التي ينبغي الإيمان بها، دون بحث ودون سؤال. وأصبح السؤال في حد ذاته مرفوضا. إنها مفارقة عجيبة بين منهج قرآني اقتراحي، يعطي الحرية بشكل واسع، أي حرية السؤال الديني في أعمق مستوياته، وبين واقع إسلامي متخلف يغلب العقيدة، ويكره الناس على الايمان. إن المجلة الإسلامية الناجحة هي القادرة اليوم على تصحيح هذا الوضع الديني الخطير جدا، ثم القادرة على التأثير الإيجابي في الواقع الإسلامي المؤلم جدا. إن الايمان يحتاج إلى عملية تفكير وتعقل؛ والمجلة الإسلامية المؤثرة ينبغي أن تثير مسألة التفكير والتعقل في قضايا الإيمان. إن الدين

لم يأت ليجيب عن أسئلة الايمان والكفر فقط؛ بل ليجيب عن أسئلة الحياة؛ فالدين، في معنى آخر، هو فن الحياة، وهذا الفن للحياة يقترحه الناس بطرق جديدة ومتنوعة، وبما يتناسب في كل مرة مع الحياة الجديدة. ولذلك، فالفن القديم للحياة لا يمكن أن يكون صالحا للحياة الجديدة التي نحياها اليوم. فلابد من تجديد الفن، واستيعاب مقتضيات الحياة والمناهج المعاصرة ومتطلبات الناس وتطلعاتهم، من آمال وأماني وأحلام وطموح وجمال وفنون وكل شئ.. فهل يستطيع الإسلام الذي يقدم للناس اليوم أن يكون في مستوى هذه الوظيفة الفنية والجمالية، وأن ينافس الاقتراحات الأخرى من دون إكراه ولا ضغط، وبما لا يضنك حياة الإنسان ويمنعه من ممارسة إنسانيته كما أرادها الله تعالى، أم لابد أن يلعب الدين دور الشرطي الذي يحرم الإنسان من رغباته وأمانيه. إن نجاح المجلة الإسلامية هو في إثارة هذا الشغب الفكري، هو هذه القضايا وغيرها، وإحداث زلزلات من زوايا مختلفة وفي قضايا معينة. ثم يأتي دورها الآخر في الانفتاح على أهل الأديان والمذاهب والعقائد الأخرى، ليسمعوا آراءنا واقتراحنا، ثم نقل آرائهم واقتراحاتهم إلى القارئ المسلم؛ فكثير من القضايا المعاصرة هي قضايا إنسانية تهم أهل المذاهب والعقائد الأخرى كما تهمنا، ثم إنها مدخل للتعارف والتواصل بين الناس، مصداقا لقوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا".

محمـــد همـام

أيها الأساتذة الأفاضل، باسم الاخ عبد الجبار الرفاعي، المدير المسؤول عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، أشكركم على مشاركتكم في هذه الندوة ، وأرجو أن نكون جميعا، قراء ومهتمين بالشأن الديني والفكري، سفراء هذه المجلة المتميزة في مدننا ومؤسساتنا، والسلام عليكم.

الدين والتراث في العالم المعاصر

د . عبد الكريم سروش

الدين هو العنصر الأرسخ والأهم الذي ورثناه عن العالم القديم، بل هو خير ما يرمز لذلك العالم القديم. ولا يزال الدين حاضراً بقوة في العالم المعاصر، يستقطب إليه عقول وقلوب الكثيرين. من جهة أخرى، يكتنف العالم الحديث عناصر قد لا تتلاءم أحياناً مع العالم القديم والفكر الديني. لقد حدث تقاطع على جانب كبير جداً من الخطورة والأهمية في هذا المضمار. انه تقاطع مثّل للبعض ضرورة إقصاء أحد طرفي النزاع. على ان صدام العلم والدين، أو العالم الحديث والعالم القديم وفر في الوقت ذاته فرصة غير مسبوقة، على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي وايتهد[1] الذي زاول التدريس ردحاً طويلاً من الزمن في هارفارد. لم يكن هذا الصدام بلاء أو كارثة بالنسبة للمتدينين والعلماء، بل فرصة لمزيد من التدبر في طروحاتهم وإعادة الاهتمام في أرصدتهم.

تسودنا نحن المنتمين لمجتمع ديني ذهنية لا نستطيع الفكاك منها. لقد تمت تربيتنا ونشأتنا وتبلور قوالبنا الذهنية داخل مناخ ديني، لذلك ترانا دوماً حينما نفكر وننظر ونحكم على الأشياء، ينحاز جانب من أذهاننا صوب أفكار راسخة في أعماق ضمائرنا، لا يمكننا الإفلات منها بحال من الأحوال. أضف إلى ذلك ان عدم الاكتراث لصراع القديم والحديث يدل على سذاجة قبل دلالته على نضج. ينبغي ان لا نعد هذه المشكلة محلولة فنتركها للنسيان أو عدم الاكتراث واللاأبالية. كيف

---

[1] ـ الفرد نورث وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) Alfered North Witehead رياضي وفيلسوف إنجليزي.

يتسنى لإنسان لم يوف هذه المشكلة حقها من الدراسة والبحث والتأمل، ان يبلغ نتيجة نهائية حاسمة، في حين نرى المفكرين والفلاسفة الكبار ما فتئوا يبذلون الجهود المضنية لمعالجتها، ومع ذلك لا يعتبرونها محلولة مفروغاً منها؟ إنها مشكلة تمثل مشروعاً يتوجب العمل فيه سنين طوالاً حتى يتاح ان نبلغ النور. ولحسن الحظ يمكن رصد مثل هذا الهم والاهتمام في مجتمعاتنا الإسلامية. إنني أجد في أذهان وألسنة الكثير من الطلبة الجامعيين والشباب الذين التقيهم مثل هذا الهم الإيجابي. على الإنسان ان يستخدم ذهنه في أمر ما على كل حال، وهل أفضل من استخدامها في مثل هذه القضايا المفيدة؟ في يوم من الأيام تصور الغربيون ان المشكلة قد عولجت. لا ريب إننا سمعنا جميعاً باسم المدرسة الوضعية. أحد المزاعم النرجسية المتفاخرة لهذه المدرسة هو ظنها انها ألغت إلى الأبد كل ألوان النزاع الميتافيزيقي، وأعفت أذهان البشر وعقولهم منها بصفة نهائية. ولكن لم يمض عقد أو عقدان حتى اتضحت الثغرات الداخلية لتلك المدرسة، وتبين ان كل تلك الأحلام المجنحة لم يكن لها أساس أو مبنى. بعد ذلك وجدنا أنفسنا تارة أخرى حيال المشكلة السابقة بكل قوتها. وأثيرت أسئلة دلت على تفاعل هذه المشكلة، وانها لم تقض نحبها بعد. إنني أتفاءل خيراً بهذه التوجهات والاهتمامات، وأعتقد ان دراسة هذه المسألة من وجوه وجوانب مختلفة ستعود علينا بالنفع الكثير. والآن، لنرى ما هي خصائص وعناصر العالم المعاصر.

الفوارق بين العالم الحديث والعالم القديم

غالباً ما ينظر الناس من الحداثة إلى ثمارها، وقلما يتبصرون في جذورها وأرضيتها. والسبب واضح: الناس عقولهم في عيونهم، كما يقول المثل. عامة الناس لا يجنحون إلى تحري الأصول إلا بصعوبة، وفي أطوار متأخرة أي إنسان تسألونه: ما هو العالم الحديث؟ سيقول لكم هو الطائرات، والكمبيوترات، والكهرباء، وسكك الحديد، والأدوية الحديثة، والمستشفيات العالية التجهيز، والقنابل الكيمياوية،

والبرلمانات، والأحزاب، والصحف، والجامعات، والبنوك، ودور السينما، و... الخ. أي انهم ينسبون إلى الحداثة، ما يشاهدونه اليوم مما لم يكن في السابق، فهم لا يعدون الأشجار والسماء والأرض من العالم الحديث، بل هي من وجهة نظرهم تنتمي للعالم القديم. مرض السل أيضاً ينتمي للعالم القديم من منظارهم، رغم ان طريقة معالجته قد يعتبرونها من خصائص العالم الحديث. وكذا الحال بالنسبة لأساليب حل المسائل الرياضية. صحيح ان ما ذكرناه لم يكن موجوداً في العالم القديم وإنما ظهر في عصرنا الحديث، بيد ان هذه المقاربة للحداثة جد سطحية وناقصة. إذا عرفنا العالم الحديث بهذه العناصر والمقومات، سيثار على الفور السؤال:ولماذا لم تكن هذه الأشياء في الماضي، بل ظهرت في أيامنا هذه؟ لماذا لم تتفتق عقول السلف عن صناعة الكومبيوتر أو اكتشاف الكهرباء، بينما استطاع المعاصرون ذلك؟ لأجل الإجابة عن السؤال الثاني علينا العودة بضع خطوات إلى الوراء، فنتخطى الثمار إلى الجذور لنرى أية جذور وتربة أنبتت هذه المحاصيل. في غمرة هذه العودة سنواجه العلم الحديث قبل كل شيء. لأن العديد من الأشياء التي سبق ذكرها هي من نتاجات العلم الحديث بلا أي مراء. وهكذا، فبنظرة أعمق نستطيع القول ان ما يميز العالم الحديث عن العالم القديم ويرسم بينهما حدوداً دقيقة هو وجود وعدم وجود العلم الحديث. العلم[١]، ولاسيما العلوم الطبيعية[٢]، حصيلة عصرية لم يمض على ولادتها أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون. مثل هذا المخلوق وبهذه السمات لم يكن قد ظهر إلى مسرح الحياة في العالم القديم. إذا عدنا عن التقنية وهي ثمرة العلم، إلى الوراء قليلاً، سنصل إلى العلم ذاته، وبوسعنا اعتباره مؤقتاً السمة الأبرز للعالم الحديث.

---

١ - Science.

٢ - Natural Sciece.

على ان الأسئلة لن تتوقف عند هذا الحد. الذي طرح عليكم السؤال الأول، سيواصل أسئلته إذا كان ذا نصيب جيد من الفطنة، وسيقول: ولماذا لم يظفر السابقون بالعلم الحديث، بينما أصابه المعاصرون وأنتجوه؟ هل كانت هذه محض صدفة؟ بمعنى ان فريقاً من الناس اكتشفوا الميكروبات والكهرباء وضغط البخار، بمحض الصدفة، ثم تراصفت هذه الحوادث المباركة[١] بجوار بعضها (كما يحاول البعض تفسير تاريخ العلم) فشكلت كياناً عملاقاً اسمه العلم الحديث؟ بعبارة أخرى، هل الحداثة صدفة أو مجموعة من المصادفات؟ إذا أجاب مجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، معتبراً الحداثة والعلم الحديث حصيلة مصادفات مباركة، فقد انحرف إلى الجهة الخطأ يقيناً، فالمصادفات تحدث في كل مكان. من العجيب جداً القول ان بعض المصادفات تحصل هنا ولا تحصل في مكان آخر. إذا كانت الصدفة صدفة ليس إلا، فقد تقع في كل مكان، إلا إذا تدخل قانون أو قاعدة أو ضابطة أو حسابات وتقديرات معينة في المسألة. إذا كانت الصدفة تحدث في كل زمان ومكان، فلماذا لم تحدث هذه المصادفات في زمن أرسطو وابن سينا؟ هل كان لابد ان يأتي رجل اسمه غلفاني في إيطاليا فيتفطن إلى انقباض عضلة رجل الضفدع، وتنطلق قصة الكهرباء من تلك النقطة؟ أما كانت تحدث مثل هذه الأمور في الماضي؟ أما خطر ببال السابقين ان يركزوا على هذه الحوادث ويستخلصوا منها نتائج واكتشافات علمية؟ ان نعزو هذه الفوارق إلى الصدفة جواب ناقص، يترك في الواقع العديد من الأمور بلا أي جواب. إذا اعتبرنا هذا العلم بكل عظمته وليد عدد من الحوادث المتفرقة التي لا يحكمها أي حسابات أو ضوابط، نكون قد ضاعفنا عدد الأسئلة على أنفسنا قبل ان نجيب عن أي سؤال. لذا سيكون سؤالنا اللاحق: إذا كان العلم الحديث أبرز نتائج وعلامات العصر الحديث، فما هو مرد ظهور هذا المخلوق، وهذه النتيجة؟ إذا كانت الإجابة عن هذا السؤال عصية عليكم فلا تلوموا

---

[١] - Lucky accidents.

أنفسكم، لأنها ما انفكت عصية على جميع العلماء والفلاسفة. إنه سؤال جد رهيب ومشكل. منذ قرن من الزمان على الأقل وفلاسفة العلم والحضارة عاكفون على الإجابة عنه، عسى ان يبينوا أين مكمن التفاوت بين التيارين القديم والحديث، بحيث تنبه عالم هو العالم الحديث إلى أسرار الكون وقوانينه، بينما كان العالم القديم غافلاً عنها بالتمام. يستشف ان العالم الحديث وجد لنفسه عيوناً ونظارات لم تكن لدى السلف[١]. ومع ذلك، ينبغي علينا ان لا نفاخرهم، فقد كانت لهم بدورهم نظارات، أهّلتهم لبعض الاكتشافات، فأبصروا أشياء يمر بها المعاصرون ولا يرونها. لذلك نلاحظ ان بعض القادمين من قلب العالم القديم، حاملين معهم منه بضائع طازجة (أو هذا ما يدعونه على الأقل) تلاقي طروحاتهم إقبالاً وترحيباً وتبجيلاً، لاسيما في أوساط العالم الدنيوي الغربي الغارق في المادة.

أياً كان، حكاية العلم الحديث، حكاية معقدة وسؤال خطير معضل. وقد شكلت محاولات الإجابة عنه سلوى العديد من المفكرين وهمهم. ويتعين علينا التريث قليلاً في الإجابة عنه، حتى نقدم قبل ذلك مقدمات أخرى، تخولنا الانتقال إلى أرض الإجابة، فنرى لماذا توفر العلم الحديث على هذا العنصر والنعمة بينما بقي العالم القديم محروماً منها. نقول ابتداء وبصفة مؤقتة: إن ما يوجد اليوم ولم يكن بالأمس، وقد حاز في الوقت الحاضر أهمية محورية ومركزية، بحيث تعزا إليه الكثير من وقائع العالم الحديث، إنما هو عنصر مهم يدعى العلم التجريبي. بوسعنا الاعتراف بهذا العنصر كسمة وخصيصة مميزة إلى جانب التقنية والصناعة الحديثة. لن نسأل حالياً عن جذور العلم التجريبي، لكننا نوافق وجود موافقة دوفاكتوية[٢]، ونعتقد انه أمر واقع خلق تياراً، ويمسك اليوم بنبض العالم الحديث في يده. أينما حطت الحداثة

---

[١] ـ ذات مرة قصدت طبيب عيون ليغير لي نظاراتي. قلت له إن حافظ الشيرازي يقول: «أفكار كل امرئ على قدر همه» ونقول نحن اليوم على غراره: «رؤى كل امرئ على قدر نظاراته».

[٢] - Defacto.

رحالها، كان العلم والتقنية والصناعة والأدوات الصناعية من أول ما يأخذه معه إلى هناك، فالحياة بدون هذه العناصر باتت غير ممكنة تقريباً، بل مما لا يمكن تصوره أصلاً.

لأجل ان أرسم هذه الصورة بنحو أدق وأشمل، أود هنا إضافة عنصر آخر. كنت أشدد لحد الآن على العلم الطبيعي، وهو علم واضح التعريف والخصائص. لكنني لم أتطرق إلى العلوم الاجتماعية[١]. وأضيف هنا، ان ليس العلوم التجريبية ـ الطبيعية وحدها غابت عن لائحة عناصر العالم القديم ومكوناته، بل والعلوم الاجتماعية أيضاً كانت غائبة هي الأخرى. لم يكن في الماضي علم اجتماع أو علم نفس، أو علم اقتصاد، أو علم إنسان، بالمعنى الحديث للكلمة، ولم يكن ثمة معارف قريبة من هذه العلوم العصرية بشكل أو بآخر. ربما نسمع ان ابن خلدون أسس علم الاجتماع الإسلامي، أو علم الاجتماع بصفة عامة، بيد ان هذا الحكم في حقيقته على جانب كبير من التسامح، وربما ابتعد بنا عن الصواب أكثر مما يقترب بنا منه. الدكتور طه حسين كان من أول الشرقيين الذين درسوا ابن خلدون. كان هذا الأديب العربي الضرير على درجة رفيعة من النبوغ، ولا جدال في انه من الكتّاب المبرزين جداً. كان على معرفة جيدة بالأدب العربي والتاريخ القديم. درس في فرنسا، ودون رسالته للدكتوراه عن ابن خلدون، ثم نشرها بعد ذلك بالعربية، وهي كتاب صغير الحجم نسبياً، نضج فيه هذه النظرية عن ابن خلدون. ثم أعقبه ساطع الحصري، الذي كتب عن ابن خلدون أفكاراً تحول حول هذه الفكرة، أي ان دراسة ابن خلدون انطلقت ابتداء في الغرب ثم اهتم بها الشرقيون، ولاسيما العرب. ومن العجيب اننا لم نشهد في إطار اللغة الفارسية إلى ما قبل سنوات حتى كتاباً جاداً واحداً عن ابن خلدون، بل اننا لم نتفطن أساساً إلى هذه الشخصية وأهميتها الفكرية. كان ثمة كتب قليلة مترجمة عن لغات أخرى، ومنها ترجمة لكتاب ممتاز عن فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون، من

---

[١] - Social Science.

تأليف محسن مهدي الأستاذ العراقي في جامعة هارفارد. في كل الأحوال، سعى فريق من الباحثين إلى تتويج ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع، لكن هذه المحاولات كما أسلفت تنطوي على كثير من التسامح. العلوم الاجتماعية بالمعنى الأصلي للكلمة من الظواهر الجديدة في هذا العالم. الرؤية السوسيولوجية والسايكولوجية بالمعنى التجربي الحديث للكلمة كانت غائبة عن العالم القديم. وإذن، حينما نعتبر العلم الحديث السمة المميزة للعالم المعاصر، ينبغي إضافة العلوم الاجتماعية إلى لائحة العلوم التجريبية والطبيعية، وستشكل هذه المجموعة توليفة على جانب كبير من الأهمية.

أربعة فوارق رئيسة بين العالمين القديم والحديث

والآن، يجب ان ننظر ما الذي تتحفنا به عموماً العلوم الاجتماعية والطبيعية ـ التجريبية؟ يمكن ان نصنف هذه المعطيات إلى أربعة أبواب. وبكلمة ثانية، يمكننا إدراج منجزات العلوم التجريبية، سواء كانت اجتماعية أو طبيعية تحت أربعة عناوين، هي باختصار: الوسائل، الغايات، المفاهيم (التصورات)، القبليات (التصديقات). لقد جددت هذه العلوم أربعة عناوين، وحيث ان هذه العناوين الأربعة جديدة فإن العالم جديد أيضاً. أؤكد هاهنا، ان المراد بالعالم ليس البنايات والجدران والشكل الطبيعي الظاهري للعالم. الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتوفر على عالم خاص به. كل واحد منا له عالمه الخاص به. الطبيعة الخارجية عالم تعيش فيه حتى الحيوانات. العالم لم يشهد تحديثاً وطوراً جديداً بالنسبة للحيوانات، حتى لو كانت تعيش في عالم تغيرت ملامحه الظاهرية، وتوفرت فيه أدوات الحاسوب وسكك الحديد والكهرباء. لا يستطيع أحد القول ان الأنعام أوالخيول شهدت واقعاً حداثياً لم يكن في السابق، حتى لو عاشت اليوم في العالم الحديث الذي نعيشه. الإنسان وحده المخلوق الذي له عالم، وبذلك يجوز له القول ان عالمي الإنساني قد تجدد، فالإنسان يختلف عن سائر المخلوقات بالأمور الأربعة التي ذكرتها.

لنا في حياتنا غايات ومقاصد. نستخدم بعض الأشياء كوسائل لبلوغ مقاصدنا ولنا تصوراتنا ومفاهيمنا التي تتوسط بيننا وبين العالم الخارجي. ولنا تصديقاتنا وأحكامنا

عن العالم والتي تؤلف رؤيتنا الكونية. نختلف عن الحيوانات في هذه المقولات الأربع. ولذا نستطيع الإدعاء ان عالمنا قد تغير وتجدد. اما الحيوانات فلا تزال تعيش في عالمها الأصلي الأول، ما يعني عدم حدوث أي تغيير في عالمها، فلا يتاح لنا بذلك القول إن عالمها قديم أو حداثي. هذه النعوت لا تختص بغير الإنسان أساساً.

جاء في إحدى آيات سورة البقرة حول بعثة الأنبياء: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاس﴾ (البقرة: من الآية٢١٣) كان الناس كلهم شعباً واحداً فجاء الأنبياء فتفرق هذا الشعب ودبت الفوارق بينه وشهد تحولات، وشبت نيران التباين في بيادر التوافق البشري. لقد بدأ العالم الإنساني حينما شبت نيران التباين في بيادر التوافق. أما الحيوانات فلا تزال أمة واحدة. فالأنعام في تركيا وفي إيران وفي كاليفورنيا، تنتمي كلها لعالم واحد ولأمة واحدة. لا يختلف بعضها عن البعض الآخر اليوم، ولا قبل عشرة قرون أو مئة قرن. حيث ان الحيوانات أمة واحدة لم يبعث فيهم نبي، ولم يظهر بينهم مفكر يفشي فيهم فوارق تذكر. أي انهم لم يتوزعوا الى فئات عدة تفضي إلى تطورهم ورقيهم. الواقع ان الفئوية واختلاف الآراء لدى البشر هو الدليل على آدميتهم وتباينهم عن الحيوان. هذه التفاوتات بين بني البشر تبدو غير محبذة من زاوية ما، بيد انها من زاوية أخرى مؤشر تباين عميق بين عالمي البشر والحيوان. من وجهة نظر قرآنية: الأنبياء هم الذين فرقوا بين البشر ولولا بعثتهم لكنا نعيش كالأنعام، حتى لو نشب بيننا صراع فهو من أجل الطعام وما شاكل، ولا يرتقي مستوى شجاراتنا إلى أسمى من ذلك.

بعثة الأنبياء هي التي بثت هذه الاختلافات والتباينات في عالم الإنسان من وجهة نظر قرآنية، وهي التي مايزتنا عن عالم الحيوان . عمدة ما يرجع إلينا هو عالمنا الداخلي وليس العالم الخارجي. على مستوى العالم الخارجي، نعيش نحن والحيوانات والنباتات في عالم واحد، فحينما تمطر السماء أو تتساقط الثلوج أو يحل الصيف والشتاء، فإن هذه التقلبات تشمل كافة سكان الأرض. من هذا المنظور لا

نستطيع تسجيل فارق بيننا وبين الحيوانات. ولكن حينما نتحدث عن عالم الداخل وعن الواقع الباطني للإنسان، فستبدأ الفوارق بالظهور.

نحن البشر لنا غاياتنا ومقاصدنا في حياتنا. نستخدم وسائل معينة عن وعي وإرادة. بل قد نخترع ونصنع بعض الوسائل بغية الوصول إلى مقاصدنا. ثم إننا نرى العالم نفسه الذي تراه الحيوانات، لكننا ندرجه في خانات شتى المفاهيم، وهذا هو الأهم من كل شيء. العالم على حد تعبير علماء الفيزياء، ليس مجرد هذا الشيء الذي يبدو لأعين الإنسان. علينا ان نخلع على العالم مقولة أو مفهوماً، ليغدو ممكن الفهم بالنسبة لنا. هذه فوارق تمايزنا عن الحيوان. وتفرز عالمنا عن عالمها.

التباين في الوسائل

ألمعنا إلى ان العالم الحديث اصطحب معه أربع مقولات جديدة: المفاهيم، آراؤنا في العالم، الوسائل، والغايات. لقد تجددت هذه المقولات فتجددت الدنيا. أوضح هذه المقولات للعيان هي الوسائل وما طرأ عليها من تحديث. الفارق بين وسائل الأمس واليوم هو ما يشير إليه أي إنسان عادي في معرض تأشيره إلى تجدد العالم. في العالم القديم كنا نسافر بواسطة الحيوانات، واليوم بواسطة الباصات والطائرات والقطارات. إذن، لقد تغيرت وسائلنا وتم تحديثها. أبسط جواب يمكن ان نسوقه لسؤال التباين بين إنسان الماضي وإنسان الحاضر، هو قولنا إن الوسائل التي يستخدمها الإنسان الحديث تختلف عن تلك التي كان يستخدمها الإنسان سابقاً. هذه إجابة ليست خاطئة طبعاً، غير انها لا تشكل سوى ربع الإجابة من الخطأ الظن ان فارقنا الوحيد عن أسلافنا يكمن فيما نستخدمه من وسائل، كاستخدامها للمصابيح الزيتية وتمتعنا بمصابيح كهربائية مثلاً. صحيح ان أجلى وأوضح تحول في العالم الحديث طرأ على الوسائل، حتى ان طرق الإنارة اليوم لم تكن حتى لتخطر على بال الماضين، بيد ان نقطة شديدة الأهمية تكون قد أغفلت في هذا الخضم أود فيما يلي شرحها.

سمعنا جميعاً ان الغاية لا تبرر الوسيلة (أو تبررها). ثمة حقيقة تكمن في هذه العبارة هي وجود علاقة بين الوسيلة والغاية. طائفة من الباحثين يعتقدون بعدم وجود أية صلة بين هاتين، بمعنى ان الغاية قائمة في مكانها ولا فرق في أية الطرق نختارها لبلوغ تلك الغاية على سبيل المثال، لو أردنا السفر إلى مكة، فلن يعود هنالك فارق في الوسيلة أو الطريق الذي نختاره للوصول إليها: عن طريق البحر، أو البر، أو الجو. المهم هو ان نصل إلى مكة. أو لنفترض ان شخصاً أراد الاستيلاء على الحكم في بلد ما، لم يكون ثمة فارق عندئذ بين ان يستولي على السلطة بالأساليب الديمقراطية، أو بالأساليب الثورية، وبين ان تسفك الدماء أو لا تسفك. هو يريد في كل الأحوال ان يتربع على عرش السلطة. هذا ما يختصر بعبارة الغاية تبرر الوسيلة، وطالما كانت الغاية حسنة مقدسة، فهي تبرر استخدام كل الوسائل من أجل بلوغها. لا أروم مناقشة هذه القضية من زاوية أخلاقية، رغم ان هذه النظرية خاطئة من الناحية الأخلاقية. ما أريد مناقشته هو نقطة أخرى، تقول ان ثمة صلة بين الغاية والوسيلة، ويجب ان نقتنع على الأقل بتعذر الوصول إلى أية غاية بأية وسيلة كانت. أخال ان الجميع متفقون على هذا الرأي. القدر المتيقن هنا انه لا يمكن لأية وسيلة ان تبلغ بالإنسان أية غاية. بالتسليم لهذه الفكرة نطل فيما يلي على العالم الحديث.

الوسائل تختلق الغايات

أوجد العالم الحديث العديد من الوسائل المتنوعة، بل ان مهمة التكنولوجيا هو التفكير في ابتداع وسائل. ولكن ثمة هنا قضية على جانب كبير من الأهمية وهي ان غايات معينة سترشح عن وجود هذه الوسائل. في مثل هذا الظرف لن نستطيع القول ان غايتنا من الحياة محددة ومعلومة، ونحن نوظف هذه الوسائل والأدوات لنصل إلى غايتنا الحياتـة ! الأمر كذلك، لأن الوسائل تختلق غايات معينة. انها وسائل تقوم بأعمال معروفة، لها قدرات خاصة، وتضعنا إزاء خيارات جد عجيبة وعظيمة. وبذا تترك تلقائياً بصماتها على غاياتنا في الحياة، فتغير معنى الحياة وغايتها في وجداننا.

قد لا نشعر نحن بالمسألة ولكن حينما تتوفر لنا الوسيلة فسوف تسوقنا إلى مقاصد معينة. لا يستطيع أحد القول انني أعرف الغاية التي أتوخاها بدقة، فانبذ الوسائل التي لا توصلني إلى غايتي، وأبقي على التي تساعدني في الوصول. ليس الأمر على هذه الشاكلة. الوسيلة ليست طيعة عديمة المفعول كما قد نتوهم. الأدوات لا تخدمنا وتطيع دساتيرنا مئة بالمئة. المال أحد أبسط هذه الوسائل، وقد قيل منذ القدم ان المال وسيلة. وأود ان أسأل هنا: هل المال وسيلة حقاً؟ قد يقال لي نعم، المال وسيلة، لأنه لا لسان له ولا يد ولا رجل. المال في جيوبنا أو محفظاتنا، ننفقه حيث نشاء ولا ننفقه حيث نشاء. ولكن هل الأمر كذلك فعلاً؟ كلا، لنكن على ثقة ان أموالنا إذا تجاوزت حداً معيناً سنتحول إلى أشخاص آخرين، ومعظم الناس هكذا، ونادراً ما يستطيع الإنسان التحصن قبال هذا الوسيلة الخرساء والمحافظة على وضعه النفسي والمعنوي السابق. نعم، المال وسيلة، ولكن ينبغي ان لا ننسى علاقة الوسيلة بصاحبها. الحصان أيضاً وسيلة، وكذا السيارة والقطار. حينما تستخدم سيارة فعليك إدخال تغييرات معينة في حياتك ليمكنك إضافة السيارة إلى حياتك. معنى هذا الكلام ان دخول السيارة إلى حياتك سيغير من أسلوب استثمارك للوقت، وعلاقاتك بأصدقائك، ووضعك العائلي، وزياراتك، وخروجك من المنزل، وأسفارك وعودتك، ونمطك الاستهلاكي، و... الخ. وسيغير باختصار من كل شيء في حياتك. هذه هي النقطة التي أشار إليها الكثيرون، وأكدوا ان من مجانبة الصحة الظن بأن التقنية بلا مواقف، بل هي خادمة لنا بنحو بسيط غير ذي مفعول ومحايد، وعلى شاكلة الحملان الوديعة الخرساء التي تخضع لنا مئة بالمئة، ونحن الذين نتخذ المواقف منها. كلا ليس الأمر من هذا القبيل.ثمة مثال أسوقه دوماً في كتاباتي وأكرره هاهنا. إذا دخل علينا عدة أشخاص إلى الغرفة علينا بالتالي ان نغير من جلستنا حتى نفسح لهم المجال، فإذا كان هؤلاء من ذوي البدانة، أو مشاكسين، أو ذوي ادعاءات فارغة، أو... الخ، سيترك كل ذلك تأثيراته علينا بلا ريب.

فهل تعرفون ضيفاً بديناً وأكثر مشاكسة وشيطنة من التقنية؟ مثل هذا المخلوق

الهائل دخل حياة الإنسان وعالمه بكل ما له من تعقيدات، ولهذا نراه يغير ذهنية[١] الإنسان، ونمط حياته، وعلاقاته، ووضعه الروحي، والأهم من كل ذلك غايته من الحياة. دونت بحثاً أسميته «الصناعة والقناعة»[٢] يمكن ان تساعد مطالعته على فهم أعمق لما أطرحه هاهنا، ويغنيني في هذا المقام عن ذكر بعض النقاط. أوضحت هناك ماهية الصناعة والتقنية وخصالهما وما تفعلانه بنا[٣]. ببيان أبسط واكثر عصرية، تحمل السيارة معها ثقافة، تأخذها إلى كافة الناس سواء كانوا مثقفين أو غير مثقفين، وتفرض عليهم صبغتها. لماركس عبارة في غاية الذكاء، يقول عن البرجوازية: إنها حولت العالم كله إلى صورتها. لقد أطلق ماركس فكرته هذه في القرن التاسع عشر. وإذا كانت هذه العبارة صادقة في حق البرجوازية، فهي أصدق بالتأكيد في حق التقنية. لقد حولت التقنية العالم كله إلى صورتها، بمعنى انها حيثما رحلت أخذت معها أشياء لم يستطع أرباب الآلات ومخاطبو التقنية بعد ذلك العيش بدونها، أي ان ثقافة التقنية وغاياتها فرضت عليهم، وأرغموا هم على قبولها. انني في الوقت الحاضر لا أرمي إلا لميزة واحدة من ميزات التقنية وهي صنع الغايات. لقد غيرت الآلات والتقنيات غايتنا من الحياة. ربما كان من الصعب على من يعيش داخل مناخ التقنية ونشأ في أحضانها، وباع كل ذهنه لها ـ وأنا لا ألومه على ذلك ـ اكتشاف البون بين ذهنية تقنية وأخرى غير تقنية. كالسمكة التي تعيش بالماء وهو يحيط بها من كل الجهات دائماً، فإنها تعجز عن تكوين أي تصور عن عالم البر. الماء حاجز لا يسمح للأسماك بالخروج إلى البر، ولا يجيز لمن هم في البر الدخول إلى أعماق البحر. كلٌّ يخوض في عالمه الخاص. من هنا كان الأسلوب الأمثل لاكتشاف قصة التقانة، وذهنية الإنسان الحديث، مراجعة التاريخ، فما لم نعود إلى تاريخ الإنسان، وتاريخ

---

[١] - Mentality.

[٢] ـ انظر «تفرج صنع» عبد الكريم سروش، منشورات صراط.

[٣] ـ لا أستسيغ استخدام كلمة «الماهية» هاهنا، ولا أظن ان نسبة مفردة «الماهية» للصناعة والتقنية عملية سليمة.

الحضارة، وتاريخ العلم، سيبقى وعينا للتقنية ناقصاً أحادي الاتجاه، وهذا ما سيترك بطبيعة الحال تأثيره على أحكامنا، بمراجعة تاريخ الإنسان، الفكري والعقلي تتجلى لنا معالم هذه القصة أكثر[١].

التباين في المقاصد

لقد رسمنا لأنفسنا في عالمنا الحديث أهدافاً ومقاصد جديدة، وقد أضحت هذه الغايات الجديدة مألوفة عادية بالنسبة لنا، حتى أصبحنا نعتقد ان الجميع ينبغي ان يتحركوا باتجاه هذه الغايات. العديد من الأسئلة التي تتفاعل اليوم في الأذهان مردها إلى ان كون الإنسان يرى أسلوب حياته بديهياً، لذلك يسأل: لماذا لم يفكر الماضون بهذه الطريقة؟ نحن عموماً ميالون إلى اعتبار واقعنا الحياتي بديهياً. وتشتد هذه الميول فينا إلى درجة تترك الأحوال والظروف الأخرى عجيبة جداً في أنظارنا. لذا نستفهم دائماً: لماذا كان الماضون سيئي الفهم إلى هذه الدرجة، فلم يتوصلوا إلى أمور بديهية، يدركها عقلنا المعاصر بكل يسر. والمقصود من الماضين هنا ليسوا عامة الناس فقط، بل حتى العلماء والنوابغ العظام، الذين لم يكتشفوا من بديهياتنا شيئاً. النقطة المهمة التي ننساها في هذا الخضم، هي ان لكل عصر بديهياته التي لا يطالها الشك، في ذلك العصر، ولا تخضع للنقاش والمساءلة، ولهذا تسمى بديهيات. بكلام آخر، لكل عصر عقلانيته المقبولة المسلم لها، والتي لا يجادل أحد فيها خلال ذلك العصر. الإنسان في كل عصر يتفرج على عقلانية العصور الأخرى وبديهياتها من زاوية عقلانية وبديهيات عصره، فتستغرقه الحيرة إلى هامته. خذ للمثال قضية حقوق المرأة، ففي عصرنا ثمة بديهيات على صعيد حقوق الإنسان، رجلاً كان أو امرأة، يذهل المعاصرون حقاً لعدم تنبه السلف إليها. على ان هذا ليس بالمنهج السليم في تحليل التاريخ. إذا أردنا دراسة التاريخ برمته من منظار زماننا سوف ننأى عن الصواب كثيراً، ولن نوفّق لاستيعاب ذهنية الأسلاف إطلاقاً. بغية ان نفهم الأحداث

---

[١] - Intellectual history of man.

الماضية بنحو أصح، علينا استخدام نظارات السلف، وفيما عدا ذلك سنكيل التهم والوصمات لهم بأنهم كانوا يعيشون فترة طفولة خلافاً لإنسان العصر الحاضر الذي بلغ رشده ونضجه، وغدت كل آرائه صادقة سليمة بالبداهة. لا ننسى ان ما كان يجترحه الماضون كان على نفس الدرجة من البداهة والعقلانية التي نزعمها اليوم لمواقفنا وممارساتنا. وطبعاً، شهد الماضي كما هو الحاضر اختلافات بين المفكرين، لكن الأمر لم يبلغ حد اتهام بعضهم البعض بالجنون والسفاهة.

أود ان أطرح هنا سؤالاً: «لماذا نعيش هذه الحياة؟» لابد ان يمسك الإنسان يوماً بتلابيب نفسه ويسألها هذا السؤال: الكثيرون منا منهمكون في انشغالاتهم اليومية وغاياتهم الجاهزة التي يحقنونهم بها ويبيعونهم إياها، فيتلقونها كبديهيات متعالية على التفكير وإعادة النظر، إلى درجة نذهل فيها عن أية مراجعة لهذه الغايات والأهداف[1]. اننا لا نفكر حتى في مدى ابتعادنا عن معنى الحياة. الذين يصابون بأزمات نفسية، حينما يراجعون الأطباء النفسانيين، يتفطنون لتوهم إلى وجود شيء اسمه «معنى الحياة» لا تملأ فراغه أي من هذه الأدوات والوسائل والآلات والبهارج الدنيوية الظاهرية.

لقد اكتسبت الحياة في العالم الحديث معنى جديداً، وانعقدت نفوس الناس على غايات مختلفة. الغاية الحياتية التي تشيعها المظاهر ووسائل الإعلام بين الناس تنحصر في اللذة والمتعة. خلاصة ما يروج له كهدف للحياة هو ان نشعر بالنشوة والهياج، ونشتري أكثر، ونستهلك أكثر، ونلبس أفضل، ونغفل أكثر. من عجائب

---

[1] ـ أتذكر حينما كنت أدرس في لندن، كنت اجتاز كل يوم شارعا أواجه فيه لوحة إعلانية للسجائر كتب عليها (Happiness in a Cigar, Called Hamlet) وبجانبها لوحة أخرى كتبت عليها عبارة من الإنجيل تقول: «ما فائدة ان تربح العالم كله وتخسر نفسك» انها عبارة يفوح منها أريج الوحي فعلاً. ذكرت في إحدى محاضراتي هذه العبارة، وجاءني من اصفهان شاب استمع إليها عبر شريط التسجيل، وطلب مني ان اذكر له تتمتها لأنها حسب تعبيره قد غيرت حياته. والحق ان عالمي الأمس واليوم يكمنان في هاتين العبارتين.

العالم الحديث ان الغفلة أمست من أركان الحياة ومحاورها الرئيسة. لو ألقينا نظرة إلى أسباب الترفيه وأدواته في العالم المعاصر، سنلاحظ انها جميعاً تحاول صرف أذهاننا ولو لفترة قصيرة عن الوجه العابس الجاد للحياة إلى أمور أخرى. الغفلة أضحت اليوم أحد العناصر الرئيسة المكونة للحياة وغاياتها[١]. الكثير من أنظمة التسلية في العالم الجديد، ومزاولة الأعمال، وإلقاء الخطب والمحاضرات، والألعاب الرياضية، إنما هي من سنخ الغفلة وتحقيقها. العبارة الغريبة التي كثيراً ما نسمعها اليوم من الأمريكيين هي: «نحن نعيش لمرة واحدة» لذلك علينا ان نقضي هذه المرة الواحدة بالمرح والرفاه. غير ان هذه نتيجة خاطئة تستنتج من مقدمة صحيحة.نعم، الإنسان يعيش حياته الدنيا لمرة واحدة، ولهذا يجب ان يعيشها بشكل مدروس، لا ان يستهلكها بالغفلة واللاأبالية.

حينما نتأمل في الغفلة وصناعة الغفلة التي تنتهجها وسائل المرح والترفيه الحديثة، سنرى في إطارها كيف ان غاية الحياة قد تغيرت، وكيف يتهرب الناس من التفكير في الهدف من الحياة، ولا يريدون حتى ان يخطر ببالهم.

إرادة التغيير في العالم

على صعيد آخر، نلاحظ ان من خصائص النظرة العصرية للعالم، انها تعتبر كل شيء خزاناً للطاقة وظهراً يمكن ان يُركب، بل يجب ان يركب ويستفاد منه. العلم والتقانة الحديثة لا ينظران للعالم كنهر يجري، ويجب ان نجلس على جرفه، ونكتفي بالتفرج عليه، واستلهام العبر منه. لقد كوّن الإنسان المعاصر تصورات جديدة عن العالم تملي عليه لعب دور فيه. يؤكد الإنسان الحديث انه يريد النزول إلى ساحة العمل، والتدخل في صياغة الحياة وتشكيلها. لا بأس ان نتذكر هنا عبارة ماركس الشهيرة: ان الفلاسفة قاموا لحد الآن بتفسير العالم، وقد آن الأوان لتغيير العالم. هذا التعريف لحقبتين مرت بهما البشرية يبدو تعريفاً فطِناً. يعتقد ماركس ان بالمستطاع

---

[١]ـ حتى العلم اعتبره عرفاؤنا ضرباً من الغفلة.

اعتبار هاتين الحقبتين «حقبة التفسير» و «حقبة التغيير»، في الأولى كان الإنسان بصورة عامة متفرجاً على العالم، وإذا بادر إلى تغييرات فيه، فقد بقيت هذه التغييرات عند حدود جد ضيقة ويسيرة، وضمن الإطار الذي تسمح به الطبيعة. إلا ان البشرية دخلت اليوم حقبة التغيير، وسادتها عموماً نفسية وروح مختلفة. حينما يتفرج الإنسان اليوم على العالم لا يدور بخلده إطلاقاً ان هذا العالم هو أفضل النظم الممكنة، بل يحدث نفسه ان هذا العالم قد لا يكون أفضل النظم الممكنة، وربما وجب علينا نحن البشر ان نشمر عن سواعدنا كي نسبغ على العالم نظماً أجدى، سواء على مستوى الطبيعة، أو على مستوى المجتمع. لا نتوخى هاهنا مناقشة موضوعة التغييرات الاجتماعية، فهذه نظرتنا للطبيعة أيضاً، ونحن نعدها بديهية لا يدب إليها الشك. الناس المعاصرون لا يقنعهم أبداً ان العالم الموجود أفضل العوالم الممكنة، وأن المطر مثلاً يمطر دائماً في حينه، أو ان للإنسان أفضل سحنة ممكنة، فلو استطاع الإنسان المعاصر لغيرحتى تركيبة جسمه ووجهه. وإذا لم يحدث مثل هذا في بعض الحالات فلأن الانسان هناك لم يستطع التصرف والتغيير . اننا نحسب هذا التصور بديهياً. ما الدليل على اننا نمتلك أفضل الأشكال، وأفضل الأجسام، وأفضل البُنى؟ ربما أمكن القيام بعمليات جراحية تعيد تشكيل هذا البدن وتخلع عليه شكلاً أفضل. ومن يدري ربما أمكننا تصميم شكل جديد أفضل لجسم الإنسان. ما الدليل على ان جسم الإنسان له أفضل هندسة وبناء؟ نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء التي تشق طريقها وفق منهج التجربة والخطأ والتصحيح، وربما أمكن ان نكون أفضل مما نحن عليه.

بغض النظر عن أقلية قد لا تنسجم معها، تعد هذه الأفكار اليوم من أكثر الأفكار قبولاً وبداهة، وتعالياً على الجدال.

وطبعاً هذا لا يعني ان تلك الأقلية على باطل لمجرد انها أقلية. انني أنقل ما هو موجود على أرض الواقع، من دون الحكم بحسن أو قبح هذه الظاهرة أو تلك. ثمة

راهناً بديهيات نجنح إليها بلا مناقشة، بل قد نلوم الماضين في ضمائرنا ونحط من شأنهم لأنهم لم يؤمنوا بهذه البديهيات.

كل ما ذكرته، سواء كان سيئاً أو حسناً، مؤشر على تحول شهده عالمنا، فأصبحنا بشراً آخرين ننظر للدنيا نظرة مختلفة، ونتوقع من الطبيعة ومن أنفسنا أموراً غير مسبوقة. حياتنا ومعيشتنا أيضاً تغيرت بما يتناسب ورؤانا الجديدة.

وطبعاً، لو نبذنا هذه الرؤى، وبدلنا قبلياتنا، وتركنا أحكامنا عن العالم لأحكام أخرى، فستتغير بلا شك معيشتنا وسلوكنا حيال الطبيعة وأبناء جلدتنا، وستنتصب أمامنا بديهيات أخرى. بيد ان الواقع الراهن هو ما نراه. الإنسان الحديث ليس بالإنسان القنوع، بل هو مخلوق معارض لا يوافق أي شيء كما هو.

ليس من البديهي بالنسبة لديه ان الأشياء التي يراها والتي تكونت وحدثت على مر التاريخ، ظهرت إلى النور بأحسن صورها وأبهى حللها. وعليه فهو يفكر حتى بتغيير هندسة العالم إذا واتته القوة.

وهذا هو مفهوم الإيديولوجيا في العالم الحديث، فحينما حلت الإيديولوجيا محل الدين، كانت هذه العملية في حقيقتها بمعنى:

أولاً: لا نريد الدين بل نستبدل عن دين من صنع الرب بإيديولوجيا من صنع الإنسان.

وثانياً: الإيديولوجيا تهدف أساساً إلى التغيير لا إلى التفسير. لاتقعد الإيديولوجيا لتقول ان العالم على هذه الصورة أو تلك بالضرورة، إذ تفترض الإيديولوجيا ان بناء العالم ربما كان سقيماً، وعلينا التعديل فيه وإصلاحه، وتصحيح نسبه ومقاديره.

النظرة التقنية للعالم هي ان كل شيء ظهر بالقوة ينبغي ركوبه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. وهذا هو معنى العقلانية الذرائعية[1] أو العقل الحديث، ان ننظر إلى كل

---

[1] ـ Instrumental reason هذا المصطلح أشيع من قبل الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني الشهير يورغن هابرماس.

شيء بوصفه أداة أو وسيلة. من منظار هذه العقلانية لا يمثل أي شيء في العالم غاية ذاته، ولا يتم أي شيء في ذاته، ولا يكون بذاته هدفاً يرتجى، إنما هو وسيلة لبلوغ مطلوب آخر، وهذا المطلوب الآخر بدوره لا يعرفه إلا الإنسان، وكأن الطبيعة تعدم أية هوية ذاتية، ونحن الذين نسبغ عليها الهوية بتصرفاتنا فيها. هذا هو واقعنا الفكري الراهن. العقلانية الذرائعية من بديهيات الحياة المعاصرة، فانها بديهية في أنظارنا إلى درجة اننا غافلون عنها ونحتاج إلى من ينبهنا إليها. الطبيعة من زاوية نظر الإنسان الحداثي هي بحد ذاتها موجود لا شكل له ولا هوية، انه مخلوق نائم في زاوية من الزوايا، وعلينا نحن ان نناديه ونوقظه ونوظفه، ونمنح أجزاءه العديمة الروح والشكل توثبها وشكلها، بحسب الغايات التي ننحتها لأنفسنا. لا التراب، ولا الهواء، ولا الضوء، ولا النار، ولا أي شيء آخر في هذا العالم لابد ان يبقى على شكله القديم. في العالم المعاصر نحن البشر الذين يجب ان نخلع على كل شيء شكله، ونمنح هذا الوجود صورته، وهذا هو معنى قولنا: إن الاعتراض حل مكان القناعة في العالم الحديث. في الماضي، كان من أركان الأخلاق، ومن سمات الشخصية المتحلية بمكارم الأخلاق، ان تكون قانعة بما لديها، اما اليوم فقد تم التنكر كلياً لهذا المبدأ، ونُسف من أساسه، ولم يبق إلا القلائل يفهمون ما هو معناه أصلاً. لم يذر العالم الحديث من معنى للقناعة، لهذا بات من العسير جداً ان نعالج هذه الكلمة مع أنفسنا، ونفكر في المعنى الحقيقي لهذه المفردة التي سمعناها وفيما يتوخاه منها من يستعملونها ويلهجون بها. الحق ان مسألة القناعة في العالم الحديث مسألة معضلة بينما كانت بالنسبة للسلف مبدأ يتبع، بل ومن الأركان الأخلاقية كما أسلفت.

النقد في الحياة المعاصرة

إذا تجاوزنا مفهوم القناعة، يمكننا التطرق لمفهوم أكثر وضوحاً وحسية، وهو «النقد». اننا نؤمن اليوم بأن النقد حق مشروع لكل إنسان، ونقول ان من حق أي إنسان ان ينقد ما يراه خاطئاً. وندون للنقد لائحة طويلة من الفضائل والإيجابيات،

فنقول مثلاً انه يرشح عنه تطور الفكر، ونمو العلوم، وتصحيح الأخطاء، وتفتح البصائر، و... الخ. يمكن إلقاء عشرات الخطب العصماء في معطيات النقد وحسناته. ولكن لنفتش عن مفهوم النقد ذي الفوائد البديهية الساطعة في أدبيات الأسلاف وأدائهم السياسي، ولننظر إلى مستوى إفادتهم من هذا الحق الإنساني، واستثمارهم له. لنلق نظر إلى درجة نفوذ هذا المفهوم في فلسفة الماضين وعلومهم، ولنقارن ذلك بما يحدث اليوم. سنلقي طبعاً تفاوتاً شاسعاً، ومرد هذا التفاوت إلى ان النقد يراد أساساً لنسف مرتكزات معينة، وهدم منظومة لإحلال أخرى مكانها. هذه القضية تستدعي قبليات تأسيسية، إذا غابت تعذر إفشاء النقد داخل النظام المعرفي للإنسان بسهولة. ذات مرة كتبت بحثاً في نقد رجال الدين، فواجه البحث وصاحبه اعتراضات جمة وضجيجاً كبيراً، وقد كانت إحدى طروحاتي في ذلك البحث، ان مؤسسة رجال الدين عندنا، وكل ما يماثلها من مؤسسات لرجال الدين في العالم عموماً لا تسمح بحركة نقدية في داخلها. هذه الفكرة كانت بالنسبة لي بديهية جداً، ولم يكن رأيي يحتاج إلى الدليل أصلاً، لذلك حسبت انه حتى لو لم يقبلوا أياً من النقاط المذكورة في ذلك البحث فإنهم سيعترفون بهذه الحقيقة دون أدنى شك. مع ذلك قامت ضجة صاخبة حول البحث، وكتب أحد المعارضين ان فكرتي المذكورة محض كذب، لأن أي إنسان حينما يزور حجرات طلبة الحوزات العلمية والمدارس الدينية، وأندية رجال الدين وأروقتهم، فسيجد عياناً انها من أصخب الأماكن بالبحث والجدل، والنقد وتضارب الآراء، وعندها أدركت ان معنى النقد التأسيسي لا يزال غير معروف عندنا. لم أكن أجهل ان صنوف الجامعات، ولا سيما حجرات المدارس الدينية (الحوزات العلمية) تشهد حواراً متواصلاً بين الطلبة، فهم يطيلون النقاش والجدل، وترتفع أصواتهم إلى عنان السماء، بل قد يشتبكون أحياناً بالأيدي، بيد ان هذه الممارسات ليست ذلك النقد بالمعنى الذي رميت إليه. الطلبة الذين يجلسون في ذلك المناخ ويتباحثون، تجمعهم مئات بل آلاف القبليات المشتركة، من الإيمان بالله، والقرآن، والرسول، والتشيع، والولاية، و... الخ، إلى احترام الشيخ الأنصاري،

والآخوند الخراساني، وغير ذلك. انهم لا يمسون أياً من هذه القبليات بسوء، إنما يتجادلون على القبلية الواحدة بعد الألف، أو بشأن أحد فروع ونتائج القبلية الواحدة بعد الألف. وطبعاً في أغلب الحالات لا تفضي هذه السجالات عن نتيجة، لأن مشتركات الجانبين كثيرة إلى درجة لا يتضح معها في نهاية المطاف أين يقف كل واحد منهم، وما هو أساساً الشيء الذي يتنازعان حوله. ما أقصده من النقد هو نقد المباني، لا ان نتفق تماماً على المباني، ونتجادل على بعض الفروع والنتائج. انني في الوقت الذي أصف فيه النقد باعتباره أحد مرتكزات العالم الحديث، فإنني أوصي نفسي به وأدعو إليه أيضاً. على النقد ان يمتد إلى الجذور، ويكتشف القبليات، ويهاجمها هي بالتحديد. وإلا إذا وجدنا شخصين تجمعهما آلاف القبليات المشتركة، التي لا يفكرون في المساس بأي منها، يتحاوران حوار الأصدقاء أو غير الأصدقاء، فلن يصح ان نسمي حوارهما هذا حواراً نقدياً. ان نقول مثلاً ان بنية العالم غير عادلة، يعد هذا نقداً جذرياً لأحوال العالم. وهذا هو ما لو حمل على محمل الجد، فسيؤتي نتائج تغييرية. وإلا فتكريس العديد من المباني والتسليم لها، ثم التحاور بشأن أحد الفروع، لن يثمر شيئاً يذكر. أياً كان، فإن النقد والاعتراض من هذا السنخ، وهما من سمات الإنسان غير القانع.

المقادير والمقاسات، من زاوية نظر القدماء معينة ومعرّفة بالتمام. كل شيء مخلوق بقدر، وموضوع في مكانه المناسب إلى جانب سائر الأشياء. وينبغي عدم الإخلال في هذه النسب. «تقدير العالم» يعني في الأساس منح نسب وقياسات ثابتة للأشياء، وهذا هو معنى تعذر الإخلال في تراكيب العالم ومقاديره، فنحن لا نتوفر لا القدرة الكافية لذلك، ولا من حقنا ان نفعل ذلك أساساً. ينبغي عدم التدخل في شؤون القدر، فمن المتعذر تغيير المقاسات النهائية للعالم. على ان هذا النمط الفكري قد انحسر اليوم، وما عاد يأبه به إلا القليل. الظاهر ان الإنسان الحديث لا يستثني أي شيء من إمكانية التغيير والتصرف في مقاديره. مثل هذا التفكير ظل سائداً على العقل الحداثي لمدة من الزمن على الأقل. وقد حفزت المشكلات البيئية المتأخرة على

صحوة ترى للأشياء والمخلوقات تناسباً ضرورياً، واننا لا نستطيع التصرف في كل شيء كما يحلو لنا، فننتج كميات هائلة من المخلفات نقذفها في الطبيعة ولا يصدر من الأخيرة أية ردود أفعال حيال ذلك. راح البشر يكتشفون شيئاً فشيئاً ان العالم ليس بلا تقدير ولا نسب، بل هو أشبه بكائن حي له ردود أفعاله قبال ما يتلقاه من أفعال. ولكن سادت تلك الرؤية لمدة من الزمن على كل حال، وكان استهلاك الطبيعة وتخريبها الموضة الدارجة في عالم الإنسان. الإنسان المعارض الذي توج نفسه مانح الأشكال للأشياء والظواهر والخيرات، وظن نفسه معمار العالم، لم ير لنفسه حدوداً يقف عندها، وتصور ان بوسعه التقدم إلى حيث يشاء ليعيد تشكيل العالم. تكمن المنطلقات التأسيسية لهذه الرؤية في النظرة الذرائعية للعالم. وتُستمد القدرة على التنفيذ من قوى الطبيعة التي اكتشفها الإنسان واستطاع توظيفها.

لو نظرنا لكتابات أسلافنا،نرى ان علاقتهم بالطبيعة كانت كالعلاقة بين صديقين، فهي مختلفة بنحو فاضح عن علاقة البشر العصريين بالطبيعة. في عالمنا الإنساني، نتواصى ان لا ينظر أحدنا للآخر نظرة ذرائعية. تارة تنظر لعلاقتك بصديقك من باب انك قد تستطيع الإفادة منه يوماً ما، وتارة قد ترى علاقة الصداقة ذاتها هدفك وغايتك من دون أية أهداف جانبية. هذه نظرة مختلفة كلياً عن النظرة النفعية التي تطلب الصديق لمنافع شخصية. النظرة النفعية لدى الإنسان الحديث تفاقمت، لتشمل حتى علاقته بالطبيعة، فضلاً عن روابطه بسائر البشر. العقل الذرائعي يرى كل شيء من حيث هو وسيلة، ولهذا نسمع البعض يتحدثون عن رق معاصر.

أعلن كانط يوماً ما عن مبادئه الأخلاقية فقال: إن الإنسان غاية، وينبغي ان لا نعد أي إنسان وسيلة نصل بها لمقاصدنا. كان هذا مبدأ في عالم التنظير، أما في حيز الواقع الفعلي والممارساتي، فإن نظرتنا الذرائعية لا ترى أي إنسان على وجه البسيطة غايةً ترتجى، بل تجد الجميع وسائل للاستخدام. كان هذا الحدث نتيجة رؤية جديدة ظهرت في العالم، وقد تتضاعف استحقاقاتها السيئة في وقت لاحق.

الحقوق والواجبات

النقطة المهمة الأخرى التي أجد حرياً التطرق إليها في خاتمة حديثي، هي إشكالية الحقوق والواجبات. حينما نقارن بين الإنسان الحديث والإنسان القديم، ونستعرض كتابات الأسلاف، نعاين ان توقعات الإنسان القديم وتقييماته لنفسه وللمجتمع، تدور جميعها حول محور التكليف، بينما تدور مطالبات الإنسان الحديث حول مدار الحقوق. ولإجلاء الفكرة سأستعين بأحد المفاهيم الدينية. إننا من الناحية الشرعية نعتقد بسن التكليف للإنسان، ونرى ان الإنسان إذا تمتع بالبلوغ، والعقل، والحرية الكافية، تسنى عندئذ فرض تكاليف معينة عليه، وتوجيه الأوامر والنواهي له. إلى جانب هذا المفهوم الذي نطالعه في أدبياتنا الدينية والشرقية، قلما نصادف مفهوماً يقرر للإنسان حقوقاً إذا بلغ سناً معيناً. الواجبات والتكاليف كانت مرجحة على الحقوق في وعي السلف، فكان الناس ذوي «وعي تكليفي» في الغالب. في العالم القديم، كان رجال التربية في المجتمع، سواء الأنبياء أو غيرهم، يثقفون الناس بواجباتهم قبل كل شيء. ولا يعني هذا الكلام انه لم تكن ثمة حقوق في السابق، إنما كانت تنتزع حقوق البشر من صميم واجباتهم. الإنسان القديم كان يرى نفسه في الأصل وقبل كل شيء حيواناً مكلفاً، فيتوخى قبل كل شيء تعيين تكاليفه وواجباته، وبعد ذلك تنبثق إلى جانب تلك التكاليف ومن صميمها مجموعة من الحقوق. الواجب كان إطاراً مرجعياً سائداً في العالم القديم، استغرق حياة أجدادنا وأسلافنا. علم الفقه، والشرائع التي جاء بها الأنبياء عموماً، وحتى علم الحقوق الذي وضعه السلف، تتحدث كلها عن واجبات الإنسان. إنها علوم تكليفية المحور. وحينما يجري الحديث عن الواجبات سيتم تصنيف الناس بطبيعة الحال إلى سادة وعبيد، أو آمرين ومطيعين. أما اليوم فحقوق الإنسان من بديهيات العصر. لقد دخلنا في العصر الحديث إطاراً مرجعياً جديداً، يعتبر فيه الإنسان نفسه حيواناً محقاً، لا حيواناً مكلفاً، فيبحث بالدرجة الأولى عن حقوقه، ليستخرج منها في مرحلة لاحقة واجباته.

لقد تحدثت كثيراً عن الحقوق والواجبات داخل إيران وفي البلدان الأخرى، مع المسلمين وغير المسلمين، وكنت أركز على الحقوق أو الواجبات بما يتناسب والمستمعين. في الداخل أواجه أفراداً وشباباً حتى لو لم يعرفوا هم بأنفسهم، فإنني أعرف جيداً انهم طبقاً لتعريفهم لأنفسهم، يعتبرون الإنسان حيواناً مكلفاً. في مثل هذا المناخ أحاول منحهم حق الوعي والصحوة، فأذكرهم انكم لستم مجرد مكلفين، بل أصحاب حقوق أيضاً، وعليكم المطالبة بحقوقكم. لا تسألوا عن واجباتكم فحسب، اسألوا ولو لمرة واحدة عن حقوقكم، ودافعوا عن مطاليبكم. لكنني حين أواجه مستمعين أجانب تتغير المسألة إلى الضد، إذ غالباً ما تترك المسؤولية في الغرب لأتربة النسيان، ويتحول الإنسان إلى مخلوق دائن محق بالمطلق، يجب ان يأخذ ويسلب، ويحوز كل شيء لنفسه. هنا تتحتم الدعوة إلى شعور الضمير بالمسؤولية والتذكير بالواجبات[1].

كنت قبل فترة في الجامعة الكاثوليكية بواشنطن، وصادف ان تحدثت هناك عن هذا الموضوع، وتبدت هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية لأحد رجال الدين الكبار الحاضرين. قلت له: ربما وجب ان نتعاون جميعاً لنصل إلى إطار مرجع ثالث، لا يكون حقوقياً صرفاً، ولا تكليفياً محضاً. صياغة مثل هذا الإطار المرجعي يتطلب جهداً تنظيرياً بالطبع، لأنه ليس بالعملية اليسيرة.

وزارة الخارجية الأمريكية والبلدان الأوروبية ليست هي التي صنعت حقوق الإنسان، فقد كانت هذه الحقوق صنيعة تنظيرات الفلاسفة، ومعناها ان للإنسان

---

[1] ـ في عام ١٩٩٨ دعيت من قبل اليونسكو للمشاركة في مؤتمر في إسبانيا، وكان هدف اليونسكو من إقامة المؤتمر تنظيم وثيقة (Document) في الأخلاق العالمية، وكما ذكرت في ذلك المؤتمر فالإنسان الغربي ذو وعي حقوقي، لكنه يفتقر لوعي تكليفي، وما لم ندخل عنصر الوعي التكليفي إلى وجدان الإنسان الغربي وذهنه، فلن نحصل على التوازن المطلوب، وستنسف العالم ثلة من البشر المطالبين بكل شيء تحت طائلة حقوق يرونها لأنفسهم وحسب. وهذه فاجعة قد وقعت بالفعل.

حقوقاً لمجرد كونه إنساناً. هذه الحقوق طبيعية لم يمنحها أحد إياه، حتى يجوز له بعد ذلك ان يسلبه إياها. الفجائع التي وقعت في العصر الحديث كانت حصيلة انحراف روحي مني به الإنسان. حينما تتسمر نظرة الإنسان على نقطة صغيرة سيرى تلك النقطة كبيرة لا متناهية، إلى حد ينسى معها سائر الأشياء حينما تتركز ذهنية الإنسان على الحقوق سيجدها عظيمة هائلة بحيث تذهله عن الوعي التكليفي والشعور بالمسؤولية. خير دليل على هذا اننا نمتلك راهناً «ميثاقاً عالمياً لحقوق الإنسان» ولا نمتلك «ميثاقاً عالمياً لواجبات الإنسان».

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

مقدمة

في السؤال اللاهوتي الجديد

عبد الجبار الرفاعي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٣١٦ صفحة

ثلاث قراءات في عصر الحداثة

للتراث الديني المسيحي*

الشيخ محمد مجتهد شبستري

مدار الحديث الذي أود التطرق إليه في هذه الفرصة هو القراءات الثلاث التي قدمها المتألهون المسيحيون للتراث الديني في العصر الحديث. قبل الولوج إلى صلب الموضوع لابد من عودة سريعة إلى الخلفيات التاريخية والاجتماعية لانبثاق هذه الإشكالية أو الظاهرة.

النقطة الأولى هي ان السؤال عن كيفية التعامل مع التراث في العصر الحديث، والذي أفضى إلى ثلاث قراءات للتراث أطلقها اللاهوتيون المسيحيون، سؤال ظهر أساساً في المناخ التاريخي ـ الديني للعالم الغربي، فالتراث الغربي له خصوصية يمتاز بها عن غيره من الموروثات في العالم، وهي انه بطبيعته وبذاته تراث تاريخي ـ ديني، بل ينبغي تقديم كلمة «الديني» لنقول انه بذاته تراث ديني ـ تاريخي[1].

---

* ألقيت هذه المحاضرة في مؤسسة المعارف والبحوث بطهران ٢٠٠١/٢/٢٥ واقتبس إطارها العام من نظريات Peter L. Berger في كتاب Der Zwang zur Häresie .

[1] ـ هنا بالضبط تراودني شكوك جادة في ان يكون لهذا الواقع السائد في التراث الغربي المسيحي ما يناظره في العالم الإسلامي، فيكون السؤال: هل التراث في العالم الإسلامي تراث ديني ـ تاريخي بذاته، أم انه تراث إنساني عرفي غير ديني، اصطبغ بألوان دينية؟ هاتان حالتان مختلفتان عن بعضهما تماماً.

لا نستطيع ان نستوعب معنى الخصوصية الدينية الذاتية للتراث المسيحي في العالم الغربي إلا إذا تعرفنا وإن بالإجمال على أساس الإيمان المسيحي. لذلك سنقدم فيما يلي عرضاً مختصراً لمفهوم الإيمان المسيحي.

معنى الإيمان المسيحي

أصل الإيمان المسيحي وأساسه هو ان الله ظهر للبشر في زمن تاريخي معين، عبر الأخبار عن نفسه بواسطة السيد المسيح. لقد ظهر الله بفعله التاريخي هذا للناس، وأصدر أحكامه عنهم، وشملهم برحمته، وأنقذهم من الفناء. ومع ان هذه الحادثة التاريخية وقعت في زمن معين، إلا انها في الحقيقة وقعت لكل الأزمان وإلى الأبد، بمعنى ان تأثيراتها أبدية لا تزول. فقد تم نقل هذه الحادثة التي أخبر الله فيها عن نفسه إلى الأجيال اللاحقة بواسطة شهودها التاريخيين، أي حواريي السيد المسيح، على شكل تقارير إيمانية. وهذا النقل يجب ان يستمر دائماً، والهدف منه إنقاذ وتخليص كافة الأجيال في جميع الأزمنة، وهو في الوقت ذاته تحقيق ومواصلة لتراث ديني تاريخي مستمر، يحمل دوماً إخبار الله عن نفسه. فلن يتسنى فهم قضية إخبار الله عن نفسه بواسطة السيد المسيح في كل عصر من العصور إلا عن طريق فهم هذا التراث التاريخي المستمر. والمسيحيون المتموضعون داخل هذا التراث الديني ـ التاريخي المستمر يفهمون هذا التراث في كل عصر. ان تكون مسيحياً في كل عصر من العصور هو ان تفهم هذا التراث المستمر، والديني ـ التاريخي بذاته. والفهم عبارة عن مواجهة البشرى الإلهية، وهي إنباء الله بنفسه داخل هذا التراث.

هذه هي خلاصة الأساس الذي ينهض عليه الفكر الثيولوجي المسيحي حول أساس الإيمان، والذي يتطلب شرحه بحوثاً مطولة.

حينما يكون هذا هو معنى الإيمان المسيحي، ينبغي فهم معنى التراث المسيحي بالقياس إليه. التراث المسيحي هو ان الله رسم للإنسان تراثاً منذ البداية، وقد تم رسم هذا التراث وبناؤه عن طريق دخول السيد المسيح ابن الله إلى التاريخ، وبواسطة هذا

الدخول إلى التاريخ تم إنقاذ الإنسان وتخليصه. ان التأثير الذي تركه دخول الله إلى التاريخ على صعيد الفكر المسيحي، هو انه حدد سبيل التفكير والعمل، ومنح لسريرة الإنسان شكلها، بمعنى ان المسيحي التقليدي اعتقد دوماً ولا يزال بأنه يعيش في تاريخ قدسي. وبالإمكان ملاحظة عبارة «التاريخ القدسي» في العديد من النصوص المسيحية.

المسيحي التقليدي (أو التراثي) يعيش في تاريخ قدسي، ولهذا انبثق في أوساطهم التساؤل القائل: ما هو التاريخ العرفي، وما هو التاريخ القدسي؟ وما هي العلاقة بين هذا التاريخ وذاك؟ إذن، فالله هو الذي يصنع التراث بدخوله في التاريخ. ان للتاريخ في الفكر المسيحي صورة أفقية، بمعنى ان التاريخ الذي انطلق بظهور السيد المسيح سيؤول إلى نقطة نهاية هي ظهور ملكوت الله. كان هذا إيضاحاً لمفهوم التراث في الغرب المسيحي. وقد أرشدتني الدراسات والبحث إلى اننا في العالم الإسلامي لا نتوفر على تراث بهذا المعنى، فالتراث في العالم الإسلامي انثروبولوجي[١]، أي انه تراث غير قدسي اكتسى صبغة دينية. بتعبير آخر كانت الأوامر والنواهي والتعاليم تأتي عن طريق الوحي، وتُغلّب أفكاراً وألواناً معينة داخل هذا التراث غير الديني، لذا لم يكن للتاريخ القدسي من معنى بين عموم المسلمين، إذا استثنينا بعض العرفاء[٢]. وعليه حينما نقول ما هي قراءات عصر الحداثة، للتراث نقصد هذا التراث المسيحي الديني التاريخي بذاته.

الحداثة وخصائصها

بإطلالة مجملة على الحداثة، نجدها انفجاراً في مضمار الحياة الإنسانية، لا يمكن الإحاطة به، ولا إدراك أبعاده. وكأن مجالات حياة الإنسان اتسعت في عصر الحداثة. ففي العصر الحديث تم ولا يزال رصد واكتشاف أبعاد في الحياة الإنسانية

---

[١] -anthropologic.

[٢] ـ انظر بحث «الإيمان والتراث» من كتاب «الإيمان والحرية» لكاتب السطور.

لم تكن مرصودة في السابق على الإطلاق. وعلى ذلك يمكن القول بمعنى من المعاني: ان الحداثة هي انفجار في مديات الحياة البشرية.

قيل ان نسق هذا الانفجار في مديات الحياة البشرية، يشهد دوماً أوضاعاً جديدة للإنسان، فالحداثة حال كما كان التراث حالاً معينة. الحداثة حال إنسانية، تقوم فيها دوماً علاقة بين مصادر قوة كان يمتلكها الإنسان، لكنها آخذة في العطل والتقاعد، وبين مصادر قوة أكثر حيوية وكفاءة يكتشفها الإنسان. وكأن الحداثة نبذٌ لأجسام ميتة، واكتشاف لأجسام أخرى حية، فحيثما تفقد مصادر القوة في حياة الإنسان فاعليتها، يرتبط الإنسان بمصادر قوة أكثر فاعلية وتأثيراً، يكتشفها في مضامير حياته. ان هذه الحال ليست حالاً اختيارية، فهذه الأحوال تتحقق بصور شتى وتسيطر على حياة الإنسان. أي ان ثمة ديناميكية حياتية يشهدها سياق الحداثة دائماً.

الخصيصة الأخرى للحداثة هي انها نسق ينطوي دائماً على تشكيك في العالم خارج الإنسان، وعلى وتيرة تعقيد متصاعدة في العالم الداخلي للإنسان. حينما تفقد مصادر القوة الحياتية الموجودة في العالم الخارجي، والتي كان الإنسان يستخدمها، فاعليتها وكفاءتها، فسوف يتعرض العالم الخارجي للتشكيك والمساءلة، وهكذا يصار إلى التشكيك في الامتيازات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية أيضاً، لأنها ستفقد فاعليتها هي الأخرى، وسيشعر الإنسان انه لا يستطيع الحياة بالقانون القديم مثلاً، ولابد من تشريع قوانين جديدة، كما لا يمكن مواصلة حياة كريمة بالمؤسسات السياسية السابقة، ولا مندوحة من اجتراح مؤسسات سياسية أحدث. ولا يستطيع العيش وفق النظام التربوي القديم، وتتوجب صياغة نظام تربوي جديد. هذه حقائق خارج الإنسان تتعرض في زمن الحداثة للتشكيك والنقد دوماً. ومع التشكيك فيها تتضاعف تعقيدات الداخل الإنساني، فيتعقد البعد الذهني للإنسان باضطراد، إذ يتعين على الإنسان ان يراجع حساباته دائماً، وإعادة الحسابات هذه شيء غير موجود في التراث. في الحياة التقليدية (أو التراثية) ثمة انسجام تام بين داخل الإنسان وخارجه، فالعالم الخارجي يمتاز بأنه شديد الهدوء والمتانة، فيستقر الإنسان في

أحضانه كما يستقر الطفل في حجر أمه، لا يفكر بشيء، بل يسود تطابق تام بين داخل الإنسان وخارجه، لذلك يتموضع كل شيء في مكانه المناسب. هذه السكينة والمتانة تسمى حالة الاطمئنان. ولكن حينما يتعرض العالم الخارجي للتشكيك باستمرار، وتتضعضع الأمور حول الإنسان، ستؤثر حالة التضعضع هذه على داخل الإنسان، وترغمه على إعادة حساباته، ليرى كيف يمكنه رسم أحوال مطمئنة نسبياً لنفسه تارة أخرى، وكيف يتسنى له الملائمة بنحو من الأنحاء بين الداخل والخارج، فيصطنع في الخارج أحوالاً تتطابق مع الداخل، ويكون له في الداخل أوضاع متطابقة مع الخارج.

التشكيك في العالم الخارجي، وتعقد العالم الداخلي للإنسان، من الخصائص المهمة للحداثة، وهذا هو بالتحديد ما يكثّر من فرص الاختيار، وهو النقطة المفضية إلى قراءات حديثة للتراث. لكن لماذا تزداد فرص الاختيار؟ لأن تضعضع عالم خارج الإنسان يفقد الإنسان تجربة القدر، والنصيب والمصير الأزلي. لقد كان للإنسان في نطاق التراث تجربة تسمى تجربة القدر والعالم المرسوم مسبقاً، والمقدر والمنظم بشكل قبلي، وهي تجربة تم التعبير عنها بصور مختلفة: فالعالم المعقول مثلاً هو العالم الذي يفصح عن عقل في داخله. أما في تجربة القدر فتلاحظ عالماً معقولاً ذا حسابات وتقديرات مسبقة، ولكل شيء مكان محدد سلفاً، وللإنسان أيضاً مكانه المحدد في هذا العالم. كل شيء مقدر ومرسوم سلفاً، وطبعاً بوسع الإنسان ان يتصرف بعض الشيء في جانب من الأمور المقدرة، غير ان هذه التصرفات متاحة داخل أطر التقدير، ولهذا عولجت إشكالية الجبر والاختيار سابقاً، بالقول ان بمستطاع الإنسان ممارسة بعض حريته، ضمن أطر مصاغة سلفاً ولا سبيل للتغير والتبدل إليها. ان مساحة التغييرات المحددة هي مساحة حرية الإنسان. هكذا كان يفهم القضاء والقدر. على ان تجربة القدر هذه انحسرت في عصر الحداثة، ان على مستوى التفكير، وإن على مستوى الدين، أو على مستوى الحياة. فلا معنى للقدر بالنسبة

للحداثيين، أي بالنسبة للذين يعيشون في عصر الحداثة[١]. فالفكر مثلاً لا إطار له. في السابق كان التصور السائد هو ان للفكر إطاراً سابقاً للإنسان المفكر. انه إطار موجود في العالم، والمفكر يحاول اكتشافه، واكتشاف علاقات الوجود، ولهذا كانت الحقيقة تعرف بأنها مساوية للموجود أو الوجود، أما الكذب فهو المساوي للمعدوم أو العدم. وتعريف الفلسفة هو العلم بأحكام وأحوال الموجود من حيث هي موجود لذا كانوا يرون للفكر والتفكير مقادير وصياغات مسبقة تحكمه، أما اليوم فلا أطر تحدد التفكير.

وعلى صعيد الدين أيضاً ساد التصور ان هنالك إطاراً وحقيقة للدين يتعين على الإنسان معرفتها. بينما لا يرى الإنسان الحديث من إطار حتى للدين. الإنسان الحديث اليوم إنسان ملقىً في صحراء لا متناهية، وعليه العثور على نفسه هناك، وأن يعيش على مسؤوليته، فيحدد بنفسه كيف يريد ان يعيش. هذه هي ذات الفكرة المشهورة التي شددت عليها المدرسة الوجودية. ما من إطار للحياة، وعلى الإنسان نفسه ان يرسم إطاراً لحياته.

في مثل هذه الظروف تنهار جميع المرجعيات[٢] التي كان الإنسان يتوكأ عليها في السابق. حينما يتزعزع عالم خارج الإنسان، تنهار المثل، وتنهدم المرجعيات التي كان يعيش تحت ظلالها. لقد كان لهذه المرجعيات أشكال مختلفة، وكانت تتموضع على أرضيات شتى، فهنالك أرضية الدين وهنالك أرضية الفلسفة وأرضية السياسة، و... الخ. في كل واحدة من هذه الأرضيات كانت هنالك أفكار مرجعية معينة، وقد نسفت جميع هذه المرجعيات اليوم بالنسبة للإنسان الحديث. وما انحسار تجربة القدر المهيمن على العالم والإنسان إلا بسبب ضمور تلك المرجعيات. في مثل هذه

---

[١] ـ الذين يعيشون في عصر الحداثة ليسوا حداثيين بدرجة واحدة، فللحداثة في الأماكن المختلفة درجات مختلفة.

[٢] -authority.

الظروف على الإنسان ان يختار بنفسه ما يريده في كل حقل من الحقول، ويعتمد على تجاربه ومعارفه الخاصة.

وفي مثل هذه الظروف أيضاً تتاح فرص انتخاب متعددة لكل مجال من المجالات. هكذا أصبح الاختيار مهمة الإنسان الأولى، والاختيار ممكن حينما تكون ثمة طرق متعددة. الاختيار وليس التبعية، هي مهمة الإنسان في العصر الحديث. في الماضي كان الإنسان يمارس التبعية للمرجعيات. ففي ميدان السياسة مثلاً عبر الإنسان عن تبعيته هذه بمفهوم «الطاعة». ان طاعة الحاكم كانت في حقيقتها تبعية للحاكم[1]. وفي عصر الحداثة يمتد نفوذ مفهوم الانتخاب إلى العديد من الميادين، ومنها ميدان السياسة الذي يجري فيه الحديث عن الانتخاب والانتخابات. انه انتخاب يوجد بسبب ان الإنسان في عصر الحداثة يقف دوماً حيال الانتخاب. فالانتخاب وليس التبعية هو السبيل الوحيد الموجود حياله.

لا يكتسب الانتخاب معناه إلا عند توفر طرق وخيارات متعددة. انها التعددية المشهودة حداثياً على كافة الصعد. ان هذه التعددية ليست بالشيء الذي نسأل هل نريده أم لا. البعض يتعاطى مع هذه القضية من خلال السؤال هل نريد التعددية أم لا، بيد ان قضية التعددية هي هل التعددية موجودة أم لا؟ والواقع هي انها موجودة، مع فارق ان مدياتها في بعض المجتمعات أوسع من مجتمعات أخرى، وهنا بالضبط تكتسب «البدعة» مفهومها.

---

[1] ـ الأساتذة الذين يحاولون العثور على المفاهيم السياسية الجديدة في التراث القديم يسلكون في الواقع طريقاً مسدوداً، فمن مفهوم الطاعة أو البيعة المصنف على التراث القديم لا يمكن استخلاص مفهوم «الانتخاب»، إذ ان الانتخاب يقع في النقطة المقابلة للطاعة. ينبغي عدم الخلط بين المفاهيم، ومن الخطأ البحث عن المفاهيم السياسية الحديثة في التراث. انظر دراسة «ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وانعدامها في التراث الإسلامي» لكاتب السطور في «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

كانت البدعة في الماضي مذمومة، لأنها تعد شيئاً استثنائياً شاذاً في خضم السائد وهو التبعية للمرجعيات، فالبدعة كانت تعني مجابهة المرجعية ومنافستها بشيء آخر، لذا كانت حالة ذميمة استثنائية. أما العصر الحاضر فهو عصر البدع، لأنه عصر الانتخاب والاختيار، وبهذا سيكون بوسع أي إنسان ابتداع كل ما بدا له، سواء وقع ذلك فعلاً أم بقي في طور الكمون. ان هذه البدع وهذا الإبداع إنما هو ضرب من ضروب الجبر في العصر الحديث، على حد تعبير طائفة من الباحثين. الجبر في عصر الحداثة هو ان يكون الإنسان صاحب بدع، إذ لا مرجعية له إطلاقاً ولا تكاليف محددة له سلفاً، من هنا وجب عليه اختيار شيء جديد، وهذه هي البدع أو الابتداع تحديداً.

هنا بالضبط تنتصب أمام الإنسان المتدين في عصر الحداثة مشكلة جد كبيرة، فهو لا يريد بطبيعة الحال الانقطاع عن تراثه الديني. وطبعاً قد يقول البعض اننا لا نريد التراث الديني أصلاً، وما ضرورة التفكير في التراث الديني، أو السؤال عن طريقة التعامل مع التراث الديني في العالم الحديث؟ ندع التراث الديني برمته جانباً، ونختلق لأنفسنا فكراً دينياً جديداً. هنا يمكن معالجة الموضوع من زاويتين: الأولى: هل ان هذا نمط من التدين؟ إذا نبذت جماعة من الناس التراث الديني بالكامل، وبترت كل وشائجها معه، وأرادت صياغة عقائد لنفسها انطلاقاً من أسس غير مسبوقة بالمرة، فماذا يمكن ان نطلق على فعلها هذا من اسم؟ والزاوية الثانية: هل مثل هذه الممارسة ممكنة أصلاً أم لا؟

القدر المتيقن هو ان الذين لا يريدون أية صلات لهم بالتراث الديني الكاثوليكي مثلاً لا يمكنهم القول انهم كاثوليكيون، أو الذي يقول انني منقطع تماماً عن التراث أو الثقافة البروتستانتية، ليس بمستطاعه القول إنني بروتستانتي. كذلك الذي يعلن انقطاعه التام عن التراث الإسلامي ليس بوسعه الإدعاء انه مسلم. طبعاً، ليس هؤلاء من الملحدين، أو منكري وجود الله بالضرورة. غير ان القضية موضوع البحث، هي ان الذين يريدون القول إننا ما نزال مسلمين، أو كاثوليك، أو بروتستانت،

سيواجهون مشكلة حقيقية في مثل هذه الظروف. المشكلة هي انهم كيف سيفسرون إسلامهم، أو كثلكتهم؟ ان مشكلة هؤلاء في العصر الحديث لا تقتصر على: هل باستطاعتهم إطلاق قضايا دينية معقولة أم لا؟ فهذه المسألة لن تعالج كل مشكلتهم، لأن مشكلتهم هي كيف يستطيعون الحفاظ على إيمانهم، الذي يمكنهم القول في ضوئه انهم مسلمون أو كاثوليك أو بروتستانت. هنا تكمن المشكلة. فماذا ينبغي على المسلم أو الكاثوليكي أو البروتستانتي ان يفعله في عصر الحداثة، حيث لا مرجعيات، ولا تجارب قدرية؟ فالإنسان الغارق في قعر الحداثة لا يعرف شيئاً اسمه مرجعيات. ليس ثمة كتاب يمثل بالنسبة إليه مرجعية، ولا إنسان، ولا أي شيء آخر... انه يقف حيال اختيار مطلق تماماً، ويريد في الوقت ذاته القول إنني كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو مسلم. هنا تحديداً تولد الأزمة، وهنا تنبثق لدى اللاهوتيين المسيحيين ثلاث قراءات مختلفة للتراث الديني المسيحي، بغية حل هذه المشكلة.

ليس باستطاعة الإنسان المتدين في العصر الحديث قبول الحداثة بنحو مطلق، ولا رفضها بنحو مطلق. لا يستطيع رفضها بالمطلق، لأنه يعيش في داخلها، وله وعي حداثي لا يمكنه الفكاك منه، بل انه بصورة عامة إنسان حداثي. نمط وعيه نمط حداثي، فإذا أراد رفض الحداثة بالمطلق كان عليه رفض نفسه، وهذا ما يستدعي الاغتراب عن الذات. كما لا يمكنه قبول الحداثة بأسرها، لأنها ترفض كافة أنواع المرجعيات، وتضع الإنسان حيال الاختيار المطلق، وإذا نظر الإنسان للقرآن كما ينظر لدواوين سعدي الشيرازي، ولرسول الإسلام كما ينظر للفردوسي، فبأي معنى من المعاني يستطيع القول إنني مسلم؟ إذا نظر شخص للسيد المسيح كما ينظر لشكسبير، فبأي معنى يمكنه القول إنني مسيحي؟

إن جهود إعادة التشكيل الديني في العالمين المسيحي والإسلامي، تغيّت جميعها الحفاظ على الانتماء للإسلام أو المسيحية داخل الوعي الحداثي. ولولا ذاك لما كانت تلك الجهود ضرورية على الإطلاق، بل كانوا سيستبعدون التراث الديني عنهم إلى الأبد، مع ان البحوث الهرمنيوطيقية تناقش قضية: هل بالإمكان أساساً

استبعاد التراث (حتى في الفلسفة) ونبذه تماماً، أم ان كل إنسان يتأثر على كل حال بالقبليات والمقدمات المقتبسة من التراث؟

ثلاث قراءات للتراث

ذكرنا ان ثمة بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي ثلاث قراءات للتراث. وكان من الضروري لشرح هذه القراءات الثلاث عرض المقدمات السالفة، وفيما يلي نستعرض القراءات أو المناهج الثلاثة في التعامل مع التراث:

منهجية كارل بارث

المنهج الأول هو الذي اختاره الارثوذكسيون الجدد في العالم المسيحي، وأبرزهم كارل بارث[١]. وهم باختيارهم هذا المنهج يحاولون معالجة المشكلة التي يعاني منها الإنسان المسيحي في العصر الحديث. يقوم منهجهم على التنكر التام للبون التاريخي الفاصل بين عصر الحداثة والتراث المسيحي، محاولين إحياء البشارة الأولى. انهم يرومون بث الحياة ثانية في المرجعيات التي غدت بلا روح ولا حياة في العصر الحديث. منهجهم هو ان يتحدثوا بشكل يعيد لمرجعيات التراث قدرتها على مخاطبة الإنسان المسيحي في عصر الحداثة. انهم يتوخون ان ينطق الكتاب المقدس ثانية، فيدوي صوته في الآفاق، وهم يقومون بهذا الفعل عن طريق اختزال أو إلغاء هذا البون الزمني.

الأصوليون المسيحيون هم الذين لا يشعرون بالحداثة أساساً، بل هم ذاهلون عن حصولها أصلاً. انهم يعيشون في عالمهم الخاص، ولا يعترفون بولادة وعي نقدي حداثي. هذا هو معنى الأصولية. على ان الارثوذكسيين الجدد يقولون: نعم، لقد وقعت هذه الحداثة، وإنسان عصر الحداثة يعيش بمعزل عن المرجعيات الدينية، بيد

١ـ KarlBarth (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) متأله وفيلسوف سويسري، من أهم آثاره Der Römerbrife (رسالة إلى الرومين) و KirchicheDogmatik (الأحكام الكنسية).

اننا نريد إنعاش هذه المرجعيات في حياته ثانية، وإحيائها وتنفيذ تعاليمها. يقولون: إننا نريد ان يستمع إنسان عصر الحداثة إلى كلام الله عن طريق الكنيسة (في الكاثوليكية) أو عن طريق الكتاب المقدس (في البروتستانتية)، وكما كان الإنسان قبل ٤٠٠ سنة حينما يقرأ الكتاب المقدس يشعر ان الله يتحدث إليه، يجب اليوم أيضاً ان نفعل ما يدفع الإنسان إلى الشعور بمثل هذه التجربة حينما يقرأ الكتاب المقدس. وطبعاً فإن شخصيات مثل كارل بارث ينحازون إلى النقد التاريخي، أي انهم يوافقون ان للكتاب المقدس تاريخاً، وتتوجب ملامسته بالنقد التاريخي، إلا انهم يؤكدون ان نقد الكتاب المقدس ينبغي ان يكون إيجابياً وليس سلبياً، أي انهم يقولون ان الكتاب المقدس يجب ان ينقد تاريخياً، لكي تنطق منه رسالة الله، بعد خرق الحجب عنه بواسطة النقد التاريخي، وهذا ما يستطيع القس فعله في الكنيسة: استخراج الرسالة وتنقيتها، ومن ثم إبلاغها. الحقيقة انهم يسلمون لتغير الواقع الخارجي في العصر الحديث، لكنهم يعتقدون ان بالإمكان تغيير الوضع الداخلي للإنسان الحديث، حتى في مثل هذا الواقع الخارجي. بمعنى ان الإنسان سيعيش خارجياً في واقع تفرضه الحداثة، إلا انه داخلياً يمكن ان يصغي لرسالة الله، ويكون للمرجعية المسيحية معناها عنده. فهم لا يرون ضرورة للتطابق بين الداخل والخارج، بل يعتقدون بإمكانية العيش بسريرة أو وجدان آخر، داخل واقع خارجي حداثي. وقد سار أمثال كارل بارث في هذا الطريق، وعملوا على تجديد البشارة الأولى.

ولابد من معرفة ان كارل بارث كان ممن يرفضون العقل والفلسفة، أي انه يرى الفلسفة والعقل عاجزين عن معالجة المشكلة الرئيسية للإنسان، والمسيحية ليست ديناً في الأساس حتى يمكن عقلنتها، فمن وجهة نظره، إذا نبذ الإنسان العقل والفلسفة أمكنه إذ ذاك الاستماع لرسالة الله. بعبارة أخرى، إذا أراد الإنسان استعمال السيارات والكومبيوترات فلا ضير، وإذا اختار الصيغة الديمقراطية سياسياً فلا ضير، هذا واقع خارجي قد يتغير، بيد ان ما تتوخاه المسيحية من الإنسان هو ان يطرد من ذهنه «الوعي الحداثي» الذي دخله، حتى يتاح له الإصغاء لرسالة الرب.

الإشكال الذي سجلوه على هذه المنهجية هي تعذر صياغة «داخل مسيحي» لإنسان عصر الحداثة، منفصل تماماً عن الخارج وتطوراته، ويضمن لصاحبه السكينة والاطمئنان، الذي يمكن للمسيحي ان يحرزه في عالم الإيمان. كما لا يمكن للمسيحي في عصر الحداثة ان يجرب المثول أمام حقيقة قدسية، لأن ما غيبته الحداثة هو هذه الحقيقة القدسية على وجه التحديد. قبل الحداثة كان الناس يشعرون انهم إزاء حقيقة قدسية، الشيء الذي أشارت إليه ظاهريات رودولف أوتو[١]، بالنسبة للإنسان المسيحي، كانت الحقيقة القدسية عبارة عن خطاب الله ووحيه. كان هذا الوحي موجوداً على شكل حقيقة واقعة، يجد الإنسان المسيحي نفسه حيالها. أما في عصر الحداثة فقد تلاشت هذه التجربة، وانقطعت الصلة بين السماء والأرض، فما عادت هناك تجربة مثول الإنسان أمام حقيقة قدسية. يريد بارث وأنصاره ان يحيوا هذا الشعور مجدداً، فيتكلم الله عن طريق الكتاب المقدس مع الإنسان المسيحي، مثلما تكلم مع الرسول والحواريين.

اللاهوت الجديد الذي يكتبه هؤلاء هو في الواقع «إعادة تشكيل للوحي». انهم يعتقدون ان الوحي حقيقة ينبغي إعادة بنائها. إيجابية هذا المنهج هي انه يرنو إلى تشكيل حقيقة دينية موضوعية للإنسان المتدين، والحيلولة دون اختزال الدين والتدين إلى مسألة ذهنية، وان يجد الإنسان المتدين نفسه تارة أخرى إزاء حقيقة قدسية واقعة. ولكن كما أشرت فإن نقطة الضعف في هذا المنهج من وجهة نظر منتقديه هي عدم انسجامه مع المعطيات الذهنية لإنسان عصر الحداثة.

---

[١] ـ Rudolf otto (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧) متكلم ألماني، مختص في الديانة الهندوسية، من أبرز أعماله «مفهوم الأمر القدسي» The Idea of the Holy (١٩١٧).

منهجية رودولف بولتمان[١]

المنهج الثاني هو المنهج الاختزالي الذي يتبناه من ينشدون ضرباً من الثيولوجيا العلمانية. يقوم المنهج الاختزالي على حذف كل ما لا ينسجم مع الحداثة، أما تشخيص ما ينسجم وما لا ينسجم فهذا موضوع آخر. في نطاق هذا المنهج تدخل المعرفة الدينية في صفقة مع المعرفة الحداثية. استخدم أحد الباحثين تعبير «الصفقة» في هذا الخصوص، وهو تعبير جيد[٢]. يقول: ان الذين يستخدمون هذا المنهج إنما يخوضون في صفقات، يأخذون بموجبها شيئاً من المعرفة الحداثية ويعطون من المعرفة الدينية شيئاً (المعرفة الدينية الموجودة في التراث) فهم يستبدلون عناصر بعناصر، ويحافظون على بعض مفاهيم التراث الديني، مقابل التخلي عن مفاهيم أخرى منه.

من أبرز أقطاب هذا المنهج في العالم المسيحي رودولف بولتمان، الذي سعى لتطهير المسيحية من الأساطير. ثيولوجيا العصر الحديث طبقاً لهذه المنهجية ينبغي ان تنهض على فكرة نبذ الأساطير. وليس المراد هاهنا ان ثمة في الكتاب المقدس عدد من الأساطير يتعين التخلص منها، بل ما يقصده بولتمان هو ان المسيحية برمتها وصلتنا على شكل أسطورة، وحيث ان أفكار الإنسان ولغته في العصر الحديث ليست أسطورية، لذلك لو أراد الإنسان ان يبقى مسيحياً في عصر الحداثة عليه تطهير المسيحية من الحالة الأسطورية، حتى تظهر بلغة تتلاءم وذهنية الإنسان الحديث. كان بولتمان يشدد على ضرورة استبعاد اللغة الأسطورية عن الإلهيات بالكامل، وبهذا يمكن رفع التضارب بين المقدمات المعرفية الخاصة بالوعي الديني، والمقدمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الاجتماعي السائد. في عصر الحداثة، توجد في ذهن الإنسان المسيحي مقدمات معرفية لها علاقة بدينه، وهنالك إلى جانبها

١ـ Rudolf Bultman (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) من أبرز اللاهوتيين المسيحيين في القرن العشرين.

٢ـ Peter L. Bereger في كتاب Zwang Zur Häresie .

مقدمات معرفية تتصل بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه، ويحدث ان تتناقض هذه المقدمات وتلك، فلغة المقدمات المعرفية ذات الصلة بالواقع الخارجي لغة علم ونقد وحداثة، بينما لغة المقدمات المعرفية الموجودة في ذهنه كإنسان مسيحي هي لغة أسطورية، وتفكيره في هذا الجانب تفكير أسطوري. ولابد من جعل المضامين الدينية للوعي الذهني للإنسان المسيحي، وكذلك مقدماته الذهنية المعرفية، غير أسطورية. هذا ما كان يفعله بولتمان، ومن هنا تنبثق ثيولوجياه الوجودية، وتفسيره الوجودي للمسيحية. إنه يتحدث عن كريغما (تسامحاً: رسالة سماوية) ليست بأسطورة. والسيد المسيح في تفسيره لم يبعث من قبل الله، فالمسيحية تنطلق من فكرة ان السيد المسيح جاء من عند الله، ومن هنا تبدأ الأسطورة، فهذه اللغة لغة أسطورية. بعد ذلك صلب المسيح، ومن ثم قام من قبره وارتفع إلى السماء، ثم ظهر في حوادث معينة على الأرض، وتكلم إلى حواريه، و... الخ، كل هذا من وجهة نظر بولتمان بيان أسطوري. وما تعرضه هذه اللغة الأسطورية ينبغي ان يعرض اليوم بالقول: ان الله تكلم مع الإنسان من خارج وجود الإنسان. الإنسان الحديث يفهم ان يتكلم الله مع الإنسان من خارج وجوده، ولا يفهم ان يكون السيد المسيح قد جاء من عند الله وارتفع إليه، وهكذا الحال بالنسبة لكل ما في التأويل الوجودي للمسيحية.

ويقول منتقدوه: ان الذين يسلكون سبيل الاختزال هذا إنما يضعون مرجعية مكان أخرى، فهم لم يتحرروا من المرجعيات، بل أحلوا المرجعيات الحداثية محل مرجعيات التراث، وما انفكوا على كل حال يعتمدون على مرجعيات. هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية. سبق ان ذكرت ان مشكلة الإنسان الحديث هي فقدانه لمرجعيات يعتمدها وانه لا يمكن أساساً ان تكون له مرجعية. أما الذي يُحِل مفاهيم التحليل الوجودي للإنسان محل الأسطورة إنما يرجح مرجعية، ويؤكد ان لغة الدين يجب ان تترجم إلى هذه اللغة، أي انه يرجح مقدسات المعرفة الحديثة، ومنها المفاهيم الوجودية قائلاً «نعم» لهذه المقدسات المعرفية و «لا» لتلك المقدسات المعرفية الأسطورية.

ما يحدث هنا مجرد تبديل للمرجعيات، أو تفضيل لا يمكن إقامة ما يكفي من الأدلة لإثبات حقيقته المعرفية. إذ لا يمكن إقامة برهان معرفي على ضرورة نبذ اللغة الأسطورية، والأخذ بلغة الفلسفة والعلم الحديث، فالبراهين التي تساق في هذا المضمار لا تصمد للنقد، إلى درجة ان البعض يقول اليوم: ان لغة العلم بدورها لغة أسطورية، ومن المستحيل ان يتحرر الإنسان من الأسطورة، لا سيما وان الأمور المتعالية لا تتاح مقاربتها إلا بلغة أسطورية. أياً كان، يصار في هذا المنهج إلى ترجمة مفاهيم التراث الديني وادعاءاته تحت عنوان «العقلانية» وضمن إطار العلمانية والحداثة.

ولا يفوتنا ان أهم سمة يتميز بها هذا المنهج هو انه يرفع ـ بنسبة كبيرة ـ التعارضات المعرفية بين المقدمات المعرفية الذهنية الدينية للإنسان الحديث من ناحية، وبين المقدمات المعرفية المتعلقة بالواقع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان الحديث من ناحية أخرى. بتعبير آخر انه يرفع التناشز بين داخل الإنسان الحديث وخارجه إلى حد كبير.

على ان نقاد هذا المنهج يؤكدون ان ما يحدث هاهنا هو تفريغ للتراث من مضمونه الديني. وهذا النقد يبتني طبعاً على القول بأن المضمون الديني للتراث هو نوع من المثول حيال الأمر القدسي. وحتى لو لم نستخدم عبارة «الماورائي» ولم نقل انه نوع من المثول حيال أمر ما ورائي، فسيجوز لنا القول انه مثول أمام أمر قدسي، أو هو تجريب قدسي للحقيقة.

منهجية شلايرماخر[1]

أما المنهج الثالث فإن أبرز من نادى به في العالم المسيحي هو شلايرماخر الذي عاش قبل كارل بارث وبولتمان. انه رأس الثيولوجيا الليبرالية في العالم المسيحي،

---

[1] ـ Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) المتكلم والفيلسوف البروتستانتي الألماني.

وقد حذا حذوه آخرون من قبيل تيليخ[١]، وبانبورغ[٢]، مع بعض التغييرات والتصرفات. تقوم ملامسة التراث في هذا المنهج على أساس اكتشاف ما ينطوي عليه الدين من تجارب دينية، لا سيما عند مؤسسيه، وذلك بمناهج تاريخية وظاهراتية، والتدليل على حقيقة تلك التجارب وإلهيتها أمام الإنسان الحديث.

كارل بارث كان يروم التأثير في الوعي الذهني للإنسان الحديث، من خلال تبليغ الخطاب الإلهي والتبشير به، أما المنهج الثاني فقد قام على الاختزال وترجمة كل شيء إلى اللغة العلمانية الحديثة، بينما يتقبل المنهج الثالث الإنسان الحديث كما هو، لكنه لا يتقبل ان تكون كل قدرات الإنسان الحديث، لاكتشاف تجربة الأمر القدسي وتصديق وقوعها قد استنفدت. انها منهجية لا تتحدث عن إعادة تشكيل الوحي، بوصفه إخباراً لله عن نفسه (من الأعلى إلى الأسفل كما أراد كارل بارث)، لكنها ترى فهم التجربة الدينية واستيعاب حقيقتها أموراً ممكنة بالنسبة للإنسان الحديث، وتؤكد ان علينا السعي لاكتشاف تلك التجارب الدينية التي تمثل ركيزة كل تراث ديني، وأساس الخصوصيات المسيحية. ان التجارب الدينية الموجودة في أنواع التراث الديني تشكل عبر اتصالها بتجارب المؤسسين نهراً جارياً من التجارب الدينية. وعلى الإنسان الحديث التمعن في حقيقة نهر التجارب الدينية هذا، وكيف انه يمثل حقاً ويتسم بالحقية، أي كيف ان تجربة الله تجري في هذا النهر حقاً. انه منهج لا ينقطع عن التراث الديني، ولا يتنكر لمعارف الذهن الحديث، ولا يختزل شيئاً، إنما ينفذ إلى أعماق التراث الديني، ويبث فيه الحياة ثانية. يقول أنصار هذا النهج: ان على الإنسان الحديث في هذا المقام ان ينظر ما الذي حدث فعلاً في بداية ظهور الدين، وما الذي حدث بعد ذلك، فمثلاً ما الذي حدث في أوائل ظهور

---

[١]ـ Paul Tillich (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) لاهوتي ألماني الأصل عاش في أمريكا.

[٢]ـ ولفهارت بانبورغ Wolfhart Pannenberg أحد أشهر رموز الجيل الجديد من اللاهوتيين الألمان.

المسيحية وما بعد ذلك داخل التجارب الدينية المتوفرة في التراث المسيحي؟ ما هي حقيقة تلك التجارب الدينية وعلى ماذا تدل؟ انها إذن منهجية فينومنولوجية (ظاهراتية).

بالنسبة لتراثنا الديني الإسلامي يجب القول: ان الإنسان يريد تارة معرفة ما قاله الفلاسفة والمتكلمون عن حقيقة الوحي الذي نزل على رسول الإسلام، وتارة أخرى يرومون التطرق بمساعدة الظاهراتية التاريخية إلى ما حدث يوم بعث رسول الإسلام، وما هي التجربة التي حصلت يومذاك. اننا نسمع الكثير عن سلوك النبي وأقواله، بيد اننا لا نتأمل فيما حصل يوم خرج الرسول من غار حراء وانطلق الوحي، وما الذي حدث حينما حكى أمره على الآخرين؟ ماذا كانت تلك الظاهرات؟ ما هي ظاهريات الوحي وعواقبه؟ وكيف تمددت تلك التجربة؟ كيف ظهرت لاحقاً وعلى امتداد تلك التجربة، تجارب أخرى بأشكال شتى، كما عند العطار النيشابوري، أو سنائي غزنوي، أو جلال الدين الرومي، فتكون نهر التجارب الدينية في التراث الإسلامي؟ هنا تتجلى أهمية التراث الديني. التراث الديني نهر تسبح فيه التجارب الدينية، ولا يمكن لإنسان يريد اتباع الدين الإسلامي العزوف عن مثل هذا النهر الذي تجري فيه التجارب الدينية. إننا بمساعدة تجارب الآخرين الدينية نكتسب القدرة على التجربة الدينية. إننا كائنات اجتماعية لا نعيش في الفراغ، وكل تجربة نتمكن منها، نتمكن منها داخل مناخ لغتنا وثقافتنا وتاريخنا. لو لم تتموضع التجربة الدينية داخل مناخ لغوي وثقافي وتاريخي معين، لما أتيح لأي من أبناء ذلك المناخ تحقيق أي تجربة دينية. هنا تثار قضية تأثير التراث واللغة الدينية على الإنسان المتدين، وكيف ان التجارب منوطة باللغة والثقافة، ولا يمكن التوافر على تجربة من دون لغة وثقافة.

التراث والثقافة واقع نحرز فيه بعض التجارب، فلا يمكن التوفر على أية تجربة داخل أي تراث وثقافة. المناخ الياباني والمعبد الياباني مناخ آخر يساعد على تحقيق تجارب معينة، والكنيسة تمهد الأرضية لتجارب أخرى، المسجد يمكّن من تجارب غيرها.

الخلاصة هي ان المنهج الثالث هذا يدخل الإنسان إلى نهر التراث الديني، ليريه ماهية تلك التجارب التي تشكل أساس التراث الديني. يقوم منهج شلاير ماخر على أساس النظرية القائلة: ان لكل إنسان تجربته للأمر المطلق اللامتناهي، التي يشعر بالانشداد إليها والارتباط بها. وتمثل هذه التجربة أساس الدين، وكل تراث ديني ما هو إلا هذه التجربة تشكلت على صورة تراث ديني خاص، ويمكن اكتشافها والتأكد من حقيتها.

يقوم لاهوت المنهج الثالث على ركيزة التجربة الدينية، بينما يريد كارل بارث وأتباعه إعادة تشكيل الوحي، لكن شلاير ماخر وأنصاره يرومون إعادة بناء التجارب الإيمانية الموجودة في التراث. انهم يبدأون مشروعهم من «حادثة» الوحي، باعتبارها حادثة وقعت في العالم الإنساني، أي ان انطلاقتهم انثروبولوجية، وفي هذا المنعطف على ما يبدو تكتسب إنسانية الدين معناها الصحيح. هل الدين إنساني أم لا؟ أخال ان أهم مناط لمعرفة ذلك هو، من أين نبدأ: من الإنسان أم من الله؟ إذا بدأنا من الإنسان، سيكون ما نبحثه إنسانياً، مهما كان العنوان الذي يندرج تحته. وان لم نبدأ من الإنسان، سيكون ما نبحثه غير إنساني أو فوق الإنسان. لم يبدأ كارل بارث من الإنسان، بل من الكلام الإلهي والوحي الإلهي. لقد أدرج الإنسان تحت قوامة الوحي الإلهي، لأنه ظن انه يقف أمام حقيقة الوحي. كما لو وقف الإنسان أمام الشمس وبدأ بالتحدث عن الشمس، وبالطبع سيستطيع بعد ذلك الإشارة إلى ما يمكن ان تفعله الشمس به، إلا انه يبدأ حديثه من الشمس. ولكن ماذا لو لم تكن المسألة واضحة كالشمس؟ قد يكون الأمر على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة للعارف مثلاً، فيكون وضوح الله في عينيه وفؤاده كوضوح الشمس في أعيننا. اما إذا لم يكن وضوح الله ووضوح تلك الحقيقة القدسية بهذه الدرجة، عندئذ سيقول الإنسان «لأبدأ من نفسي» لأن ذاته واضحة بالنسبة له، ومن هنا كانت قراءة الدين في المنهج الثالث قراءة إنسانية، بمعنى انها تنطلق من التجربة الدينية للإنسان، لكنها لا تتوقف عند حدود الإنسان. تبدأ من الإنسان وتصل إلى غيره، فالافتراض يقوم على

ان الإنسان يجرب في تجاربه الدينية حقائق متعالية أرقى من الإنسان. بينما يبدو ان المنهج الثاني الاختزالي لا يتجاوز نطاق الإنسان، ولا يتعالى إلى ما فوقه.

يقول شلاير ماخر: ان تجربة الأمر المتعالي واللامتناهي تمثل لدى كل إنسان القاعدة الرئيسية لتدينه. وكان يعتقد ان المسيحية تفسير لتلك التجربة، وبمستطاع الإنسان فهم وتفسير تجربة الأمر المتعالي اللامتناهي في التراث الديني المسيحي أكثر وأوضح وأشد إقناعاً وتطميناً مما في الأديان الأخرى. وكان يؤكد ان اللاهوت المسيحي يجب ان يكون بياناً لإعادة تشكيل تلك التجربة المسيحية الأولى للامتناهي. ولابد لإعادة التشكيل هذه من ان تتم في إطار المعارف العلمية والنقدية المتراكمة في ذهنية الإنسان الحديث.

بهذه الطريقة سوف يُعترف بالحداثة، ويجري الحديث عن التجربة الدينية في داخل نطاق الحداثة، من دون اختزال الدين إليها أو تجاهلها. بهذا الأسلوب تتم دراسة التراث الديني والثقافات الدينية دراسة علمية تجريبية، كأرضيات للتجارب الدينية، وكمصانع منتجة وناقلة لهذه التجارب. يؤكد أنصار هذا المنهج: بما ان الركيزة الأساسية فيه هي تجربة الإنسان ذاته، إذن سوف تستبعد كل أشكال المرجعيات. ولن يكون للمرجعية محل من الإعراب، لا المرجعية بمعنى خطاب موجود ينبغي اتباعه، ولا بمعنى المرجعية الحداثية. لا مرجعيات الحداثة تطالب الإنسان باتباعها في هذا المنهج، ولا المرجعيات التراثية. مع ان الإنسان في هذا المضمار يعتمد على تجاربه الشخصية وفهمها وتفسيرها، إلا انه بغية الانتفاع من التجارب المبثوثة في التراث الديني سيقصد أصحاب تلك التجارب ويستمد منهم القوة ويزدهر بواسطتهم.

أسئلة الحداثة في عالمنا

ما قلته هو الشيء الذي حصل في الغرب. ولكل واحدة من القراءات التي عرضناها أنصارها ومعارضوها بين اللاهوتيين المسيحيين في العالم الغربي. وكل

واحد من هذه المناهج يمثل قراءة للمسيحية تطرح في العصر الحديث. وإذا نظرنا لمجتمعنا وسألنا عن واقعه، كان جوابي هو اننا حيال ثلاث قضايا رئيسة:

القضية الأولى: ما هو نوع تراثنا الديني أساساً؟ اعتقد اننا لا نستطيع الحكم على مجتمعنا وتراثنا في ضوء الدراسات التي أجريت على التراث الغربي، فالمعروف ان ثيولوجيا المسيحية لا تزال حاضرة في كل أنسجة العلم والفلسفة والأبحاث الغربية، فالمفاهيم المطروحة، خصوصاً في العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية، والسايكولوجية، والتاريخية، و... الخ، والمعطيات التي توفرها لنا هذه العلوم، مضافاً إلى أبحاث علماء الاجتماع والنفس، والتاريخ، والثقافة، والانثروبولوجيا الغربية، زاخرة بالمفاهيم المسيحية، ولكن بصورة مُعلمنة. لهذا نراهم حينما يحاولون الإجابة عن: ما هو التراث، وما هي الثقافة، وحينما يقدمون نظريات اجتماعية حول الدين تكتسي جميع طروحاتهم ألواناً ثيولوجية مسيحية واضحة.

ولهذا يتشكل بالنسبة لي سؤال كبير في هذا الصدد: كم من تلك البحوث نستطيع طرحه هنا، وإلى أي حد يجوز لنا تقييم أحوالنا وواقعنا بتلك المعايير والمفاهيم؟ يستشف ان علينا في البداية التعرف بشكل واف على حيثيات تراثنا وملابساته وبنيته، لنفهم: أي نوع من التراث هو؟ وما هي العوامل التي أثرت فيه؟ وكيف هي بنيته وهيكليته (انني أتحدث هنا عن إيران بخاصة ولا أقصد عموم العالم الإسلامي)؟ ما هي مضامين وهيكلية التراث السابق للإسلام، واللاحق له، الذي ورثناه ولا نزال نعيش معه؟ ليس لهذا التراث ذات المضمون والبنية التي للتراث الديني المسيحي في الغرب، وهو ليس تراثاً دينياً بذلك المعنى، إلا انه تراث ديني بمعنى آخر.

القضية الثانية: ان ننظر ما هي حقيقة الحداثة الآخذة بالتبلور داخل تراثنا؟ ما حقيقة هذا التيار الذي انطلق قبل حوالي ١٥٠ عاماً ولا زال سارياً لحد الآن؟ وبالتالي من هو المسلم الحداثي؟ وأي مخلوق هو المسلم الإيراني الذي يعيش في عصر الحداثة؟ وما هي مشكلاته؟ هل للمرجعية الدينية في تاريخ الإنسان المسلم ذات المعنى الذي لها في الغرب؟ وهل المشكلات التي تواجه المسلم في العصر الحديث

ذات المشكلات التي تعترض المسيحيين في الغرب؟ وإذا كانت القضية الحداثية الأهم في الغرب هي ان المعرفة والتاريخ تَعَلْمَناً تدريجياً، فهل يحدث الشيء ذاته في إيران اليوم، بحيث يمكن ان تصدق فيها العلمانية بمفهومها الغربي، أم ان المعرفة والتاريخ كان لهما بين المسلمين منذ البداية معان دنيوية عقلانية ـ بشرية (علمانية)؟ أعتقد ان هذه الإشكاليات لم تنل حظها الكافي من البحث والدراسة لحد الآن.

القضية الثالثة: ما نمط التعاطي الذي يمكن ان نواجه به التراث في عصرنا الحاضر في إيران؟ وبعبارة أخرى، كيف تتبدى مشكلة التراث والحداثة عندنا؟ وفي ضوء هذه المشكلة ما هي القراءة التي بوسعنا اختيارها لمقاربة التراث؟ غربياً، حينما نجد ان إحدى القراءات الثلاث المذكورة قد حققت نجاحاً أوسع، فلا يصح ان نجعل من ذلك مناطاً لواقعنا وكل واقع في العالم. قد يقال اننا أيضاً لو أردنا قراءة تراثنا الديني عصرياً، فيجب ان نستخدم ذات المناهج التي وفرها لنا الغربيون واستخدموها في دراساتهم الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، والدينية، و... الخ. أعلم ان هذه الفكرة معقدة، لكنني أقول حتى لو لم يكن ثمة مناص من استخدام هذه المناهج، فينبغي ان يتم هذا الاستخدام بوعي وتفطن إلى فوارق تراثنا عن تراثهم، أي ان من يستخدم هذه المناهج لابد ان يعلم على الأقل ان المسألة التي طرحت هناك غير التي تطرح هاهنا. يدل هذا التعقيد والقضايا والبحوث على طول الطريق الذي أمامنا: تشخيص بنية التراث ونسيجه، وتشخيص ماهية ما يحدث في مجتمعاتنا، وتشخيص ما ينبغي ان نفعله الآن، وكيف نقيم العلاقة بين التراث والحداثة، وأي سنخ من الإلهيات يجب ان ندون؟ هذه هي أبرز واجباتنا. وأعتقد بالطبع ان باستطاعتنا الإفادة بكثرة من منهجية النظر للتجارب الدينية المتراكمة في تراثنا الإسلامي (ما يشبه المنهج الثالث) لكنني أرجئ شرح هذه الفكرة لفرصة أخرى.

أسئلة وتعليقات

○ هل تعتقد ان للحداثة شكلاً واحداً، أم من الممكن وجود حداثات متعددة؟ ان كان للحداثة معنى واحد فلن يكون معنى للقول أي منهج حداثي يجب ان نختاره. إذ ان هذا قول لا يصح إلا مع وجود صنوف حداثية متعددة؟

□ الحداثة هي حداثة أي تراث، ويبدو ان ليس للحداثة شكل واحد. الحداثة واقع في حياة الإنسان يحل محل واقع آخر. الذي نعرفه نحن ـ أي الذي امتد تاريخياً إلى درجة يجوز القول معها ان جميع أبعاده قد اتضحت ـ هو حداثة ظهرت في الغرب. لقد تمددت هذه الظاهرة تاريخياً منذ النهضة والإصلاح الديني وإلى اليوم، بحيث اكتسبت شكلاً معيناً، وصارت ممكنة النقد، وتبدت للعيان زواياها المختلفة. نحن حالياً أمام هذه الحداثة، ولكن هل هي ظاهرة عالمية ستستغرق كل أرجاء المعمورة بطريقة وخصائص متشابهة؟ التأثيرات التي تركتها الحداثة على العالم غير الغربي (كالعالم الإسلامي أو اليابان مثلاً) إلى أي شكل آلت أو ستؤول؟ هل ستتمخض عن حالة مماثلة لما في الغرب، أم عن شيء آخر؟

إنني لا أمتلك إجابة واضحة لهذا السؤال، بيد انني سأسوق مثالاً من اليابان. دخلت في نقاشات مع بعض الفلاسفة وعلماء الدين البوذيين في اليابان. البعض منهم كان خائفاً من الحداثة، وفريق منهم لم يكن كذلك. بعضهم يقول ان الحداثة جاءت وهي تعمل على نسف ثقافتنا. وآخرون أكدوا ان بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة ومع حفظ ثقافتنا. لاحظوا ان ذلك الذي يقول «بمستطاعنا التكيف مع الحداثة على أحسن صورة، والحفاظ مع ذلك على ثقافتنا» إنما يتحدث عن حداثة يابانية. قال لي أحد علماء الدين اليابانيين: ان هناك في اليابان ثمنمئة ألف رمز إلهي (شخصي وعائلي)، مما يدل على ان مفهوم «الإله الواحد» غير موجود في ذلك البلد. وقد أدى هذا الواقع في اليابان إلى اختلاف في ملامسة الحقيقة القدسية بين الياباني والمسلم أو المسيحي، بمعنى انه لا يوجد في اليابان مفهوم جامع متبلور ميتافيزيقي،

يمكنه تفسير الوجود بنحو جامع للإنسان الياباني. وحينما يكون إله الإنسان الياباني على هذه الشاكلة، سيكون موقفه من الحقيقة القدسية يسيراً جداً، كإنسان يسبح في الماء بكل سهولة. ان مثل هذا الإنسان لا يحتاج إلى كثير من تغيير المفاهيم، لأجل التأقلم مع الحداثة، فهو في غنى عن استبعاد سلسلة من المفاهيم وإحلال سلسلة مفاهيم جديدة مكانها. تعارض الداخل والخارج لا يحدث هنا إلا قليلاً. ثمة في اليابان أرقى أنواع التقنيات، بيد ان القلق الذي خلفته التقنية للغربيين لم يتسرب إلى اليابان لحد الآن (حسب الظاهر). انهم لا يزالون يحتفظون بتقاليدهم وموروثاتهم ويعيشونها، أي ان تكيف التقنية، وهي من أبرز مظاهر الحداثة، مع الثقافة اليابانية، أسهل بكثير من تناغمها مع ثقافة المسلم. وعليه ربما جاز القول ان حداثة اليابان ليست نفسها بالضبط حداثة الغرب، إنما هي حداثة لها تركيبتها الخاصة، فالوعي النقدي في الحداثة الغربية يستغرق كل وجود الإنسان الغربي، ويسلبه طمأنينته، ويربك علاقته بتراثه، ويجعل حياته المحاذية لمرجعيات تراثه صعبة مستصعبة، إلا ان الحالة ليست كذلك في اليابان على ما يبدو. من هنا قد لا يمكن القول ان حداثتنا ستكون كالحداثة الغربية مئة بالمئة.

○ ذكرت ان التجربة الدينية تبدو في المنهج الثالث كما لو انها نهر يجري فيه التراث، ووظيفتنا هي الدخول إلى هذا النهر. ولكن كما اشرت فإن كل تجربة لا تتشكل ولا تكون ممكنة إلا داخل مناخ حياتي خاص، واليوم، فإننا لم نعد نمتلك ذلك المناخ الحياتي أو تلك الميتافيزيقا، فكيف نستطيع المشاركة في تلك التجربة الدينية التي اكتنفها التراث؟

□ هذا البون ملحوظ على الغرب أكثر من أي إقليم آخر. والسبب هو ان للعالم الغربي تاريخه، وقد تبدل ذلك التراث الديني ـ التاريخي بذاته، إلى واقع ليس دينياً بذاته. انني أشك في ان الأمر كان على هذه الشاكلة في العالم الإسلامي. وأحسب ان حياة المسلمين بعامة لم تشهد مثل ذلك البون أو الانقطاع، ومرد ذلك إلى ان التراث الذي عشناه نحن الإيرانيون المسلمون لم يكن دينياً بذاته، بل كان الدين عارضاً

عليه. بمعنى اننا عشنا مع تراث كانت مفاهيمنا فيه مفاهيم إنسانية دنيوية عقلانية وليست قدسية، أو قل ان مفاهيمنا تشكلت على أساس احتياجات الحياة الإنسانية. التوجيهات والأوامر والنواهي دخلت على هذا التراث موجدةً الحلال والحرام، والجائز وغير الجائز، لاعتبارات أخلاقية. وبكلمة ثانية، لم تكن الأخلاق في تراثنا دينية بالذات، بل كانت في ذاتها عقلانية. وقد دخلت التوصيات الدينية ونشطت لدعم هذه الأخلاق العقلائية.

وفيما يخص العقيدة حصل أيضاً ما يشبه هذه الحالة، فلم يكن بين المسلمين منذ البداية ما يناظر الـ Incarnation المسيحي، أي حلول الله في التاريخ. ورسول الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقل عن نفسه إلا انه نبي. وقد بادر إلى الإعلان عن نبوته بطريقة جد إنسانية، أي قيل إلى جانب التبشير بنبوته ﴿أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ (الكهف: من الآية ١١٠). وقد عاش إلى جانب تبشيره بنبوته كإنسان عادي، مساهماً في جميع الأنشطة الإنسانية المألوفة، من حرب وغيرها. وحينما غادر الدنيا لم تقرر له مزايا غير عادية. حتى ان أحد الأصحاب حينما نادى بعد وفاته انه لم يمت رد عليه الجميع: كلا، لقد مات. وتبشيره بأنه نبي مرسل فُهم بطريقة إنسانية تماماً، بمعنى ان الإنسان هو الذي يُبعث رسولاً، أي ان الرسالة والنبوة بدأت من الإنسان. وبتعبير عصري، القراءة التي حصلت في صدر الإسلام لرسالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت قراءة إنسانية. بنية التفكير الديني للمسلمين كانت من هذا النمط. في مثل هذه البنية لم يكن النبي هو الذي جعل الناس يؤمنون بالله، فالرسول لم يجعل أهل الحجاز أو إيران أو مصر يؤمنون بالله، بل لقد كانت العقيدة بالله فاشية فيهم آنذاك، ولهذا احتلت الفطرة وفطرية الدين مكانة مرموقة عند المسلمين. لقد كانت هذه المعتقدات الدينية موجودة بين الناس، وقد آمن الناس برسول الإسلام على انه رسول الإله الذي سبق ان آمنوا به. ولم تجر بين المسلمين حول الوحي نظير تلك الأحاديث التي جرت بين المسيحيين. إنني ألخص كل هذا تحت عنوان المنحى الإنساني في الدين.

كان للمسلمين في معتقداتهم ورؤاهم النظرية منحى إنساني. وعلى صعيد الأخلاق كان الحال على ما ذكرنا. ولهذا لم تظهر بين المسلمين في العصور الأولى «معرفة مقدسة» كما حصل لدى المسيحيين. وإذا كان قد جرى بعض الكلام عن معرفة مقدسة إسلامياً، فقد حصل ذلك بين بعض العرفاء. أما التفكير الديني العام للمسلمين فلم يرتكز إلى المعرفة القدسية، بينما قام التفكير الديني العام للمسيحيين على تعاليم الكنيسة، وقد ادعت الكنيسة المعرفة القدسية. كذلك الحال بالنسبة لنظرة المسلمين إلى التاريخ، لذا لم يكن تاريخ المسلمين العام بدوره تاريخاً قدسياً. أثار بعض العرفاء قضية التاريخ القدسي، غير ان تاريخ المسلمين كان تاريخاً عرفياً دنيوياً. وما نقصده بهذا الكلام طبعاً هو تصورات المسلمين للتاريخ، لا ان القرآن يتضمن أو لا يتضمن آية يمكن استلهام التاريخ القدسي منها. الذي أناقشه هو واقع الحياة الدينية للمسلمين، لا ما يوجد في القرآن من آيات. ومن يدري ربما لو تقصينا واقع المسلمين لوجدناه مختلفاً عن بعض الآيات القرآنية تمام الاختلاف. ولندع جانباً ان البعض ناهضوا العقلانية في بعض أطوار التاريخ الإسلامي، لكن هذه المناهضة لم تكن الوجه البارز للتراث الديني الإسلامي. اننا لا نجد في تاريخ المسيحية مدينة كالبصرة وبغداد. لا يوجد ما يناظر هاتين المدينتين (إبان القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة) في كل التاريخ المسيحي، أي اننا لا نعثر في ذلك التاريخ على مراكز تجتمع فيها المدارس والمذاهب المختلفة، ويطلق الجميع آراءهم بأدلة عقلية قد تعتمد الدين أو لا تعتمده. وطبعاً هذا الحال يختلف عن مسألة ان الزنديق يُقتل إذا ظهر، فقتل الزنادقة كان من ممارسات الحكام، يلجأون إليها للحفاظ على عروشهم، أما ثقافة تلك العصور فلم تكن تستدعي هذه الأمور. اننا حين نراجع كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري، نلفيه زاخراً بالعشرات من الآراء المتباينة حول العقيدة الدينية. أما تلك المجازر فكانت من فعل السلاطين. انني أعتقد ان سياسات الخلفاء لعبت دوراً جد مبرز في مثل هذه العصبيات والمذابح. أياً كان، يبدو ان تراثنا الديني لم يكن على الضد من الحياة العقلائية بل وحتى العقلانية.

وبالطبع فإن عقل كل زمن يختلف عن عقل الزمن الآخر. لهذا أتصور ان السياسات المستبدة المتوجسة من حرية التفكير والتعبير عن الرأي، لو أفسحت المجال، لكانت المشكلات النظرية الأساسية للمسلم في عصر الحداثة أقل مما يواجهه المسيحي التقليدي من مشكلات، فالمسيحي التقليدي يقف حيال تاريخ وتراث يختلف تماماً عن العالم الذي يسبح فيه أهل الحداثة. والظاهر اننا لا نعاني مثل ذلك. مشكلتنا الرئيسة هي ان التراث الديني يتحول أدوات سياسية في أيدي السلطة التي تسلخه عن عقلانيته، حتى تتمكن من مواصلة هيمنتها داخل فضاء غير عقلاني.

هنا تثار العديد من الأمور كالفرق بين البابا والمفتي، والفرق بين الفتوى والدوغما، والفرق بين الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي القائم على معرفة غير عقلية، بينما يرتكز الكلام الإسلامي على الأحكام العقلية غالباً. كل هذه علامات اختلاف تراثنا الديني عن التراث الديني المسيحي. ومن هنا لا أشعر بقطيعة خطيرة بين تراثنا الديني، وبين ما سنؤول إليه من حداثة. هذا رغم مشاهدة مثل هذه القطيعة عند بعض الأشخاص. وطبعاً فهذا نقاش أعقد بكثير من ان تكون عملية صياغة نظرية متماسكة بشأنه عملية سهلة.

○ ذكرت ان التفكير القائم على تفتيش العقائد ينتمي إلى الماضي، وهو غير موجود في العصر الحديث. لكننا نلاحظ بعض مفكري العصر الحديث يتكلمون عن الفكر الغربي والقدر التاريخي، وفكر بعد غد. كيف ينسجم هذا مع تلك الفكرة؟

السؤال الثاني: أين تقع آراء شخصيات مثل كريكغارد من المناحي الثلاثة التي أشرت إليها؟

السؤال الثالث: وهو يتصل بالدفاع عن عقلانية المعتقدات في الدين الإسلامي. ربما لو تقصينا أوضاع كل الأقوام والأديان لألفينا فيها نقاطاً إيجابية كثيرة. وقد ضربت مثال البصرة وبغداد، وأكدت ان المسلم أقل مشاكل في التعامل مع الأفكار الحداثية، لكنني شخصياً لا أشعر بمثل هذا. فحقوق المرأة على سبيل المثال، ربما

تعين علينا القول انها تنتمي لذلك الزمن وذلك المجتمع، أما اليوم فهي لا تصمد للنقد، وما عاد بالإمكان استخلاص هكذا نتائج من النصوص الإسلامية بواسطة القراءات الحديثة. في مثل هذه الحالة يتحول الإسلام إلى ظاهرة تاريخية مكثت بعيداً في مطاوي التاريخ. وربما لم يكن من الصواب الالتزام به والقول انه أكثر من المسيحية انسجاماً مع الحداثة.

□ لأجيب أولاً عن السؤال الثالث. انني حينما أقول «المسلم» لا أقصد «المسلمين بالفعل». الذي أرمي إليه هو اننا نستطيع تفسير الإسلام على أساس المنهج الثالث بسهولة، ومن دون مواجهة مشكلات نظرية كلامية خطيرة، والشفيع هو ان جانباً كبيراً من تراثنا الديني عقلاني بذاته. لهذا أقول ان المسلم يستطيع ان أراد، التواصل مع الحداثة بسهولة أكبر. ولا أقصد به المسلم الموجود هنا وهناك. الواقع انني لا أرى التراث الإسلامي مضاداً مطلقاً للحداثة، والسبب هو ان فجر الإسلام لم يشهد لا معرفة قدسية، ولا تاريخاً قدسياً. ولا أريد نكران ان المسلمين يواجهون في حالات عديدة بعض الصعوبات في تواصلهم مع الحداثة، بيد اننا نستطيع تذليل هذه الصعاب بسهولة، عن طريق قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام. إذا قدمنا قراءة ظاهراتية تاريخية لفجر الإسلام، سيلاحظ كل نص وفق أرضيته التاريخية، وتكون النتيجة ان نتمكن اليوم من إدخال تغييرات عديدة على حقوق المرأة مثلاً. ولا أرى استخدام مثل هذه المناهج في تناقض صريح مع التراث الديني القديم، لأن ذلك التراث كان بدوره عقلانياً، ولا يتعارض مع تبني مناهج عقلانية جديدة.

أما القول بأن القضية إذا بلغت هذه الحدود فسيلتحق الإسلام بالتاريخ، ولن يعود موجوداً، فهذا ما لا أميل إلى قبوله. ما معنى ان يلتحق الدين بالتاريخ؟ إذا كان المراد عدم إمكانية فهم حقية التجارب الدينية الموجودة في التراث الإسلامي، أو عدم إمكانية الاستعانة بالتجارب الموجودة في القرآن والسنة، أو لدى شخصيات، كالعطار، والرومي، وسائر أساطين التراث الإسلامي، للوصول إلى تجارب دينية جديدة، فلا بد لي من القول ان مثل هذا الامتناع لا يوجد لصالحه أي دليل أو برهان.

انطلاقاً من قراءة ظاهراتية لفجر الإسلام وتطوره التاريخي يمكنكم القول ان هذه هي ذاتيات الإسلام، وهذه هي عرضياته. بمثل هذه المنهجية يمكنكم مثلاً اعتبار أحكام العائلة في صدر الإسلام من العرضيات، فتكونون على استعداد لاستبدالها بأحكام أخرى في العصر الحاضر. هذه عملية لن تسفر عن زوال الإسلام، لأن بقاء الإسلام واعتناقه ليس رهناً بإثبات خلود بعض أحكامه، بل ان بقاء الإسلام منوط باستمرار الحوار مع التراث الديني والنصوص الإسلامية الأولى ولتكن النتيجة ما تكون.

○ ما أقصده من انضمام الإسلام للتاريخ اننا إذا عدنا تشكيل قضايا من قبيل حقوق المرأة مثلاً، وقدمنا فيها قراءة جديدة تتسق والتفكير الحديث، سنضطر إلى إقصاء الكثير من أبعاد الإسلام وتعاليمه. وبالتالي لن يبقى منه إلا ما هو أهزل بكثير من المسيحية، ولن يكون جلياً مناط أرجحية هذا الهزيل الباقي على الأديان الأخرى، وكيف يمكنه ان يكون أكمل الأديان؟

□ يتضح من كلامك انك تُعنى بالأرجحية، لكنني لا أفكر بنفس الطريقة، إنما أقيم ديانة كل قوم بالقياس إليهم، وإلى إنتاجها وتنضيجها لتجاربهم الدينية. القضية هي ما يحققه الدين لأولئك القوم. إذا عبرت عن الدين بشكل يسبغ النماء والغنى الديني على أصحابه، فهو دين كامل بالنسبة لهم. لو افترضنا ان ديناً من الأديان كان في السماء متكاملاً مئة بالمئة، لكنه لم يلب على الأرض أياً من حاجات الناس، فلا يعد ديناً كاملاً. هكذا ينبغي ان نفهم معنى الكمال. على كل حال، لسنا الآن في صدد إثبات رجحان دين على دين آخر، ثم اختيار الدين الأفضل، أو الدفاع عن دين معين، وإثبات بطلان الأديان الأخرى. ثراء الدين لا صلة له بتشريفات ذلك الدين وأحكامه، فقد يكون الدين رغم قلة أحكامه وتشريفاته غنياً ومثمراً جداً، بسبب تجاربه ومعارفه ومعتقداته.

وللإجابة عن السؤال الثاني، أقول: ان كريكغارد يصنف على منحى كارل بارث، فهو يطرح فكرة الطفرة الإيمانية، وهذا ما يتناسب تقريباً مع ذلك المنحى. فكرة الطفرة الإيمانية تشدد على ان الإيمان حالة إرادية، أشبه بالقفزة، لا صلة لها

إطلاقاً بالمعطيات والاكتشافات العقلية. لذا كان وضع كريكغارد وضعاً ارثوذكسياً جديداً بمعنى من المعاني. الذي قدم تفسيراً وجودياً للكتاب المقدس هو بولتمان وليس كريكغارد. تكلم كريكغارد عن وجود الإنسان وحضوره حيال الله، وعن القفزة أو الطفرة الإيمانية، إلا انه لم يقص الأساطير عن المسيحية، بل أكد على ضرورة فعل شيء يؤهل الناس المعاصرين لاستماع خطاب الله عن طريق الطفرة الإيمانية. تقنيته لاستماع الخطاب الإلهي هو الطفرة الإيمانية الإرادية، من دون ان تصرف في الأساطير أو مساس بها.

أما بخصوص السؤال الأول، فيجب القول: ان دعاة القدر التاريخي يرفضون الحداثة. ولكن ثمة من يتحدث عن الحتمية التاريخية، ويتقبل مع ذلك الحداثة كضرورة لا محيص من التأقلم معها. يلوح ان فريقاً من علماء الإلهيات المسيحيين والمسلمين يقولون بمثل هذا، أي انهم لا يستمرئون الحداثة فكرياً ومعرفياً، إلا انهم لا يجدون مفراً منها على المستوى العملي، لأن على المسيحيين والمسلمين العيش داخل هذه الحداثة في كل الأحوال. انهم يرفضون التجانس المعرفي، ولكن عملياً، ومن باب جواز أكل الميتة للمضطر، يقولون: بما ان قدرنا التاريخي شيء آخر، فمع اننا نعيش اليوم حقبة ظلام، إلا اننا مضطرون للعيش بهذه الصورة. أياً كان، يبدو ان دعاة الحتمية التاريخية لا يرتضون الحداثة.

○ اكتفيت في حديثك بمقارنة الإسلام بالمسيحية، وربما كان الأفضل لو قارنا الإسلام باليهودية أو الزرادشتية، أو حددنا ما تركته الحضارة اليونانية عليه من بصمات، ربما كان ذلك أفضل من مقارنة الإسلام بالمسيحية، والخلوص إلى ان المسيحية غير منسجمة مع الحداثة بينما الإسلام منسجم.

□ لقد شرعت من المسيحية ومن التراث الديني المسيحي وأفضى الحديث إلى الإسلام، لأن هذا ما تتطلبه طبيعة الموضوع المطروح. موضوعنا هو أنماط قراءات التراث في عصر الحداثة. وهنا كنا مضطرين للإفصاح عن هذا التراث الذي نناقشه، وعن الحداثة التي نتكلم عنها، وتشخيص التراث الذي تكاثفت حياله هذه

القراءات.ولو لم نفصح عن هذه الأمور لوجب تغيير الموضوع. لم يكن مدار البحث هو ان المسيحية مغلقة والإسلام منفتح، بل كان إشارة إلى جغرافيا المشكلة بين التراث والحداثة، في أي إقليم ظهر هذا الجدل؟ وإلى أي البلاد والأديان ينتمي؟ حينما نقول جدل الحداثة والتراث، أو قراءة التراث، وما يوجد في هذا الحقل من نظريات، فلابد من ذكر الجغرافيا التي تكونت فيها هذه الإشكالية وظهرت إلى النور، ولابد من الإفصاح عن معناها. نوهت إلى ان هذه المشكلة انطلقت من العالم الغربي، وقد كان التراث هناك تراثاً مسيحياً، وكان لابد من الإلماع إلى كون هذا التراث دينياً بطبيعته وبذاته، بينما الحداثة بطبيعتها تتمرد على كافة صنوف المرجعية، لذلك حينما أرادوا رسم العلاقة بينهما رسموها بهذه المناهج الثلاثة. وأخيراً قلنا اننا لا نستطيع انتزاع بضع عبارات كمية من هذه النقاشات، وتطبيقها بحذافيرها على تراثنا الإسلامي. إذ يبدو ان الوضع هاهنا مختلف، ولابد له من آليات وأدوات خاصة به. على كل حال، لست من أهل الجدل الديني، ولم أكن في مقام إثبات رجحان هذا الدين على ذلك الدين، ولم أقصد الغض من قيمة المسيحية وتضخيم منزلة الإسلام، بل توخيت مجرد إثارة نقاش علمي ـ تحليلي.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

انثروبولوجيا الاسلام

د. ابوبكر احمد باقادر

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٥١٨ صفحة

كيف أمسى العالم شبحا؟[1]

د . داريوش شايغان

عملية عودة الصور المبعدة إلى داخل الإنسان، والتي تحدثنا عنها في الفصل الرابع من كتاب «الانبهار الجديد» أثناء معالجتنا مفهوم سلخ العالم عن طابعه السحري، أزاحت تدريجياً الأساطير والصور الأزلية للعالم القديم نحو لا شعور الإنسان. وطبقاً لقانون التعويض[2] فقد أسفرت هذه العملية إلى «تضخم النفس» المهيمنة والمكتفية ذاتياً. وإذا صح ان الفردية وظهور مفهوم المواطنة والعقل المكتفي بذاته في العالم الغربي، كان بفضل هذه «الاستقطابات الداخلية» فلن يتسنى أيضاً تجاهل ان هذه العملية وبسبب انهيار المُثُل والمرجعيات، والنقود المتطرفة العاصفة ضد الحداثة، واهدار مكتسبات عصر التنوير، تركت تأثيرات عكسية في نهاية المطاف. بعد عدة قرون من «الاستقطاب الداخلي»، عاد العالم اليوم إلى السحر وإلى نوع من الانبهار. الحاجة إلى الأمور غير العقلانية، وإلى تكريم المجهولات وعبادتها، والنزوع الطفولي للغرائب، عاد اليوم قوياً جموحاً كما كان في السابق. قد تتبدى هذه الظاهرة على شكل معتقدات ساذجة، بيد انها تختلف عما ساد في عالم ما قبل الحداثة. فالعالم القديم الذي انسجم فيه الظاهر مع المضمون داخل رؤية شمولية[3] متسقة، زال عنه راهناً تطابقه الشكلي[4]، وها نحن نشهد بسبب عدم تناغم مجموعة من العوالم الممزقة، انبثاق ظواهر جديدة تمام الجدة. ثمة «نزعة روحية» تتحرك بموازاة التطورات التقنية المذهلة، فقد عادت إلى الظهور معتقدات منسوخة بامتياز، صاغتها حضارات قديمة، ومعها اتباعها (الشمن، وشتى صنوف الفرق الدينية، والمتنبئون بالمستقبل، والمؤمنون بأسرار الألفية ونهاية العالم في آخر الزمان) وراحت تستوعب في داخلها الخيال المشبع عند الإنسان الحديث.

هذه المتطلبات الهلامية المشتقة، وهذا العالم المجازي الخاص بالنزعات والطموحات، والظمأ إلى استدعاء المثل القديمة، والهروب من المساحات الأخرى، خلقت بمجملها عالماً وهمياً، وفضاءات تضج بأشباح تبحث بكل هستيريا عن مكان للحلول، وحينما لا تجد مثل هذا المكان ستبقى أشباحاً سائبة تغمس رؤوسنا في مستنقع الحيرة والضياع. سمة الإرباك والفوضى في عصرنا هي بالضبط ما يمكن نعته بفقدان الإحداثيات[٥]. فبسبب ضمور الطابع الطقوسي والتشريفاتي للأساطير والعقائد الجزمية، يتجلى الدين اليوم على شكل سحر وشعوذة، وربما خرافات.

هذا «التشبيح» للأمور الروحية، فضلاً عن دلالته على نزعة الإنسان الأصيلة نحو السير والسلوك (حاجة حقيقية لدى كافة السالكين الجوالين)، يشي بهشاشة تخريبية تغلغلت إلى مفاصل الأساطير الجديدة، الأساطير القادرة على استقطاب كل ما في العالم من عناصر لا تبدو متجانسة بسبب افتقارها للمعاني الثابتة، وعدم تمتعها بشكل معين. لا تتمظهر هذه الأساطير على شكل معتقدات ومتبنيات وحسب، بل تتبدى أيضاً في ميدان السياسة والكفاح الاجتماعي، إذ بوسع هذه الايديولوجيا وتلك الفرقة الداعية إلى ديانة مختلفة، ان تستولي على هذه الأساطير بسهولة. فبمقدور هذه الأساطير ربط رجال السياسة ورجال الدين في تركيبة ثورية، لينتج عن هذا الزواج المبارك في ظاهره، مسلك يزعم لنفسه كل تجليات الكمال الروحي[٦].

يبدو ان الإنسان الحديث سحرته ذات الأمور اللاعقلانية التي دفعتها العلمانية طوال قرون عدة إلى زوايا النسيان. انه إنسان تستهويه قراءة الطالع، وتناسخ الأرواح، وما إلى ذلك من توجهات. فهو يتحدث عن حياته الماضية كما لو كان يتحدث عن أصدقائه القدامى. وعلى حد تعبير ايتن باريليه: ما عاد الإنسان يثق بعقله. ما يحدث في داخله «ليس نزعة روحية، وإنما عودة تعسفية للخرافات»[٧]. منذ عقود ونحن نشهد توالد فرق ملونة من قبيل: شهود يهوه[٨]، الاكروبوليس الجديد، عشاق كريشنا[٩]، وسائر ذوي النزعات الروحية في العصر الحديث. وحسب تقرير جاك غوياردا[١٠] عن الفرق الفرنسية، تتوزع هذه الفرق إلى ١٢ جماعة كبرى منها: أنصار النزعة الروحية

في العصر الحديث[١١]، واهبو الشفاء[١٢]، المتأثرون بالشرق، منتظرو آخر الزمان[١٣]، المحللون النفسيون[١٤]، عباد الشيطان[١٥]، والمشركون الجدد[١٦].[١٧]

التكاثر غير المسبوق للفرق في المجتمعات الغربية، ينم عن فراغ تعجز المسيحية عن ملئه، فالمسيحية هذه أكثر دنيوية من ان تستطيع تلبية الحاجات الروحية لـ «غرقى بحر الروح». يقول هنري تنك[١٨] في هذا الصدد: (كيف يمكن نسيان ان تنامي لعبة الفرق الدينية، ما هو إلا نتوء مزعج ومؤلم لظاهرة الارتباك والانفلات العقيدي؟ هذا الارتباك ظاهرة طغت إلى درجة لا يمكن احتواؤها أو حتى فهمها. كيف يمكن غض الطرف عن الإقبال على الآداب العرفانية، والتنامي الملحوظ للميول الدينية، والمزاوجة المستمرة بين التصورات الروحية الشرقية والغربية؟ بيعت أربعة ملايين نسخة من «أصول عقائد الكنيسة الكاثوليكية»[١٩] منذ عام ١٩٩٢، أما مبيعات «الكيمياوي»[٢٠] لباولو كويلر[٢١] فوصلت إلى عشرة ملايين نسخة. ان التعددية، والمعتقدات والنزعات السيّالة والنسبية التي تحولت بدورها إلى قناعات مطلقة، حلت اليوم محل أنماط اليقين النمطي الصارم)[٢٢].

خطر الثقافة الأمريكية الذي يتحدث عن غي سورمان[٢٣] في كتاب «العالم قبيلتي»[٢٤]، خطر جديد ينبغي إضافته إلى هذه المجموعة. وكان هارولد بلوم قد سبق سورمان إلى اجتراح بحث معمق في هذا المضمار[٢٥]. يعتقد بلوم ان الأمريكيين أصحاب «ثقافة جنونية» من الناحية الدينية. انهم يفتشون عن الروح، لكن كل واحد منهم باحث، وفي الوقت ذاته موضوع بحث هدفه اكتشاف «الذات الأولى»[٢٦]، أو قل الشرارة والنَفَس الكامن في دواخلنا، والأقدم حتى من خلق العالم. الروح العرفانية لدين الأمريكيين تنبعث بدورها من هذه الثقافة. دين لا يطالب بإعادة تكريس الكنيسة الأولى، بل يتوخى استعادة الورطة والهاوية الأولى التي عدها العرفاء جدنا الأول. والإيمان الوطني بالشأن الألفي ناجم عن هذه الثقافة أيضاً. هذه العقيدة، حدت بالأمريكيين إلى حروب صليبية أو إيمان بمثل، من قبيل «النظام العالمي الجديد» الذي دعا إليه الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش. المميزات النهائية لهذه الديانة الاورفيوسية[٢٧] هي الإيمان بالألفية والميول العرفانية. خلافاً لكثير من

شعوب العالم، لا يمتلك الأمريكيون ديانة وطنية. لهم عرفان خفي تكوّن وانتشر منذ قرنين في كين ريج[٢٨]. انه دين تجريبي تماماً، ورغم اصراره على ان يبدو مسيحياً، إلا انه ليس مسيحياً على الإطلاق. الدين الأمريكي شأنه شأن الخيال الأدبي الأمريكي، بحث باطني أسطوري[٢٩] هدفه الوصول إلى ضرب معين من الخلود. الهم الأساس لهذا الدين هو البعث، ولذا لم يستقطب أنصاره من آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية فحسب، بل حقق لنفسه شعبية حتى في أوربا. الكاثوليك يقدسون المسيح المصلوب، والبابتيسيّون[٣٠] يقدسون الصليب الفارغ المتبقي عن مسيح بُعث والتحق بالملكوت[٣١].

الدور الحيوي للمسيح بوصفه عامل وحدة، والمراسم المستلهمة قبل كل شيء من بعثه دون صلبه (فهي تقام على أساس الأربعين يوماً التي تفضل بعث المسيح عن معراجه)[٣٢] والصورة المنوعة للسكر والخلسة والسماع، والأغنيات الأقرب إلى الهذيان والمس الجماعي، كلها عوامل تشي بأن هذا الدين وقبل ان يكون ديناً توحيدياً منزّلاً، إنما هو صنف من الشمنيسم. والواقع ان الأمريكيين لجأوا إلى دين «ما بعد المسيحي»[٣٣] يلوح انه أقرب إلى تعدد آلهة المشركين منه إلى التوحيد الصارم. أياً كان، تستطيع هذه «الأديان» ان تمزج بسهولة بين التقنية المتطورة[٣٤]، وتصنيم نجوم السينما[٣٥] والتواجد الواسع لوسائل الإعلام، وتتمكن بذلك من تصدير مضامين رسالتها. فبفضل الترويج للدين عن طريق التلفزة[٣٦]، وأيضاً بفضل الأموال وجاذبية نمط الحياة الأمريكية، راح الناس في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية ينخرطون زرافات في الفرق الدينية الأمريكية[٣٧]. ظاهرة التقليد العصية على العلاج تنتشر في كل مكان[٣٨].

١ـ ملاك تارة، وشيطان تارة أخرى

العالم في حضارات ما قبل الحداثة كان منقوعاً بالسحر. الفضاءات الداخلية والخارجية كانت متواشجة مع بعضها بشبكة من الأواصر والتطابقات. كل ما في داخل الإنسان كان له ما يعادله في عالم الكائنات. الصور، والمعتقدات، ومضامينها الماورائية كان لها فضاؤها الخاص، وهذا الفضاء الذي يرصف عوالم مختلفة في

داخله كان يُقرّب بين مستويات الوجود المتناقضة. أما في عصرنا الراهن فلم تعد الحال على تلك الشاكلة. فقد فضاء «الربط الحضوري بين الأضداد» مكانته بسبب تلاشي أرضيته الميتافيزيقية. وتقلّص هذا الربط الحضوري حالياً إلى «المجالات الفاصلة بين الثقافات» أو قل «مساحات ما بين الثقافات»، وهي مساحات يتيح فيها التنقل بين الثقافات، خلقَ تراكيب مختلفة.

أكثر الأمور تناشزاً وتضارباً تترابط اليوم مع بعضها دون أية حلقات وسيطة تسهّل عمليات التبدل والتحول. لقد قام الآن ميدان من الصور الانتقائية ينم في الغالب عن ظلامية واضطراب اللاشعور المتلاطم للإنسان الحديث. هذه العناصر المتنافرة أضحت أشباحاً ليس لها مكان خاص بها، لذلك فهي تحيط بالخيال المرضي للإنسان، وأحد تجليات ذلك هو هذه الكثرة في الفرق الدينية التي أشرنا إليها. حيث ان «الثنائية القطبية» المرنة قد تلاشت، من هنا نرى أجزاء الأساطير، وشظايا المعتقدات والمراسم والتشريفات الانتقائية تمتزج بالأوهام المطرودة لتظهر في إطار عالم روحي، بل يمكن القول عالم سحري. لهذه التراكيب فاعلية عالية على أرض الفن، فهي تموّن ابداع قصص وأعمال شيقة. بيد انها على المستوى الروحي (بالمعنى المحدود للكلمة) تؤدي إلى انحرافات وحالات نشوز كثيرة من دون ان نتفطن إلى ذلك.

«الفضاء الشفاف» الذي كان يستوعب الصور الروحية في رؤيتنا القديمة، ويوفر لها على حد تعبير المعاصرين مساكن بيئية[٣٩]، ما هي طبيعته وخصائصه وهويته؟ نقول أولاً ان الخسائر التي يكبدها الإنسان للبيئة لا تقتصر على الطبيعة، والمجتمع، والمدن، بل تشمل الفضاء الروحي أيضاً. اعتقد ان المراد بالفضاء الروحي هو المكان الخاص والمناسب للاستحالات، والذي تعثر فيه الصور على أعشاشها الأصلية الأولى. فكما ان الطبيعة تتعرض للفناء أثر الوتيرة الصناعية المنفلتة، وكما ان المجتمع هوى نحو الانحطاط بسبب تفاقم فقر المهمشين من أبنائه، كذلك يسير فضاء الصور نحو الانهيار نتيجة هجوم الصور المركبة[٤٠] والمجازية التي حرمت فضاء الربط الحضوري بين الروح والجسم من فرص طبيعية للتطابق بين الروح والجسد.

ان كثرة الصور المفتقرة لأية خلفية أو أساس، وتتابع هجماتها، والتوالد الانفجاري لشتى أنواع الفرق الدينية، وتكاثر أشباه الأديان التي تلوث أذهاننا بجيوش من الأفكار تسمى «روحية» تخلق عالماً مجازياً إلى جانب عالمنا الحقيقي. هذا العالم الذي ينزلق ما بين الثقافات المتجاورة ويتنقل بسهولة من ثقافة إلى أخرى، يفرز فضاء «وسيطاً» أو «بينياً» يمتاز بأنه معلق وتائه وله شبه ظاهري كبير بعالم الخيال الأسطوري ـ الشاعري، بيد ان مرتبته الانطولوجية تختلف. نعلم ان كافة الثقافات الإنسانية القديمة، الغربية منها والشرقية، كانت تؤمن بمملكة «الصور الروحية» ذات الحكم الذاتي. الصور في هذه المملكة وبسبب واقعها البيني الوسيط، تعمل كأداة لتغيير الواقع والحقائق. انها تزاوج بين الأضداد لتجعل التناظر والصدام بينها أمراً متاحاً، ولكي يستطيع كل من الروح والجسم مواجهة بعضهما داخل مساحة شفافة يرقى فيها الجسم إلى مستوى رفيع من الصور الرمزية، وتتمثل فيها الروح بصورة خيالية يمكن إدراكها بالحواس الباطنية. هذه المساحة الملائكية، وهذا الفضاء الذي يكتسب فيه الملاك قالباً مكانياً، كان على الدوام مفتاحاً تأويلياً في المعرفة الأسطورية والشهودية[٤١]. كل وقائع العالم الباطني التي تتحدث عنها الثقافات العرفانية وجدت لنفسها مكاناً هناك. بينما يبدو كأننا نعيش اليوم في عالم طردت منه الملائكة وبقيت سائبة، بعدما نُفيت عن مساكنها المألوفة إلى دهاليز عوالم متشابكة.

النزعة الروحية شأنها شأن أية معرفة أخرى، لا تستطيع مواصلة حياتها في الفراغ، أي من دون التوفر على اتجاه وهدف معين ينظم الأواصر بين مكوناتها وعناصرها. في هذه الفوضى التي تجتمع فيها كل طبقات التاريخ وترسباته من دون أي نظام أو نسق، تبدو «الثنائية القطبية» أشد ما يُفتقد وتمسُّ الحاجة إليه. كلما تشبثنا بالعقائد المكررة من دون توقف، وكلما عدنا بتدقيق مرضي إلى الحلول المعروفة، وأدرنا الأفكار القديمة باتجاهات مختلفة وأعدنا اجترارها، سنبقى محبوسين داخل قفص تلك التلافيف المعقدة القديمة. ربما كان الخروج من هذا القفص بحاجة إلى قفزة نحو مساحات أخرى من أرض الوجود. العرفاء وأهل البصيرة أكدوا دوماً ان حيز الملائكة، أو بتعبير أفضل «الصور المتجسدة» فضاء

خاص ميّزوه صراحةً عن حقل الوهم المحض. من الثابت تماماً وجود مثل هذه المساحة الشفافة اللطيفة في جميع الثقافات القديمة. التفكير الأسطوري ـ الشاعري الإسلامي (وخصوصاً في إيران)، وهو بلا شك من أثرى الثقافات على هذا الصعيد، وَصَفَ العالم «المثالي» بدقة، وناقشه في كل جوانبه بالتفصيل. تارة يسميه الإقليم الثامن، وتارة: عالم الصور المثالية، وأحياناً: مدن جابلقا وجابلسا البرزخية الباهرة. على كل حال، الذين حظيت أرواحهم باكتشاف هذه العوالم، وتوغلت فيها، ووجدوا «ذاتهم الأخرى» أي الملاك، استطاعوا ان يرسموا لها جغرافياها الرمزية. ثم ان أحداً لا يدخل تلك المملكة إلا إذا كان قد قلب علاقة الزمان والمكان، بحيث يغدو الظاهر باطناً والباطن ظاهراً. فالمراد هنا هو التواجد في أساليب أخرى من الوجود.

كيف يمكن التمييز بين هذه المملكة وعوالم الوهم والخيال المحدود؟ ان عالم الوهم والخيال اليوم، هو ذاته «أرض الاختلاط» التي تمتزج فيها جميع الصور الممكنة. نعلم ان الخيال هو الذي يباشر المهمة في الحالتين فيُظهر هذه الصور المخلوقة. لا إجابة عندي لهذا السؤال سوى ما قاله في هذا الخصوص مؤسس حكمة الإشراق شهاب الدين السهروردي. انه من المفكرين القلائل الذين وصفوا عالم الخيال وصفاً معمقاً من كل نواحيه، بل ووضع مصطلحاً مناسباً للتأشير إلى بُعده المشهود: ناكجا آباد (اللامكان، أقصى الدنيا).

الخيال من وجهة نظر السهروردي شيطان تارة، وملاك تارة أخرى[٤٢]. انه يضع الخيال على مساحة بينية بين العقل والوهم. إذا تحدث الخيال الفعال بهدي وتعليم من العقل، سيغدو ملاكاً، وعندئذ ننعته بأنه تعقلي. أما إذا غلب الوهم عليه، فسينقلب إبليساً. وحينئذ ينهمك الخيال في تنسيق العناصر المتناشزة وتركيبها إلى درجة انه يلقي بالإنسان بين مخالب أوهام مفزعة وعلى العكس من ذلك، إذا خصّب الخيالُ العقلَ، فستنتصب الموجودات الروحية أمامه حية متوثبة. حينما يكون الخيال في خدمة العقل، تتجسد الموجودات الروحية أمام الإنسان. وقد تظهر هذه الموجودات على صور شتى. على شكل ملائكة، أو في صورة رموز روحية كشجرة الطور على قمة جبل سيناء، أو على هيئة موجود غير مادي. هذا المكان المثالي «لا يقع في

ناحية معينة، إنما يصمم بنفسه صور نفسه»[٤٣]. ببيان آخر، انه فضاء الروح، ولا يتسنى الولوج إليه إلا بفعل انقطاع فجائي عن إحداثيات الجغرافيا. هناك ينبغي قلب الرؤية رأساً على عقب، والاستعانة برؤية الباطن بدل النظر بعيون الرأس، إلى درجة تكتشف معها الروح لذاتها بازدهار كامل لرموزها. إذن، الدخول إلى هذا الفضاء غير متاح إلا في حالات الاستحالة الباطنية والتغير الجذري في أسلوب الكينونة والمعرفة.

إذا كانت الغاية القصوى في هذه الحالة لقاءً باهراً مع الملاك، فإن الخيال المدنس بالوهم لا ينتج سوى الصور الشيطانية. يقول السهروردي في كلمة التصوف: ملكة الوهم هي إبليس الذي تمرد على السجود لخليفة الله وكلمته(نفسه)،بينما سجد جميع الملائكة وهم المعبرون عن مواهب النفس أمام كلمته. وبتعبير القرآن فإن إبليس ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: من الآية ٣٤)[٤٤]. مثل هذا الخيال، وخلافاً للخيال الذي أضله الوهم، لا يفرز أموراً غير واقعية، إنما يكشف النقاب عن الواقع المستور. هذا هو التأويل الروحي الذي أخذ به الحكماء في كل العصور. ان الرؤية بعيون الروح تعني أيضاً اجتياز استحالة كل الحواس. يعتقد السهروردي «إذا تفتحت عين الباطن يجب إغلاق عين الظاهر». فعن هذا الطريق يمكن باستمرار مشاهدة أسرار الروح، وإيقاظ الأعضاء الشفافة في الجسم، وإحلال عالم المثال محل عالم الوهم، والسفر على أجنحة الملائكة.

جلي طبعاً ان ما ذكرناه يستمد فحواه من العرفان النظري، ولكن هل بالمستطاع جعل هذه الرؤية مرجعنا ومصدرنا الفكري الوحيد؟ هل بالمقدور إحياء العالم الذي طمسته الحداثة تحت التراب منذ أربعة قرون؟ إذا صحت مقولة فيتغنشتاين ان الإيمان الديني «لون من اتخاذ قرار ساخن لصالح منظومة احداثيات فكرية، وبالتالي فهو أسلوب حياة، واسلوب حكم على الحياة والرضا بتصور خاص للحياة»[٤٥] فسيبدو الوصف الذي قدمه له السهروردي، مسوَّغاً أيضاً، ذلك انه مرتبط بمنظومة أحداثيات فكرية خاصة، هي عالم الملائكة. بما اننا رضينا بنظام قيمي معين (هو النظام المتصل بالخيال التعقلي) فإننا نتكلم بلسان الروح وليس بلغة المنطق الاستدلالي[٤٦]. ثم ان

تقبل عقيدة دينية يستدعي ضرباً من الوجد والانفعال، فهو ذو قيمة بالضرورة، لأن مثل هذا الفعل بمثابة القبول. بمنظومة «إحداثيات فكرية» خاصة.

من البديهي ان تكون منظومة إحداثياتنا الفكرية مختلفة بحسب الرؤية التي نختارها والمجال الذي نتحرك فيه، وان تتجلى في نوعية تصورنا لمعضلة خاصة. فمثلاً يمكن تبني رؤية باردة محايدة فيما يتصل بالقضايا الانثروبولوجية. كما يتسنى الانتقال بسهولة من مناخ ثقافي إلى غيره. وفي العصر الراهن حيث تتحرك كافة المعتقدات بسرعة الضوء للقاء بعضها مهما كانت متناقضة ومتنافرة، يمكن المبادرة لعملية صعبة تتمثل في تحطيم أسس التراكيب الناتجة عن هذه اللقاءات. فيما يتعلق بتنوع العالم وتكثره العرقي والديني، ربما كان الأفضل ان نحافظ على حيادنا. فعلى حد تعبير فيتغنشتاين أيضاً: «العقل والمعرفة رماديان، أما الدين والحياة فمفعمان بالألوان»[٤٧]. المعرفة أو قل العلم خال من الوجد «أما الإيمان فيسميه كريكغارد: الوجد»[٤٨]. طالما وقفنا على أرضية التقييم، والمشاهدة المحايدة، والحكم المنسلخ عن الوجد، فعلينا ان نكون باردين بلا أية مشاعر، ويجب ان نستعين، كالرواقيين في الأزمنة الغابرة، بعقل لا مفعول له، عاطل ومحايد، ومفتقر لأي وجد وشعور وهياج، حتى نستطيع ان نشاهد بالتمام والكمال، الألوان المتألقة التي تزين لوحة العالم الحي. ولكن حينما نروم الولوج إلى عالم الروح فلن تنفعنا أي من أدوات معرفتنا النقدية. فعلى هذا الصعيد «يجب تغيير الحياة ذاتها»[٤٩]. هنا لن تعود المشاهدة باردة ومحايدة، بل ينبغي توريط الروح والنفس فورياً وبلا أي تريث أو إضاعة للوقت، للقيام بقفزة نحو قيم تأخذنا لما وراء المرآة.

تشبيح العالم يتم على خطين أو مسارين متوازيين قد يتطابقان أحياناً في العالم المجازي. من ناحية وكما ذكرنا، أفرزت جميع العقائد السائبة، والمعلقة والناتجة عن ترابط المسالك العرفانية، نمطاً من ما وراء الواقع[٥٠] يقع خلف العالم. ومن ناحية ثانية، أدت الثورة التقنية في نقل الأمواج وعبر توظيف الزمن الحقيقي والتصرف فيه بواسطة التقنيات الحديثة، إلى جعل ثلاث صفات إلهية ذاتية هي: الحضور في كل مكان[٥١]، والآنية[٥٢]، والمباشرة أو عدم الواسطة[٥٣] [أقرب من الوريد] صفات ذاتية

للزمان الذي غدا الآن عالمياً واحداً. وحسب مقولة بول فيريليو[٥٤] فان «استخدام الضوء وسرعته، أتاح إذابة فضاء العالم والزمان التاريخي. لقد وصلت السرعة على المستوى الكوني الآن إلى عدد ثابت[٥٥] (٣٠٠ ألف كيلو متر في الثانية). هذا العدد الثابت يمثل زمن تاريخ لا تاريخ له، وكوكب بلا كوكب. انه يمثل كرة أرضية اتسمت بالآنية والحضور في كل مكان والمباشرة، وأضحت زمناً تم اختزاله إلى الحال، أي ما يحدث فورياً وفي هذه اللحظة»[٥٦]. أضف إلى ذلك ان نظرتنا للعالم لم تعد عينية، بل تلي ـ اوبجكتية[٥٧] أي كاميراتية. والواقع ان السرعة الحالية كسرعة الصور التي تلتقط بالتلي ـ اوبجكتيف فتنتظم فيها اللقطات القريبة والبعيدة. «كما ان إدراك الفضاء الواقعي كان ثمرة إيجاد رؤية جديدة (رؤية هندسية)، فإن إدراك الزمن الواقعي أيضاً لا يتحقق إلا باستخدام رؤية أخرى هي الرؤية الموجية»[٥٨].

حقيقة ان الزمن الحالي يقضي على تعددية الأزمنة المحلية، ويفرغ الجغرافيا والتاريخ من معانيهما، وحقيقة ان المسار الزمني ينتهي حتمياً إلى زمن حالي دائمي، والمسار المكاني يصل على قول ميشال سير[٥٩] إلى «مكان آخر»[٦٠] أي الى فضاء لا يتسنى تحديده مكانياً، وهو في الحقيقة لا يقع في أي مكان معين، هذه الحقيقة تسلب بصورة تلقائية العمق والبروز والكثافة من الزمان والمكان. والحال ان الزمان والمكان مفاهيم حيوية تأسيسية في حياتنا الضاربة بجذورها في «المحل». من هنا غدت شخصيتنا منقسمة ثنائية الأقطاب: «في جهة، يقع الزمن الحقيقي لأنشطتنا الفورية الآنية التي نقوم بها (هنا) و (حالياً). وفي الجهة الأخرى، هناك الزمن الحقيقي لأنشطة تفاعلية[٦١] تتم بمعونة وسائل الإعلام. هذه الأنشطة تعير أهمية لـ (الآن) أي لفترة بث البرامج التلفزيونية، بينما لا تكترث أبداً لـ (الهنا) أي مكان اللقاء. ومثال هذه النشاطات هو الندوات المتباعدة[٦٢] التي تقام بفضل الأقمار الصناعية، وتتم في كل مكان، وهي في الأصل: لا تتم في أي مكان»[٦٣].

المقصود من كل هذا هو الإشارة إلى ان الحضور في كل مكان، والمباشرة، والآنية التي يتسم بها العالم المجازي الحديث، تمهد بمعنى من المعاني لظهور أمور غير ملموسة وغير محسوسة، وتجعلنا مستعدين لمساحات مجازية من الوجود. ان

يكون الزمن المؤثر للحضور هو الزمن الحاضر الحقيقي، أو لحظة مفارقة كما يقول كريكغارد، وأن يكون الفضاء الحقيقي حسب السهروردي «نا كجا آباديا» «لا مكانياً» «أقصى الدنيا» «آخر الدنيا» لا وجود له في أطلسنا، وأن تكون أساليب الوجود سيالة وممتدة[٦٤] تمكننا ان نكون خلال وقت واحد في مكانين اثنين ولا نكون في أي مكان، كل هذه تقربنا على نحو مدهش من أساليب الوجود التي طالما تحدث عنها العرفاء. لا ريب ان أحداً لا ينكر ان أساليب الوجود هذه ليست الوجوه اللطيفة للحضور التي وصفها لنا السهروردي، ولكن مع ذلك ثمة بين هذه وتلك مواطن شبه حقيقية محيرة، وارتباط الأفكار «الروحية» المعلقة والعائمة في العصر الحديث[٦٥]، بطيف المعلومات (سايبر سبيس)[٦٦] المجازية، يوفر كثيراً من الإمكانيات الجديدة للنزعة الروحية، ويهيئ لها أدوات تعبيرية غير مسبوقة.

وكما ألمعنا، فإن حصيلة هذا الترابط، عالم تتلاقح فيه بقايا النظريات والتصورات الكونية القديمة مع أساليب المجاز الجديدة. وحيث ان تلك المعتقدات القديمة لا تمتلك أي مكان تتجلى فيه، فسوف تجري في عالم طيف المعلومات (سايبر سبيس) بما يشدد من طابعها الشبحي. من الصعد التي يتحرك عليها هذان الخطان المتوازيان بنحو خلاق ومنتج، قصص الخيال العلمي[٦٧]. على هذا الصعيد، يتواصل سحر التكنولوجيا المتطورة وتجارب ما وراء الحس[٦٨] المنبثقة من أساليب المراقبة الداخلية مع بعضهما ليفرزا عالماً تقنياً ـ سحرياً لا أحد يدري هل تتغلب فيه مدارك ما وراء الحس، أم الألاعيب العلمية ـ التقنية المذهلة؟

٢ـ وجهان للعملية المجازية*

أ ـ برزخ الصور الذهنية

تحدثنا في الفقرة السابقة عن أسلوبين للعملية المجازية، أحدهما يرتبط بالعالم الأسطوري ـ الشاعري للصور، والثاني صنيعة الثورة الإلكترونية الحديثة. لقد كان من شأن هذه الثورة ان تنقلنا من الحقيقة إلى المجاز، بمعنى ان نصل إلى واقع ينصهر فيه الزمان والمكان ويتكاثفان ليصنعا زمناً حقيقياً آنياً مباشراً. بالرغم من التباين الجوهري

بين هذين الأسلوبين، إلا ان مواطن شبه ملفتة تجمع بينهما، خصوصاً وأن العملية المجازية الشائعة تتوغل في كافة مناحي الحياة بصفة متفاقمة كل يوم، فتجترح في حياتنا اليومية تغييرات أساسية وتعيد إليها الانبهار والسحر، ويمكن القول انها تجعلها مسحورة. ولكن قبل المقارنة بين هذين النمطين من صناعة المجاز أو العملية المجازية، لابد ان نستعرض الخصائص العامة لعالم «الخيال» البرزخي وان على نحو موجز.

وصف الأوجه المتعددة لهذا العالم «المثالي» الذي يحتمل ان يكون أحد العناصر الغالبة على العالم الروحي للإسلام ولا سيما في إيران، يقتضي تدوين كتاب كامل. إسلامياً، كان السهروردي أول من حدد المرتبة الانطولوجية لهذا العالم «المثالي»، بيد ان ابن سينا سبقه إلى التطرق لها في فلسفته المشرقية. هذا «الإقليم الثامن» له اسقاطاته المتعددة على مجالات الانطولوجيا، وعلم الفلك، وعلم الملائكة. والصور التي تشع منه لا تعزى في انبثاقها إلى لا شعور الإنسان، بل إلى شعوره الأعلى[٦٩]. وبالتالي، فصور هذا العالم صور عقلية[٧٠]. الصورة الميتافيزيقية فيه إنما هي تفكير ملائكي. بكلمة ثانية: يتبلور هذا التفكير في قالب مكاني. هذا العالم عالم الأواصر واللقاءات، انه حقل يتاح فيه لروح الإنسان أو الملاك ان يتخيلا بعضهما. الصورة العقلية هي الجسم اللطيف للملاك، لأنه عالم بيني، برزخ بين المعقول والمحسوس، له قدرة على التصوير والتمثيل الروحي.

هذا العالم البيني، هو ميدان لأحداث الروح. انه مسرح تتجلى فيه الحكايا التمثيلية الرمزية ذات الأهمية القصوى في حالات العرفاء الشهودية. انه عالم يفسح المجال لانبثاق لغة رمزية.ففي هذا المكان نصف الروحي ـ نصف الجسماني[٧١]، تطرأ على الصور استحالة روحية معنوية، تظهر انفعالات النفس على شكل رمزي تمثيلي. ان هذا العالم انكشاف باطني يكتنف عملية قلب الزمان والمكان رأساً على عقب. كل ما كان مستوراً خلف حجاب الظاهر هناك، يتجلى فجأة لستر ما كان مكشوفاً. وبتعبير آخر، يصير مشهوداً ما كان غير مشهود. وبعد ذلك، تكون الروح هي التي

تخفي المادة تحت استارها وحجبها. النقطة المهمة جداً هي ان العبور إلى هذا العالم يستلزم انتقالاً من الزمن الآفاقي إلى الزمن الأنفسي، أي انه يستلزم تأويلاً روحياً.

لما كان العالم المثالي عالماً وسيطاً، فإن له بعدين. وهذا ما يميزه عن العالمين الآخرين المعقول والمحسوس. انه عالم يشبه العالم المجازي «سايبر سبيس» مع فارق انه يصنف كجزء من كل (أي ان له مكاناً خاصاً في سلّم الوجود) ويتمتع في الوقت ذاته بالبصيرة[٧٢]. من أجل ان تتجلى الروح لعيون الباطن، فإنها تهبط إلى هذا العالم وتتخذ لها شكلاً ومقداراً. وفي المقابل، يبدل الخيال الفعال معطيات الحس إلى رموز. يعتقد عارف القرن الحادي عشر الهجري عبد الرزاق اللاهيجي ان تجسم الأعراض وتجسد الأعمال يمكن ان يتحققا في هذا العالم[٧٣]، أو على حد تعبير عرفاء آخرين «هنا، تغدو أرواحنا أجسادنا وأجسادنا أرواحنا».

لطافة الوجود في هذا العالم وشفافيته، والتي دفعت السهروردي إلى تسميته بعالم «الصور المعلقة»، تتأتى من هذا الأمر. اننا نلاحظ بصمات هذا العالم تحديداً على الصور المنعكسة على المرايا، وعلى الأشكال والأحجام المصقولة، وعلى ينابيع الماء الزلال، وعلى المياه المتلألئة والسراب الغرار. هذا العالم المتموضع بين نمطين للوجود من دون ان ينتمي لأي منهما، بل وظيفته ان يجعل التفاعل بينهما ممكناً وحسب، يمزج بين هذين العالمين بالتطبيق بينهما وتوحيد زمنيهما.

عالم المثال يوظف عالم المرايا أيضاً، ذلك ان الخيال الفعال هو مرآة الصور الأزلية. «الصورة المعلقة» على المرآة ليست مادية ولا هي روحية تماماً، انها صورة بينية. هذه الازدواجية أثارت عارف القرن السادس الهجري الكبير روزبهان الشيرازي ليطلق مفهوم «الالتباس». فيما يتعلق بالمحسوسات يكتسب الأمر المشهود معنى مزدوجاً: فهو موجود وغير موجود. المشاهدة الباطنية كالمرآة تُظهر الوجود وتستر وجهه الخفي، فالمرآة حينما تُظهر ما عليها من الصور تشير إلى ما يختفي وراء هذه الصور.

الالتباس ينتقل بنا من ثنائية الشاهد والمشهود إلى ربط خيالي بينهما واستبدال لدوريهما. في مثل هذه الحال ينظر العاشق لكل شيء من منظار المعشوق. ولأجل ان

لا يحصل هذا، يتوجب الاحتراز من خطرين أثناء المشاهدة: اختزال كل شيء إلى الوحدة، واختزال كل شيء إلى الكثرة. بكلمة ثانية: ينبغي تحاشي التنزيه والتشبيه، أو قل اننا بانقاذ «الصورة» نستطيع انقاذ البعد المعنوي للخيال، أي نحول دون تحول الملامح المعنوية[٧٤] إلى أصنام.

ان وجود عالم المثال ضروري بشكل مطلق للاحتراس من الفجوة التي تشطر العالم إلى قسمين. ينبغي التنبيه إلى ان عالم المثال لا يعني المثل الافلاطونية، بل هو مرتبة وسيطة بين عالمي المعقول والمحسوس. من أجل تأشير أفضل إلى أهمية هذا العالم في تراتبية الوجود، وإيضاح أنجع لتأثيراته على بصائر العرفاء المسبقة لصور المعاد، يتعين التنبه إلى ان هذا العالم يتموضع في برزخ مضاعف (مزدوج) في القوس النزولي (الانتقال من الوحدة إلى الكثرة) وأيضاً في القوس الصعودي (الانتقال من الكثرة إلى الوحدة). في القوس النزولي يبدو هذا العالم الوسيط مدينة جا بلقا، فهو عالم مثال يتقدم على العالم الحسي من الناحية الانطولوجية. لكنه في مسار العودة، يتبدل إلى مدينة ظِلال جا برسا/ جا بلسا، ويتموضع في القوس الصعودي، أي في مستوى متأخر عن العالم الحسي من الناحية الانطولوجية، ذلك انه ينطوي على تخطّي أعتاب القيامة الصغرى، أي الموت. وإذن، فهذا العالم في القوس الصعودي هو عالم ما بعد الموت تتفعّل فيه صور الروح. كل ما كان موجوداً في الروح بالقوة من صور لأعمال الإنسان وملكاته، سيتمثل بصورة رمزية. ماهية هذه الرموز تتجانس مع كيفية الأعمال التي تنجم عنها. والنتيجة هي ان عالم المثال يتولى بعد الموت، بناء وتخطيط الجسم اللطيف والصورة النوعية للمتوفى.

هذا الخيال الفعال يمنح الروح قدرة على الإبداع غير مسبوقة، ويجعلها متمكنة بامتياز من إيجاد الصور والرموز والتمثيلات. أضف إلى ذلك ان هذا الإبداع يمنح الروح قدرة مشاهدة مسبقة لصور ما بعد الموت. مشاهدة العالم الآخر متاحة عن طريقين: اما في هذه الحياة عن طريق التجارب العرفانية التي تؤهل الروح لمشاهدة صور الآخرة مشاهدة مسبقة، واما بعد الموت حينما تدخل الروح عوالم العودة البرزخية. في كلا الحالتين تعيد الروح صناعة وتشكيل عالمها الخاص.

وأخيراً، يمكن القول ان عالم المثال يستغرق تاريخ الروح تمام الاستغراق: بين ما قبل التاريخ، أي تاريخ نزول الروح إلى هذا العالم، وما بعد التاريخ، أي تاريخ عودة الروح إلى الحق، ثمة تاريخ آخر هو التاريخ القدسي[٧٥] لأحداث الروح. من هنا كان عالم المثال مفتاحاً يفتح باب «ظاهريات وعي الملائكة» ويفتح أيضاً باب تاريخ ما بعد الموت، أي التاريخ الكامل للروح في مسار عودتها إلى الله[٧٦]. إن خسران إقليم الروح هذا «المطرود من خارطة الوجود» كان له بالغ التأثير على العالم الغربي. ولا يسعنا هذا المجال لاستعراض كل أبعاد هذه الحقيقة. نكتفي بالقول فقط ان انبثاق ظاهرة نسميها «تشبيح العالم» هو من أغرب تداعيات واستحقاقات طرد ذلك العالم من خارطة الوجود.

ب ـ المجازية التقنية[٧٧]

يعرف بيير لويس[٧٨] في كتابه «ما المجاز؟»[٧٩] العملية المجازية بقوله: «العملية المجازية اليوم حركة شاملة تستغرق الجسم، والدورات الاقتصادية، والحساسيات الجماعية، واستخدام الذكاء، فضلاً عن المعلومات والاتصالات. إن العملية المجازية تمددت حتى على ضروب التلاقي والاجتماع، حيث نشهد اليوم لقاءات مجازية، ومؤسسات مجازية، وديمقراطية مجازية، وما إلى ذلك. ومع ان ترقيم[٨٠] الرسائل واتساع طيف المعلومات (سايبر سبيس) لهما دور حيوي في الطفرات الحالية، غير ان تيار العملية المجازية يتخطى أرض المعلومات إلى أبعد منها بكثير»[٨١]. يؤكد لويس انه خلافاً لجان بودريار[٨٢]، وبول فيريليو، يُعنى بالجوانب الإيجابية لهذه المسألة. وسنتطرق في نهاية هذا المقال لآراء بودريار وفيريليو الذين عبر كل منهما بأسلوبه الخاص عن الأخطار الرهيبة لهذه الظاهرة.

يتجاوز المفكر الأمريكي مايكل هايم[٨٣] في كتابه «ميتافيزيقا الواقع المجازي»[٨٤] حدود البحث الذي يثيره لويس، مشدداً على ان العملية المجازية أكبر وأوسع من تغيير أسلوب الحياة، فهي في الأساس ضرب من الاستبدال الانطولوجي[٨٥]. ان التغيير الناتج عن هذا الاستبدال، أعمق بكثير من التغييرات العادية في الصعد المعرفية.

بكلمة ثانية، العملية المجازية تأخذنا إلى إقليم آخر من أقاليم الوجود. وكأن الأرض تنشق تحت أقدامنا، وتنقلب الساحة التي تتجذر فيها مناهجنا المعرفية والوجودية المألوفة رأساً على عقب، قاذفة بنا إلى قارة مجهولة بعيدة[٨٦]. يقارن هايم بين آراء هايدغر وملك لوهان[٨٧] فيستنتج ان القرب بين تصوراتهم وليد الدور الحيوي للتقنية في تعريف الواقع والكشف عن أرضية مستورة تتمظهر فيها موجودات العالم ومضامينه. يعتقد ملك لوهان ان ثمة خلف ظواهر العالم المشهودة، أرضية خافية. انه يرى البيئة شيئاً مصطنعاً. وهايدغر بدوره لا يرى جوهر التقنية في الموجود، ولا في كثرة المصنوعات والأشياء، ولا في هيمنة الآلة والماكنة. فهو يعتقد ان الشيء الأساسي هو كيف يتبدى جوهر التقنية على شكل وباء تقنية[٨٨].

وفيما يلي نتناول الخصائص الرئيسة والبارزة للعملية المجازية:

١ـ يرى لويس ان العملية المجازية هي قبل كل شيء عملية تبديل أسلوب كينونة أو أسلوب وجود إلى أسلوب آخر. كل فعلية فلسفية، تبتني في الأساس على الانتقال من القوة إلى الفعل، والحال ان الذي يحصل في زماننا هو «تبديل معكوس» بمعنى ان الفعل هو الذي يغدو قوة كامنة[٨٩]. وإذن، يمكن بكل بساطة تعريف العملية المجازية على انها حركة عكسية للتفعيل[٩٠].

٢ـ النتيجة المباشرة والفورية للعملية المجازية هي الاستئصال. النص العملاق[٩١] المجازي على سبيل المثال، في الوقت الذي يسكن طيف المعلومات (سايبر سبيس) في كل مكان، إلا انه يسجل حضوره الحقيقي أيضاً في كل تصديراته وتجلياته المختلفة[٩٢]. وبهذه الطريقة يساهم النص العملاق في تفعيل النصوص، والحال انه غير موجود بذاته في أي مكان، ولا يتسنى تشخيص مكانه على أية خريطة من الخرائط. يزعم هايم ان النص العملاق هو نص النصوص. كل شيء فيه يترابط ترابطاً متبادلاً. انه منظومة أحداثيات متحركة تتواشج فيه كل النصوص مع بعضها. كما ان الفضاء العملاق[٩٣] في الفيزياء هو فضاء له أكثر من ثلاثة أبعاد، كذلك النص العملاق يمتاز بتعدد الأبعاد. حروفه وعباراته متعددة الوجوه كأنها البلور. في النص العملاق يمكن القفز من بُعد للمعنى إلى أبعاد ومعان أخرى. رواية جويس الشهيرة «يقظة

الفينغانيين»[٩٤] نموذج متكامل لنص عملاق. يقول هايم ان هذه الرواية تمثل النموذج الأرقى للأسلوب غير الخطي[٩٥]، والتداعي السردي[٩٦]، فهي خليط غير متجانس من الأواصر الخفية، ولفائف متشابكة من الحوافز المكررة[٩٧]. لابداية لها ولا وسط ولا نهاية. ومع ذلك فإن حبكتها منسوجة بمتانة، وتتلاطم كافة عناصرها مع ذاتها كـ«أمواج بُنيَة محطمة»[٩٨]. [٩٩]

٣ـ كمكان الذاكرة تماماً، لا يمكن تحديد مكان هذا العالم. وعلى حد مقولة ميشال سير: يقع هذا العالم في «مكان آخر»[١٠٠] أو في اللامكان. أيضاحاً لهذا المكان الآخر، يشير ميشال سير إلى مجموعة قصص قصيرة لغي دو موباسان عنوانها «هورلا»[١٠١]. هورلا ظاهرة مذهلة، انها وجود وعدم في الوقت ذاته. حضور وغياب في آن واحد. هنا وهناك في نفس اللحظة. الواقع ان العملية المجازية تحقق لوناً من المكان الآخر الذي لا مكان له على أية خارطة أو جغرافيا، بل نراه سابقاً في حالات الحلم والكشف.

«خصوصية هذا القرن هي ان شبكات الاتصال فيه أتاحت وجود فضاءات مجازية لم يكن لها في السابق وجود إلا في الأحلام والأخيلة. تحقق هذه الشبكات عوالم في حال التكوين والانبثاق نعيد فيها اكتشاف أنفسنا، من دون ان يكون لنا مكان محدد، ونغير فيها أماكننا. انها فضاءات ليست من سنخ الماضي الأقل أرضية وواقعية، ذلك ان الماضين رغم وقوفهم بأقدامهم على الأرض مثلنا، إلا انهم من دون التقنيات الحديثة كانوا يعيشون في عالم مجازي»[١٠٢]. خلافاً لـ«الآنية» عند هايدغر، لا يدل «المكان الآخر» على الوجود، إنما يشير إلى فضاء لا يمكن بلوغه، وهو ما يسميه دولوز «المستأصَل» أو «الفضاء النقي».

٤ـ الاستئصال، أو الفضاء النقي، أو الحالة الجوالة تعيد إلى الذهن المنحى الترحالي، وحمل البيوت الحلزوني.

يقول لويس في هذا الباب: «العملية المجازية تعيد إبداع ثقافة الترحال من جديد، بيد ان هذا الترحال لا يفيد العودة إلى العصر الحجري أو حضارات الرعي القديمة، بل يعني إيجاد أرضية من الأنشطة الاجتماعية تتبدى فيها العلاقات بأقل ما

يمكن من درجات التخثر»[١٠٣]. [١٠٤] وعليه، بفضل العملية المجازية، تُستأصل الشخوص والأنشطة والمعلومات، أو لنقل انها تتموضع في فضاء مجهول (مكان آخر). يتسنى القول ان العملية المجازية «عرضت المنحى الكلاسيكي إلى امتحان عسير»[١٠٥]. ففي العملية المجازية ثمة وحدة زمانية، ولكن ما من وحدة مكانية، ذلك ان الشبكات الإلكترونية تحقق الفعل المتقابل في الزمن الواقعي. ثم ان وجود الرسائل ومستقبِلات الرسائل الإلكترونية مكن من تواصل في النشاط والأعمال على الرغم من عدم التواصل الزمني. والنقطة الأخيرة هي ان التزامن[١٠٦] في العملية المجازية، يحل محل الوحدة المكانية، ويستقر الترابط المتبادل مكان الوحدة الزمنية[١٠٧]. وإذن، من الطبيعي ان نعتبر الخروج من «هنا» أي الخروج من إحداثيات الزمان ـ المكان «أحد الطرق الواسعة السريعة للعملية المجازية»[١٠٨].

٥ـ أضف إلى ذلك ان العملية المجازية تقدم أساليب متعددة للتحرك في قالب المكان والزمان. «كل شكل من أشكال الحياة يبتكر عالمه الخاص(...) ويبتدع إلى جانب ذلك مكاناً وزماناً خاصين بذلك العالم»[١٠٩]. مع ان شبكة سكك الحديد قربّت بين المدن، ثم جاءت الطائرات لتضاعف من هذا القرب، وأمواج الضوء تربطنا مع بعضنا بنحو فوري وفي أزمنة واقعية، بيد ان من المستحيل إنكار ان الفواصل السابقة لا تزال قائمة. «وعليه، توفرت الآن ظروف تكتنف عدة أنظمة للتجاور والقرب، وتتعايش فيها عدة فضاءات موضوعية إلى جانب بعضها»[١١٠]. بالإضافة إلى ذلك ثمة إيقاعات وأساليب تنظيم[١١١] ومجالات مختلفة تتلاقى فيها المقاطع الزمنية مع بعضها، وتتطابق، وتتآصر. وبهذا، تجعل منا تعددية الفضاءات أشخاصاً جوالين، ومن نمط خاص. بدل ان نغير أماكننا داخل فضاء معين، نتحرك في لون من الخارطة الجغرافية ذات مستويات عدة، ونتنقل من مجال إلى مجال «نقفز من شبكة إلى أخرى، ومن نظام تجاور إلى نظام تجاور غيره. الأماكن تحت أرجلنا تتغير وتتفرع، وتفرض علينا إفراز الآخر»[١١٢]. [١١٣]

٦ـ فضلاً عن الاستئصال، يمتاز العالم المجازي بسمة الموبيوس، أي الانتقال من الداخل إلى الخارج وبالعكس. تنم هذه السمة عن نقطة تبديل وتحول[١١٤]، وتتمظهر

في الأمور المجازية على مستويات عدة بين الخاص والعام، والذهني والموضوعي، والمؤلف والقارئ، وما إلى ذلك. يقول لويس: «العمال عن بُعد، يبدلون فضاءهم الخاص إلى فضاء عام، وبالعكس. بل يتسنى أحياناً تنظيم الزمن العام وتنسيقه بمناطات شخصية تماماً، (...) تمتزج الأزمنة والأمكنة مع بعضها، وتواجه التخوم المعينة والمحددة تحطّمَ[١١٥] التصنيفات والتقسيمات»[١١٦]. هنا لن نكون حيال تخوم العالم الواقعي. العملية المجازية تقصف الهوية التقليدية للإنسان بوابل من التساؤلات والتشكيكات: القيود، والممنوعات، والتعينات. من هنا «تستتبع العملية المجازية ضرباً من إفراز الآخر دائماً»[١١٧]. التحول إلى آخر، وتقبل هذا التحول، عملية يتوجب تمييزها بدقة عن عدوها القريب، أي الاغتراب عن الذات[١١٨]. فميزة الاغتراب عن الذات هو التشيّؤ[١١٩] أو اختزال كل شيء إلى أمر واقع.

٧ـ النقطة الأخرى هي ان العملية المجازية ذات نظام ريزومي (بالمعنى الذي يقصده دولوز) وليست ذات نظام شجري. في موضع آخر، ذكرنا عند شرح الريزوم ان انساقه الترابطية تتسم بافتقاره للمركزية والتراتبية والقيادة المطلقة. ففي مثل هذا الترابط يمكن لكل نقطة ان تتصل بأية واحدة من النقاط الأخرى، بينما تضرب الشجرة بجذورها في مكان واحد ثابت. وفي النص العملاق لـ «الشبكة العالمية الواسعة»[١٢٠] أيضاً بمقدور أية نقطة ان تتصل مباشرة بكل النقاط الأخرى. طيف المعلومات (سايبر سبيس) شبكة واسعة بفروع وتشعبات كثيرة، كل مكان منه بمثابة مركز له، بيد انه مركز لا محيط له. يؤكد لويس ان: «كل النصوص الممكن قراءتها من قبل الجميع على الانترنيت، ستكون مجازياً بعد اليوم جزءاً من نص عملاق هائل ينمو بلا توقف»[١٢١]. إننا اليوم نشهد عملية إضفاء المجازية على أكثر الأشياء عياناً وارتباطاً كالجسم (جسم عملاق) والنص (نص عملاق) والذكاء، والفن، والاقتصاد. هذه الأشياء الملموسة تزداد استئصالاً[١٢٢] بالعولمة يوماً بعد يوم.

النقاط الموجزة المحددة التي اقتنصناها من كتاب لويس لا تكفي طبعاً لإيضاح التعقيدات المتفاقمة لظاهرة مدهشة أوجدت عالماً ملوناً متعدد الوجوه لتغيّر أسلوب وجودنا جذرياً وتشظّي تصوراتنا الصارمة عن الهوية والزمان والمكان. ولكن، أخال

انها تكفي للدلالة على قواسمها المشتركة مع عالم مجازي آخر هو عالم المثال، عالم لأنه يقع في «مكان آخر» مختلف، لذلك كان على صلة بملكة الخيال، وله موضعه في الأفق غير التزامن لسلّم مراتب الوجود.

لو وضعنا هذين النمطين من العملية المجازية بجوار بعضهما (وأقصد بهما عالم مثال المشاهدات الباطنية، والعالم المجازي الناتج عن الثورة الإلكترونية والمتبدي في طيف المعلومات (سايبر سبيس) وظاهرة الديجيتال والترقيم، والانترنيت وما إلى ذلك) سنكتشف اننا حيال عالمين متوازيين، متباينين من الناحية الكيفية، ولا ينتميان لمرتبة واحدة من مراتب الوجود.

تقع العملية المجازية في «مكان آخر» يكتسب الصبغة المادية في العالم الحسي بفضل التقنيات الديجيتالية وانتقال الأمواج. أما عالم المثال فيقع في مكان بين المحسوس والمعقول، ولا يتجلى إلا في برزخ المشاهدات الباطنية، أي في المكان الذي «تتروح فيه الأجسام، وتتجسم فيه الأرواح». جوهر المسألة هو ان هذين العالمين لا يقعان في مستوى إدراكي واحد. فواحد منهما رغم انه يضغط الزمان والمكان في زمن واقعي، لكنه يبقى في المستوى الأفقي أي مستوى المحسوسات، بينما الآخر حلقة انتقالية لبلوغ مستويات أرقى من المشاهد والبصيرة، وبالتالي فإن أهميته تتأتى عن مكانته في مرتبة الوجود العمودية. العالم المجازي حسب بودريار، يزيح التوهم، لأنه يبدل الواقع إلى واقع حاد[١٢٣] «وتظاهر»[١٢٤]. لكن عالم المثال يصنع من الوهم خيالاً فعالاً يجاري عالم الملائكة ويساويه. ومع هذا، يجب الاعتراف ان أساليب العمليات المجازية في هذين العالمين ذات شبه مذهل. في كلا العالمين هنالك ميادين ومراتب متنوعة. وفي كليهما تنشط سمة الموبيوس بأعلى درجاتها، فكلا العالمين أسلوب لتبديل حالة إلى حالة أخرى. نواجه في كليهما «مكاناً آخر» و «اللامكان». وكلاهما مستأصلان. العالم المجازي يقع في «مكان آخر»، وعالم المثال في «لا مكان» لا يقع في أي مكان، لكنه يُعايَن في حالات الكشف والشهود. في كلا العالمين نواجه طرائق خاصة للتفعيل، بعضها في مضمار الحس وبعضها على صعيد المشاهدة الباطنية. في كليهما نتعامل مع أشخاص مهاجرين جوالين. في عالم

جعل التقنية مجازية، تحمل أمواج اللقاءات والمواجهات المهاجر الجوال في شبكة الشبكات هنا وهناك بحثاً عن الجديد واكتساب المعلومات. أما في عالم المثال فالمهاجر سالك يصعد سلم الوجود درجة درجة إلى ان يفنى أخيراً في صمت العدم.

مواطن الشبه الظاهرية هذه (والتي يجب ان لا نحسبها مطلقة) أعدت الإنسان اليوم لتقبل الأمور غير الملموسة، وعرّضته لسحر الآنية، والحالة اللحظية، واستحالة الصور وأساليب العملية المجازية. بالرغم من ان هذه الأساليب تابعة للظواهر المحسوسة، غير انها تستعرض أوجهاً من الوجود يتسنى بشيء من المبالغة نعتها بأنها «شفافة» بل «ساحرة».

هذه الإمكانات غير المسبوقة، والمنوعة، والمنبعثة عن التقنيات الجديدة، تدعونا إلى تكريم طرائق من الوجود كنا نعدها إلى ما قبل عقود سحراً وشعوذة، ونحسب ان احتمال ظهورها معدوم. الأمور غير الحسية، والغرائبية، واللامشهودة عادت إلى ازدهارها وتألقها بشكل لا يصدق، واستعادت المكانة والمنزلة التي خسرتها لعدة قرون ماضية نتيجة تحرر الإنسان من السحر.

بمعنى من المعاني، يعود العالم اليوم إلى سالف طابعه السحري، ولكن لا ينسج هالة سحرية حول الطبيعة كما ينعتها موتسارت في «الناي السحري»، وإنما عن طريق نقل المعلومات التي تطوي الأرض بسرعة البرق. الحضور في كل مكان، والذي لم يكن بالنسبة للإنسان قديماً سوى حلم جميل، خلع اليوم على نفسه لبوس الواقع من خلال وجود الفاكس، والبريد الإلكتروني، والندوات الفضائية. كل ما كان يبدو مستحيلاً إلى ما قبل عقود، ويعد من سنخ الأحلام والأخيلة المستحيلة، بات اليوم ممكن التحقيق. ولكن، ما الذي يمكن استنباطه من هذه القواسم والتقاربات الظاهرية بين أسلوبي العملية المجازية؟

٣ ـ أربعة أوجه للتبدل[١٢٥]

بغية عرض موجز لتأثيرات العملية المجازية وأساليب الوجود الجديدة المنبعثة عنها، لابد من إيضاح سماتها الأربع الأساسية التي غيرت سلوكنا، وطريقة وعينا،

ووجودنا. وما يعادل هذه السمات يمكن رصدها في الفكر العرفاني. والسمات الأربع هي:

١ـ تكاثف الإحداثيات الزمانية ـ المكانية.

٢ـ أنساق «المعرفة» الحضورية.

٣ـ سمة الموبيوس.

٤ـ إفراز الآخر.

١ـ تكاثف الزمان والمكان

من الضروري الإشارة إلى نقطة معينة تفادياً لأي سوء فهم محتمل. حقيقة ان العملية المجازية تعرض أوجهاً من المعرفة والوجود، تشبه أساليب انكشافها في حيزها الخاص، أسلوب المكاشفة العرفانية، ينبغي ان لا تفضي بنا إلى نتيجة ان استخدام أساليب العملية المجازية سيبلغ بنا أفكاراً وخلجات عرفانية، إذ ثمة بين هذين هوة سحيقة. القرب والشبه بين أسلوبي الكشف في هذين العالمين لا يعني سوى ان هذه الأساليب الأربعة للتبدل ما هي إلا أدوات تمهد أرضية الاتصال مجالات من الوجود صدتنا الفلسفة الكلاسيكية لحد الآن عن الرسوخ فيها.

لأضرب مثالاً محدداً استمده من العارف السويدي ايمانوئيل سويدنبورغ[١٢٦]. في كتاب له بعنوان «الجنة وعجائبها والجحيم طبقاً للمرويات والمسموعات»[١٢٧] يقول حول الزمان والمكان في الجنة: «مع ان الأشياء في الجنة ومثلما هي على الأرض، تتوالى عقب بعضها وتتكامل، غير ان الملائكة لا تحمل أي تصوراً أو فهماً للزمان والمكان»[١٢٨]. كل التحولات وليدة تغير الحالات. هذه الحالات تتأتى تلو بعضها كتبديل النور إلى ظلام والحرارة إلى برودة. بعبارة أخرى «كل تكامل وتقدم في العالم الروحاني يحصل عن طريق تغير الحالات»[١٢٩]. وإذن فـ«القرب حصيلة الشبه بين الحالات الباطنية، والبعد وليد التباين بينها»[١٣٠]. ببيان آخر، القرب والبعد حالات داخلية محفزاتها شدة الميل والشوق، والإيمان، والعقل. ولهذا فالملائكة لا تدرك الزمن اللامتناهي، لأنها مخلوقات بلا زمن. الذي تدركه الملائكة هو الحالة

اللامتناهية[١٣١]. وبالتالي، ينبغي من أجل التفكير في الأبدية التركيز على الحالة دون الزمان. هذا التفسير الشهودي[١٣٢] للعالم يبتني على «فن التطابقات»[١٣٣] في أفكار سويدنبورغ. وليس من الصدفة ان يخال هذا العارف انه يمتلك «مفتاح كشف الرموز»[١٣٤]. الآراء العرفانية لسويدنبورغ تمنح المقولات المألوفة التي تساعدنا على تشخيص موقعنا في الوجود، بعداً باطنياً، فهي تتركنا في زمان حال دائمي تتبدى فيه كل الحركات والانتقالات، تغييرات في الحالة الباطنية. وكأن الزمن هنا لا حجم له ولا عمق، ولا تلك الأبعاد الثلاثة المعروفة: الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يتجلى في استمرارية غير تزامنية هي الحال الأبدي[١٣٥].

من جهة ثانية، يقول بول فيريليو حول الزمن العالمي: «الزمن العالمي وزمن الحال الواحد الذي حل محل الماضي والمستقبل، التحقا بحد معين من السرعة هو سرعة الضوء»[١٣٦]. ما الذي يحدث الآن؟ تكاثف واندماج شديد[١٣٧] للزمن الواقعي قبل كل المسارات إلى لا مكان: المسار الزمني ذاب في زمن الحال ومسار السفر في المكان من هنا إلى هناك، ومن مكان إلى مكان آخر، ضاع في «مكان آخر» غير معلوم وغير معرَّف[١٣٨].صحيح ان ذوبان الماضي والحاضر، والهنا والهناك، وكل إحداثيات الجغرافيا المألوفة والمعروفة، يُعد حسب فيريليو خسارة لا تعوض (تسلب الحجم من الزمان) وتؤدي إلى ضمور الأمور المحلية المألوفة تحت وطأة وعسف الزمن الحاضر غير المحدد[١٣٩] وغير المتعين، ولكن مع ذلك، يبقى تبدل الزمان إلى زمن حاضر محض، وعلى الرغم من عالميته، يشبه الفضاءات التي يصفها العارف السويدي بشكل غريب. أكرر ثانية ان موضوعة كلام سويدنبورغ وفيريليو ليست حقائق واحدة تنتمي لمستويات إدراكية واحدة، فأحدهما يتحدث عن عجائب عالم الغيب، والآخر يفضح التبعات الرديئة للمجازية التقنية. أحدهما يؤشر إلى عالم ما وراء الحس، والثاني يخوض في إقليم لا يتعدى تخوم المحسوسات. ومع ذلك «التبدل إلى الزمن الحاضر» الناجم عن المجازية التقنية يمد لنا يد العون لفهم الأحوال الشفافة التي يحدثنا عنها سويدنبورغ، لو انه على الأقل يجعلنا لا نندهش لمشاهدتها كما كنا قبل عقود.

ب ـ الأنساق الحضورية للمعرفة

يعتقد فوكو ان الإطار المعرفي ما قبل الكلاسيكي ينهض على تشابهات من قبيل التشابه[١٤٠] والتحاسس والتعاطف[١٤١] وغيرها. في ذلك العهد كان العالم يغص بعلامات لابد من تفسيرها وحل ألغازها. والواقع ان «المعرفة كانت قبل كل شيء تفسيراً»[١٤٢]. اما في العصر الكلاسيكي فقد تغير «نثر العالم» بصورة فجائية لأننا دخلنا عهد التمثيل[١٤٣]. أضف إلى ذلك ان الثنائية التي قررها ديكارت بين الفاعل المفكر والجسم الممتد[١٤٤] كانت نسقاً جديداً في المعرفة. فالروح والمادة حسب رأيه جوهران متضادان تماماً. كافة خواص الجسم الممتد، كمثال الشمع المشهور في التأملات، عرضة للتحول أو الفناء، بينما ذات الجسم[١٤٥] مصونة عن أي تحول أو تغير. استخلص ديكارت من هذا ان الجسم الممتد، هو وحده الأصلي والأساسي، أما سائر خواصه فيتعين اعتبارها مجرد وجوه لها. هذا الجسم الممتد يختلف بدوره عن الفاعل المفكر من كل النواحي. انهما ليسا غير متناغمين وحسب، بل هما متناقضان أساساً. الجسم يقبل التجزئة والتقسيم، والروح لا تقبل ذلك. الجسم ممتد له أبعاد، والروح ليس لها أبعاد ولا تقبل الامتداد بأي حال من الأحوال. كل من الروح والجسم يختار لنفسه إقليماً خاصاً به عبر تحرير نفسه من ربقة الآخر. من جانب آخر، ساوى ديكارت بين الوجود والفكر (أنا أفكر، إذن أنا موجود) لذلك عد التفكير وظيفة للروح، بمعنى ان مهمتها ديكارتياً هي تمثيل أو إجلاء العالم الذي تم اختزاله إلى أشياء عينية[١٤٦]. وعلى ذلك فالفاعل المفكر «ذات» معلقة تغربت عن الله الذي تبدل إلى مفهوم أخلاقي، وأيضاً عن العالم العدواني الذي هبط إلى الأبعاد والامتدادات الجغرافية. من هنا كانت وظيفة الفاعل المفكر وظيفة تأسيسية، فهو بتفكيره في العالم يكشف عنه من ناحية، ويؤسسه من ناحية أخرى.

يعتقد مك لوهان، ان تفريغ العالم من السحر (وهو بلا شك من الاستحقاقات الحتمية للثنائية الديكارتية) ترافق مع نمو غير مسبوق لحاسة البصر، وكبح الحواس الإنسانية الأخرى. يرى مك لوهان ان «النصف الأيسر من مخ الإنسان والذي يتولى توجيه التفكير الخطي والكلام، اكتسب دوراً من الدرجة الأولى مع ابتداع علم

الأصوات»[١٤٧]. [١٤٨] وضاعف من أهمية النصف الأيسر اختراع الطباعة وانتشارها. المقولات التي تسود حاسة البصر، أي التماثل، والتشاكل، والتكرار (كالإيقاع المتتالي والمنتظم لآلات الطباعة) تتجلى مكانياً في نطاق الفضاء الممتد المتجانس، وزمانياً على شكل نظام متوالي يربط بين الأشياء ربطاً علّياً، وبالتالي فإنها تتجلى فنياً على شكل منظور (پرسپكتيف) ثلاثي الأبعاد. وكان من نتائج هذا السياق تضعيف وتهميش الحواس الأخرى «لأن الحروف المطبوعة منحت لجزء ضئيل من الحواس فرصة الهيمنة على الحواس الأخرى، فلم يبق من مفر أمام تلك الحواس سوى اللجوء إلى مأوى آخر»[١٤٩]. تعاظم حاسة البصر دفع الحواس الأخرى إلى السبات والشلل، وجعل الأشياء لا تظهر بصورة شفافة، أي لا يكون ظهورها حصيلة «تركيب جميع الحواس»[١٥٠]، بل تركنا نبصرها تحت إضاءة مقطعية جزئية تسلطها «النظرة» عليها من زاويتها الخاصة.

بتأثير من الثورة الإلكترونية والعمليات المجازية المنبثقة عنها، يعود الإنسان، المعاصر إلى ضرب من الميول القَبَلية والمحلية الجديدة. انه يتخبط في لجج المعلومات المتزامنة بحيث ان التعاطف والتقارب اليوم قد حل محل الجفاء والتصلب، والتزامن محل التوالي، والفضاء ذو البعدين محل المنظور ذي الأبعاد الثلاثة. ثم ان «تضعيف الجانب البصري، يرفع إمكانية الفعل والتأثير المتقابل بين كل الحواس إلى أقصى درجاتها بشكل تلقائي»[١٥١]. إن توسع كافة الحواس وتداخل بُناها مع بعضها، وانعكاسات بعضها على بعض، توفر مساحة فريدة للتجربة تعمل فيها جميع الحواس وجميع مستويات الوعي مع بعضها ولبعضها خالقة نوعاً من الوعي الجمعي.

عصر العملية المجازية وهو أيضاً عصر التأثير المتبادل بين كل الحواس، يُعِدّنا لتقبل أنساق معرفية حضورية ومباشرة. يضع السهروردي المعرفة الحضورية المشرقية حيال المعرفة الحصولية المشائية، ومراده من المشرق الإشراق المنبعث من الروح والفؤاد. تمتاز هذه المعرفة وخلافاً للمعرفة الحصولية، بأنها متواصلة[١٥٢] وشهودية، وحضورية، ومباشرة. ولأنها إشراقية فهي تعني «الاستحضار» قبل كل

شيء. الروح بإشراقها إنما تحضر الموضوع إليها وتكشفه وتسفره لنفسها بنحو مباشر بلا أية حاجة لأي وسائط. حينما يسفر الموضوع حيال نظرتنا، وتتساقط الحجب التي كانت تستره عن أعيننا، تتنور الروح بنور المعرفة الحضورية. (كلما تجردت الروح، أي كلما تجردت عن المادة ونأت عنها، كلما تضاعفت قابليتها واستعدادها لتقبل النور أو التنور. في ذروة مراتب الوجود، نصل إلى «نور الأنوار» وهو الأكثر تجرداً عن المادة وانعتاقاً منها)[١٥٣].

توخينا مما ذكرناه الدلالة على حقيقة ان الأنساق الحضورية للمعرفة، وهي ثمرة التفاعل المتبادل بين الحواس أو «الإدراك المتعدد الحواس»[١٥٤]، تشابِه التجارب العرفانية إلى حد بعيد، رغم انتمائها إلى مستوى معرفي آخر. الشمنيسم والحالة الشهودية الناجمة عن الوجد والسماع، واليوغا، وهدفها انقطاع المراتب النفسية والذهنية، المفضي تالياً إلى الفناء في الذات[١٥٥]، أضحت اليوم عناصر مألوفة ومفضلة في المناخ الروحي للإنسان المعاصر. استئناس الإنسان العصري بالصور المجازية الناتجة عن توهم حيوية التقنية، والتي تهاجم هذا الإنسان وتغزوه من كل حدب وصوب، ربما فتحت نوافذ روحه، من دون ان يشعر، على التجارب الشهودية في الثقافات العالمية الغابرة.

ج ـ سمة الموبيوس

الإمكانات الجديدة للعملية المجازية داخل حدودها، تعزز قدرات الوعي غير الحصولية، التي كنا نعزوها سابقاً إلى الشمنيسم وصور المعرفة الشرقية. سمة الموبيوس التي تتيح الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن الخارج إلى الداخل، استطاعت كما في السابق تجسير الهوة الناجمة عن التثنية الديكارتية. راهناً، أصبح الدوران من الداخل إلى الخارج، ومن «الهنا» إلى «الهناك»، ومن الذهني إلى العيني، أصبح متبادلاً ومتقابلاً بين الجهتين. هذه الدورانات تتجلى أيضاً في الزمان والمكان، وتشدد تطابق حالات الحضور وتزامن الأحداث. الفضاء الموزائيكي ذو البعدين، يلقي بنا كما ألمحنا سابقاً في خضم موجة من المعلومات المتزامنة عن

طريق تفعيل كافة الحواس وتركيبها. نعلم ان سمة الموبيوس تمثل أحد محاور التأويل الروحي في جميع الثقافات. وأهميتها الفائقة في عصرنا تكمن في انها تعرفنا على الأنساق السلبية للمعرفة والتأويل. يذهب فوكو إلى ان الشبه في الإطار المعرفي ما قبل الكلاسيكي، كان ذا علامة مميزة: الختم والإمضاء. ضرب الله ختمه في كل مكان من العالم. في ذلك العهد «كانت العلامات والتشابهات تتداخل وتشتبك مع بعضها في التواءات لا متناهية»[١٥٦]. وإذن، فالمعرفة كانت بمنزلة قراءة هذا الختم والإمضاء، والانتقال من العلامة المشهودة إلى اللامشهودة، أو هي بعبارة أخرى: تأويل الرموز.

الأفضل لإيضاح الفكرة ان أسوق مثالاً من مفهوم «الوضع على»[١٥٧] الذي تحدث عنه بشكل مفصل فيلسوف الهند الكبير في القرن التاسع الميلادي شانكارا. في مدرسة الفيدانتا، يعمل الوهم الكوني (مايا) عن طريق قوتين: قوة التجلي وقوة الاستتار. قوة الاستتار تعني أيضاً «الوضع على». العالم وهو غير واقعي، يوضع على أساس الوجود. ببيان آخر، طبقاً لمدرسة الفيدانتا، العالم بالنسبة للذات المطلقة[١٥٨]، كالحية بالنسبة للحبل (نرى حبلاً من بعيد ونحسبها حية، وحينما نقترب نكتشف ان هذا الشبه لم يكن سوى وهم). «الوضع على» يتجلى في ثلاث حالات هي: اليقظة، والحلم، والنوم العميق. وتعادل هذه الحالات الثلاث: العالم التجريبي، وعالم الظواهر المحضة، والعالم الواقعي. يقول شانكارا في تحليل هذه الحالات الثلاث: «شبّهوا شكله (التوهم الكوني) غير الواقعي، وهو حصيلة اللاوعي[١٥٩] بوضع الحية على الحبل. وميزته هو اكتناف تلك الحالات الثلاث: اليقظة، والحلم، والنوم، المترابطة مع بعضها كما ترتبط البذرة بالنبات»[١٦٠]. هذه الاستمرارية ستبقى على الدوام بفضل التوالد المتواصل[١٦١]. معرفة الذات المطلقة وحدها، أي تنفيذ قوة معاكسة لـ «الوضع على»، تستطيع إنهاء هذا الضياع ومحق هذا الدور الباطل وتحرير الروح من أغلال التوالدات المكررة. السعادة النهائية منوطة بمعرفة تفكيكية للذات المطلقة وغيرها. وبكلمة أخرى، انها منوطة بإزاحة صور التوهم[١٦٢] الموضوعة على الذات المطلقة[١٦٣].

د ـ إفراز الآخر[١٦٤]

يزعم لويس ان العملية المجازية ضرب من إفراز الآخر وإنجابه، أي انها بمثابة التحول إلى آخر. أو قل انها عملية تقبل ان تكون آخر. يعرف فليكس غاتاري[١٦٥] إفراز الآخر بأنه «عملية إعادة منح الفردية[١٦٦] بنحو متواصل»[١٦٧]، ويناقش هذه الموضوعة في إطار بيئي. يعتقد غاتاري ان البيئة لا تقتصر على البيئة الطبيعية للإنسان، وإنما تستغرق كل وجوده بما في ذلك البعدين الاجتماعي والذهني. ويرى ان علينا تعلم التفكير المقطعي[١٦٨] حول التفاعل المتبادل بين الطبيعة والثقافة والمجتمع، فنتصرف بحيث تغدو كل واحدة من هذه المجالات عاملاً لإفراز الآخر، خالقة «أقاليم وجودية» جديدة و «بورصات» جديدة للقيم. بهدف مجابهة صحراء الوجود، يقترح غاتاري عملية «منح الوجود»[١٦٩]. مهما كانت تبعات «إفراز الآخر» هذا على صعيد «البيئة الروحية»[١٧٠] التي يدعو إليها غاتاري، أو على صعيد العملية المجازية، فمن الواضح ان التغييرات الشاملة التي سببتها الثورة الإلكترونية، ستغير من وعينا عبر تركيب الحواس، والحضور في كل مكان، والحالة الفورية، والتأثيرات المتقابلة والمباشرة مع سائر البشر.

لا ندري هل «إفراز الآخر» هذا حسن أم رديء، ولا ندري هل سيجعل منا آدميين أفضل وأكثر توازناً، أم انه سيختزلنا على حد تعبير بودريار إلى «قوم المرايا»، ويبدو لنا على حد تعبير فيريليو إلى مواطنين مقيدين بدخول المعطيات الإلكترونية[١٧١] فينا وخروجها منا، ومزودين بشتى أنواع أجهزة «التفاعل»[١٧٢] الصناعية، أي مواطنين نموذجهم هو «المعاقون الآليون»[١٧٣]. [١٧٤] بيد اننا نعلم حقيقة تعرضنا لتغيير جذري. وقد يكون هذا التغيير مدهشاً إلى حد التكامل الذي نادت به الثقافات الكبرى في العصور السالفة. الثقافات السالفة كانت تروم ان نكون أحياء أحراراً[١٧٥]، موجودات ميتة وحية في الوقت ذاته. كانت تريد منا وخلافاً لإملاءات العقل السليم، ان نتموضع بين الوجود والعدم. «كإناء فارغ معلق في الهواء، داخله فارغ وخارجه. أو كإناء مملوء بالماء في وسط الماء، داخله مملوء وخارجه»[١٧٦].

مع ان العملية المجازية قد تساعد الإنسان المعاصر على انتهاج سلوكيات قريبة من أحوال العرفاء، غير انها لا تدله على طريق القفزة التي تنقل الإنسان إلى حيز الملائكة. بكلام آخر، إنسان اليوم عاجز عن تمييز الوهم والخيال. العملية المجازية أقرب ما تكون إلى ما سماه السهروردي «وهماً»، أي عالم الظلال والأشباح. ولكن حيث ان الملاك والشيطان وجها حقيقة واحدة، فالانتقال من أحدهما إلى الآخر غير ميسور إلا عن طريق الانقطاع. الحاجة إلى النزعة الروحية في دنيانا الراهنة، وهو ما تشهد له كثرة الفرق الدينية، تجعل من الضروري وجود لون من منظومة إحداثيات فكرية، وضرب من المعايير والمرتكزات. ومثل هذه المنظومة تستلزم بطبيعتها فن التأويل والدوران. انه انتقال إلى الوجه الآخر للعملية المجازية، نُقلة إلى فضاء تسافر فيه الرموز داخل «بيئتها» الروحية الخاصة، فتتوجه من مناخ ثقافي إلى أرض ثقافية أخرى، وتستحيل في بعضها استحالة رمزية. على ان هذه الاستحالة لن تنتج حقائق مختلطة، مختزلة[١٧٧] ومشوهة، وإنما موجودات متشاكلة ومتعادلة[١٧٨] من حيث المضمون الوجودي، قد تختلف صورياً لكنها متساوية في امتتاح محتواها من صور أزلية واحدة. قضيتنا في الأساس هي كيف نقفز من حيز الاختلاط الذي قَذَفَنا إليه امتزاج الثقافات، إلى فضاء الاستحالات المعنوية والرمزية، فضاء تستعيد فيه المؤسسات مكانتها الانطولوجية الخاصة.

وقبل الفراغ من هذا المقال، لابد من التعريج بعض الشيء على الأبعاد السلبية للعملية المجازية كما شدد عليها فيريليو وبودريار.

٤ ـ سلبيات العملية المجازية

بول فيريليو[١٧٩] وجان بودريار[١٨٠]

الملاحظة النقدية الأولى والرئيسة التي يوجهها فيريليو للعملية المجازية التي ستفضي باعتقاده إلى حادثة شاملة كبرى، هو رؤيتها الميتافيزيقية: إيجاد زمن واقعي من دون اتصال بالزمن التاريخي[١٨١]، وبكلمة أخرى؛ عولمة الزمن الحاضر. التاريخ كله حَدَثَ في زمن محلي وفي مكان معين. يعتقد فيريليو ان فقدان هذين العنصرين

الأساسيين الذين يشدان الإنسان إلى الأرض، وهما الزمن بوجوهه الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، والمكان بوجوهه الثلاثة: العزم، والسفر، والمقصد، كانت له عواقب جد وخيمة وضارة. بيد ان اندثار الزمان والمكان المحليين أمر يتعدى الخسارة العادية. فمع الزمان والمكان يضمحل المناخ الوجودي المألوف ويضيع في «مكان آخر» غير مألوف ولا معروف، وتغادر أرض الإنسان و «منظره الداخلي» أيضاً. «أحِبُّ منظراً أشعر فيه بالأرض، وتكون فيه الكرة الأرضية برمتها ممكنة الإدراك بمقاسات صغيرة. أحب الوقوف على اتساع العالم بواسطة أشياء محلية ومحدودة»[١٨٢].

انطولوجياً، ما يتبدى للعيان بعد خلع الله عن عرش سيطرته المتعالية، هو «إله من داخل الآلة» كان يظهر في المسرحيات الكلاسيكية اليونانية على شكل ملاك رحمة وإنقاذ أو يد غيبية[١٨٣]. وبكلمة ثانية، سيظهر دين جديد اسمه العلم التقني لا ينظر للعالم نظرة موضوعية عادية كما في السابق، بل يطل عليه بنظرة كاميراتية[١٨٤]. حتى ان الرؤية الموجية[١٨٥] حلت الآن محل الرؤية الهندسية[١٨٦]. كان لهذه الرؤية الجديدة استحقاقاتها على كافة الصعد والميادين. على الصعيد السياسي تكرست الديمقراطية «الحية»[١٨٧] بكل سهولة، فألغت الفاصلة والفترة اللازمة للتفكير، مبدلة التفكير والتأمل إلى مجرد ردود أفعال، والانتخاب إلى استفتاءات إذاعية ـ تلفزيونية. بعبارة أخرى، أصبحت الديمقراطية مجازية.

على الصعيد المدني، تلغي العملية المجازية مركز المدينة وضواحيها بالتمام، واضعة مكانها مراكز عظيمة[١٨٨] عملاقة مجازية، مدناً مركزها في كل مكان، وضواحيها ليست في أي مكان. العالم ـ المدن تتحول إلى محلات ونواح في هذه المدينة العظمى العملاقة «الشبيهة بفقاعة الاقتصاد المجازية».

على صعيد الصور، يزول التجسيد والبروز. لقد ولى زمن قال فيه ليوناردو دافينشي: «التجسيد روح الرسم». العمق والتجسيد والبروز حالات تضمحل الآن على السطوح المستوية للأشكال. «الواقع أيضاً كامرأة تود من فرط سمنتها المعذّبة، ان تخفي ضخامتها وبدانتها»[١٨٩]. كما ان الزمان والمكان يتكاثفان في حقيقة «تبديل

الزمن إلى حاضر» وهي حقيقة ناجمة عن الآنية، كذلك تتحول الأحجام والضخامة إلى أشكال مستوية مسطحة. من جهة أخرى، يبعث تكاثف الزمان والمكان، واندثار البروز والأحجام على ضرب من الفزع الوجودي من فضاء مغلق. «حينما تُحِلُّ الآنية عمق الزمن محل عمق الفضاء الإنساني على نحو صارم، هل سيمكن مواصلة الحديث عن ضخامة الرؤية»[١٩٠] ما سيبقى في العالم إنما هو «شبح للتجسيد»، وسينقلب الإنسان إلى معاق يعمل ويواصل حياته بمساعدة الكومبيوتر.

وعلى الصعيد الإنساني، سنشهد ظهور مواطن ليس سوى مكان تدخله المعلومات وتخرج منه، مواطن مزود بأنواع الأجهزة الصناعية، ولعل أبرز نموذج له هو «المعاق الآلي» الذي يدير بيئته ويوجهها من دون ان يتحرك من مكانه. أضف إلى ذلك، ان آلات الارتباط بجسم الإنسان قد تم إعدادها اليوم، فقد زوّد الإنسان المعاصر بشتى المصنوعات والآلات: المسجل الصغير، المسجل المحمول، الهاتف السنقال، الكومبيوتر المحمول، وفي المستقبل القريب قفازات وثياب تختزن المعلومات الإلكترونية، إلى ان يبزغ اليوم الذي تتحقق فيه «عمليات ثورية لزراعة آلات صغيرة في جسم الإنسان وتغذيته تقنياً»[١٩١].

يحسب فيريليو هذه التغيرات الفجائية التي تربك اتزان الإنسان وتستجلب الكثير من المظاهر الوخيمة، أرضية لحدوث فاجعة هي أم الحوادث، لأنها تستتبع سلسلة من الأحداث والوقائع، وتقلّب كل الأشياء رأساً على عقب، ولن يبقى أي إنسان بمعزل عن آثارها. من دون التوالد التصاعدي للآلات التقنية التي تربط بين كل الأمور، وانتشارها في كل مكان، لما واجهنا مخاطر انتشار (غير متعمد بلا شك) هذا الوباء المهلك. الزمن المتعولم، سيفرض بالضرورة حدثاً عالمياً منفلتاً. ربما كان انهيار أسهم البورصة في عام ١٩٨٧م أول تجليات هذا الحدث. ولا ريب ان فيريليو يراه كما يراه بودريار كارثياً. غير انه يعتبر وقوع هذه الكارثة حتمياً لا مناص منه، اما بودريار، فرغم تصديقه طروحات فيريليو المتألقة حول طيف المعلومات (سايبر سبيس)، بيد انه لا يؤمن بوقوع كارثة شاملة على الإطلاق. بل ويمكن القول انه يتمنى وقوعها في أقرب وقت. «لا أؤمن بهذه الكارثة الحقيقية... بل أرى انني حتى

لو اقتنعت بوقوع هذه الحادثة الشاملة، فأرغب في ان تحدث بأسرع وقت ممكن، يجب عدم مقاومتها... الكارثة هي ظهور العملية المجازية التي تحرمنا من وقوع الكارثة الحقيقية»[١٩٢].

قبل التعليق على آراء فيريليو وتقييمها، أرى من الواجب الإشارة إلى نقاط أساسية في تحليلات بودريار المتشددة اللاذعة. لا يتسنى بسهولة تلخيص الأوجه المتعددة لأفكار بودريار في بضعة أسطر. عباراته تزلزل النفس، وتصوراته تقدح الأنوار والنيران في الأذهان. انها ضرب من البصيرة الباطنية، وأسلوبه في التعبير عنها، إيحائي أكثر منه تحليلياً. لأجل استيعاب ما يرومه بودريار من التظاهر وموت الوهم، من الأفضل أولاً استحضار العلاقة بين المرآة والصورة.

العلاقات بين المرآة والصورة، متغيرة بحسب محتوى النظرة المسؤول عن الاستحالة. الإنسان صاحب البصيرة[١٩٣] (مثل سويدنبورغ) لا يرى الأشياء كالإنسان صاحب البصر[١٩٤] الذي يعيش في مجرة غوتنبورغ (ومثاله رينيه ديكارت). نظرة الإنسان أمامها عدة مناظر: يمكنها أولاً الانفتاح على الجانب الآخر للمرآة نحو ازدواجية ما هو مكشوف ومستور. في هذه الحالة سنتعامل مع انطولوجيا الصور الروحية. ويمكنها ثانياً الاقتصار على التضاد الديالكتيكي للمرآة والصور، شأنها شأن الوعي المتأمل والعاكس. ويمكنها كذلك الخروج عن إطارها لتخلق كماً هائلاً من الصور المكتفية ذاتياً والتركيبية، على غرار ما نلاحظه في العملية المجازية[١٩٥]. إن خلق هذه الصور تظاهر[١٩٦] بزعم بودريار انه يوجد ضرباً من الواقع الحاد[١٩٧]. في هذه الحالة بالذات، يؤدي فقدان القاعدة المادية[١٩٨] أو المحمل (أي المرآة) واستبداله بالفيديو، إلى ان تدل الصورة على نفسها فقط، وهذا ما سيجعلها بالتالي مجرد تظاهر[١٩٩] وكذب[٢٠٠]. إن افتقاد القاعدة المادية بمثابة افتقاد النيغاتيف. «الصور الفوتوغرافية أو السينمائية بحاجة إلى نيغاتيف، بينما الصور التلفزيونية والفيديوية ديجيتالية وتركيبية. أي انها صور بلا نيغاتيف. أو قل انها بلا نسخ أولية[٢٠١]. هذه الصور مجازية، والمجازي يُنهي وجود النيغاتيف أو النسخ الأولية الواقعية الملموسة. انتشار هذه الصور لا نهاية له مجازياً، انها صور تخلق نفسها من دون أي قاعدة أو

أساس في الواقع أو الخيال. وهذا الخلق اللامتناهي ينتج معلومات تحولت إلى كارثة»[٢٠٢].

ما الذي يحصل الآن؟ يحل التمظهر الناتج عن وفرة الصور المفتقرة إلى النسخ الأولية، محل الوهم. بتعبير آخر، التظاهر هو حكم بإعدام الوهم، واستبدال عالم واقعي إلى حد المرض[٢٠٣]. ولكن، هل الوهم سوى بون مفيد يجعل الأشياء تتمظهر بشكل «غير الذي هي عليه في الأصل؟»[٢٠٤] الوهم يمنحنا علامة لا نستطيع استجلاء معناها. اما في التظاهر فيزول البعد الوهمي للعلامة، ويبقى فعلها. عدم التمييز بين الواقعي وغير الواقعي، الناجم عن الوهم، يترك مكانه بسبب الافتقار إلى القاعدة والأساس[٢٠٥]، لعدم التمييز بين الواقع والعلامة، أي للتظاهر.

حينما يضمحل هذا البون، يخلو العالم من المرايا، وتحيط الصور بالواقع كله، حتى ان الأجسام لا تترك ظلالاً، بل «الظلال هي التي تظهر أجسامها، أجسام ليست سوى ظلال الظلال»[٢٠٦]. إننا الآن نشهد نهاية الأوهام: توهم الآخر، توهم الخير، توهم الشر. كل هذه الأوهام «تذوب في الواقع عن بعد[٢٠٧]، وفي الزمن الواقعي، وفي التقنيات المعقدة المتطورة، التقنيات التي تأخذنا إلى المجازات، وإلى ضد الوهم، وإلى مكافحة صارمة للوهم»[٢٠٨]. والآن، فإن «قوم المرايا» كما مر في قصة بورخس «سكان المرايا الغرباء»[٢٠٩]، يعكفون على الانتقام. إنه انتقام «استحالة إلى آخر» تمتاز بالرجعية، قمعتها هيمنة الشبه والتماثل المتجبرة ردحاً طويلاً من الزمن، لذلك انتصبت الآن بغضب لا نهائي تريد أخذ الثأر. ينقل بودريار عن بورخس قوله: «ولكن في يوم من الأيام، سيستيقظون (قوم المرايا) من نومهم السحري القديم، ويعبرون شيئاً فشيئاً عن تبايناتهم معنا، وسينخفض تقليدهم لنا إلى أدنى مستوياته، وسينسفون هذا السد المشيد من المعدن والزجاج، وسوف لن يُهزموا هذه المرة»[٢١٠]. ما هذا الاستنتاج إلا إنذار من ثورة «الآخر» التي يتفجر بغضب وحقد، وينطلق في هجمات عاصفة ليفهمنا انه ما عاد مستعداً ليكون مرآتنا[٢١١].

يرى بودريار ان للتظاهر تبعات أخرى أهم وأخطر يمكن رصدها في الأخلاق والتاريخ، واكتناز الماضي وحفظه في المتاحف[٢١٢]، وتصنيمه. في مضمار الأخلاق،

يأخذنا فقدان الوهم من أرض ما فوق الخير والشر إلى مساحات أدنى منها مرتبة. ذلك ان مفهوم التقييم الجديد[٢١٣] الذي نادى به نيتشه سينقلب رأساً على عقب. الآن، يستقر خط بياني تراجعي مكان القيم الجديدة. لم يعد ثمة تقييم جديد، ولا حلول ومعالجات، فليس هنالك سوى التلاشي وعدم التمايز. ها نحن مضطرون راهناً للاكتفاء بإقليم الخير والشر[٢١٤] بدل إقليم ما فوق الخير والشر[٢١٥].

أما في ميدان التاريخ، فإن التسريع التاريخي الناتج عن نبذ التوهم يعود بنا إلى نقطة البداية. هذه الحقيقة هي بمثابة نهاية المسار الخطي للتاريخ، وكأننا نعود بالحداثة إلى الوراء كما لو كانت شريطاً فيديوياً[٢١٦]. الحالة تشبه لو اننا أردنا الرجوع من النهاية إلى البداية، ومراجعة التاريخ بشكل مقلوب.

تحدثنا في الفصل الأول من كتاب «الانبهار الجديد» عن مفهوم «الذاكرة الذكية». يعتقد بودريار ان هذا المفهوم يمثل على العموم ظاهرة تراجعية. وترافق هذه التراجعية ظاهرة أخرى هي التطهير والتبرئة من التهم. التطهير والتبرئة ظاهرة تشبه المأتم، انها ضرب من «التمديد واستمهال نهاية القرن»[٢١٧]. بمعنى ان ندوّن ونعد التاريخ الإنساني ملفاً إيجابياً متسقاً مع علامات الزمان. هذه العملية تعني إعادة تدوين مقلوبة للقرن العشرين برمته»[٢١٨] وتبرئة أحداثه (الثورات، النظم السياسية الشمولية، ومخيمات الموت). وكأن تلك الكوارث لم تكن سوى سوء تفاهم بسيط. وكأن الإنسان يحاول الآن تفتيت تلك الأحداث بنفس الانفعال والاندفاع الذي حضه على خلقها. من توالي هذه الظاهرة يمكن الإشارة إلى المطالبة بإعادة النظر، واستعادة النظم السابقة، والتوبة. فكرة الاحتفاظ بالأحداث، وصيانتها في المتاحف، وتكريم ذكراها، وتصنيم الماضي، والإقبال على علم الآثار، والاستمتاع بمشاهدة «رقصة المتحجرات»[٢١٩] ينبع من هذا الشعور تحديداً.

كل هذه الأفكار تتجلى في عملية التكريم والاحتفاء بالماضي. في فرنسا «تسود مراسم عزاء ومأتم على الحياة الجماعية»[٢٢٠]. جميع الأبنية الحديثة التي شيدت في فرنسا على شرف هذه التوبة، ومنها هرم اللوفر[٢٢١]، وطاق النصر ديفانس[٢٢٢]، ومتحف اورسي[٢٢٣]، إنما هي أبنية لتكريم الماضي وتوضيبه في المتاحف، يراد منها تخليد

هذه الذاكرة الجديدة المطالبة بإعادة النظر. حيث ان جمود الذاكرة يمتاز باللامبالاة حيال القيم (الحقيقة والخطأ)، ولم يعد ثمة معيار لتأسيس هذه القيم، فستتهرأ أنسجتها في غمرة اللامبالاة والتكافؤ واللامعنى، ولا يبقى للإنسان سوى تخزينها والاحتفاظ بها كتحفيات و «إضافة واقع إلى واقع ومعلومات إلى معلومات»[٢٢٤]، ليشهد في نهاية المطاف «رقصة المتحجرات»[٢٢٥]. لا يندثر أي شيء، ويجب ان لا يخفى أي شيء «هكذا هو شعار هذا المسعى اللامحدود لإحياء الماضي وتذكره وإخضاعه لعلم الآثار»[٢٢٦]. يتسنى القول ان هذه الحال تماثل إلى حد ما حالة اللاشعور التي لا تعرف الماضي ولا المستقبل، لأن الزمن بالنسبة لها هو الزمن الحاضر دائماً. الغريب ان الإنسان كأنما فقد ذاكرته ويحاول مع ذلك تفعيل وإحياء ما لا يتذكره أساساً. «أثارت الحداثة عمليات اكتشاف علم الإنسان، غير ان ما بعد الحداثة أفرزت نمطاً من الإعجاب والاستسلام لظواهر العصر الحجري الآثارية»[٢٢٧]. بمجرد ان نستخرج المتحجرات والآثار من تحت التراب، نحول دون انتشارها، ونحتفظ بالنسخ الأصلية في مكان آمن (لنتذكر كهف لاسكو)[٢٢٨] ونعرض النسخ البديلة. حتى العقائد والمفاهيم يحتفظ بها في «ذاكرة الذكاء الاصطناعي» وتتجمد هناك. هذا هو «المقام الاستنساخي للثقافة»[٢٢٩] أو الثقافة المستنسخة[٢٣٠]. ولكن، حيث ان المستقبل يمنى هو الآخر بالتحجر نتيجة تكريم الماضي وتوضيبه في المتاحف، تطفو كل مخلفات الماضي وفضلاته إلى السطح. بعد ذلك، لن يعود ثمة شيء اسمه مزبلة التاريخ لأن «التاريخ نفسه سيتحول إلى مزبلة»[٢٣١].

يعتقد بودريار ان نهاية الحرب الباردة تزامنت مع انبثاق ظاهرتين مترابطتين: ذوبان ثلوج[٢٣٢] الحرية في أوربا الشرقية، ونبذ الضغط[٢٣٣] في الغرب. من جهة، بات من الممكن نشر كنوز الحرية اللامتناهية التي ضغطت على الغرب من كل الجهات، وعرّضت قيمه القديمة البالية إلى الخطر، ومن جهة أخرى، قُذِفَ غربٌ «فاقد للضغط» إلى قعر الفراغ، متحرراً من «منظومة المعايير والمؤشرات» ومرمياً في «فضاء عملاق[٢٣٤] يخسر فيه معانيه»[٢٣٥]، ذلك انه لا يوجد أي تاريخ يستطيع الصمود أمام «قوة الطرد المركزية في الأشياء، واختزالها الطريق في الزمن الواقعي»[٢٣٦].

ولكن، ألا يعد هذا الركود التاريخي الظاهري، شكلاً من أشكال «حالة ما بعد الأنس»[٢٣٧]؟[٢٣٨] ما الذي نفعله بعد مجالس الأنس والمرح، سوى تكرار مرضي الأشياء نفسها، والتظاهر المتعِب بتمثيل السيناريوات ذاتها، وسوى «التظاهر» على وجه العموم.

حاولنا بمنتهى الإيجاز استعراض المفاهيم المفتاحية في فكر بودريار حول واقع الحضارة المعاصرة. لا جرم ان هناك نسبة من الحقيقة في تحليلات بودريار البالغة الدقة والذكاء. يتوافر بودريار على ذات الأسلوب اللاذع والمتشدد والمحتد الذي تبناه فرسان الأخلاق الفرنسيين الكبار في القرن السابع عشر، وذات النظرة الثاقبة التي تبصر المفاهيم والعقائد المستترة وراء الظواهر. النقود التي يسجلها بودريار وفيريليو مع انها متباينة من حيث المنحى، إلا انها تفضي إلى نتيجة واحدة: الكشف عن الآثار السلبية للعملية المجازية. على ان هذا التطرف في الإقصاء، وهذا الفضح القاسي لمفاسد المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة، يشي بتشاؤم عميق يمتاز به هذان المفكران. السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: بالمقارنة مع أية النظم، نحكم على العالم الحالي انه غير ذي قيمة؟ طبعاً، بالمقارنة مع ما كان سابقاً ولم يعد اليوم موجوداً. مقارنة الواقع في العالم الراهن مع ما كان عليه في السابق، إلا يشف عن إسباغ القيمة على الأمس وسلخها عن الحاضر؟ صحيح ان مرحلة المرآة ـ الصورة، مرحلة قديمة قد زالت، وصحيح أيضاً ان التظاهر والتقنيات الإلكترونية المتطورة حلت محل توهم العالم، غير ان هذه الحقائق تعني أيضاً اننا دخلنا طوراً جديداً من التحضر، طوراً لم تعد فيه للقيم التقليدية (كالحقيقة والخطأ، والخير والشر، وعملية الفصل بين الوهم ومفهوم الشر باعتباره مبدأ نافياً للخير) تلك الفاعليات السابقة، ولا المكانة والمنزلة القديمة.

بما ان التفكير المتذكر، جمع كل مراحل التاريخ، وأرجعها إلى الوراء حسب ذوقه ورغبته، وراح ينظر باتجاه معاكس ما جعله يعود إلى نقطة البداية، أفلا يمكن تصور ان هذا الواقع النابع من العملية المجازية، سيربطنا في الوقت ذاته بأساليب الوجود الأخرى؟ أساليب ما عاد فيها للزمن الخطي، ومفهوم التقدم (بالنحو الذي كنا

قد أوضحناه وجربناه لحد الآن) والأخلاق التي انتهجناها إلى اليوم، ما عاد لكل هذا تأثير حاسم مصيري على الواقع الجديد في العالم. بوسعنا تسمية هذا الواقع الجديد واقعاً حاداً أو تظاهراً، أو قد لا نعتبره أكثر من مصنوعات لها تأثيرات متقابلة على بعضها، غير اننا لا نستطيع إنكار ان هذا المسار لا رجعة فيه شأنه شأن القفزات التقنية الحديثة. ربما كانت الإنسانية قد دخلت مرحلة جديدة من تكاملها، وما عادت تستطيع استيعاب وإيضاح ما يحدث بالمعايير والضوابط المعرفية المألوفة.

استشراف مستقبل البشرية ينذر بالخطر. في هذه المرحلة الجديدة من التكامل الإنساني، يبدو العالم رازحاً تحت وطأة الكوارث والويلات، إذ كل شيء في هذا العالم يبدو مقلوباً ومعكوساً وعرضة لشتى المتناقضات التي تربك الاتزان، فلا شيء محدداً ومعلوماً في هذا العالم على الإطلاق، ولا شيء يتموضع في مكانه الحاسم.

العملية المجازية جعلت العالم أكثر شفافية ووضوحاً، وقد قلبت العلاقة بين الداخل والخارج عبر سمة الموبيوس، وعززت من الطابع الريزومي للشبكات، واسبغت قيمة على التفكير الجوال، وأضفت منزلة جليلة على هويتنا المركبة والصورة الموزائيكية الملونة للعالم، عن طريق تسهيل اللقاءات والتلاقح بين الثقافات. ربما أمكن بواسطة السعي لتحليل هذه الظواهر السلبية على ما يبدو، اكتشاف أشكال جديدة من الوجود فيها تُعد أبعادُها الضارة بلا مراء، بالمقارنة مع الواقع السابق، أصواتاً تبشر بقيام حضارة جديدة.

الهوامش:

[۱] - La fantomatisation du monde.

[۲] - La loi de compensation.

[۳] - holistique.

[٤] - isomorphisme.

[٥] - orbite référentielle.

[٦] - apothéose.

[۷] - Etienne Barilier, le Nouvel obscurantisme, op. cit.

[۸] - les Témoins de jehova.

[۹] - les Devots de Krishna.

[۱۰] - Jacques Guyard.

[۱۱] - les adeptes du New Age.

[۱۲] - les guérisseurs.

[۱۳] - les apocalyptiques.

[۱٤] - les psychanalytiques.

[۱٥] - les sataniques.

[۱٦] - les néo-païens.

[۱۷] - le Monde, Dossiers, Documents "Sectes, le défi de l'irrationnel", Decembre, ۱۹۹۷.

[۱۸] - Henri Tincq.

[۱۹] - catéchisme.

[۲۰] - Alchimiste.

[۲۱] - Paolo Coelho.

[۲۲] - Ibid.

[۲۳] - Guy Sorman.

[۲٤] - Guy Sorman, le monde est ma tribu, Fayard, Paris, ۱۹۹۷.

[٢٥] ـ Harold Bloom, The American Religion, The Emergence of the Post-Christian Nation, a Touchstone Book, Published by Simon & Schuster, New York,١٩٩٢.

[٢٦] ـ Original Self.

[٢٧] ـ Orphisme حركة دينية في اليونان القديم، تنسب إلى اورفيوس، وتذهب إلى ان الفلاح والسعادة رهن بالرياضات ومخالفة أهواء النفس.

[٢٨] ـ Cane Ridge.

[٢٩] ـ romancé.

[٣٠] ـ Baptistes فرقة مسيحية تعتقد ان كبار السن فقط، أي المؤمنين الحقيقيين، هم الذين يجب ان يعمّدوا، والأسلوب الصحيح للتعميد هو الانغماس في الماء.

[٣١] ـ Ibid. pp.٢٢-٤٠.

[٣٢] ـ Ascension.

[٣٣] ـ Post-Christian.

[٣٤] ـ High-Tech.

[٣٥] ـ Star System.

[٣٦] ـ Télé-évangélisme.

[٣٧] ـ Guy Sorman. Op. cit. pp. ١٦٣-١٦٤.

[٣٨] ـ mimétisme.

[٣٩] ـ niche écologique.

[٤٠] ـ images de synthése.

[٤١] ـ visionnaire.

[٤٢] ـ Daryush Shayegan, Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam iranien, la Différence, ١٩٩٠, pp. ١٩٧-١٩٨.

ترجمته الفارسية صدرت تحت عنوان «هنري كوربان وآفاق التفكير الروحي في الإسلام الإيراني» المترجم: باقر برهام، فرزان روز، طهران، ١٩٩٤، ص ٢٩٨.

[٤٣] ـ H. Corbin, En Islam iranien IV, Gallimard, Paris, ١٩٧٢, p. ٣٨٤.

[٤٤] ـ شهاب الدين السهروردي، كلمة التصوف، مدرجة في ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، تصحيح وتقديم نجف قلي حبيبي، اتحاد الفلسفة الملكي، طهران، ١٩٧٧، ص ١٠٩.

[٤٥] ـ Vermischte BemerKungen, trad. Francaise par G. Granel: Remarques mélées, cité par C. Chauviré, Ludwig Wittgenstein, Seuil, ١٩٨٩.

[٤٦] ـ entendement ratiocinant.

[٤٧] ـ Ibid. p.٧٦.

[٤٨] ـ Ibid. p.٦٦.

[٤٩] ـ Ibid. p.٦٥.

[٥٠] ـ - méta-réalité.

[٥١] ـ ubiquité.

[٥٢] ـ instantanéité.

[٥٣] ـ immédiateté.

[٥٤] ـ Paul Virilio.

[٥٥] ـ constante.

[٥٦] ـ Paul Virilio, Cybermonde, la politique du pire, entretiens avec Philippe Petit, Textuel, Paris, ١٩٩٦, p. ٨٠.

[٥٧] ـ télé-objectif.

[٥٨] ـ Ibid. pp. ٨١-٨٣.

[٥٩] ـ Michel Serres.

[٦٠] ـ hors-là.

[٦١] ـ Interactivité médiatique.

[٦٢] ـ téléconférence.

[٦٣] ـ Ibid. pp. ٥١-٥٢.

[٦٤] ـ extensif.

[٦٥] ـ New Age.

[٦٦] ـ cyberspace.

[٦٧] ـ science-fiction.

٦٨ ـ extra-sensory perception (ESP).

* مجازى سازى، والمراد بها جعل الشيء مجازياً.

٦٩ ـ surconscience.

٧٠ ـ images intellectives.

٧١ ـ Geistleiblichkeit.

٧٢ ـ faculté noétique de connaissance.

٧٣ ـ عبد الرزاق اللاهيجي، جوهر المراد، المقالة الثالثة، الباب الرابع، الفصل الثاني، طبعة حجرية، طهران ١٩٩٨، ص ٢٣٦.

٧٤ ـ icône.

٧٥ ـ hiérohistoire.

٧٦ ـ Henry Corbin, op. cit. pp. ٥٢-٥٨.

ترجمة فارسية ٧٧ ـ ٩٢.

٧٧ ـ virtualisation technologique.

٧٨ ـ Pierre Lévy.

٧٩ ـ Pierre Lévy, Qu'est-ce que le virtuel?, La découverte, Paris, ١٩٩٥.

٨٠ ـ numérisation.

٨١ ـ Ibid. p. ٩.

٨٢ ـ Jean Baudrillard

٨٣ ـ Michael Heim

٨٤ ـ Michael Heim, The Metaphysics of Virtual Reality, Oxford University Press. New York, ١٩٩٤.

٨٥ ـ ontological shuft.

٨٦ ـ Ibid. p. XIII.

٨٧ ـ Marshall Mc Luhan.

٨٨ ـ Ibid. p. ٦٦.

٨٩ ـ P. Lévy, op. cit. p. ١٠.

٩٠ ـ Ibid. p. ١٥.

[۹۱] - hypertexte.

[۹۲] - Ibid. p. ۱۷.

[۹۳] - Hyperspace.

[۹٤] - Finnegans Wake.

[۹۵] - non-linear.

[۹٦] - associational style.

[۹۷] - recurrent motifs.

[۹۸] - farctal structures.

[۹۹] - M. Heim. op. cit. pp. ۳۰-۳۲.

[۱۰۰] - hors-là.

[۱۰۱] - Horla.

[۱۰۲] - Michel Serres, Atlas, Julliard, Paris, ۱۹۹٤, pp. ۱۵-۱٦.

[۱۰۳] - inertie.

[۱۰٤] - P. Lévy, op. cit. p. ۱۸.

[۱۰۵] - Ibid. p. ۲۹.

[۱۰٦] - synchronisation.

[۱۰۷] - Ibid.

[۱۰۸] - Ibid.

[۱۰۹] - Ibid. p. ۲۰.

[۱۱۰] - Ibid.

[۱۱۱] - agencement.

[۱۱۲] - hétérogenése.

[۱۱۳] - Ibid.

[۱۱٤] - point de conversion.

[۱۱۵] - fractalisation.

[۱۱٦] - Ibid. p. ۲۲.

[۱۱۷] - Ibid.

[١١٨] - aliénation.

[١١٩] - réification.

[١٢٠] - World Wide Web (W.W.W).

[١٢١] - Ibid. p. ٤٣.

[١٢٢] - déterritorialisé.

[١٢٣] - hyperréalité.

[١٢٤] - simulacre.

[١٢٥] - Les quatre modes de conversion.

[١٢٦] - Emmanuel Swendenborg (١٦٨٨-١٧٧٢).

[١٢٧] - Emmanuel Swendenborg Le ciel, ses merveilles et l'enfer. D'aprés ce qui a été vu et entendu, trad. de Le Boys des Guays, RST.Paris, ١٩٦٠.

[١٢٨] - Ibid. p. ١٦٢, p. ١٢٠.

[١٢٩] - Ibid. p. ١٩١, p. ١٣٥.

[١٣٠] - Ibid. P. ١٩٣, p. ١٣٧.

[١٣١] - état infini.

[١٣٢] - visionnaire.

[١٣٣] - l'art des correspondances.

[١٣٤] - clavis hieroglyphica.

[١٣٥] - présentification de l'instant.

[١٣٦] - Cybermonde. op. cit p. ٨٠.

[١٣٧] - hyperconcentration.

[١٣٨] - Ibid. p. ٧٩.

[١٣٩] - impersonnel.

[١٤٠] - analogie.

[١٤١] - sympathie.

[١٤٢] - Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, ١٩٦٦, p. ٣٩.

[١٤٣] - Iére de la représentation.

[١٤٤] - étendue.

[١٤٥] - res corporea.

[١٤٦] - Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Tübingen, ١٩٧١, p. ٤٦. trad. par Andér Préau, Le principe de raison, Gallimard Paris, ١٩٦٢, p. ٨١.

[١٤٧] - phonétique.

[١٤٨] - Marshall Mc Luhan, La galaxie Gutenberg, vol. ١, Idées, Gallimard, Paris, ١٩٧٢, p. ١٥.

[١٤٩] - Ibid, vol. II, p. ٤٤٢.

[١٥٠] - Ibid. vol. I, p. ٤٧, p. ٢٠٣.

[١٥١] - Ibid. p. ٩٢.

[١٥٢] - unitive.

[١٥٣] - D. Shayegan, Henry Corbin, op. cit. p. ١٤١-١٤٢.

ص ٢١٧ من الترجمة الفارسية.

[١٥٤] - modes multisensoreils de perception.

[١٥٥] - - samādhi.

[١٥٦] - Michel Foucault op. cit. p. ٤٧.

[١٥٧] - surimposition (adhyāsa).

[١٥٨] - Soi (ātman).

[١٥٩] - avidyā.

[١٦٠] - Māndukyopanishadbhāshya VII.

[١٦١] - transmigration.

[١٦٢] - dé surimposition (apavāda).

[١٦٣] - لمزيد من التفاصيل راجع:
Daryush Shayegan, Hindouisme et soufisme, Albin Michel, Paris, ١٩٩٥.

[١٦٤] - hétérogenése.

[١٦٥] - Félix Guattari.

[١٦٦] - résingularisation.

١٦٧ ـ Félix Guattari, Les trois écologies, op. cit. p. ٧٢.

١٦٨ ـ transversal.

١٦٩ ـ Ibid. p. ٣٦.

١٧٠ ـ écosophie.

١٧١ ـ citoyen terminal.

١٧٢ ـ interactif.

١٧٣ ـ handicapé moteur.

١٧٤ ـ Paul Virilio, La vitesse de libération, Galilée, Paris, ١٩٩٥. p. ٣٥.

١٧٥ ـ jivān-mukta.

١٧٦ ـ Varāhospanishad, IV, ١٨.

١٧٧ ـ déchu.

١٧٨ ـ homologable.

١٧٩ ـ Paul Virilio.

١٨٠ ـ Jean Baudrillard.

١٨١ ـ Cybermonde, la politique du pire, op. cit. pp. ١٤-١٥.

١٨٢ ـ Ibid. pp. ١٠٧-١٠٨.

١٨٣ ـ Deus ex machina.

١٨٤ ـ télé-objectif.

١٨٥ ـ optique ondulatoire.

١٨٦ ـ optique géométrique.

١٨٧ ـ المراد بها البث التلفزيوني المباشر (الحي).

١٨٨ ـ hypercentre.

١٨٩ ـ Ibid. p. ٤٠.

١٩٠ ـ Vitesse de libération, op. cit. p. ٨٤.

١٩١ ـ Ibid. p. ٦٩.

١٩٢ ـ Jean Baudrillard, Le paroxyste indifférent, entretiens avec Philipe Petit, Grasset, Paris, ١٩٩٧, pp. ٤٦-٤٧.

[۱۹۳] - visionnaire.

[۱۹٤] - visuel.

[۱۹۵] - Daryush Shayegan, Le regard mutilé, op. cit. pp. ۱٤۰-۱٤٤.

[۱۹٦] - simulation.

[۱۹۷] - hyperréalité.

[۱۹۸] - support.

[۱۹۹] - simulacre.

[۲۰۰] - Jean Baudrillard, Amérique, Grasset, Paris, ۱۹۸٦, p. ۲۰۱.

[۲۰۱] - référence.

[۲۰۲] - Jean Baudrillard, L'illusion de la fin, Galilée, Paris, ۱۹۹۲, p. ۸۵.

[۲۰۳] - Jean Baudrillard, Le crime parfait, Galilée, Paris, ۱۹۹۵, p. ۳۳.

[۲۰٤] - Ibid. p. ۳٤.

[۲۰۵] - substart.

[۲۰٦] - Ibid. pp. ۵۵-۵٦.

[۲۰۷] - télé-réalité.

[۲۰۸] - Ibid.

[۲۰۹] - Le faune des miroirs.

[۲۱۰] - Ibid. pp. ۲۰۳-۲۰٤.

[۲۱۱] - Ibid.

[۲۱۲] - muséification du passe.

[۲۱۳] - transvaluation des valeurs.

[۲۱٤] - diesseits vin Gut und Böse.

[۲۱۵] - Le paroxyste, op. cit. pp. ۱۰-۱۱.

[۲۱٦] - L'illusion, op. cit. p.۲٤.

[۲۱۷] - Ibid. p. ۲٦.

[۲۱۸] - Ibid. p. ۵٤.

[۲۱۹] - la dans des fossiles.

[٢٢٠] - Ibid. p. ٤١.

[٢٢١] - pyramide du Louvre.

[٢٢٢] - L'Arche de la Défense.

[٢٢٣] - le musée d'Orsay.

[٢٢٤] - paroxyste, op. cit. p. ١٤.

[٢٢٥] - L'illusion, op. cit. p. ١٠٧.

[٢٢٦] - Ibid. p. ١٠٨.

[٢٢٧] - Ibid.

[٢٢٨] - Grottes de Lascaux كهف اكتشف عام ١٩٤٠ في مونتي نياك. وهو من أهم كهوف العصر الحجري القديم «بالوليتيك» على جدرانه الكثير من الرسوم الباهرة. ولما كانت الزيارات المتوالية للكهف تسبب في محو رسومه عبر تغيير مناخه، منعت زيارته منذ ١٩٦٣م إلا للخبراء والمختصين، اما الزوار العاديين فصنع لهم ماكيت (مجسم) وضع بالقرب من الكهف.

[٢٢٩] - le degré xerox de la culture.

[٢٣٠] - Ibid. p. ١٠٩.

[٢٣١] - Ibid. p. ٤٥.

[٢٣٢] - dépressurisation.

[٢٣٣] - décongélation.

[٢٣٤] hyperespace.

[٢٣٥] - Ibid. p. ١٢.

[٢٣٦] - Ibid. p. ١٣.

[٢٣٧] - aprés l'orgie.

[٢٣٨] - Jean Baudrillard, La transparence du mal, Galilée, Paris, ١٩٩٠, p. ١٤.

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

مغامرات الفكر الغربي في القرون الأربعة الأخيرة

د. محمد الشيخ*

لربما لا يعثر المستقرئ لتاريخ الأفكار على فكر كتب له من الذيوع والشيوع والانتشار ـ بين معتقديه ومنتقديه على حد السواء ـ مثلما كتب لفكر الغرب الحداثي أن يفعل وأن يشتهر في كل أنحاء الدنيا. إذ ما فتئت الدعوة إلى "الحداثة" تستأثر باهتمام العديد من المفكرين على مختلف جنسياتهم ومذاهبهم. فقد لهجت باسمها الألسن، ورددتها نخب، من يابانيين وصينيين وكوريين وماليزيين وسنغافوريين وهنود، ومن برازيليين وأرجنتينيين وشيليين وغيرهم كثير، كل دعا إلى الأخذ بأسباب الحداثة حلا لمشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. ومن بلدان هذه النخبة المثقفة من أفلح في ولوج عالم الحداثة السحري منذ الوهلة الأولى، ومنهم من عاود الكرة ولا زال يعاود. لكن، طلع علينا في العقدين الأخيرين بعض من أهل "الحداثة" من المنتسبين إلى موطنها صار يبشر بعهد "ما بعد الحداثة" مستعجلا. أفهلا تعب بعض مفكري الغرب من أمر الحداثة وضاقوا بها ذرعا وصاروا يتهافتون على إعلان نهايتها وموتها؟ أوَ لم يقل أحد أبرز منظري ما بعد الحداثة: «متى تنتهي مرحلة الحداثة؟ هل حدث أن طال أمد فترة مثلما طال أمد الحداثة؟ هل طال عصر النهضة مثلا أو العصر الباروكي أو عصر الكلاسيكية الجديدة أو عصر الفكتورية؟ وحدها عتمة العصور الوسطى طالت!» ههنا في هذه المقالة إبانة لأسس هذا الجدل وكشف عن حيثياته.

١ـ في الحداثة

لا شك أن المقبل على النظر في أمر "الحداثة" تلبس على نظره شبهات كثيرة. ومن أنحاء التلبيس هذه التي لزم التقدم بدءا برفعها التباس النظر في أمر "الحداثة" ذاته: أهو نظر في "أصولها"، أم اعتبار "لمجالاتها" التي لا يكاد يعدها حصر: اقتصادية واجتماعية وسياسية، ودينية وعلمية وجمالية، وفكرية وفلسفية ونظرية؟ أم هو بالأولى والأحرى نظر في "منجزاتها" المادية، من علم رافقته تقنية، وفي "آثارها" الروحية، من تحرر من الوصاية صاحَبَهُ تيه، وانعتاق من الغيب رافقه استلاب؟ وبأي نظر هو هذا "النظر في الحداثة" و"الاعتبار لأمرها": أبالنظر الوصفي الوضعي الذي شأنه أن يكتفي بالابتدار إلى "حصر" سمات الحداثة و"تعداد" مظاهرها؟ أم هو بالنظر المدحي التفاؤلي الذي شأنه أن "يقرظ" الحداثة التقريظ، ويثني على ما حققته للإنسان من "إنجازات جليلة في ميادين شتى"؟ أم هو بالاعتبار القدحي التشاؤمي الذي أمره أن يتبين في "منجزات" الحداثة أمارات الشؤم، وأن يريعه ما انتهى إليه الإنسان الحداثي من فقد سلطه المرجعية ومروياته الكبرى .التي كانت تبرر له وجوده وأعماله ومآله .وفقده المقدس، وأفول آلهته التي كانت تطمئنه؟

فإذن، من شأن الناظر في أمر "الحداثة" أن تتشعب عليه المسالك ويتيه، وأن تشكل عليه المطالب وتختلف الطرق والمظان فيحير. وذلك بالنظر على الصعوبات التي ألمحنا إليها ههنا والتي يمكن أن نجملها في صعوبتين اثنتين: واحدة اعتبارية وأخرى منهجية. من تعداد الصعوبات الاعتبارية:

أولا: أن القول في "الحداثة"، إن هو تؤمل على حقيقته، "أقوال". إذ ثمة من "الحداثات" قدر ما ثمة من "المجالات"، وما ثمة "حداثة" واحدة بالإطلاق ـ اللهم إلا باتفاق الاسم وبضرب من التجوز والتسمح وبالتواطؤ والموضع المشترك ـ إذ شأن "الحداثة" أنها "موضع نظر" يتناهبه علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ويتناوله النقاد الجماليون والمفكرون المنظرون والأدباء المبدعون... وذلك على اعتبار

تعدد "الحداثات" اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية، وجمالية اعتبرت أو فكرية أو أدبية.

ثانيا: أن لاعتبار "الحداثة"، على الأدق، "تقليد". وهو إن فتش وجد، على التحقيق، "تقاليد". فحتى لئن تجاوزنا معضلة التعدد الأول والتشذر .وذلك بالإقبال على "التناول الفكري للحداثة" حصرا والإعراض عما سواه .فإننا لا محالة واجدون أنفسنا أمام "تقاليد" فكرية في النظر إلى مسألة "الحداثة" الغالب عليها التعدد والتنوع. وقد أمكننا أن نميز في هذه التقاليد، على جهة النظر المجمل دون المفصل، بين "التقليد القاري" الذي دأبه النظر في قضايا الحداثة الأنطلوجية والتاريخية والقيمية والجمالية، وذلك بوفق مفاهيم شأن "التقويض" و"التفكيك" و"الجينيالوجيا" و"النقد"، وبإتباع مقاربات فريدة مثل المقاربة الهرمنوطيقية والفينومينولوجية والتقويضية... و"التقليد الأنجلوسكسوني" الذي أمره النظر في قضايا الحداثة المنهجية والمعرفية والعلمية والإبستمولوجية، وذلك كله بتوسل من مفاهيم لسانية ومنطقية وتوسط من مناهج وصف وتحليل وصوغ منطقي وتصوير. فلما كان الأمر كذلك، كنتَ تجد هذا المفكر القاري تبدأ "الحداثة" عنده بالفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (١٥٩٦ -١٦٥٠)، وذاك الباحث الأنجلوسكسوني يستهلها إما بالفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) أو بمواطنه جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) أو حتى بالمفكر الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، كما كنت تجد واحدا ينظر في انبنائها المعرفي والعلمي، وثان يعتبر أساسها الأنطلوجي والميتافيزيقي، وثالث تنصرف عنايته إلى تعبيراتها الفنية والجمالية.... تفرقت الأنظار بالباحث حتى لا نظر.

ثالثا: أن النظر في الحداثة .حتى لئن ضيقنا أفق النظر وحصرناه من التقليد المتعدد إلى الفرد الأوحد ـ على حقيقته "أنظار" ـ فالمفكر الناظر في شأن الحداثة، اعتبارا واستشكالا، يتعدد نظره ما بين النظر الأنطلوجي (أسس الحداثة) والنظر المعرفي (الحداثة والمعرفة) والنظر الأخلاقي (أخلاق الحداثة) والنظر الديني (دنيوية الحداثة) والنظر السياسي (الدولة الحديثة) والنظر الجمالي (جماليات

الحداثة)... ومن شأن الباحث عن ناظم لهذه الأنحاء من النظر أن يستشكل عليه لم شتاتها في الاعتبار الواحد، فيجد ذلك الأمر صعب الملتمس عسيره.

وكم أدار الباحث في ذهنه هذه الاعتراضات الوجيهة وغيرها مما لم يذكره مخافة الإطالة! وكم صدته هذه الاعتبارات المبدئية والمنهجية الدقيقة عن الخوض في شأن "أنظار الحداثة" ـ اعتبارا واستشكالا ـ وذلك تهيبا لأن يوسم عمله التوسيمي هذا بوسم "الاختزال"! ومع ذلك، فإنه يمكن التغلب ـ تغلبا نسبيا ـ على هذه الصعوبات الاعتبارية بمحاولة لمح "الوحدة" ـ وحدة الرؤية ـ خلف مظاهر التعدد هذه. إذ الظاهر أن الموحد بين "أنظار" الحداثة، على ما بينها من شديد التنوع والاختلاف، هو "الأصل" الذي تأصل عليه النظر الحداثي نفسه؛ نعني الأسس الفلسفية والفكرية العامة التي نهضت عليها الحداثة والتي ثوت خلف كل أنحاء الأنظار الأخرى كائنة ما كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وعلمية تبدت أو جمالية أو دينية...

بيد أنه فضلا عن هذه الصعوبات التي هي من الصنف الاعتباري ثمة صعوبة من الصنف المنهجي إذ ما السبيل إلى إيجاد "الخيط الناظم" الذي به يتيسر درس هذه الأسس وهي التي حالها التفتت والتشتت؟ بل كيف السبيل إلى تبينها وحصرها وحالها التعدد والتكثر؟ لقد تهدى الباحث ههنا، بدءاً، إلى سلك مسلك عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠). وإن اختلفت الإحالة هنا ما بين "وقائع اجتماعية واقتصادية وسياسية" أمعن النظر فيها العلامة الاجتماعي وأعاد بناءها بناء نظريا فأخرج متآلف عناصرها وجرده منها، و"متن فلسفي" أعمل فيه الباحث النظر التوليفي الجامع بغاية تبين عناصر وحدته. نعني به إعمال الحيلة المنهجية المسماة "النمط المثالي"، أو قل بالأحرى: "الطراز الاعتباري" L'idéal type، من حيث هو "خطاطة نظرية"، أو قل "أرسومة اعتبارية"، شأنها أن تستنبط من المتن استنباطا وتجرد منه تجريدا استنادا إلى كثرة ورود دلائلها داخل متن نظرية الحداثة المعتبر وترددها التردد.

والحال أن من يتتبع "أوديسة الوعي الإنسي" من عهد قدامته إلى عهد حداثته ـ وهو الوعي الذي يمكن أن يقف دالا على تحقق الحداثة ـ لا بد أن تسترعي انتباهه "أوصاف" و"مياسم" و"معالم" و"معارف" لطالما هي وجهت جهود هذا الوعي ـ كما تجلى في الفكر والفن والعلم ـ في الانسلاخ عن عتاقته وتحقيق حداثته. وما أظننا بمتعسفين لو نحن اختزلنا هذه المياسم ـ وللاختزال لا محالة آفاته ـ في ثلاثة تبدت لنا واردة أكثر من غيرها ونحن نستقرئ "تجربة" تشكل الوعي الحديث، وذلك إعمالا للحيلة المنهجية المسماة "النمط الاعتباري" التي أرشدنا إليها ماكس فيبر؛ عنينا بهذه المترددات الثلاثة مياسم "العقلانية" و"الذاتية" و"الحرية". ولئن هو حق أن بمكنة غيرنا من الباحثين أن يعثروا على مياسم أخرى، فتتبدى لهم أشد أهمية وأنهج سبيلا، فإننا ندعوهم إلى إمكان تجريب النظر في "نظرية الحداثة" بدءا منها عسى أن يشكل عملهم لعملنا تقويما مصوبا أو بديلا مقنعا. ومهما تصرفت الأحوال، فإن شأن المداخل إلى نظرية الحداثة أن تكون متعددة. وقد اغترفنا من معينها ما تبدى لنا الأمثل والأفيد، وحاولنا أن نختار من هذه المداخل أوضحها وأشدها انتظاما. والعبرة بما نثمره من عمل: فإن هو أثمر غاية الثمر فقد وفقنا، وإن هو أجذب فإننا نطالب القارئ باستئناف العمل عله يصادف منه ما لم نصادفه ويتوفق فيه بما لم نتوفق، وتلك كانت منا دعوة للقارئ إلى الإعمال لا إلى الإهمال، فليجرب ولنجرب، عسى أن ينشأ بأشرك نظر ما قد لا ينشأ بأفرده.

ثمة إذن من المفاهيم ما تكرر في متون النظر في أمر "الحداثة" ثلاثة:

أولها: ميسم "العقلانية" وما دار مدارها من "عقل" و"تعقيل" و"استعقال" و"فكر" و"تفكير" و"تفكر" و"تمثل" و"نظر" و"منطق"... وذلك من حيث أن شعار الحداثة كان بدءا: «لتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك».

وثانيها: ميسم "الذاتية" وما تحلق حولها من مفاهيم "الأنا" ego و"الإنية" égoïté، بله "الإنينية" ipséité، و"الذات" sujet و"التفاعل بين الذوات" أو "التذاوت" intersubjectivité و"المنزع الذاتي" subjectivisme و"الفرد" و"الفردية"

و"الفردانية"... وذلك من حيث أن: «الحداثة هي أولا إيلاء العناية للذات والانتصار لها والنظر إلى العالم بمنظورها».

وثالثها: ميسم "الحرية" وما حام حولها من مفاهيم "التحرر" و"التحرير" و"الانعتاق" و"الاستقلال" و"التشريع الذاتي" و"الإرادة" و"الفعل" و"الابتدار"... وذلك بما المحدثون عرفوا بها وما زالوا، وذلك حتى نسبت إليهم فقيل: «حرية المحدثين».

هذا، ولئن طلبنا قدرا من الإجمال المؤنس لعرض "مبادئ الحداثة" التي انتهى بنا النظر إلى إبرازها، لقلنا:

أ ـ سمة "العاقلية"

أول أسس الحداثة الفكرية مبدأ "العاقلية". بهذا المبدأ عرفت وإليه نسبت. وما زال الاعتقاد في هذا التشاكل والتناسب راسخا حتى سُوّيَ بينهما، فقيل: إنما الحداثة العقلانية لا غير ـ ذلك أن أحد أبرز منظري الحداثة ـ الفيلسوف الألماني فيلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) ـ رأى أن من شأن إعمال الإنسان الحديث، لأول مرة في تاريخ البشرية، النظر في "الآفاق" ـ الطبيعة ـ وفي "نفسه" ـ المجتمع ـ أن عمل على إزالة غربة الذات عن الطبيعة وغربة الطبيعة عن الذات، وأن أحل، بالضد من ذلك، ألفة بينهما وأنسة. فعند هذا المفكر الحداثي أن روح الإنسان الحديث «صارت تعترف بأن الطبيعة ـ العالم ـ لا بد وأن تشتمل في ذاتها على العقل، [وذلك] لأن الله إنما خلقها عاقلة وأنشأها متعقلة. ولذلك، فهي تتيقن بأنها لا محالة واجدة نفسها في العالم متآلفة معه، وأنه لا بد مصاحب لها صحبة الصاحب للصاحب. وكما قال آدم عن حواء: إنها لحم من لحمه وعظم من عظمه ["أنت بضعة مني"]، كذلك هي الروح صارت تبحث في العالم عن عقل عقلها»[1]. إذ ما عادت غربة الإنسان غربة في العالم وإنما صارت غربته عن هذا العالم وهذا العالم فحسب. هي ذي الغربة التي صار يتفادها بإعمال العقل في فهم الوجود.

وهكذا، فإنه بعد سيادة العبث والسدى وترك العالم نُهْبَة للصدفة والهوى، كما كان الحال عليه في الأزمنة الوسطى، ها هو "العقل"، كما يقول هيجل في الكتاب الذي خص به تشكل الوعي الحديث ـ كتاب "فينومينولوجيا الروح" (١٨٠٧) ـ «ينصب رايته على كل القمم وفي كل الهاويات علامة على سيادته». وما زال الإنسان الحديث يفعل ـ ينظر ويتأمل ويبسط سلطته ويتسيد ـ «حتى خيل للناس [من أوائل المحدثين] وكأن الله أنشأ الشمس والقمر والنجوم والنبات والحيوان نشأة جديدة، وأبان قوانين سيرها إبانة حديثة»[٢]. لقد أطلق العقل الحديث من قمقمه وصار مستأنسا للطبيعة لا مستوحشا، أكثر من هذا صار مستئنسا بالمجتمع وله مشرعا، وما عاد مستغربا لأمره وفيه مستلبا. هذا من جهة "فكرة" هذا المبدأ الحداثي الأساسي، أما من جهة "نشأته وتطوره"، فنقول: هذا مفهوم "العقلانية"، أو "العاقلية"، تاريخه يعود إلى الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠). ذلك أنه منذ أن حدد هذا المفكر "العقل" من حيث هو "أفكار متعقِّلَة"، صار "العقل" يحدد "كنه" الإنسان الحداثي، وصار الإنسان يحد بكونه "ذاتا عاقلة". وكان أن حدد الفيلسوف الألماني لايبنتز (١٦٦٤-١٧١٦) الإنسان بما هو "الكائن المُسْتَعْقِلُ"؛ أي من حيث هو الموجود الدنيوي الوحيد الذي من شأنه، وحده دون سواه، أن "يبرر" وجود الأشياء و"يسوغه" و"يعلله"، وذلك بحيث صار لا وجود لمن لا حجة عليه. فكان أن صير إلى تصور أن ما من أمر من أمور هذا العالم فاقد لمعقوليته ولحجيته ولعليته ـ أي لأساس وجوده ـ إلا وهو ليس بشيء يعتبر. وذاك أصل مبدأ "الاستعقال" ـ أي طلب "الدليل العقلي" على "وجود" الشيء و"مشروعيته" و"حجيته" ـ ومنشأ فكرة "التعقيل" ـ أي جعل الشيء "معقولا" لنا ووجوده لنا "مسوغا" و"مبررا" و"معللا".

ب ـ سمة "الذاتية"

ثاني مبادئ الحداثة الاعتبارية أن الحداثة هي "الفردانية"، وذلك حتى قيل: «إنما الحداثة هي أولوية الذات في الاعتبار». والحق أنه لئن كان للحداثة من شأن، فإنه لا

محالة كامن في كونها استعادت ثقة الإنسان في فكره وعقله وفعله وحقه وملكه ومسؤوليته، وأكسبته رضاه بفعله وعقله وخياله.. إذ صار الإنسان الحداثي يجد المتعة كل المتعة لا فيما قرره "التقليد" أو أفتى به "القس" أو أمر به "القوم"، وإنما في أعماله هو وأفعاله الذاتية بما هو فرد حر عاقل شأنه أن ينظر إلى ما صار ينسب إليه نظرته إلى الشيء المشروع المعقول الذي يملك هو وحده حقه ويعبر عن حاجته وإرادته. فبدءا من عهد الحداثة إذن صار بمكنة المفكر أن يفكر بدءا من ضمير المتكلم: "أنا"... هذه "الأنا" التي ظلت على العهد القديم غفلة نكرة منغمرة في الجموع منغمسة ذائبة فيها شأن انغمار الشأن العضوي في الجملة وذوبان الفرد في الجماعة.. وذلك إن على المستوى الأنطلوجي والمعرفي ـ مفهوم "الذات" أو "الأنا" ـ أو على المستوى الاجتماعي والسياسي ـ مفهوم "الفرد".

وهكذا، أولت الحداثة العناية لمبدأ "الأنا" مقابل مبدأ "النحن"، وأعطت الأهمية لمبدأ "الفرد" ضد مبدأ "الجماعة"، وأسندت القيمة لمبدأ "الذات" ضد فكرة "الموضوع"، وقدمت مبدأ "الميزة" على مبدأ "الغُمْر"... وهذا ما كان ليعني أبدا أن "الأنا" ـ ومقابلها الاقتصادي الاجتماعي: "الفرد" ـ أفاد "الأنا" الفارغة المعاندة الممانعة... وإنما أفاد "الأنا" التي خَبِرَت التاريخ وجربت الوعي الاجتماعي. وبالجملة، لقد تحقق أن الحداثة هي إيلاء الأولوية لشأن الذات، وأن للفرد حقوقا لا حظوظا.

هذا على مستوى تحديد المفهوم، أما على جهة التكوين والنشأة فنقول: هذا مفهوم "الذاتية" كان ديكارت هو أول من وجه الفلسفة الحديثة إليه وأدارها عليه. ومن ثمة، فإنه كان أول من أحدث "المنعطف" نحو "الذات". ذلك أنه تصور الإنسان بما هو "أنا" ego، وأناط بهذه الأنا "الفكر"، فصار الإنسان "جوهرا" صفته "الفكر" ego cogito. بيد أن فكر "الذاتية" هذا لم يعرف بدأه الحاسم إلا على يد لايبنتز؛ وذلك بأن أصار كل كائن، من ذرة الغبار الهملى إلى أعلى المخلوقات الأسمى، "ذاتا" شأنها أن "تتمثل" العالم. أما كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) ـ وهو الذي قال: «إن الإنسان هو

الكائن الوحيد القادر على قول: "أنا" ـ فقد صَيَّرَ هذه "الذات" الأنطلوجية "ذاتا منطقية" إليها تحمل كل الأفعال وعليها تدار.

والمحصلة، أنه صار يستحيل تصور مجتمع حداثي لا تقوم فيه للنزعة الفردية قائمة. فقد تميز مجتمع وفكر الحداثة عن عهد القدامة بما كان هذا يولي العناية الأولى للجماعة أما ذاك فصار يوليها للفرد.

ج ـ سمة "الحرية"

ثالث مبادئ الحداثة أن الحداثة هي "الحرية". ذلك أنه لئن حققت الحداثة "العقلانية" في النظر إلى الطبيعة، فإنها حققت كذلك "الحرية" في اعتبار المجتمع ـ قانونا وسياسة وخلقا. ذلك أن حركة الحداثة، مثلما نظرت إلى العالم نظرة ملؤها العقل، وعنت بالإنسان الفرد أيما عناية، فكذلك عمدت إلى جعل "الإرادة البشرية"، لا "التقليد"، أساس بناء المجتمع والدولة الحداثيين. إنما المجتمع الحداثي مجتمع اختيار المهن الخيرة، ومجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، ومجتمع المجتمع المدني الفعال النشيط لا مجتمع تبعية المجتمع للدولة التبعية... وإنما الدولة الحديثة هي الدولة الكونية المنسجمة المعقولة: دولة "المواطنين" لا دولة "الرعايا"، ودولة "الدستور" لا دولة "حق الملوك الإلهي في الاستياد"، ودولة "حرية الاعتقاد" لا إمبراطورية "جبريته"...

هي ذي "بنية" هذا المبدأ الحداثي المهم، أما من جهة "جنيالوجيته" ـ أي أصله ونشأته ونسابته التي إليها يعود ـ فنقول: الحال أن لهذا المبدأ "أساسا ميتافيزيقيا" عليه نهض. وأوله ما حققه ديكارت من ربط كنه "الفكر" بمبدأ "الإرادة"، وذلك على أساس أن لا "مفكر" إلا وهو "مريد"، وبالضد، لا "مريد" إلا وهو "مفكر". وأوسطه تحقق مع لايبنتز الذي عمم مبدأ "الإرادة" هذا وجعل من كل كائن، أنى كان شأنه، كائنا متمثّلا مريدا، ومنتهاه تحقق مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة المرء على التشريع لنفسه بعقله، من دون أي "سند

براني" أو "عون خارجي"، وذلك حتى عد الإنسان الكائن الذي حده أنه وحده من بمكنته أن يشرع لنفسه بنفسه، وهو الأمر الذي لا يستقيم للحيوان.

والحال أن هذه المفاهيم الثلاثة التي كان عليها مدار الفكر الحديث بأكمله ـ نعني مفاهيم "العقلانية" و"الفردية" و"الحرية" ـ لم تكن مفاهيم معزولة متفردة، وإنما تعلقت بها مفاهيم أخرى حددت النظرة الفلسفية الحداثية. وهكذا، فإن مفهوم "العاقلية" ما كان بالمفهوم المستقل، وإنما تعلقت به مفاهيم أخر ـ شأن مفهوم "اللوغوس" و"الحساب" و"الفكر"... وقد تنشأت عن هذه المفاهيم المستجدة مباحث فلسفية؛ نظير مبحث "المنطق"، ومبحث "فلسفة اللغة"، ومبحث "فلسفة الذهن"، وتطورت فيما بعد إلى حساب رياضي منطقي (لوجسطيقا)، وعلوم معرفة ذهنية.

وقس على ذلك المفهوم الثاني من المفاهيم التي دارت عليها الحداثة؛ عنينا به مفهوم "الفردانية"؛ فحول مفهوم "الفردية" هذا تحلقت مفاهيم حددت، أولا، حقيقة الإنسان، وذلك من حيث صار "أنا" أو "ذاتا"، كما حددت، ثانيا، المعرفة بالكائن، وذلك من حيث صارت "وعيا" أو "تفكرا" أو "تمثلا". ومن ثمة حددت تصور "حقيقة الشيء" بما هي "تعقله" و"استيقانه"، كما حددت حقيقة "كينونة الأشياء" بما هي "طابع الشيء الموضوعي" أو "كونه قابلا لأن تتمثله الذات تمثلا". فكان مدار "النزعة الذاتية الحديثة" على "الفرد" (الإنسان)، وعلى "الكائن" (الموضوع المُتَمَثَّلُ)، وعلى "كينونة الأشياء" (صفتها الموضوعية أو قابليتها لأن تُتَمثل).

وبالجملة، تحدد "الإنسان" نفسه بما هو "الذات" الكائن، وتحدد "الكائن الذي ليس هو من جنس الإنسان" بوصفه "الكائن المُتَمَثَّل"، وتحددت "حقيقة الشيء" من حيث هي "الاستيقان من أمره". تلقاء هذا الأمر، نشأت مباحث متعلقة بهذه التحديدات؛ شأن مبحث "الفيزياء الرياضية" الذي حدد مفهوم "الطبيعة" الجديد (الموضوع) بوصفه ما يقبل الحساب والضبط، ومبحث "الأنتربولوجيا" الذي حدد مفهوم "الإنسان" الجديد ("الذات" أو "الفرد") من حيث هو مَنْ مِنْ شأنه أن "يحسب" و"يعلل" و"يُعَقِّل" و"يضبط". وكان أن آلت هذه المباحث فيما بعد إلى مباحث

"السيبرنطيقا" و"الهندسة الوراثية" التي حاولت "التحكم" في الكائنات، بله "تصنيعها" التصنيع، بما فيها الكائن البشري نفسه الذي صار يُستصنع. هذا ولقد قابلت مفاهيم "الفرد" و"الذات" و"الذاتية" و"الوعي" و"التمثل" و"اليقين" ـ وهي المفاهيم التي اقتضتها صيرورة الإنسان الحداثي "فردا" ـ مفاهيم "الجماعة" ـ وأحيانا "المجتمع" ـ و"الموضوع" و"الموضوعية" و"الشيء" و"الواقعة" و"الطبيعة" و"العالم" وغيرها. هذا من جهة الاعتبار الأنطلوجية ـ اعتبار الكائن البشري من جهة "وجوده" ـ والإبستمولوجية ـ اعتبار الكائن من جهة "معرفته" ـ أما من جهة الاعتبار الاجتماعية والسياسية، فقد صار "الفرد" ههنا "المواطن"...

أما مفهوم الحداثة الثالث ـ عنينا به مفهوم "الحرية" ـ فلقد دارت عليه بدوره مفاهيم عدة؛ نظير مفهوم "تحرير" الإنسان اتجاه ذاته، ومفهوم "الإرادة"، ومفهوم "القوة" أو "الاستقواء"، ومفهوم "الفعل"، ومفهوم "المبادرة" وغيرها من المفاهيم المستحدثة... وتنشأت عنه مباحث؛ مثيل "مبحث السيكولوجيا" الذي اختص بفحص أمر الإرادة، و"مبحث السيبرنطيقا" الذي اختص بدراسة الحركة والقوة والآلية...

هي ذي معاني الحداثة التي ثوت خلف أوانيها، فلننظر الآن إلى الاعتراضات التي كانت عليها.

٢ ـ نقد الحداثة أو التنبيه على سبيل ما بعد الحداثة

لئن حق أن لكل فكر "همه الإيجابي" ـ أي "ما فكر فيه ونظر" ـ و"همه السلبي" ـ أي ما حاول "عدم التفكير فيه" أو سعى إلى "استبعاده" ـ فإن الحداثة ما كانت عن ناموس تاريخ الأفكار هذا بمعزل. إذ فكر منظرو الحداثة فيما حققته للإنسان ـ وهو الأمر الذي كنوا عنه عامة باسم "الرضا" وذلك بما عنوا به أن الإنسان الحديث صار وقد تحققت لحياته مبادئ "العاقلية" و"الفردية" و"الحرية، أي بصيرورته "الفرد العاقل الحر"، انسانا راضيا... إذ مع تحقق الحداثة للإنسان نشأ مجتمع سياسي ومدني قائم على حفظ "حميمية" و"فردية" أعضائه، وناهض على "عقلانية" التدبير والإيالة

السياسية والاجتماعية، ومرتكز على النظر بعين الاعتبار إلى "حرية" الأفراد في المجتمع المدني وصون فرديتهم العاقلة الحرة. بيد أن هؤلاء المنظرين ما تنبهوا إلى الخطر الذي كان دائما محدقا بالحداثة؛ أفدنا ما سماه نيتشه "الضيف غير المحبوب"؛ أي ظاهرة "العدمية" التي طالما تربصت بالحداثة، والتي تمثلت في ميلاد إحساس عام لدى المحدثين. أو بلغة هايدجر "حال" ـ هو إحساسهم بأن العهد الحديث صار عهد "ريبة" و"تهكم" و"أفول للمقدس" و"انفقاد للمعنى". وهكذا نسي هؤلاء أن ديدن الإنسان التقلب، إن قال العلامة الاجتماعي الحداثي: الشأن في الإنسان أنه كائن اجتماعي إن أنت أدمجته في جماعته ملكته، تمرد الإنسان العادي عن الجماعة وكفر بها. وإن أنبأ العلامة الاقتصادي الحداثي عن إنسان الحداثة بقوله: الشأن في الإنسان أنه كائن اقتصادي إن أنت حققت له الوفرة أرضيته، ثار الإنسان على مجتمع الاستهلاك والوفرة. وإن أخبر العلامة النفساني الحداثي عن الإنسان بما حقيقته أنه نازع جنسي إن أنت دفعته إلى إشباعه كسبته، تخلى هذا عن كل رغبة جنسية وتبتل. ألا كم أشكل أمر الإنسان على الإنسان! أوَ لم يقل أبو حيان التوحيدي قديما: «لقد أشكل الإنسان على الإنسان»! والحال أنه لئن جاز لنا قلب عبارة أحد المتصوفة المسلمين القدامى لقلنا: أعرف الناس بالإنسان أشدهم تحيرا فيه!

والحق أن المفكرين الألمانيين فريدريش نيتشه ومارتن هايدجر كانا من أوائل الفلاسفة الغربيين الذين أجالوا النظر في "هم الحداثة السلبي"؛ نعني أنهم أحدوا النظر في ظاهرة "العدمية"، فنظروا إلى ظاهرة "الحداثة" من جهة ما آلت إليه، وأعادوا بذلك النظر في طرازاتها الثلاثة التي طالما ارتكنت إليها وابتهجت بها: تحقق "العقلانية" و"الذاتية" و"الحرية". والذي عندهما أن الحداثة ذهبت ضحية أساطير المحدثين الثلاثة: راحت، بدءا، ضحية أسطورة "الأنانة" (قولي أنا أنا)، فكان أن اعتقدت في مذهب "الفردانية". وراحت، تثنية، ضحية أسطورة "شفافية اللغة" و"صدقية المنطق"، فكان أن قالت بمذهب "العقلانية". وسقطت، تثليثا، صريعة أسطورة "الإرادة"، فكان أن قالت بفكرة "الحرية". وبالقول المجمل، لقد قامت

الحداثة على مرويات تبريرية وتسويغية جامعة ـ ميثولوجيات ـ وقام نيتشه وهايدجر يسفهان أحلامها.

والحال أن أنظار هذين الفيلسوفين شكلت المدخل المنبه على ما اعتور المحدثين من مداهمة للعدمية، ففي اعتبار فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) أن العصر الحديث لا زال يترنح من أثر الصرخة المدوية التي هزت أعماقه: «ألا إن كل شيء باطل. ألا إن كل شيء متشابه. ألا إن كل شيء [سائر] إلى أفول». ذلك أن العصر الحديث صار إلى عدم الثقة بأمر "معنى" الوجود، وإلى فقد الثقة في "تقديرات القيم" السابقة التي كانت تهب لحياته "معنى". وإنه لواقع، منذ القرن التاسع عشر، تحت خطر الأخطار القائل: لا شيء بقي له معنى[٣]. فأمام "تهافت" القيم في عهد الحداثة و"تكثرها" وتبين طابعها "النسبي" و"التعددي" ـ وذلك حد إيحائها بالخواء والفراغ ـ بهت الإنسان الحديث وصار ينظر ذات اليمين وذات الشمال كأنه خراش الذي تكاثرت عليه الظباء فما يدري خراش ما يصيد. ولقد اتفق أن سمع الناس لسان حاله يقول: «لقد حصدنا ولكن غلالنا أكمد لونها وتهرأت»[٤]، أو لعله سمع ينادي: «كل شيء [صار] يسير على غير عهده، كل شيء يجري إلى حتفه، وليس للعالم الجديد أن يفخر على القديم؛ فكلاهما فاسد... وإن العدم لتلك جزيرة الساحرة سيرسي الهندية تفتح لنا ذراعيها»[٥].

تلك كانت أمارة الضيف غير المرغوب فيه ولا المحبوب؛ قصدنا به "العدمية" من حيث هي «المذهب القائل ببطلان الوجود»[٦]، وأن «لا شيء يستحق أن نضحي من أجله»، وأن «القيم العليا فقدت قيمتها النفيسة وخست»، وأن «الغايات امتنعت واستحالت وغابت»، وأنه ما صار بمكنة الإنسان أن يجيب عن السؤال: لماذا؟[٧] أو: وماذا بعد ؟ وما الغاية وما القصد ؟ حقيقة "العدمية" إذن أنها العقيدة القائلة بغياب القيم[٨]، أو أنها العقيدة المؤشرة على «غياب الغاية والبغية والمرمى»[٩].

هذا على جهة السلب ـ غياب "المعنى" و"المبغى" و"القيمة" أو قل: «رفض كل قيمة ومعنى ومثال أنى كان شأنه رفضا جذريا» ـ أما من جهة الإيجاب ـ إن كان ثمة

حقا وجه إيجاب للعدمية، وإلا فإن العدمية هي السلب نفسه إذ هو يتجسد ـ فإنه «مقابل أفول قدرة الإنسان التقويمية، صارت القوى التأويلية عاجزة عن الوجود»[١٠]؛ وذلك بمعنى أن الإنسان الحداثي إذ هوى بالقيم القديمة إهواء وسقط بها سقطة وصيرها مجهضة مبتذلة، فإنه عجز عن إيجاد قيم جديدة بديلة. وحتى إن أوجدها، فإنه ما استطاع التصديق بها ولا منحها ثقته، وذلك لأنها تبدت له فاقدة لطابعها "القداسي" الذي كان لها على عهد القدامة. إذ صار من ديدن الإنسان ألا يثق في القيم الذي وضعها بيده. فهو إذ وضعها أحس فيها بسمة "الوضع" فما "آمن" بها الإيمان ولا أيقن بها الإيقان.

ولا غرابة أن ترافق هذا الاجتياح العدمي لمجالات الحياة الحداثية علائم وأمارات. فمن علائم استبداد العدمية بالحياة الحديثة: الإحساس بالرعب أمام اكتشاف بطلان كل شيء، وتحسس الفراغ والتصحر والمفازة والتيه، والمعاناة من الإنهاك والتعب والضجر. وذلك تلقاء الإقبال على المسكرات والمخدرات والمهدئات والمسكنات، وتعلق الأهواء البشرية بأمور لا قيمة لها ـ شأن المنزع إلى القمار واللعب واللهو ـ وسيادة النزعة الإلحادية بما هي العبارة عن أفول المثل... وما زالت العدمية تفعل فتسلب، حتى صارت عدم عدم؛ إذ صارت غولا لا يجد ما يأكله وقد غصب بكل مناحي الحياة الحديثة، فيطهي ذيله. وهكذا، فإنه بعد أن كان الإنسان "إنسان إثبات"، أو قل: "الإنسان الإثباتي أو التوكيدي أو الإيجابي"، ها قد صار "الإنسان العدمي" إلى اكتشاف متعة "السلب" و"النفي" ـ مقالة وفعالة ـ بل وحتى "سلب السلب نفسه" و"الشك في الشك" و"التهكم من التهكم"! وإنها لعدمية من الدرجة الثانية؛ أي أنها "عدمية عدمية"[١١].

وليس يفهم من عدم العدمية لذاتها تحولها إلى منزع إثباتي. فما كان من شأن القوة أن تثبت بالضعف، وليس ينجم عن ضعف الضعف قوة، ولا هي تترتب عن وهن الوهن همة. فلا حياة لمن داهمته العدمية. وإن من شأن من يستمرئ محاربة الوحوش أن يتحول نفسه إلى وحش كاسر. وما كان اختفاء وهم ليخلق حقيقة على

التو البتة، وإنما شأنه أن يخلق مساحة جديدة من الجهل وتوسيعا من الفضاء الفارغ وزيادة في المفازة والتصحر والتيه[١٢]. وما من أمر اقترحه المحدثون، بغاية درء خطر العدمية المداهم وبغية الاستعاضة على فراغها بامتلاء، إنما كان لسان العدم ذاته من حيث لا يدري ولا يحتسب. وما محاولة الاستعاضة عن العدمية ـ التي تعني فيما تعنيه غياب سلطة شخصية (الإله)ـ بمحاولة صنع سلطة غير شخصية ـ شأن الإيمان بسلطة "العقل" مثلا (تأليه العقل) أو الامتثال لسلطة "النازع الاجتماعي" (الاشتراكية) أو الاعتقاد في سلطة "التاريخ" و"الروح المحايثة" بوصفها صارت هي الغاية المثلى (الهيجلية) أو الإيقان بسلطة "أخلاقية" تتمثل في السعي إلى تحقيق السعادة الجماعية (النزعة النفعية) .إلا وشأنها كلها، بلا استثناء وبلا استيهام، أن تنم عن "العدمية"، وعن أن الإنسان قد فقد "الأساس"، وما عاد يلوي على شيء[١٣].

وفي اعتبار مارتن هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦)، فإن الإنسان الحداثي لئن أراد "التحرر"، فإنه صار "مستعبدا" لحادي ودافع مجهول يدعوه إلى مزيد "استعقال" الكائنات ـ أي طلب الحجة العقلية عليها، وإلا فلا مساغ لوجودها، و"الاستصناع"، أي طلب تصنيعها بتحويل طبعها وأصلها ، و"الاستخزان" ، أي طلب خزنها ورصدها لاستعمال مقبل محتمل، و"الاستبدال"، أي طلب تبديلها التبديل لما أصاب الإنسان الحديث من هوس شهوة الاستبدال. إذ ما يفتأ هذا الإنسان "يستعقل" الكائنات و"يستصنعها" و"يسترصدها" و"يستخزنها" و"يستبدلها" في فورة محمومة وسورة مجنونة. والحال أننا إذا ما نحن تأملنا في هذه الأفعال المحمومة التي صار يأتيها الإنسان ، أو بالأحرى صارت تأتي الإنسان وكأن عقله قد ذهب وحكمته انسلبت، أنبئنا بظاهرة ما شهدت عليها إلا "الحداثة"؛ نعني أن الإنسان صار مطلوبا، وهو الطالب، ومحثوثا، وشأنه أن يكون هو الحاث ،ومحدوا، وأمره أنه الحادي .على أن يسير في خدمة قوى "الاستصناع" و"الاستغلال" و"الاستهلاك" المجهولة الغفلى النكرة هذه. وإن صلته بكينونة الأشياء لصارت تتحدد بدءا من هذه المسألة. والحق أنه في مثل هذا الوضع فإن من شأن "معنى كينونة الأشياء" أن "ينحجب" عن الإنسان

انحجابا و"يغيب" غيابا و"ينطمس" انطماسا[١٤]. وما كان هذا "الانحجاب" التام بشيء آخر في اعتبار هايدجر سوى "العدمية". إنما حقيقة العدمية أن تنحجب عنا حقيقة وكنه الأشياء.

وهكذا، ففي اعتقاد هايدجر، تتبدى عدمية العصور الحديثة، أول ما تتبدى، بوصفها «عصر تمام اللا معقولية أو تحقق الأمر المحال التحقق الكامل»[١٥]، أو قل: هي «عصر المحال وقد اكتمل وعصر غياب المعنى وقد تم»[١٦]. وما كان "غياب المعنى" ههنا بمثل ما ادعاه نيتشه "غياب معنى الكائن" بل هو "غياب معنى الكينونة نفسها". ولما كان "معنى الكينونة" إنما هو "مشروع" "يقيمه" الإنسان إقامة، أو "فهم" "يبدي" به إلى الأمام و"يقذف"، فإن "غياب المعنى" معناه غياب مشروع الإنسان لفهم الكينونة، وذلك بحيث تصير الكينونة بلا فهم مخصوص، ويفقد ذاك الكائن الفاهم المبين الذي شأنه أنه الأوحد الأقدر على فهم كينونته وكينونة الأشياء والإبانة عنهما. أومأنا إلى الإنسان، مقدرته على الفهم والإبانة. فما بقي للإنسان ثمة سوى خيلاء يقين ذاته؛ أي يقين وجوده وقد ضَمِنَه بإعمال آلية "التألية" في الكائن برمته، بحيث صَيَّرَ الأشياء "أواني" والموجودات "آلات". وإن سمة الكينونة الحداثية لصارت سمة "الآلية"؛ أي سمة "التحكم في الكائنات" تحكما حسابيا تخطيطيا تنظيميا تسييريا؛ وذلك بحيث صار معنى أن تفهم "كنه" الشيء هو أن "تصنعه"، فكان أن استحال الفهم صناعة. عندها صارت "الموجودات" تتبدى للإنسان بما هي ما من شأنه أن يقبل "التألية" و"الصنعة"، وكأن لسان حال الإنسان الحداثي الصانع صار للكائنات مخاطبا: "أوَ تقبل أن تصنع وتستغل وتسترصد وتخزن؟ فأنت إذن كائن، وإلا فلا كيان لك ولا قيام!". وذاك حد مبدأ "الاستصناع". وإن سيادة فهم كينونة الموجودات بوفق هذا المعنى في العصر الحديث لهو ما دعاه هايدجر باسم "التألية" la Machination. ومبدأ التألية: إنما "الشيء" آلة مسخرة، فإذا سخره الإنسان تحرك وإلا فلا. أين "استيداع" الإنسان أمانة الكائنات و"استرعاؤه" عليها و"استعهاده" لها؟ أجل، ما عاد للإنسان في هذا العهد الذي نحن شاهدوه من مشروع لفهم كينونة

الأشياء ـ وكينونته هو أيضا ـ سوى "مشاريع" و"خطط" و"رقوم" الشأن فيها أن تعرب عن قوته وتبديها بدو غطرسة؛ أي أن تكشف عن مشاريع "تصنيع" و"تخطيط" و"ضبط" و"حساب" ـ بما فيها تصنيع الإنسان لنفسه الصناعة، وهذا ما أوحت به ظاهرة "الاستنساخ العلاجي" التي كان هايدجر قد تنبأ بها ـ لئن كان لها أن تشهد على أمر فإنما هي تشهد للإنسان بالقوة وتؤمن له اليقين بالذات. ولا شيء عاد ثمة يضمن لكينونة الأشياء استمرارها إلا قابليتها لأن يجرى عليها فعل "التألية". وإن هذا ليجعل من "كينونة الأشياء" أن صارت شاهدة على "غياب المعنى". إذ صار لا معنى إلا بالاستصناع، وما لا يستصنع أو يقبل الاستصناع فلا معنى له. انفقد المعنى إذن بهذا المعنى! وها قد صار الإنسان الحداثي يعاني من "ظواهر العدمية". ومن هذه الظواهر "غيبة الآلهة" أو "أفولها"، و"فقدان الوطن"، و"انتهاء الإنسان إلى التيه". وهكذا، ففيما تعلق بمسألة "أفول المقدس"، فإن الواضح لدى هايدجر أن "حضور" أو "ضمور" "الشأن المقدس" هو الذي من شأنه أن يسمح للعالم بأن "ينكشف" أو "ينحجب"، ويبيح للأشياء بأن "تبدو" و"تنوري" و"تقرب" و"تشط" و"تسع" و"تضيق". وإن "الأمر المقدس" لهو الذي شأنه أن يحفظ "بدو" الكائن و"تجليه". وليس معنى هذا أن "المقدس" هو مَن "يوجد" العالم أو "يكونه" أو "يصنعه"، بل إن "المقدس" حتى وإن توارى بقي العالم موجودا، وحتى وإن غاب بقي العالم حاضرا. وأي عالم؟ بحضور "المقدس" تصير لقيا الأشياء أمرا بديا جليا جليلا بديعا، وبغيابه تغيب الأشياء غيابا وتنطمس انطماسا، وذلك حتى وإن حضرت بوصفها "موضوعات" أو "مرصودات". فحضور "المقدس" هو ما يجعل العالم يُمنح لنا، وسهره على العالم وتعهده له هو ما يجعله "يبدو" لنا[١٧].

وفي صلة بانفقاد "الشأن المقدس" هذا وانسحابه وتواريه واستتاره حدث "اجتثاث" الإنسان من "أصله" وفقده لتجذره في موطنه. ذلك أن صيرورة الكائن لنا مستوحشا إنما هو عكس اغتراب الإنسان الحداثي داخل الكائن في جملته؛ أي داخل العالم. ومعنى هذا فقد الإنسان لموطنه. وما "موطن" الإنسان سوى الأنس برفقة

كينونة الكائنات. وبفقده أمر "كينونة الأشياء" ـ وقد عمى عليها النداء الحاث على "الاستصناع" ـ صار الإنسان يفقد ملجأه ومأواه[١٨].

وبالجملة، إن ما عملت التألية ـ التقنية ـ عليه هو اجتثاث الإنسان من موطنه، والتطويح به ليحيا في شروط تقنية صرفة. فما عاد مسكن الإنسان الحديث مسكنا، ولا بلدته بقيت بلدة، ولا أرضه ظلت أرضا. وما عاد العالَم عالما حقا، وإنما صار عالما شبيها.

و"التيه" أثر آخر من آثار الحداثة. وإن حال الإنسان الحداثي اليوم ـ وقد صار الحيوان العاقل؛ أي الكائن الحي الذي دأبه أن "يشتغل"، أو قل: الدابة الشغيلة ـ لم يعد بمكنته إلا أن يتيه في مفازات الأرض وقد اجتيحت الاجتياح كله وصارت فاقدة للمعالم والمعارف وللرقوم والرسوم[١٩]. ما عاد بمكنة الإنسان سوى أن يخضع لمنطق "التنميط" و"التوحيد" في عالم صار عن الكينونة بمنأى؛ أي أنه صار يحيا في "لا عالم" أو عن العالم بمعزل. وإن الأرض لتبدو وكأنها "لا ـ عالم [كنهه] التيه". وإنها لمن وجهة نظر تاريخ الكينونة لتبدو بدو "النجم التائه"[٢٠]. وسبب آخر لتيه الإنسان الحديث، هو جريه ولهاته وراء المنتوج يعقب المنتوج والمصنوع يخلف المصنوع. وإن لمن شأن الإنسان أن يتيه ههنا بعيدا عن حقيقة الكائن، جاريا وراء "التخطيط" و"التنميط" و"الإنتاج" و"التوزيع" و"الاستهلاك"[٢١].

والحق أن هذه ظواهر تبدو لهيمنة كنه العدمية الشبيهية ظواهر مدمرة[٢٢]. وإن الإنسان الحديث ليخبرها خبرة ميتافيزيقية، وإنه ليقاومها مقاومة ميتافيزيقية، وذلك إما بسن قيم جديدة تذهب عنه جزعه وحزنه، أو بملء العالم، وقد صار "لا عالما"، بغدواته وبدواته ونزواته. وما العدمية حارب، وإنما هو، بالضد من ذلك، العدمية حقق[٢٣].

٣ ـ في "ما بعد الحداثة"

نمى الحديث عن ميلاد عهد جديد من عهود التاريخ البشري. أطلق عليه البعض اسم "عهد ما بعد الحداثة" خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين ـ وانتشر انتشار النار في الهشيم: من مجال العمارة إلى الرقص فإلى المسرح والتصوير والسينما والموسيقى والرسم والاقتصاد والاجتماع والدين والفكر... إذ صار في أقل من عقدين من الزمن ما يشبه "الموضع المشترك" الذي تلوكه ألسنة جل المفكرين الجدد والمنظرين الاقتصاديين والسياسيين وعلماء الاجتماع والإنسان والجمال، وصدرت مئات الكتب التي حملت عناوينها اسم "ما بعد الحداثة" بل صارت تحصى الآن بالآلاف، وكثر الجدل بين "دعاة الحداثة" و"دعاة ما بعد الحداثة"، وجرت المناظرة بين "نفاة" ما بعد الحداثة و"مثبتيها".

والحق أنه ما اختلف الباحثون ـ مؤرخون وعلماء اقتصاد واجتماع وسياسة واتصال ـ في تسمية عهد ما قدر اختلافهم في تسمية العهد "الافتراضي" ـ الذي افترضوا أنه يتلو عهد الحداثة ـ أعني عهد "ما بعد الحداثة". ولعل من بين أسباب هذه الفرقة أن "المداخل" إلى "ما بعد الحداثة" متعددة تعدد الأقوال في هذه "الحقبة الافتراضية" ذاتها. منها المدخل التقني، إذ سمى المفكر الاستراتيجي ورجل السياسة الأمريكي زبجنيو برززنسكي Zbigniew Brzezinski هذا العصر المستحدث باسم "عهد ما بعد عصر التكنولوجيا والالكترونيك" ـ ومنها المدخل الاقتصادي،فقد لقب عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بل Daniel Bell العصر المعني بلقب "العصر ما بعد الصناعي"، ودعاه عالم الاقتصاد هيرمان كاهن Hermann Kahn عهد "المجتمع ما بعد الاقتصادي" ووسمه الفيلسوف الفرنسي جون فرانسوا ليوتار François Lyotard Jean بميسم "ما بعد المجتمع الحديث" ـ هذا فضلا عن المدخل الاجتماعي، والمدخل السياسي، والمدخل الفني ـ سمى الناقد الجمالي أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni هذا العهد بوسم "ما بعد العهد الحديث"...

ومثلما لاحظنا عند تحديد سمات "الحداثة" تعدد المداخل إليها حد التعارض، فإن الأمر أولى أن يصح على عهد بني عليه ـ هو عهد "ما بعد الحداثة" ـ بل إنه جرى إطلاق توصيف "ما بعد الحداثة" على أمور متناقضة، وذلك إلى الحد الذي كاد يصير فيه هذا المفهوم فاقدا لكل معنى أنى كان شأنه. ولعل هذا هو ما حدا بإحدى الباحثات الأمريكيات إلى القول: «إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار التعدد والتنوع الذي يطبع حركة ما بعد الحداثة ظهر أنه من الحماقة بمكان حصر دلالة هذه الحركة في تحديد دقيق». وهكذا، لئن رمنا تحديد هذا العهد الافتراضي ـ سلبا ـ وجدنا البعض يحدده بوصفه العصر الذي ضاد تمجيد النزعات الوضعية والتقنية والعقلانية، وعارض الإعلاء من شأن فكرة التقدم الأحادي الجانب، وناقض فكرة وجود حقائق مطلقة، وأستنكر مبدأ التخطيط العقلاني لأنظمة وبنيات المجتمع، وناصب العداء فكرة توحيد أنماط إنتاج المعرفة... والحال أن ما من رابط لهذه التحديدات السلبية سوى واحد: أن عهد "ما بعد الحداثة" يقال بالقياس إلى عهد "الحداثة". لكن أية منزلة يتنزل منه: أمنزلة النقيض المخالف أم منزلة الرديف المتمم؟ ثمة من عده لا يقال إلا لمضادة حركة الحداثة المضادة كلها، وثمة من اعتبره ضربا من الحداثة المتطورة المتقدمة، أو قل طورا متقدما من الحداثة، وليس إلغاء لها ومضادة ومعارضة.

فقد تحصل أنه لئن حدد المنظرون الجدد مفهوم "ما بعد الحداثة" بالقياس إلى مفهوم "الحداثة"، فإنهم اختلفوا في أن يعينوا له مياسم محددة. وما زال الأمر على ذلك النحو من الالتباس حتى قال الباحث الأمريكي ديفيد هارفي: « من المؤكد أن الجميع يختلف في شأن الأمر المقصود بدلالة "ما بعد الحداثة". اللهم ما عدا كونها تجسيدا لردة فعل ضد الحداثة أو أنها عن الحداثة بمنأى ومبعد ومعزل».

والأنكى من هذا، أنه انوجد حتى من لا يسلم لهذا العهد بواقعه وعهديته. إذ انقسم مفكرو الغرب فيما تعلق بمسألة حقيقة العهد المسمى "عهد ما بعد الحداثة" إلى "مثبتة" و"نفاة". هذا المفكر الألماني يورغن هابرماس عد النبوءة بعهد "مزعوم" ـ

هو عهد "ما بعد الحداثة" ـ مجرد ردة فعل محافظة ويائسة ضد عصر التنوير، واعتبر أن عهد "الحداثة" ما اكتمل بعد ولا أفاد بكل الإمكانات التي احتوى عليها، بل ما زلنا في اعتباره نحيا على أفكار ذاك العصر العظيم وسنظل نفعل ذلك إلى أمد غير معلوم، وأن الحداثة مشروع ما اكتمل بعد حتى تعلن وفاته وإنما ما زال بمكنته أن يعطي ويحرر ويحارب الأساطير ويسعد، فهو الشجرة التي لا نفاذ لثمارها والنهل الذي لا نضب لمعينه. وهذا الناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جيمسون يسم مدعي عهد "ما بعد الحداثة" بميسم "النظرة الفصامية إلى الزمان والمكان"، ويرى في أنظارهم ما يشبه الهلوسات ويجد في أقوالهم بما يقرب الهذيانات، وتلك النظرة الفصامية أفرزتها عنده هيمنة القوى الرأسمالية المتعددة الجنسيات التي ما فتأت تكتسح عصب الحياة الحديثة فتقتلعها من جذورها وتطوح بها إلى مطاوح التيه ومهاوي الاستلاب. وهذا المفكر الأمريكي ألان بلوم يعتبر أن ما القول بفكرة "ما بعد الحداثة" إلا "بدعة" تغيت أن تعلن للعقل: "وداعا"، وأن تقول للحقيقة: "فلتموتي أيتها الأسطورة"، وما من بديل!

هذا ولئن رمنا المغامرة بتحديد مفهوم "ما بعد الحداثة" ـ هذه المرة تحديدا إيجابا ـ لعثرنا ههنا أيضا على تباينات جلية. هذا المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي ـ الذي ينسب إليه البعض إطلاق هذا التعبير سنة ١٩٥٩ ـ يضع لعهد "ما بعد الحداثة" هذا مياسم ثلاثة: اللاعقلانية، والفوضوية، والتشوش. وهذا المفكر الفرنسي جون فرنسوا ليوتار يحدد عهد ما بعد الحداثة بكونه عهد أفول ما يسميه "المرويات الكبرى"؛ يعني بها تلك "الأدلوجات" التي حاولت تفسير الحياة والواقع والفكر تفسيرا شموليا، والتي كانت تعطي "معنى" شاملا لكل مناحي الوجود ما صغر منها وما كبر وما جل منها وما دق. وهذا باحث آخر وجد أن مياسم العهد ما بعد الحداثي هي: «التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت»، ورابع أنشأ يقول: «التشظي وعدم التحدد والتحفظ الشديد من ادعاء الخطاب سمة الشمولية: تلك هي السمات

المحددة لفكر ما بعد الحداثة»[٢٤]. فكيف لهذا الشتيت من الأفكار أن يسعفنا في تحديد كنه هذا العصر الافتراضي الذي صار يدعى عصر "ما بعد الحداثة"؟

الحال أنه وإن عز المطلوب فما امتنع ولا استحال. ومثلما عملنا على بناء "نمط مثالي" لفكر الحداثة سنعمل ههنا أيضا على بناء "نمط مثالي" لفكر ما بعد الحداثة. ومرة أخرى نذكر ههنا أننا لا ندعي التميز ولا الشمولية. إذ من شأن كل نمط مثالي أن يكون انتقائيا بالكنه والجوهر. وكما ذكرنا من قبل، فإن شأن المداخل إلى نظرية ما بعد الحداثة أن تكون متنوعة ومتعددة. وقد أخذنا من مظانها ما بدا لنا أنه الأمثل والأفيد، وحاولنا أن نختار من هذه المداخل أوضحها وأدلها وأشدها انتظاما وتكرارا. إنما العبرة بما نثمره من عمل: فإن أثمر فذاك فتلك هي البغية ظفرنا بها، وإن أفقر فإننا نطالب القارئ باستئناف العمل عله يصادف منه ما لم نصادفه ويتوفق فيه بما لم نتوفق. وتلك كانت منا دعوة متجددة للقارئ إلى التجريب عسى أن ينشأ بأشرك نظر ما قد لا ينشأ بأفرده.

لقد سبق أن ألمعنا إلى إجماع أغلب الباحثين على أن منزع "ما بعد الحداثة" تم رصده أول ما رصد في مجال العمارة. من هذه الجهة من النظر ننطلق من فرضية أن تجديد النظر في مجال النقد المعماري احتوى، بضرب من الاحتواء جنيني، على المفاهيم المؤسسة لمفهوم "ما بعد الحداثة". فهلا أسعفتنا العودة إلى هذا المجال في استقراء هذه المفاهيم على طريقة ما قمنا به حين عرضنا لمفهوم "الحداثة" ومياسمه الثلاثة: العقلانية والذاتية والحرية؟ لنجرب إذن.

خذ بنا بادئة إلى أحد الكتب الأساسية في ما نحن بصدده، وهو كتاب الناقد المعماري جونثان رابان Jonathan Raban الموسوم بوسم "المدينة الرخوة" Soft City (١٩٧٤). لقد طرح المؤلف في هذا المصنف نموذجا مدينيا معماريا وجماليا مباينا للنموذج الذي شكل محك المعمار المديني على عهد الحداثة. وقد نهض هذا النموذج البديل على الدعوى القائلة بفكرة "موت مدينة الحداثة" وميلاد "مدينة ما بعد الحداثة". والذي عنده، أن "مدينة ما بعد الحداثة" ما عادت تحقق نموذج المدينة

"المنظمة" و"المركزية" و"العقلانية" الذي كانته "مدينة الحداثة"، وإنما صارت المدينة على هذا العهد الجديد شاهدة على تحولها إلى مضمار لإبداء الرموز والصور "متشظ" و"مفتت" و"فوضوي"، وغدت فضاء واسعا للتعبير لا على "النمطية" و"التوحد" و"التسوية" وإنما للإبانة عن "التمايزات" و"التفردات" و"الخصوصيات" و"الحميميات". لقد أضحت "مدينة ما بعد الحداثة" "موسوعة" Encyclopedia و"متجرا ضخما" Emporium يشهد على مختلف أساليب العيش وأنماطه، واستحالت "مسرحا" Theater يسمح بتعدد الأدوار، وبدت "متاهة" Labyrinth يسلم بعضها إلى بعض حيث لا حد ولا منفذ. وبالجملة، صارت "مدينة ما بعد الحداثة" شاهدة على أفول قيم "النظام" و"التجانس" و"التعقيل". وهو أمر شاهد على ما ناقض "مدينة الحداثة" التي أراد لها مخططوها أن تكون شاهدة على مفهوم "السيادة" Mastery. سيادة الميتربوليس بوصفه "إطارا كليا" أو "جملة جامعة" Totality مصممة بوفق مبدأ "الشكل المغلق" Closed form ـ أما معماريو ما بعد الحداثة فقد عدوا المدينة "سيرورة" "عمائية فوضوية" Chaotic تشهد على مياسم "اللعب" ذي الدلالة المسرحية Play و"الفوضى" Anarchy و"التغير الدائم" Change، وكل ذلك في إطار من "سياقات مفتوحة" open contexts وليس إطارات مغلقة.

والغريب أن مفهوم "الكتابة" انطبع في عهد "ما بعد الحداثة" بهذه المياسم ذاتها التي وجدناها في "مدينة ما بعد الحداثة"، فصارت تشهد على غياب "القوالب النموذجية" التي كانت تشكل القدوة والحدية Master code القائمة على حدود موسومة Boundary بين الأجناس الأدبية، تلقاء ذلك ألفيت تلمح أن الكتابة صارت "نصا مفتوحا" Open text يطبعه "التعدد" و"التنوع" و"التشذر" و"التشظي" ويشهد على "بلاغة متعددة" تفتقد لكل شكل أو هيئة محددة. كما مالت الكتابات الأدبية الى التهكم من فكرة الراوي المحيط بكل علم وإلى إتباع أسلوب التقليد الساخر والتهكم من الأعمال الإبداعية التي كانت تعتبر نماذج يحتدى بها ويقتدى. وفي مجال الفكر ما عاد مفكر يجرؤ على إنشاء مذهب فكري شامل، إذ صار يؤمن في

قرارة نفسه أن ما من نسق إلا وشأنه أن ينهد، فقد تراجعت "المذاهب الكبرى" وتوارت "الأنساق العظيمة" وصارت تعتبر محض "مرويات كبرى" عفا عنها الزمن، وانتقل المفكر ما بعد الحداثي من مفكر تنسيق إلى مفكر ترتيق.

ذاك كان أصل تلك "الأنسوجة" التي اتخذناها "أنموذجا" نستقرئ على ضوئه الأفكار المستجدة التي أتى بها عهد "ما بعد الحداثة". وقد تهدينا إلى أن هذه السمات ثلاث: "العابرية" و"التعددية" و"التشذرية".

أ ـ سمة "العابرية"

لئن اعتبرت الحداثة الإنسان مركز أنظارها ـ تدل على ذلك مفاهيمها الثلاثة التي إن تؤملت وجدت بأجملها دالة على الإنسان (العقلانية والفردانية والحرية) ـ فإن عهد "ما بعد الحداثة" ركز تركيزا على مفهوم "العابرية" و"التلاشي" و"التهافت". كلا ما عاد الإنسان على عهد "ما بعد الحداثة" "محورا" ولا "مركزا" ولا "كينونة دائمة" وإنما صار كائنا هشا يسرع إليه الانعطاب والانكسار ويعسر فيه الانجبار والإلتئام. حقا لقد وجهت نظريات التطور الحداثية صدمة للإنسان من حيث جعلت منه "حلقة" من حلقات تطور الكائنات الحية ما كان عنها هو بمعزل، فأفقدته بذلك قدرا من مرتبة الأشرفية التي كان يدعيها، لكن الحداثة ما وعت بأحق وعي أن الإنسان إن هو إلا كائن "ظلي" و"هامشي" و"عابر". وماذا عساه أن يكون حتى يدعي لنفسه الديمومة ويربأ بها عن الزيلولة! أذ كم أدان نيتشه ـ أحد أكبر ملهمي فكر ما بعد الحداثة ـ عجب الإنسان بنفسه ومخيلته، وكم ردد القول: ألا كم يمتلئ الإنسان عجبا! قاتله الله ما أعجبه بنفسه!Vanitas vanitatum homo. واليوم، فإن ما حدث من حروب ومن كوارث حث الإنسان على إعادة النظر في تلك النبرة الإنتصارية للإنسان وللإنسانية التي تبنتها الحداثة. لقد صار "الإنسان" يعتبر كائنا "هشا" والكون مجالا "مهددا" والطبيعة مضمارا "سهل الانعطاب"، إذ عاملها الإنسان الحديث استجابة للنداء الوارد في التوراة: "استعبدوها واجعلوها لكم ذلولة!" وكأنها "أرض عدو". وذلك إلى حد

أن أحد الفلاسفة الألمان المعاصرين ـ هارتموت بومه ـ ما تردد في الحديث عما أسماه "إرهاب الإنسان الحداثي للطبيعة".

ولئن كان قد اهتدى الفكر البشري، على الأقل منذ عصر النهضة وإبداعات رجالاته التقنية، إلى أن ما يميز الإنسان عن الحيوان إنما هو التقنية ـ إبداع الآلة وإعمالها ـ وما زال مفكرو الحداثة يلاحظون ذلك حتى ذهبوا إلى تقرير هذه السمة للإنسان تقريرا بحيث اعتبروا أن الآلات التقنية صارت امتدادا "طبيعيا" لإنسان الحداثة ـ المنظار والمجهر امتدادان للعين الآدمية، والمفك البراغي والمطرقة الآلية امتدادان لليد البشرية، والصناتة والمجسة امتدادان للأذن الإنسية ـ إلا أنهم وقفوا عند فكرة "الامتداد" هذه وما تجاوزوها هم إلى أن يجعلوا من الإلة التقنية، لا مجرد "امتداد" للحاسة البشرية، وإنما "جزءا" من جسم الإنسان صار "لا يتجزأ". هو ذا ما تنبه إليه مفكرو عهد "ما بعد الحداثة": ما عادت "الآلة" شأنا "خارجا" عن جسم الإنسان وإنما صارت جزءا "داخليا" و"عنصرا" محايثا لبنيته لا "متعاليا" أو "مفارقا" أو "تابعا" أو "تتمة" أو "تكملة" أو "ضميمة". وهكذا صار الآن بالإمكان أن يزرع الباحثون في الدماغ البشري رقيقة إلكترونية بحيث استحالت الآلة "بضعة" صلبة ـ رقيقة ـ من "أبضاع" الإنسان "الرخوة" ـ نورنات أو خلايا دماغية ـ وبحيث صار الإنسان يسير شيئا فشيئا إلى أن يصير إلى تحقيق ما تنبأ به هايدجر له: استجاب الإنسان لنداء "الاستصناع" "استصنع كل شيء حتى صار يعتبر جسده "مادة خاما"، وها هو الآن آخذ في "تصنيعها" التصنيع. هذا مع سابق العلم أن ما من شأنه أن يصنع هو الأمر "العابر" القابل لأن يصير محلا لنزوة "شهوة الاستبدال".

وقد انعكس هذا في مجال الفن أيضا إذ صرنا شاهدين على بدو ضرب من الأعمال الفنية ما كان لنا به عهد من ذي قبل؛ نعني تلك الأعمال الفنية "العابرة" التي صار لا يتعدى زمن "ديمومتها" زمن إقامة المعرض، بل مدة أسبوع، بل يوم، بل لحظة... أكثر من هذا، لاحظ هايدجر أن من ملامح هذا الوضع الحداثي الجديد، الذي ما عهد له تاريخ الكائن من نظير فيما تقدم ولا شهد، أن ما من "موضوع" إلا

وصار "يقبل الاستبدال" بموضوع آخر: "المنتجات" الطبيعية بالصناعية، والأصول بالنواسخ، والنظائر بالمسائخ... كل شيء صار عابرا. والشاهد على ذلك، ظاهرة "الموضة" التي ما عاد يتم فيها "استبدال" الملبس، بعد أن يخلق، وإنما لأن ثمة "جديد" ملبس طوع اليد ينتظر. وإنه للباس يعقب لباسا، وذلك من غير أن يبلى هو أو يخلق. وإنه للباس "الآن" و"الآني"، وذلك في انتظار لباس الموسم "القادم" و"الآتي"، وما "بلى" ذاك اللباس وما "خلق"، وإنما "مضى عهده" و"انقضى أمده"، وذلك لا لشيء إلا لأنه "حل محله اللباس اللاحق". لقد صار الإنسان إلى تبديل الأشياء ـ التي صار يعدها قديمة ـ بأشياء مصنعة مستحدثة. وما تم تصنيعها بالأحق إلا لاستعمالها واستبدالها. أكثر من هذا، صار الصناع يتنافسون في إنتاج "المصنوع" الذي "يستهلك" أكثر و"يستنزف" في أسرع وقت و"يفرغ منه" فيعبر ويحتاج إلى تبديل.

ب ـ سمة "التعددية"

خيلت الحداثة للناس أنهم لا محالة سائرون إلى حياة تطغى عليها مياسم "الإيحاد" و"التنميط" و"التسوية". إلا أن العقود الأخيرة شهدت على منعطف هام تمثل في ملاحظة التنويع الذي صار يحكم الناس في كل مظاهر حياتهم. إذ صرت تلفي الناس يسكنون أغرب المباني ويعتقدون في أدهش النحل ويعتنقون أعجب الأفكار ويحيون أذهل أنماط العيش... وانوجد من المفكرين ـ أمثال المفكر الفرنسي ميشيل فوكو ـ من دعوا إلى تطوير أنماط جديدة من "الرغبة" و"التفكير" و"السلوك" من شأنها الانبناء على مبدأ "التكثير" عوضا عن "الاختزال" و"التوحيد"، والاستناد إلى مبدأ "التقابل" بدل الركون إلى مبدأ "التماثل"، والاستئناس بفكرة "الانفصال" تلقاء الخمول إلى "الاتصال"؛ أي الاحتكام إلى أنماط يتميز بموجبها الأمر المتنوع المتعدد المتكثر عن الأمر الموحد المتشابه المتطابق، والأمر المتحول المتشظي المتناثر عن الأمر الثابت المتظافر المتقارب، والأمر الجوال الرحالة المتحرر عن الأمر الراسخ المستقر الثابت، والأمر الذي يشي بالسيولات الدائمة على ذاك الذي ينم عن الوحدة

الجامدة. فما عاد ثمة مكان للحديث عن نزعة الحداثة الإيحادية، وإنما صرنا إزاء مبدأ "التعددية". تشهد على ذلك نماذج البنايات ما بعد الحداثية التي استعاضت عن تقشف الحداثة بالترميق والتنميق، وعن تقليدية ونمطية الحداثة بالإثارة والتنويع، وعن تجريدية الحداثة بالخربشة، فإذا بك تلحظ أن عمارة ما بعد الحداثة صارت تضم قسما أوسطا كلاسيكيا مستحدثا، وأعمدة رومانية في الواجهة المفضية إلى الشارع، وقمة واجهة إغريقية بدعية، مازجة بذلك مختلف الرموز والشيفرات والدلائل والرطانات المحلية والتقاليد التاريخية..

ج ـ سمة "الشذرية" أو "التشظي"

التشذر سمة ورثتها نزعة ما بعد الحداثة عن المفكر الألماني نيتشه. فلئن قام منطق التأليف في العهد الحداثي على مبادئ "التوحيد" و"التنميط" و"التسوية"، فإننا صرنا على عهد ما بعد الحداثة أمام أسلوب "التشظي" و"التفتيت" و"التشذير". بهذا صارت فلسفة ما بعد الحداثة نابذة للنسق آخذة بالشذرة، رافضة للحجاج ميالة إلى الشعر، طارحة فكرة "النظام" سالكة مسلك التلاعب ـ على حد عبارة الفيلسوف الألماني يعقوب طاوبس (١٩٢٣-١٩٨٧). إذ تلقاء ما لاحظه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جون فرانسوا ليوتار من أن "الوضع ما بعد الحداثي" صار شاهدا على ما سماه "أفول الحكايات الكبرى" le déclin des Méta-récits، أو "موت حكاية الحكايات أو الحكاية الجامعة" أو قل: تلاشي "المرويات العظمى" التي كانت تهب للإنسان المعنى حول وجوده وحياته ومآله وما صار يقول عن الحياة «دخلتها جاهلا، وأقمت فيها حائرا، وأُخرجت منها كارها». تلقاء هذا الأفول، صرنا أمام ظاهرة "التشظي" أو "التفتت".

كلا، ما عاد ثمة إمكان بوجه للحديث عن كائن غيبي يضع للعالم أهدافا، وما عادت ثمة مكنة للقول بخير أسمى. وما فتئ نيتشه ينتقد مفهوم "الكل" أو "الكلية" أو "الجملة"، وما ينجم عنه من تصور "النسق"، مجابها له بحقيقة "التشظي" و"التشذر".

وما فتئ يحارب فكرة "المعنى" المستندة إلى مبدأ "الكل" بتوسل مفهومي "المنظور" و"التأويل" المتعلقين بجهة النظر الجزئية المخصوصة. ويبدو أن هذا النقد متعلق بما أنشأته الميتافيزيقا من حكايات تبريرية عن معنى وراء المعنى أو عن معنى المعنى ـ هي حكاية الكون والإنسان ـ وهي حكاية استندت إلى ثلاثة مفاهيم: مفهوم "الغاية"، ومفهوم "الوحدة"، ومفهوم "الحقيقة". ذاك أنها تصورت، أولا، أن الكون يجري لغاية ما. ثم إن الميتافيزيقا افترضت، ثانيا، أن لكل حدث "كلية" أو "نسقية" أو "نظيمة" يندرج فيها. وأخيرا، أدانت الميتافيزيقا عالم الصيرورة بوصفه عالم وهم، واخترعت عالما آخر بعيدا عن هذا العالم متوار عنه مفارق له عدته عالما حقا. تلك هي فكرة "الحقيقة" عندها. وبهذا تشكل عالم المرويات الكبرى من ثلاث حكايات: الغاية، والوحدة، والحقيقة.

لكن، ها قد أدرك إنسان ما بعد الحداثة أن لا مآل للصيرورة ولا غاية، كما اكتشف أن لا وجود لوحدة عليا تنتظم فيها الأشياء والأفعال، وتبين له أن العالم الحق إن هو إلا عالم وهم؛ ومن ثمة اكتشف أنه لا يمكن فهم طابع الوجود، لا بتوسل مفهوم "الغاية" ولا بالاستناد إلى مفهوم "الوحدة" ولا بالاعتماد على مفهوم "الحقيقة". إذ الكون ـ متصورا بما هو "كل" أو "جملة" ـ لا ينزع نحو اتخاذ أشكال معينة، ولا يريد أن يصير أجملا، ولا أكمالا، ولا أعقدا. فما تلك سوى إسقاطات بشرية[٢٥]. إذ ليس لمسار الكون قرار، ولا لتعدد الحدث وحدة، ولا لوهم الوجود حقيقة. وتلك حركة عدمية. هكذا أدى أفول المرويات الكبرى إلى فقد العالم قيمته. لكن، يضيف نيتشه، لماذا نتهم العالم ولا نتهم مقولاتنا العقلية التي أوَّلْنَا بها العالم بما هو "كل" و"جملة"؛ عنينا مقولات "الغاية" و"الوحدة" و"الحقيقة"؟[٢٦] ما عاد ثمة مبرر ولا مسوغ لمعنى وراء المعنى أو لحكاية كبرى، وإنما تفتتت هذه المعاني بحيث صار المعنى معاني وإنما صارت "وجهات نظر" أو قل: استحالت "منظورات". صار المعنى يفرض ولا يكتشف[٢٧]. ومن ثمة صار كل وجود "وجودا تأويليا". ولما كان الوجود مليئا بما من شأنه أن لا يتناهى من الموجودات، فإنه صار لا متناهيا لنا[٢٨]. ثم إنه يوجد من

أفهام العالم قدر ما توجد من أنحاء متعددة من الأفهام[٢٩]. لقد صار العالم أشبه ما يكون بنص، وإن لمن شأن «النص الواحد [أن] يسمح لنا بالتأويلات المتعددة بحيث لا يوجد تأويل "صحيح"»[٣٠]. وإن تأويلات العالم شأنها ألا تتناهى. وكما تتعدد التأويلات، تتعدد الذات المؤولة، وذلك بحيث لا تعد في ذاتها "كلا" أو "وحدة". ذاك أن الإنسان يفترض دوما ذاتا واحدة، فلماذا لا نفترض تعدد ذوات في الذات الواحدة تتعاون تارة وتتصارع تارة أخرى.الا إن الذات تعدد[٣١].

ولما كان مفهوم "الكلية" قد تسرب من مجال تصور الكون والتاريخ إلى بناء الفكر الفلسفي، بحيث صار مفهوم "الفلسفة" و"النسق" سواء، فقد انبرى نيتشه إلى محاولة تفتيت النسق. النسق: ذاك سحر مفترى، إن الأنساق الميتافيزيقية إلا بيوت عناكب منسوجة بوفق أفكار مجردة"[٣٢]. ألا كم صارت الأنساق اليوم بالية وفقدت بريقها ورونقها ونضحت، بل ما عادت حتى قابلة لأن تعرض. وإنها لمنبطحة على الأرض تحتضر[٣٣]. لقد ولى زمن الأنساق، والتمادي في بناء الأنساق ضرب من التصابي، وإن عهد ما بعد الحداثة لهو عهد تفتت وتشظي لا عهد تنسيق وتوليف[٣٤].

ومثال كتابة ما بعد الحداثة يقدمه نيتشه نفسه. فهو أول المشرعين لكتابة ما بعد الحداثة، وهو أول المنفذين. لقد أعلن عن "نفوره العميق" من أنه انجذب دوما إلى الفكرة المضادة: فسح المجال أمام الكتابة التي تحتفظ بجاذبية الأمر الملغز المغمض[٣٥]. فكتبه، كما شهدت عليه وبما شهد على نفسه، قامت على شذرات. لقد عرضت نفسها ـ من جهة الظاهر ـ بما هي "كتلة" من التأملات وسلسلة من الأفكار المنوعة. ولكن باطنها جملة شذرات قصيرة شأن أغلب باقي مؤلفاته. وفي البياض الذي يفصل بين طول الفقرات وقصر الشذرات تتناسل الأسئلة. إنها على التحقيق، بما هي فلسفة نابتة متوحدة، "فلسفة أقواس"[٣٦]، بل هي "فلسفة كهوف"؛ عنينا بهذا النعت أنها فلسفة إخفاء لا فلسفة إبداء، وفكر إضمار لا فكر إظهار. فوراء كل كهف كهف آخر يثوي خلفه أعمق من سابقه، وتحت كل سطح عالم خفي أوسع وأغرب وأغنى، وخلف كل الأعماق هناك ما هو أعمق. إنما تصير الفلسفة بهذا تعمية؛ أي

أنها تصير واجهة لتخفية. كل فلسفة تخفي أخرى، وكل رأي يستر غيره، وكل قول يصير قناعا[٣٧]. وأكثر من هذا، لئن فَكَّر نيتشه في "أشياء كثيرة ممنوعة"، فإنه فضل "الأفكار التي لم يقلها وظلت نقط حذف معلقة، على تلك التي دونها"[٣٨]. وحتى إن دونها، فقد أرادها كما تراد ثمار الأرض نيئة وقد خرجت لتوها شذرات، بينما القارئ الغفل لا يرى فيها إلا خطاطات أفكار وأجنة أنظار، ويعيب على الكاتب ما يراه[٣٩]. وبعد هذا وذاك، لما كان عهد ما بعد الحداثة عهد المعرفة النسبية. "عهد محبة الأمر العابر والشأن غير الثابت". فإن هذا الأمر قام على "تدمير التعطش إلى الحقيقة المطلقة، وإلى الأمور الأبدية الخالدة"[٤٠]. ولما كان النسق يعكس بهذا التعطش إلى الأبدية، فقد عمد نيتشه إلى تدميره. إذ ضدا على مذهب "الحقائق الأبدية"، قال هو بمبدأ "الحقائق المؤقتة". كلا، ما كانت الحقائق الأبدية إلا فرية وتعلة وعاذرة يتمحل بها المفكر ليبني نظام معرفة؛ أي ليشيد نسقا، بينما المفكر الأصيل ينطلق دوما من "فرضيات منهجية" ومن "حقائق مؤقتة" تقود عمله. وإن مثله في ذلك لكمثل البحار الذي يهتدي بأرسومات نسبية في بحر لجاج[٤١]. ولئن كانت الكتابة النسقية كتابة سهلة الملتمس والفهم، فإن الشذرة، مهما كانت متقنة الصنعة، ليست تكون سهلة الدرك بمجرد ما أن تقرأ، وإنما تحتاج إلى التأويل ومعاودته المرار العديدة. وهذا يقتضي دراية المرء بفن التأويل ودربته عليه ومكنته منه[٤٢]. وبالجملة، إن كتابة نيتشه كانت كتابة ضد كتابة العصر، وذلك لا لأنها كانت غير عصرية، وإنما لأنها كانت متجاوزة لعصرها. فقد تحصل، أنه لئن قام منطق الحداثة على الشأن "الجديد" و"الموحد" و"المتعقل"، فإن منطق ـ لا منطق ـ ما بعد الحداثة قام على الأمر "الزائل" و"العابر" و"المتشذر" و"المتشظي" و"المنفصل" و"الفوضوي".

أما بعد، هل تقادم العهد حقا بمفاهيم الحداثة أم أنها لا زالت قادرة على إلهام أشد الأفكار طرفة واستعصاء واستنباتها واستدماجها؟ لربما ما بشر نظار ومؤرخو أفكار بعهد ما تبينت ظواهره بعد بوضوح وجلاء قدر ما فعل دعاة حركة "ما بعد الحداثة". هذا مع سابق العلم، أن تاريخ الأفكار شهد على أن تسمية حقبة ما لا يكون

عنها متقدما وإنما لها لاحقا. فهلا انخرمت هذه القاعدة في هذه الحالة؟ لكن، ما القول في ما بدأنا نلحظه من بداية خفوت أصوات دعاة "ما بعد الحداثة" عند بداية القرن الواحد والعشرين وهم الذين ملئوا الدنيا ضجيجا وشغلوا الناس طيلة العقدين الماضيين؟ أفيدخل هذا الأمر في إطار ما عبر عنه أحد المفكرين الغربيين مازحا بقوله: "لكل دخول جامعي جديد موضة فكرية تصاحبه"؟ أم أن التحولات الفكرية التي نحن شاهدوها أعمق مما نظن وأقطع مع منطق الحداثة بأكثر مما تعتقد؟ تلك مسألة لا يعلمها إلا المتنبئون. ولئن جاز للفكر أن يستشرف الآفاق، فإنه عن النبوءة بمعزل. كلا ما كان المفكر صاحب نبوءة يترجم بالغيب ولا ينبغي له، هذا بينما شأن المتنبئ ألا يظن إلا ظنا وما هو بمستيقن.

الهوامش:

* باحث مغربي مهتم بقضايا الفكر الغربي والعربي المعاصرين.

١ G.W.F-HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques.* ٣ – Philosophie de l'esprit. Paris: Vrin, ١٩٨٨, add. ٤٤٠, p. ٥٣٧.

٢ G.W.F-HEGEL.*Leçonssurlaphilosophiedel'histoire*,Paris:Vrin,١٩٧٩, p. ٣٣٦.

٣ Friedrich NIETZSCHE. *Fragments posthumes* (*Automne ١٨٨٥ - Automne ١٨٨٧*) (Oeuvres philosophiques complètes, XII) [١٩٧٩], trad. de l'allemand par Julien Hervier. Édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari. Collection: OEuvres philosophiques complètes (No ١٢), Gallimard, §٢[١٠٠], p. ١١٦-١١٧.

٤ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra,* édition de Giorgio Colli et de Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. Collection Folio essais (No ٨) (١٩٨٥). Gallimard. (le devin), p. ١٧١.

الترجمة العربية بتصرف (فريدريك نيتشه:هكذا تكلم زرادشت. ترجمة فليكس فارس. دار القلم. بيروت. (بدون سنة إصدار)).ص ١٦٢

٥ Friedrich NIETZSCHE, *Le cas Wagner, suivi de Nietzsche contre Wagner* [١٩٨٠], trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Édition de Giorgio Colli et de Mazzimo Montinari. Collection Idées (No ٤٢٨), Gallimard. §٤, p. ٣٠.

٦ Friedrich NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, tome ٢, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Édition de Friedrich Würzbach, Collection Tel (No ٢٦٠) (١٩٩٥), Gallimard, §٩٩, p. ٥٠.

٧ Friedrich NIETZSCHE, *La volonté...*, tome ٢, op. cit., §١٠٠, p. ٥٠.

٨ Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne ١٨٨٧), op. cit., §٧[٨], p. ٢٨٤ + §٧[٤٣], p. ٢٩٩.

٩ Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne ١٨٨٧), op. cit., §٧[٦٠], p. ٣٠٥.

١٠ Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne ١٨٨٧), op. cit., §٢[١٢٧], p. ١٢٩. Voir aussi: §٥[٧٠], p. ٢١١.

١١ Friedrich NIETZSCHE, *La volonté...*, tome ٢, op. cit., §١٠٧, p. ٥٢.

١٢ Friedrich NIETZSCHE, *La volonté...*, tome ٢, op. cit., §١١٨, p. ٥٩.

١٣ Friedrich NIETZSCHE, *La volonté...*, tome ٢, op. cit., §١١٥, p. ٥٧.

١٤ Martin HEIDEGGER, *Questions ٣et ٤*, Cher: Gallimard, ١٩٩٠, p. ٤٥٧.

١٥ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche,* tome ٢. Paris: Mayenne,١٩٨٩,p.١١-٢٢-٢٣.

١٦ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche٢*, op. cit., p. ١٩-٢٢-٢٣.

١٧ Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*. Cher: Gallimard, ١٩٨٧, p. ٤٨.

[١٨] Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*٢, op. cit., p. ٣١٦.

[١٩] Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*. Cher: Gallimard, ١٩٥٨, p. ٨١-٨٢.

[٢٠] Martin HEIDEGGER, *Essais*..., op. cit., p. ١١٣.

[٢١] Martin HEIDEGGER, *Essais*..., op. cit., p. ١٠٧-١٠٨.

[٢٢] Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*٢, op. cit., p. ٣٠٨.

[٢٣] Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*٢, op. cit., p. ٣٠٨.

[٢٤] نستسمح القارئ الطالب لمزيد من التوضيحات في إحالته إلى كتابنا الذي ألفناه بمعية الأستاذ ياسر الطائري والموسوم باسم: "مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة". دار الطليعة. بيروت. ١٩٩٦. (أغلب الأفكار والاستشهادات الواردة حول فكر ما بعد الحداثة مستملاة من الكتاب المذكور).

[٢٥] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome V (le gai savoir et fragments posthumes, ١٨٨١-١٨٨٢), op. cit., §١١[٢٠٥], p. ٣٩١.

[٢٦] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XIII (fragments posthumes, automne١٨٨٧-mars١٨٨٨), op. cit., §١١[٩٩], p. ٢٤٢ sq.

[٢٧] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ٢, op. cit., §١١٣, p. ٣٠٩.

[٢٨] Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir* ..., op. cit., §٣٧٤, p. ٢٨٣-٢٨٤. Voir aussi: Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne١٨٨٧), op. cit., §٧[٦٠], p. ٣٠٤ – ٣٠٥.

[٢٩] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ١, op. cit., §٣٠٧, p. ٣٣١.

[٣٠] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne١٨٨٧), op. cit., §١[١٢٠], p. ٤٨.

[٣١] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ١, op. cit., §١٧٤, p. ٢٨٣.

[٣٢] Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*..., op. cit., §٤, p ٩٢.

Voir aussi: Ibid, § ٢٣, p. ١٤٣.

[٣٣] Friedrich NIETZSCHE, *Par delà* ... (préface), op. cit., p. ٢٣.

[٣٤] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ١, op. cit., §٨, p. ٥.

[٣٥] Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ٢, op. cit., §٣٧٨, p. ١٣٩. = Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XII (fragments posthumes, automne ١٨٨٥-automne١٨٨٧), op. cit., §٢[١٠٠], p. ١٤٤.

[٣٦] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XI (fragments posthumes,automne١٨٨٤-automne١٨٨٥),op.cit.,§٣٧[٥],p٣١٣.Voiraussi:§٣٧[٦],p. ٣١٤.

[٣٧] Friedrich NIETZSCHE, *Par delà* ..., op. cit., §٢٨٩, p. ٢٩٨ – ٢٩٩.

[٣٨] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome XI (fragments posthumes, automne١٨٨٤-automne١٨٨٥), op. cit., §٣٤[١٤٧], p. ١٩٨.

[٣٩] Friedrich NIETZSCHE, *Humain*٢..., op. cit., §١٢٧, p. ٨٦.

[٤٠] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome IV (aurore et fragments posthumes, ١٨٧٩-١٨٨١), op. cit., §٧[٢١٢], p. ٦٠١.

[٤١] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, tome X (fragments posthumes, printemps-automne١٨٨٤), op. cit., §٢٥[٤٤٩], p ١٥٠ = Friedrich NIETZSCHE, *La volonté*..., tome ١, op. cit., §٧, p. ٢١٨ – ٢١٩.

[٤٢] Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie*...(Avant-propos),op.cit.,§٨,p. ١٧.

ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا*

د. محمد المصباحي**

لا بد من الاعتراف بأنني أتيت إلى ابن عربي بالعَرَض لا بالذات، لا لأنني ما زلت أعدّ نفسي لحد هذه الساعة من أهل النظر لا من أهل المشاهدة، بل وأيضاً لأنني أتيت إليه في لحظة أولى من خلال ابن رشد، أي من خلال الموقف العقلاني من العالم، وآتي إليه الآن عبر حجاب ما بعد الحداثة[1]. وهناك أمر ثالث يشفع لي عرضيتي في التعامل مع فكر الشيخ الأكبر، وهو أن هذا الفكر نفسه عرضي الهيئة، مما يسمح لي بهامش كبير من الحرية لدخول أرجائه والخروج منها دون مطالبة بأي حساب مذهبي. ولعل هذه العرضية هي التي جعلتني أحبه واستمر معه، خصوصاً وأنه يرى أن المحب مطالب بالتقلب والتحول. بقي لي أن أقرّ من ناحية أخرى بصعوبة رؤية ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، إذ كيف يمكن رؤية فكر رجل ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة من وراء حجاب فكر متمرد على الحداثة نفسها، رافضاً الانحباس في أية صورة مذهبية كانت؟

ثلاثة مداخل: المرآة، نعم ولا، المقابلة

من أجل الالتفاف على هذه الصعوبات، سأستعين بثلاثة مداخل هي عبارة عن أفكار تداولها ابن عربي نفسه: فكرة المرآة، وفكرة «نعم ولا»، ثم فكرة المقابلة. لقد توسلنا بهذه الأفكار لكونها تمنحنا حرية أكثر للجمع بين المطابقة والاختلاف، بين الجزم بأن الوجه الذي تراه في المرآة هو وجهك، وبأنه ليس وجهك في آن واحد[2]. ولعل هذا هو بعينه ما تؤم إليه الإجابة المتناقضة: «نعم ولا»، التي ردّ بها ابن عربي على السؤالين اللذين طرحهما عليه ابن رشد في لقائه المشهور بقرطبة[3]، فهي الأخرى

تتردد بين الإثبات والنفي دون شعور بالحرج الذي يشعر به عادةً أهل النظر في مثل هذا الوضع. إن هذا الشعور المتناقض هو ما يتملك المرء عندما يقرأ فكر ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، فإنك ما تكاد تشعر بالتقارب الودّي بين الفكرين الأكبري وما بعد الحداثي، حتى يبتعد الواحد منهما عن الآخر فراسخ وبَرازخ. لذلك، لن تكفينا مرآة واحدة للنظرة المزدوجة التي نريد أن نلقيها على الأفقين الأكبري وما بعد الحداثي، بل سنستعمل مرآتين؛ المرآة الأولى هي التي ينص عليها عنوان المداخلة، أي مرآة ما بعد الحداثة، التي سنسعى أن نَرى في مجلاها صورة أو صور الشيخ الأكبر؛ والثانية مرآة ابن عربي، التي سنجليها عساها أن تعكس لنا جملة من صور ما بعد الحداثة.

ونرى أن مشروعية الرؤية في هاتين المرآتين المتقابلتين تقوم على أربعة مبادئ: أولها أن كل إنسان هو مرآة في نفسه؛ والثاني أن هذه المرآة تعكس العالم كله، أو كما قال في «تجلي المعية» إن «الإنسان نسخة جامعة للموجودات (وأن) فيه من كل موجود حقيقة»[٤]؛ والمبدأ الثالث هو وجود «المناسبة» بين الإنسان والوجود، لأن المرآة لا يمكن أن تعكس إلا ما يناسب طبيعتها؛ والرابع أن الذات عندما ترى نفسها في المرآة فإنها تراها من حيث هي آخر، أو قل إن المرآتين تعكس بعضها البعض بحيث ترى نفسها في الأخرى. ومع ذلك، علينا أن نحتاط من المرآة، فهي لا تستطيع أن تعكس سوى مثال الشيء وشبيهه، لا الشيء نفسه. ومن ثَم، إذا كانت المناسبة موجودة بين ما بعد الحداثة وابن عربي، فإنها لا تتعارض مع الاختلاف والخلاف؛ أليس ابن عربي هو القائل بأن «الخلاف حق حيث كان»[٥]؟

ليس غرضنا إذن أن نثبت هوية أو اختلافاً بين هذين الأفقين، وإنما غرضنا أن نستشف ما إذا كان فكر ابن عربي قادراً على التّماس مع مقتضيات الزمن الحاضر، وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا، وإنهاض الهمة فينا لكي ننطلق من أجل تطوير لغتنا وأسئلتنا وذاتنا العتيقة وتجديد بنائها بما يتوافق وتحديات هذا الزمن الذي نحن فيه؟

ولمّا كنا قد جعلنا المرآة ومقام العلاقة الجدلية بين «نعم ولا» وسيلتين لمقاربتنا، فإن طيف المقابلة التي جرت بين الرجلين، والتي حكاها لنا بان عربي، سيسكن هذه المقاربة من أولها إلى آخرها. وأول ما استدرجتنا إليه علاقة «المقابلة» هو افتراض «مقابلة» برزخية أخرى تجري ما بين ابن عربي وأحد مفكري ما بعد الحداثة كأن تقول نيتشه أو هيدجر أو ديريدا. إننا نتوقع أن يكون مآل مثل هذه المقابلة المفتَرضَة أقل درامية من مقابلته مع فيلسوف قرطبة، وذلك لسببين؛ أولهما أن ما يجمع بين ابن عربي وما بعد الحداثة هو، بجهة ما، أقوى بكثير مما كان يجمعه مع أبي الوليد. فقد كانت فلسفة هذا الأخير تقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة، الأمر الذي يقتضي تقسيم الوجود إلى مقولات ومبادئ وجواهر وأعراض، تمهيداً للسيطرة عليه وإخضاعه. وهذا ما يفسر الإجابة المترددة لابن عربي بين «نعم ولا» على سؤال ابن رشد. ذلك أنه إن لم يكن الشيخ الأكبر يُنكر على العقل حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر ادعاءه احتكار معرفة الوجود، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة. أما ما بعد الحداثة، التي كانت نتيجة انقلاب جذري على العقل، وبالضبط على العقل التنويري، فلم تعد تؤمن بما تسميه أوهام العقلانية المعرفية والأخلاقية والإنسانية، حيث كفّت عن الاعتقاد بأن العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة، وبأن الماهية ثابتة وسارية في جوف الموجودات، وبأن البرهان قادر على الوقوف على نظام كل الأشياء، وبأن المعرفة يمكن أن تكون موضوعية، وبأن الخير يمكن أن يكون مطلقاً لا نسبية فيه ولا خلاف بشأنه. موازاة لذلك، نادت ما بعد الحداثة إلى إعادة النظر في الوسائل المعرفية التي كان يقُصيها العقل، كالخيال والأسطورة، وعملت على إلغاء الازدواجيات التي كان يقوم عليها الفكر الاستدلالي، كالازدواجية بين الصورة والأصل، بين الذات والأعراض، وبين المبدأ والأثر.

أما السبب الثاني الذي نتوهم أن يكون وراء نجاح المقابلة المتخَيَّلة بين ابن عربي وما بعد الحداثة، فيتعلق بسؤالها: ذلك أن سؤال أبي الوليد كان يتعلق بمدى

مطابقة النظر مع الكشف. وكانت إجابة ابن عربي «بنعم ولا» في آن واحد، لأن ابن عربي لم يكن ينكر طريق النظر، ولكنه كان يعارض أي خلط أو توحيد بينه وبين طريق الكشف. أما مفكرو ما بعد الحداثة فقد توقفوا عن وضع مثل هذا السؤال منذ فجر نشأتهم، سؤال التطابق أو التقابل بين الكشف والبرهان، بحكم عدم إيمانهم بالغاية التي كان يؤم إليها الفكر السابق عليها، وهي تحقيق الاتصال بالمبدأ الأقصى، أو أنهم على الأقل لم يعودوا يعبأون بالبحث عن هذه الغاية. هكذا تكون العقبتان الرئيسيتان: عقبة هيمنة العقل على الوجود، وعقبة سؤال التطابق، قد زالتا لتنفتح الطريق أمام توارد معالم التشابه والتناظر بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة.

وما دمنا قد توهمنا حصول هذه المقابلة في برزخ من الخيال ما بعد الحداثي، فقد يتوجب علينا أن نغير من استراتيجية السيناريو بعض الشيء، فنقلب الأدوار جاعلين الطالب للمقابلة والواضع لسؤالها هو ابن عربي، وليس ممثلي فلسفات ما بعد الحداثة. أما عن السؤال المطروح، والذي قد يكون صامتاً، وقد يكون مرموزاً على هيئة لا؟، فقد تجيب عليه ما بعد الحداثة «بنعم بعد لا»، وقد تجيب عليه بنفس الإجابة التي أجاب بها أبن عربي على أحد سؤالي ابن رشد: «نعم ولا». ولكن ليس بنفس الدلالة التي أعطاها لها ابن عربي، لأنه مهما كان تقارب ما بعد الحداثة من بعض أوجه الفكر الأكبري، فإن ما بعد الحداثة ذهبت بعيداً في انقلابها على العقلانية التنويرية إلى درجة جعلتها تستخلص نتائج لم تكن تخطر على بال الشيخ الأكبر. لقد انتهت ما بعد الحداثة بصفة عامة إلى رؤية للعالم مختلفة جذرياً عما كان يراهن عليه ابن عربي من حيث المضمون: فرؤية ما بعد الحداثة للعالم رؤية متشظية، تفكيكية وعدمية، رؤية مؤثثة بالأشباح والأطلال والفكر الخرائبي إزاء الوجود والمعرفة والإنسان والتاريخ والأخلاق، وإزاء كل شيء ينتمي إلى الأجهزة الثقافية والحضارية القائمة، ولو أنها صاغت هذه الرؤية بالفكر ضداً على الفكر[٦]. ولذلك لا نتوقع أن توجد «ليلى» واحدة يسعى للقائها كل مجانين ما بعد الحداثة، بل «ليلات»، هذا إن افترضنا أنهم قادرون على العشق!. حقاً، كاد الشيخ الأكبر أن يلامس هذا الموقف،

ولكنه وقف دونه، لأنه مهما نوّع من ملامح ليلاه (الأحدية، الوحدانية، الوحدة؛ الهوية، الربوبية، الألوهية)، ومهما كانت سعَة قلبه لاحتضان كل الصور، فإنه بقي مؤمناً بالحقيقة الواحدة. ولعل تلميحه إلى وجَهي التشابه والتباين بين موقفه وموقف السفسطائية ما يؤشر إلى نوع العلاقة التي يمكن أن تنشأ بينه وبين الأفق ما بعد الحداثي. فقد قال عنهم:«فالعالم كله في صور مُثل منصوبة، فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال... وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد. فالفيلسوف يرمي به، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به، وأهل الظاهر لا يقولون به... ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية. غير ان الفرق بيننا وبينهم انه يقولون ان هذا كله لا حقيقة له، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول إنه حقيقة، ففارقنا جميع الطوائف»[٧]. فما يظهر كأنه لعبة دلالات وصور خيالية بالنسبة للفكر المعاصر، هو عين الجد عند الشيخ الأكبر، لأن كل الأشياء لها شيء من نَفَس الرحمن.

«نعم و لا» من خلال المتقابلات الأربع

إن استجلاء مرآة ما بعد الحداثة يقتضي منا أن نتبين وجه انتماء «الإجابة المتقابلة» لابن عربي إلى المتقابلات الأربع: التناقض، والتضاد، والإضافة، والملكة والعدم. فعن السؤال الأول المرموز لابن رشد: «نعم؟»، أجابه ابن عربي إجابتين متقابلتين في نظر العقل البرهاني، كانت أولاهما إيجابية: «نعم»؛ لكن ما أن استشعر ابن عربي بما أفرح أبا الوليد من إجابته حتى انقلب عليها نحو إجابة سلبية: «لا»[٨]. هكذا يكون ابن عربي قد اثبت ثم نفى، مما يُدخل إجابته المتقابلة على السؤال الأول ضمن تقابل «التناقض»، علماً بأن هذا التناقض يوجد على مستوى الانفعال (الفرح/الانقباض) لا على مستوى الفكر. أما السؤال الثاني لابن رشد الذي يتميز بوضوحه هذه المرة، فيطرح فيه صراحة ما كان مضمراً في السؤال الأول، وهو مسألة مدى مطابقة طريقي النظر والكشف: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟»[٩]. عن هذا السؤال جمع ابن عربي في إجابته بين

«نعم ولا» دفعة واحدة، دون انتظار للأثر الانفعالي الذي قد تحدثه الإجابة، مما يجعلنا ندخلها ضمن علاقة «التضاد». في حين يمكن إدراج تعليق ابن عربي على هذه الإجابة: «وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها»[١٠]. ضمن علاقة «الملكة والعدم». وأخيراً، بوسعنا أن نتوقع أن قصده من الجمع بين «نعم ولا» كان أن يبين أن كل واحد منهما موجود في الآخر، وكأن كلاً من «نعم» و «لا» مكيال للآخر، مما يجعلهما أدخل في باب «الإضافة الذاتية». إن هذه القراءة التقابلية لإجابة ابن عربي تجعلنا نذهب إلى أنه أراد أن يُحوِّل التقابل بين «نعم ولا» من تقابل إقصائي، ينفي المقابل ويلغيه، إلى تقابل جدلي، يطلب المقابل ليتفاعل معه. «فنعم ولا» في الفكر الأكبري متقابلان، ولكنهما متضايفان تضايفاً ذاتياً، بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر.

فإذا علمنا أن هذه المتقابلات الأربع تعود بأصلها، من جهة، إلى نظرية الواحد، بحكم تفرعها عن التقابل الأول، وهو تقابل الواحد والكثير؛ وتعود من جهة ثانية، إلى نظرية الوجود، لكون «المتقابلات الأربع» من لواحق مقولات الموجود، فإنه سيتبين لنا أن استعمال ابن عربي للمتقابلات الأربع في إجابته المحيّرة يدل مرة أخرى على أن لغته كانت تدور في أفق الوحدة، أي أفق الهوية والاختلاف، المناسبة والتقابل، الاتصال والانفصال، الإضافة والمكيال، السلب والحركة، وهو أفق يجري فيه الجمع بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربي وروح ما بعد الحداثة.

ومع ذلك فإن موقف ابن عربي هذا يجعلنا في حيرة من أمرنا، فلا نستطيع البث في معنى الجمع بين المتقابلين «نعم ولا»: هل هو تعبير عن إمكان واستحالة الجمع بين الفلسفة والتصوف، بين النظر والكشف، بين الاتصال والانفصال؟ هل كان الجمع بين «نعم» و «لا» اعترافاً بتاريخ الفلسفة ونفياً له في نفس الوقت، أم هو اعتراف بجزء مما كانت تقول به الفلسفة، ونفي لجزء آخر منها؟ هل هذه الإجابة المتقابلة هي إقرار بازدواجية الحقيقة ذاتها، أم بازدواجية الطريق إليها؟ ثم هل إجابته «بنعم»

أرادها أن تكون قطعية مطلقة، فنفاها «بلا» قطعية جازمة، أم أن القصد من إجابته «بنعم» أن يترك شيئاً من «لا» في داخلها، والعكس؟ هل كانت غايته أن يثبت بأن «العيان يُغني عن البرهان»[١١]، أم أنه كان يريد الجمع بين العيان والبرهان معاً؟ إن منطق الفكر الأكبري يمنعنا من استبعاد أي حدّ من حدَّي من هذه الأسئلة، ولا أي جانب من هذه الاحتمالات المفترضة، لأن النفي الصارم الذي يَؤُول إلى العدمية، والإيجاب الجازم الذي ينتهي إلى الوثوقية، ليسا من شيم الفكر الأكبري القائم على القلب والتقلب[١٢]. فقد كان يقول إن «التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه»[١٣]، وأن «الإقامة على حال واحد نفسين فصاعداً لا يعول عليه عند أكابر الرجال»[١٤]، فابن عربي لا يمكن أن ينتمي لا لأصحاب «نعم» ولا لأصحاب «لا». لأنه يفضل أن يوجد في برزخ بينهما، متمتعاً بمقام الحيرة، التي كلما زادت حدتها ازداد كمال الإنسان[١٥].

إن الدرس الذي نستخلصه من العلاقة الجدلية بين «نعم ولا» هو أنه ليس بوسعنا أن نرى جُمَاع فكر ابن عربي دفعة واحدة في مرآة ما بعد الحداثة، لأن فكره غير قابل للحصر بسبب تحوّل مقاماته وأحواله ومواقعه، ولا نهائية صوره المتجددة، وتعدد أسئلته ومجالاته وتنّوع طرقه وغاياته. ولهذا سنقتصر في سعينا هذا على رؤية صورتين من صور ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: صورة العقل في علاقته مع القلب، وصورة الوجود في علاقته مع الوجدان.

صورة «العقل» الأكبري في مرآة ما بعد الحداثة

تطالعنا أوجه تشابه عديدة بين مفهومي العقل الأكبري وما بعد الحداثي. فبالنسبة للشيخ الأكبر، يتخذ العقل صورتين[١٦]، صورة فاعلة يكون فيها العقل مرادفاً «للفكر»، أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحدّية بصفة عامة، وصورة منفعلة يتخذ فيها العقل معنى المكان، مكان قبول المعارف الآتية إليه إما من الله، أو من الفكر، أو من القلب.

يوجه ابن عربي نقده العنيف فقط لصورة العقل الفاعلة، أي للعقل بمعناه الفكري، حيث يرصد ثلاثة عيوب أساسية للعقل، تهم ثلاث مستويات: كيفية توصله بمعطياته، وأسلوب استعماله لهذه المعطيات في أفعاله المعرفية، ثم قيمة المعرفة التي يتوصل إليها. وهذه العيوب هي: عيب الوساطة، وعيب التقييد، ثم عيب الموضوعية والحياد.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي يحصل بها العقل على معطياته المعرفية، فإننا نلفيه لا يستطيع أن يدرك بنفسه، لا الظواهر الخارجية ولا المعاني الغيبية[١٧]، وإنما هو يقوم بذلك بالواسطة، عن طريق الاستدلال والحد، سواء على صعيد الطبيعة أو على صعيد ما بعد الطبيعة. فبالنسبة لظواهر الطبيعة كالألوان مثلاً، أو أسرار الذات والأسماء الإلهية، يبدو العقل عاجزاً أن يقف عليها بنفسه ومباشرة. فالألوان إنما يدركها العقل عن طريق الحواس «... وكذلك القوة البصرية جعل الله العقل فقيراً إليها فيما توصله إليه من المبصرات فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس»[١٨]. أما الصفات والأسماء والذات الإلهية فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلا بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقل بنفسه بالنسبة لموارده المعرفية سواء إزاء الحواس والخيال، أو إزاء القلب. من هنا جاء افتقاره وتبعيته لغيره: «يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها»[١٩]. ويستخلص ابن عربي بأنه إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلد الخبر، فهو أولى من تقليد العقل، لا سيما عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات الإلهية، التي يتكفل الله نفسه بالإخبار عنها[٢٠].

أما العيب الثاني للعقل، وهو عيب الحصر والتقييد[٢١]، فيتجلى في نظر الشيخ الأكبر في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحد والبرهان. ذلك أنه لمّا كانت نظرية الحد تنطلق من اعتبار أنه لا يوجد للشيء الواحد إلا حدّ واحد، لأنه ليست له إلا ماهية واحدة؛ وأن هذه الماهية محصورة في مقوّمَين اثنين فقط،

هما جنسها القريب، وفصلها الذي يميزها داخل هذا الجنس عن بقية الماهيات، فإن حدّ ذات الشيء معناه في نظر محيي الدين إعطاء صورة فقيرة عنها، لأنه يستبعد كل الصفات الأخرى التي تتحلى بها الذات، ما خلا الصفتين اللتين يُعتَقَد أنهما أساسيتان. ويظهر عيب التقييد بكيفية سافرة وغير مقبولة عندما يتطاول العقل على الذات الإلهية التي هي بالتعريف غير قابلة للحدّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاق[٢٢]. لكن ليس معنى هذا أن ابن عربي يتخذ موقفاً لا أدريا من الذات الإلهية، بل إنه يقترح بديلاً للوقوف على غناها، وقابليتها للتحلي بصور لا متناهية، هو طريق القلب، لأنه هو المكان الذي يسع كل شيء، ولأنه لا يقيد ولا يحصر، بل يحيط بكل الصور في تقلبها وتواردها المستمر على الذات[٢٣].

ونجد نفس العيب ـ عيب الحصر والإفقار ـ يخالط الممارسة البرهانية. فعندما يستعمل العقل البرهان لاستخلاص وإثبات المعارف الجديدة من المقدمات والمبادئ، يركز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، دون اعتبار لباقي أعراضه الأخرى غير الذاتية التي لها هي الأخرى أهميتها في التعبير عن جوانب غنية من معنى الشيء، مما يؤدي إلى إفقاره. وهنا يحضرني انتقاد هيدجر لمفهوم المكان كما يراه الفلاسفة. فعندما ننظر إليه نظرا برهانياً، أي بالاستناد إلى مبادئ وخلاصات علم الهندسة، نلغي وظائفه الفعلية، وامتلاءه بالمعاني المتأتية من علاقته بالإنسان وبالأحداث الكبار التي جرت فيه[٢٤]. وهنا لا بد أيضاً من استحضار موقف ابن عربي الذي كان يتعامل مع المكان من حيث هو معنى مؤنث، أي من حيث هو مكانة[٢٥]. فالأمكنة بالنسبة إليه ليست على حد سواء، بل هي متفاضلة بحسب امتلائها بالأحداث والرجال: «من شرط العالم المشاهد، صاحب المقامات الغيبية والمشاهد، أن يعلم أن للأمكنة في القلوب اللطيفَة تأثيراً. ولو وجد القلب في أي موضع كان، الوجود الأعم، فوجوده بمكة أسنى وأتم. فكما تتفاضل المنازل الروحانية، كذلك تتفاضل المنازل الجسمانية»[٢٦]. وهذا ما يفسر شعور الإنسان بالزيادة والنقصان بحسب المكان الذي حل فيه، فـ «... وجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر من بعض»[٢٧]، بل

إنه يقرر بأنه «لا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، أعني معرفة الأماكن، والإحساس بالزيادة والنقص، من تمام معرفة العارف وعلو مقامه، وشرفه على الأشياء وقوة ميْزه»[٢٨]. إن المكان بالنسبة لابن عربي إذن ليس مقولة فلسفية، أو أداة علمية فارغة لتحديد وتأطير الأشياء، بل إنه جزء من الزمان والتجربة الروحية للذين مروا به، وحدثت لهم إشراقات أو كرامات فيه أو بفضله.

العيب الثالث للعقل البرهاني في نظر ابن عربي يتمثل في ادعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعية ومحايدة تصمد أمام تحولات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتطاحن المعتقدات. على العكس من ذلك يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأن كل معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفي وتاريخي معين، ولا يمكن القول أبداً بحقيقة خارج عن مدركها وفاعلها الذاتي والموضوعي[٢٩]. ومما يدل على ذلك أن المبادئ الأولى التي يستندَ إليها العقل في عملياته المعرفية كمبدأ الذاتية وعدم التناقض، والثالث المرفوع، والسببية... ليست في مأمن من الخطأ والضلال. ولعل اختلاف أهل الفكر والنظر فيما بينهم خير دليل على أن عدم صحة دعوى موضوعية وثبات المعرفة العقلية[٣٠]، في مقابل أهل الكشف والوجود من الأنبياء والأولياء، الذين لا نجد ـ حسب ابن عربي ـ أي أثر للخلاف والصراع فيما بينهم، بل كل واحد منهم يؤيد كلام السابقين عليه. بهذه الجهة يكون شيخ مورسية أقرب إلى الإيمان بأن طريق الاتفاق والتسليم والتقليد أوْلَى وأسْلَم للوصول إلى المعرفة الحقة من الخلاف والصراع والإبداع.

لم يكن همّ ابن عربي إذن البحث عن معقولية للوجود، بإخضاع هذا الأخير لمقولات العقل ومبادئه من أجل استثماره عملياً، لم يشأ قراءة الوجود من وراء حجاب الفكر، فيراه عبارة عن ماهية مدفونة في أعماق الظواهر والأشياء. لقد كان، على العكس من ذلك، ينأى بنفسه قدر الإمكان عن «الموضوعية» الباردة التي تفصله عن الوجود وتجعل هذا الأخير مجرد موضوع للعلم والسيطرة. لقد أراد الشيخ الأكبر أن يُبقي الوجود قريباً منه، شاخصاً أمامه، متجلياً في صورة حسية أو خيالية

يمكن أن تسكن نفسه إليها. باختصار، كان ابن عربي أبعد الناس عن العقل الحسابي الحاصر للحقيقة والمستعمل لها، وأقرب ما يكون إلى العقل الجامع، عقل اللوغوس، العقل المنفعل بالوجود والراغب في مدد من جوده.

وهنا قد يلتقي هيدجر مع ابن عربي، فهما معاً لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، أو الزيادة من هيمنته على الوجود، بل انتقداه لغاية استبداله إما بالفكر المرادف للشعر بالنسبة لهيدجر، أو بالذوق والكشف بالنسبة لابن عربي، هذا الاستبدال الذي من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية، أي من الحُجُب التي تُنسي الوجود. ومع ذلك علينا أن لا نفهم أن الغرض من انتقاد ابن عربي للعقل إلغاءَه وتفكيك المؤسسات التابعة له كما فعل الغزالي، وإنما كانت غايته أن يبين حدوده، وينبه إلى ضرورة دعمه بطريق الخبر والمشاهدة والكشف. فهو يعترف بأن نور العقل مساوق لنور الإيمان، ولو أنه لا يصل إلى مرتبة هذا الأخير. ولذلك فهو يوصي باستعمال النورين العقلي والإيماني معاً، لكن دون أن لا يتم الخلط بينهما[٣١]. فقد يشهد نور الإيمان لنور العقل، ولا يشهد نور العقل بصحة ما أعطاه الإيمان والكشف، لأن ما يقتضيه البرهان الوجودي من السلب والتنزيه بالنسبة للذات الإلهية غير ما يقتضيه الإيمان. يقول ابن عربي: «أحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان، فتحرم عين اليقين، فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السُّلوب، ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف»[٣٢].

أما بالنسبة للمعنى الثاني للعقل، أي العقل المنفعل القابل، فقد أُودع فيه قوة «القبول لما يعطيه الحق، ولما تعطيه القوة المفكرة»[٣٣]. غير أنه في مكان آخر يجعل القلب وسيطاً بين العقل والحق، مما يسلبه القدرة على القبول المباشر من الحق: «فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب، لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر...»[٣٤]. إن نور هذا العقل «يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان:

للشـرع نـور ولـلألبـاب ميـزان والشـرع للعقـل تـأييـد وسلطان
والكشف نور ولكن ليس تدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان[٣٥]

وبهذا النحو يتبين لنا أن العقل المنفعل في الأفق الأكبري افضل من العقل الفاعل، لأنه يتسم بالقبول، ولأنه يقبل إما مباشرة من الحق، أو عن طريق القلب، في مقابل العقل الفاعل، الذي لا يقوى على إدراك الأشياء والذوات مباشرة وإنما بالواسطة. وهذه العلاقة تفسر لنا الفرق بين باراديجم الوحدة عند ابن عربي وباراديجم الاتصال عند ابن رشد. فمحيي الدين كان يطالب الراغب في الوصول أن يوقّف العقل الفاعل من أجل العقل المنفعل، عقل القبول والتلقي في حين كان باراديجم ابن رشد يقوم على استنفاذ كل إمكانيات العقل الهيولاني، أي جعله ممتلئاً تماماً حتى يكتسب قوة جديدة يقتدر بفضلها على الاتصال بالعقل الفعال. بعبارة أخرى، تقوم استراتيجية ابن رشد على تحويل العقل الهيولاني إلى عقل فعال، وهذه هي لحظة الاتصال بالوجود؛ بينما تقوم استراتيجية ابن عربي على تحويل العقل الفعال (أي الذي يقوم بفعل التفكير النظري) إلى عقل هيولاني قابل للمدد والهبة الإلهية.

وقد كان ابن عربي يؤثر طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر، بالرغم من أنها طريق غير حتمية ولا مضمونة النتائج، وبالرغم من أنها قائمة على الانتظار، أو بالأحرى على تدريب أهل الكشف على اكتساب فضيلة الاستعداد للانتظار، انتظار المدد الإلهي: «فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك»[٣٦]. ولعل هذا شبيه ـ وإن كان السياق مختلفاً للغاية ـ بما صرح به هيدجر في حوار شهير له نشر بعد وفاته بخمس سنوات. فحينما سُئل عما إذا كان للفلسفة من دور تلعبه في عالم يطحنه طغيان العولمة التقنوية، أجاب بأن مهمة الفلسفة تنحصر في إعدادنا لانتظار إله، هو وحده القادر على إنقاذنا من الهول المنتظر[٣٧].

ومن البيّن بنفسه أن انتقاد العقل هو، بجهة ما، دعوة للاعقلانية، بحيث يمكن للمرء أن يترجم الأكبرية (التي هي ما بعد رشدية) وما بعد الحداثة معاً بما بعد العقلانية. ولعل أسلوب كتابة ابن عربي خير دليل على لا عقلانيته. إذ لمّا كان الخبر مبدأ تفكيره، فقد اتخذت كتابته شكل الرواية والحكي[٣٨] فتجده غير معنيّ ببناء نسق متماسك يحترم فيه تسلسل الأفكار وانسجامها، غير عابئ باحترام وحَدة الأجناس والأقوال الأدبية والعلمية، مفضّلاً على ذلك التنقل بحرية من فكرة إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر، ومن حكاية إلى أخرى دون أي رادع منطقي. وهذا ما أضفى على كتابته طابعاً ((فوضوياً)) يجعل معظم قرائه يتيهون في مفازاتها، إلا الراسخون منهم في أجوائها، الذين يجدون فيها مع ذلك نظاماً رائعاً في خضم الفوضى العارمة. إن الفكر الذي لا يتقيد بشكل واحد للكتابة، الذي يأبى نصّه الخضوع لأي نظام قولي، ويرفض الامتثال للحواجز الصناعية المصطنعة التي تفصل بين أجناس الأقوال والمناهج والمقاربات، النص الذي يمتزج فيه النثر بالشعر، والبرهان بالكشف، والعقل بالخيال، والفلسفة بالتصوف، وعلم الطبيعة بعلم الحروف الخ.، يجعل صاحبه أقرب المفكرين الوسطويين إلى سماحة هذا الزمن. إن المفكر الذي يفضل اللغة على الأونطولوجيا، والتأويل على التفسير، والحكي على التحليل، المفكر الذي يبحث عن ليلاه بين الأطلال، وعن معنى للوجود بين الأحلام والأساطير، وعن الخلق في ثنايا الحروف والأفعال والأسماء، يرفعه إلى مقام المفكرين المغامرين الذين لا يترددون أمام إحراق سفنهم، سفن العلم والفلسفة، من أجل أن يتحركوا بريحهم التي في داخلهم، بريحهم الذاتية، لا بالريح الآتية إليهم من خارج. إن تخليه عن المركز الملّي والفلسفي لقاء البحث في الأطراف والتخوم عن معنى طائش، أو دلالة متسترة وراء هذه الإشارة أو ذلك الرمز، يجعل منه مشاغباً كبيراً، ومحرضاً خصباً للبحث عن التجديد بكل الطرق، إذ لا فضل لطريق على أخرى إلا بقدرتها على خرق العادة. إن فكراً ينأى عن الذاتية بمعناها الهيدجري، في سبيل النظرة الموضوعية للوجود، أي

في سبيل القرب من الوجود كما هو، لا كما يظهر عبر مقولات الإنسان، يجعله أقرب من أي فكر آخر من أفق ما بعد الحداثة.

غير أنه، سواء بالنسبة لابن عربي أو بالنسبة لأفق ما بعد الحداثة، لا معنى للفصل بين العقلانية واللاعقلانية، بين المعنى واللامعنى، بين العقل والخيال، بين النظام والفوضى، ما دامت المرجعية في الأفقين معاً هي الوجود لا العقل. فإزاء الوجود: العقلانية واللاعقلانية هما على حد سواء. بل من شأن التخلي عن العقلانية الصارمة أن يخفف من ثقل الذات، ويسمح لها بتجاوز عوائق معرفية ضاغطة، كالتقابل بين الذات والموضوع، بين الصورة والأصل، بين الظاهر والباطن وبين البرهان والتمثيل. وفي هذا الاتجاه كان صاحب فصوص الحكم يقول أحياناً إن النسخة هي مصدر الأصل، وأن الشبيه والخيالي يوجد في أصل وجود الأشياء الواقعية. وهذا ما جعله ينوه بأهمية الخيال والصورة، ويحرض على التعدد والتحول في الطرق والمعارف، إيماناً منه بأن «المعرفة إذا لم تتنوع مع الأنفاس لا يعول عليها»[٣٩].

ومع ذلك، وعند تدقيق النظر في المرآة على نحو عدل، نستطيع أن نرى ملامح من الاختلاف الدقيق بين انتقاد ما بعد الحداثة وابن عربي للعقل موضوعاً وغاية ووسائل. فقد تكون عملية الانقلاب على العقل، أو الانقلاب على الانقلاب الذي قام به العقل، واحدة في شكلها، بل قد تكون واحدة في شعاراتها، ولكن موضوعها وأدواتها ومقاصدها مختلفة. فموضوع النقد عند ابن عربي هو العقل من حيث هو أداة معرفية تتطاول على الوجود الإلهي بوسائلها المقيّدة والحاضرة؛ أما موضوع نقد ما بعد الحداثة للعقل فهو الوجود الطبيعي، أي ادعاء العقل حيازته لحقيقة العالم الطبيعي وقدرته على استعمال هذه الحقيقة لقضاء «مآرب أخرى» لا صلة لها بالمقاصد العلمية. كما لم تكن غاية ابن عربي من انتقاده العقل تحرير القلب من قيد العقل، من أجل إطلاق العنان للغرائز والانفعالات الجسدية، أو من أجل توسيع أوراش بحث جديدة، أو استحداث زوايا جديدة للنظر إلى الوجود كما تفعل ما بعد الحداثة، بل من أجل تحويل اتجاه الطاقة البشرية الحسية والوجدانية والفكرية نحو

الأفق الأعلى. ولذلك كان البديل الذي قدمه ابن عربي هو الاتكال أساساً على تأويل الأخبار والقصص والإشارات الواردة في الكتب المنزلة والسنن الشارحة لهان لا على المشاهدة الحسية أو التفكير الشاعري كما تفعل ما بعد الحداثة. باختصار، شيء مما كان يقول به ابن عربي صارت تروم إليه ما بعد الحداثة، لكن لا من أجل العودة إلى روح القرون الوسطى، التّمل بالمقدس والعجيب والخارق للعادة، بل للقفز إلى عصر الوجود الافتراضي، الوجود الذي تم تشكيله من عالم العدد والصورة والحركة، عالم الوحدة الصادرة عن الإنسان.

صورة الوجود الأكبري في مرآة ما بعد الحداثة ـ نسيان الوجود

الصورة الأكبرية الثانية التي نود مشاهدة جانب منها في مرآة ما بعد الحداثة هي صورة الوجود. لقد أحدث ابن عربي، شأنه في ذلك شأن هيدجر، انقلاباً داخل الانقلاب الذي قامت به الفلسفة على غيرها من أجناس القول اللاعقلاني منذ فجر نشوئها عند اليونان. وكانت غاية الانقلاب الأكبري استعادة الموجود لمشروعيته بعد أن اغتصبها العقل. وقد تجلى هذا الاغتصاب خاصة في تحويل الوجود إلى مجرد مسود للإنسان ـ السيد. لذلك كان على ابن عربي أن يقلب علاقة السيد بالمسود بين الإنسان والوجود. فبدلاً من أن يكون الإنسان سيدا على الوجود. غدا في الرؤية الأكبرية مسوداً له. وبذلك توقف الوجود عن أن يكون موضوعاً، ليصبح ذاتاً ناطقة باسم الإنسان. وبلغة هيدجر الريفية، يكون معنى عودة المشروعية للموجود أن يتوقف الإنسان عن أن يفرض نفسه سيدا للوجود، ويقنع بأن يكون مجرد راع له[٤٠].

بيد أن إعادة الاعتبار إلى الوجود بالنسبة لابن عربي كانت من حيث إن الوجود هو الله، من حيث هو وجود واحد أحد، من حيث هو وجود مقدس يقتضي العبودية والعبادة، لا من حيث هو وجود وحسب. إن إعادة المعنى للوجود بالنسبة لصاحب الفصوص متلازمة ومتأنية مع إعادة المعنى للإنسان، من حيث هو كائن منذور لأن يعرف الله، لأنه خلقنا من أجل أن نعرفه ونعترف به[٤١]. من هنا نفهم لماذا كان مسعى

الشيخ الأكبر موجها نحو غائية أخروية، خلافاً لمسعى ما بعد الحداثة التي لم تعد تعنيها لا البداية ولا النهاية.

غير أن الذي أثار استغراب ابن عربي هو نسيان الإنسان للوجود، وكأن «نسيان الوجود» من صميم الطبيعة البشرية. حقاً، لم يطرح الشيخ الأكبر إشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا، كما سيفعل هيدجر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله. وهذا ما جعل لغة ابن عربي زاخرة بلغة النسيان والحضور، كالغفلة والسهو والنوم والحجاب، واليقظة والشهود والكشف والتذكر، بحيث يمكن اعتبار التقابل بين قاموسَيْ الحضور والنسيان من بين المحركات الأساسية للتجربة الصوفية عند ابن عربي. لقد ربط الشيخ الأكبر ربطاً اشتقاقياً وذاتياً بين الناس والنسيان، معتبراً اسم "الناس" هو اسم فاعل مشتق من النسيان[٤٢]. لكن ماذا نسي الإنسان؟ أو ما هو موضوع نسيان الإنسان؟

هناك ثلاثة موضوعات مترابطة لنسيان الإنسان عند ابن عربي، وهي: الصورة، والنفس، والله. فمن جهة، بما أن صورة الإنسان هي نفسُه، فإن «مَن نسيَ صورتَه نسي نفسَه»[٤٣]، أو بالأحرى مَن نَسي صورته أنساه الله نفسَه؛ ومن جهة ثانية، لمّا كانت صورة الإنسان ليست شيئاً آخر سوى صورة الله ـ استناداً إلى حديث نبوي يعتمد عليه ابن عربي كثيراً لبناء نظريته في الإنسان ـ، فإنه يترتب على ذلك أن مَن نَسيَ نفسَه، أي صورته، نسي الله؛ لكن من جهة ثالثة، من نسي الله، نسيَه الله،إشارة إلى قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: من الآية٦٧)، وكأن النسيان متبادل بين الإنسان والله، من غير أن يكون له نفس المعنى، لأن النسيان البشري أدْخَلُ في مقولة الانفعال، بينما النسيان الإلهي هو من مقولة الفعل، إذ أن نسيان الله هو أن يُنسي الإنسانَ نفسه.

هكذا تتضح العلاقة المتبادلة بين عدم معرفة الإنسان بذاته وعدم معرفته بالله، فانفصال الإنسان عن صورته هو انفصال عن الله، وانفصاله عن الله هو انفصال عن صورته ونفسه. غير أن معرفة الذات تنطوي على مفارقة: فالإنسان لا يعرف ذاته إلا إذا أفناها، أي أنه لا يرى ذاته في مرآة ذاته إلا إذا جلّى وجه مرآته. وهذا تلميح

لنسيان آخر أشار إليه ابن عربي منتقداً إياه في مضمار انتقاده لبعض المتصوفة، لا سيما متصوفة الحلول، الذين بسبب ادعائهم بأنهم لا يشهدون من الله إلا أعيانَهم وأحوالهم، يُنسيهم الله أنفسَهم[٤٤].

ويتخذ مضمون نسيان الإنسان لله صورتين، يمكن الاقتراب منهما من خلال مقولتين: إما عن طريق مقولة الإضافة فيكون نسيانُ الإنسان لله نسياناً لعبوديته له[٤٥]؛ أو عن طريق مقولة الجوهر، فيكون نسيان الإنسان لله نسياناً لكون «الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه»[٤٦]. إنها لحظة حضور وشهود قوية حينما يحصل للإنسان الوعي بأن الحقّ سمعَه وبصرَه وجميع قواه: أليست هذه اللحظة هي إحدى المعاني القوية لوحدة الوجود الأكبرية؟

لكن مَن المسؤول عن هذا النسيان المزدوج: نسيان الذات من حيث هي نسيان لله، ونسيان الله من حيث هو نسيان للذات؟ من بعض أقواله نفهم أن النسيان طبيعة ذاتية للإنسان[٤٧]، ومن بعض أقواله الأخرى نتبيّن أن صاحب النظر «وحده... الذي يدخله السهو»[٤٨]. بهذه الجهة، يصبح الفكر علةً لنسيان الوجود، أو بعبارة محيي الدين إن «الاشتغال بالفكر حجاب»[٤٩]، في مقابل التذكر الذي هو أداة حضور وانكشاف للوجود، ولعل هذا التقابل هو ما شجع صاحب الفتوحات أن يُسَمّي المتصوفة أحياناً «بأهل الكشف والوجود»[٥٠]، وأحياناً أخرى «بأهل التذكر»[٥١]. ذلك أن "الذاكرة الوجودية" تمكّن هؤلاء القوم في آن واحد من أن يكون الله حاضراً دائماً في قلوبهم، ومن أن يرجعوا إليه مباشرة، لا بواسطة الاستدلال الفكري أو الرؤية العقلية. ومن هنا جاء تنويهه بصاحب الذوق الذي «لا غفلة عنده عن ذلك جملة واحدة...»[٥٢]. هكذا يحقق المتصوف ما يعتبره ابن عربي مهمة الإنسان الكبرى، وهي الحضور الدائم لله في القلب، نظير حضور الله مع الإنسان أينما ولّى.

فإذا ولّينا وجهنا شطر هيدجر، فإننا نجده يربط نسيان الوجود أيضاً بالإنسان وبمصير الوجود ذاته من حيث هما أمران متلازمان[٥٣]. غير أن موضوع ومعنى النسيان الهيدجري يختلف كثيراً عما كان يؤمه الشيخ الأكبر. فموضوع نسيان الوجود عند

الفيلسوف الألماني لم يكن الوجود الإلهي، ولا حتى وجود الموجود، أو مجموع الموجودات، وإنما كان موضوعه حقيقة الموجود[٥٤]. لم يكن موضوع نسيان الوجود عند هيدجر إذن ينتمي إلى مجال التيولوجيا ولا إلى مجال الأنطوتيولوجيا، وإنما إلى مجال الميتافيزيقا، باعتبارها تاريخاً لاحتجاب الوجود بالموجود. فالموجود يُنسينا الوجود عن طريق الإنسان[٥٥]، أي عن طريق عقله الذي يحوّل الموجود إلى تقنية. ولذلك كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ هيمنة العقل على الموجود، وهذا ما يسميه هيدجر تارة بالإنسية، وتارة أخرى بالعدمية، التي استفحل أمرها أخيراً إلى درجة تمكنت فيها من الهيمنة الكونية على مقدّرات الموجود كلها. لقد صار حضور الموجود الطاغي بفعل التقنية، أي بفعل العقل، حجاباً على الوجود، وهذا هو معنى نسيانه. بهذا النحو يصبح العقل، من حيث هو عقلانية وتقنية، والإنسان، من حيث هو إنسية، هما المسؤولان عن نسيان الوجود. أو بتعبير آخر، إن «النزعة الذاتية»، أي إرجاع الوجود إلى الذات، هي المسؤولة عن نسيان الوجود[٥٦].

ومن ثم لا يمكن تجاوز نسيان الوجود إلا بنسيان النسيان ذاته، وذلك إما بدفع تاريخ الميتافيزيقا إلى نهايته، أي بدفع العدمية إلى استنفاذ كل إمكانياتها، أو بالتخلي عن العقلانية والإنسية والذاتية، أي بالتوقف عن جعل العقل محور الموجود والكف عن المناداة بشعار الإنسية، والعودة إلى الوجود. وتقتضي هذه العودة عند هيدجر إعادة النظر في المخاطب بالسؤال. فبدلاً من توجيه سؤال الحقيقة إلى الموجود، علينا أن نوجهه إلى الوجود[٥٧]. ومن ثَم، لا يمكن تجاوز العدمية والإنسية معاً إلا بالتخلي عن الميتافيزيقا ـ التي انحازت إلى الموجود، باحثة عن حقيقته من خلال مفاهيم ومقولات وأسئلة غيّبت الوجود في مبادئ وأصول وغايات ـ والتوجه مباشرة إلى الوجود لمساءلته عن حقيقته من حيث هو مختلف عن الموجود. لقد وحّد هيدجر بين النسيان وكل من العدمية والإنسية، والذاتية، والتقنية، لأن القاسم المشترك بين هذه المقامات هو الإنسان من حيث هو حيوان عاقل. إن طغيان الإنسان، باعتباره أحد الموجودات، قد حجب الوجود. ولذلك كان هدف هيدجر الأخير

تعويض الذاتية بالموضوعية، وهذا نفسه ما رام إليه ابن عربي تحت مسمى مقام الفناء. لكن ليس معنى هذا أنه، من أجل الكشف عن الوجود والقرب منه بوصفه موضوعاً، يجب أن يحتجب الإنسان، أو أن يطمس فكره، بحجة أنه أداة تحويل الموجود إلى علم وتقنية، أي أداة تحويله إلى إرادة للقوة والهيمنة. بل إنه عند تقليب أقوال هيدجر المتقلبة، يظهر لنا أن حقيقة الوجود توجد في الإنسان[٥٨]. أليس الإنسان هو راعي الوجود وحامي حماه، وهو الناطق باللغة التي هي مسكنه ومأواه؟!

هكذا نصل إلى أن الرجلين كانا ينشدان معاً كشف الحجب عن الوجود، والقرب منه، الذي هو قرب من((الأصل))[٥٩]. بيد أنه إذا كان القرب من((الأصل)) بالنسبة لهيدجر هو قرب من النشأة، من لحظة الانبثاق بمعناه الفيزيائي، أي القرب من الطبيعة، دون أي مُبَالاة أو بسبب ظهورها في حوادث وظواهر وموجودات، ومن غير اللجوء إلى سؤال الـ((لماذا))[٦٠]. فإن ابن عربي، وإن كان هو الآخر من المناهضين للسببية وللسؤال اللمّي والماهوي، لأن ذلك أدخل في باب قلة الأدب، وبالرغم من أن الشيخ الأكبر كان يريد أن يتحد بلحظة الإبداع في معناه العنفواني، فإنه لم يصل به الأمر إلى أن يحرر الأشياء ـ وبخاصة الإنسان ـ من وسواس البحث عن الأسباب والغايات، لم يصل به الأمر إلى أن ينظر إلى الوردة في ذاتها، من حيث هي موجودة فقط، لا من حيث هي مقيّدة بسؤال ((لماذا))، كما فعل هيدجر.

ما الذي رأيناه ـ إذن ـ في المرآة أو في المرآتين المتقابلتين؟ ما رأيناه هو ((المثيل الآخر))، أو ((الآخر المثيل))، لا المثيل المتطابق، ولا الآخر المغاير. نعم، لا ننفي أن رؤيتنا كانت خاضعة لطبيعة المرآة ذاتها، التي تأبى إلا أن تُظهر في عز المماثلة، شيئاً من المخالفة. إن الوقوف على الاختلاف بين الأفقين الأكبري وما بعد الحداثي ـ ممثلاً في هيدجر ـ أمر أساسي بالنسبة لنا، حتى نحتفظ بحق البقاء على مسافة منهما معاً. ذلك أنه لم يكن غرضنا من تطلعنا لرؤية ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، ومشاهدة هذه في مرآة ابن عربي، أن نُثبت بأن الحداثة قد تراجعت عن أسسها القوية الأولى بكيفية قاطعة مرتدة بنفسها إلى فكر صوفي خالص، أو أن نثبت

أن ابن عربي استطاع بفكره أن يتجاوز حاجز الزمن والتاريخ، وأن يتطابق مع غيره بكيفية مطلقة، وإنما كانت غايتنا أن نرى هذا في ضوء ذاك، وأن نبرز جملة من الانعكاسات والتقاطعات المتبادلة بين المرآتين، الأكبرية وما بعد الحداثية، عساهما أن تكونا ضامنتين لإمكانية نجاح لقاء مستقبلي بين العقل والقلب، بين النظر والكشف، بعد أن فشل هذا اللقاء في الماضي بين ابن رشد وابن عربي.

لقد بَدا لنا أن ما بعد الحداثة تعمل جادة على مصادرة كل الأحلام، في مقابل ابن عربي الذي كان يحرص على أن يبقى في عالم من الحلم. لقد كان يفكر بالحلم وفي الحلم، يؤول الحلم بالحلم، وكأنه كان يخشى أن يستيقظ فيجد نفسه في عالم خال من الحلم، كما هو حالنا. فهل ما زلنا نحن أبناء هذا الزمان، نحتاج إلى الأحلام، وإلى الأحلام التي تفسر الأحلام؟ قد يكون الأمر كذلك، لكن لا الأحلام التي تعود بنا إلى الوراء، إلى الأساطير التي استنفذ تأويلها، بل إلى الأحلام التي تقفز بنا إلى الأمام قفزة أونطولوجية.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

النص الديني والتراث الاسلامي

قراءة نقدية

د. احميدة النيفر

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٥١٢ صفحة

الهوامش:

* ندوة ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ٢٤ ـ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٢.

** استاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط.

[١] ـ نقصد بالفكر ما بعد الحداثي كل التيارات الفكرية التي انقلبت على عقلانية التنوير ابتداء من نيتشه وهيدجرإلى ديرداوورورتي وادوارد سعيد. وسنقتصر على مقارنة فكر ابن عربي بفكر هيدجر.

[٢] ـ عن جدلية المرآة يقول: «... كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه ... فليس بصادق أو كاذب في قوله إنه رأى صورته ما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ أين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة = مجهولة... » الفتوحات المكية، بيروت، ب. ت. ،ج١،ص٣٠٤؛ ولا شك أن منطق المرآة، وهو منطق أونطولوجيا الخيال، يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والأونطولوجية التابعة له، طالما أن المنطق المرآوي ينطلق من رؤية هيراقليطية ـ سفسطائية تضع الصيرورة مبدأ لتصور العالم، مما يجعل الجمع بين المتضادات أمراً لا يثير أي حرج لدى القائل به؛ عن أهمية المرآة في فكر ابن عربي انظر مايكل سيلس:

Michael A. Sells, Mystical Languages of Unsaying, Chicago,١٩٩٤,p.٦٣-٦٤-٧٣.

[٣] ـ عن رواية ابن عربي للقائه مع ابن رشد انظر الفتوحات، ج١: ١٥٣-١٥٤؛ انظر تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، ١٩٨٥، السفر٢، ص ٣٧٢-٣٧٣؛ انظر بعده هوامش ٨-١٠.

[٤] ـ كتاب التجليات، ضمن رسائل ابن عربي، بيروت، ب. ت. ص١١.

[٥] ـ الفتوحات، ٤: ٢٩٦.

[٦] ـ بالنسبة لهيدجر لا يمكن القيام بتغيير في الفكر إلا بنفس الفكر الذي كان أصلاً له، لا غيره، انظر مثلاً:

Martin Heidegger, ((Only Cod can save Us)) , in Heidegger, The Man and the Thinker, ed. By Thomas Sheehan, Chicago, ١٩٨١, p. ٦٢.

[٧] ـ الفتوحات، ج٣: ٥٢٥.

[٨] ـ صاغ ابن عربي سؤال ابن رشد المرموز كالآتي «وقال لي: نعم؟ قلت له نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم أني استشعرت بما أفرَحَه من ذلك، فقلت له لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده» ن. م. ج١: ١٥٤.

[٩] ـ نفس الصفحة.

[١٠] ـ نفس الصفحة.

[١١] ـ رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، ص١٩.

[١٢] ـ عن طبيعة التقليب التي يتصف بها القلب يقول: «فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية. فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها، فإن العقل يقيد وغيره من القوى، إلا القلب فإنه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال، ولذا قال الشارع «إن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء»، فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل» الفتوحات،١: ٢٨٩؛ كما يقول «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق: من الآية٣٧)، فإن كل إنسان له عقل، وما كل إنسان يعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلباً في هذه الآية... فالتقليب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور... » ن. م. ،١: ٢٨٩.

[١٣] ـ رسالة لا يعول عليه، ص٣.

[١٤] ـ ن. م. ص٢.

[١٥] ـ عن علاقة الحيرة بالكمال «فالكامل من عظمت حيرته، ودامت حسرته ولم ينل مقصوده لما كان معبوده، وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يُعرف سبيله الفتوحات. ج٢ ص٢١٢.

[١٦] ـ هناك صورة ثالثة للعقل، يكن لها ابن عربي تقديراً عظيماً يفوق تقديره للخيال، وهي صورة العقل في معناه الميتافيزيقي الذي يبوئه مكانة أول مخلوق خلقه الله؛ انظر مثلاً الفتوحات،١: ٤٦؛ ٢: ٦٧؛ وهذا العقل الأول هو القلم بلغة الشرع، انظر كتاب الوصايا، ضمن رسائل ابن عربي، ج٢، ص٤.

[١٧] ـ عن افتقار العقل إزاء غيره يقول: «إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول» الفتوحات. ١: ٢٨٩؛ ويضيف في ن. ص. : «وقد علم الله أنه جعل في القوة المفكرة التصرف في الموجودات والتحكم فيها بما يضبطه الخيال

من الذي أعطته القوى الحسية، ومن الذي أعطته القوة المصورة... » ن. م. ٢: ٣١٩؛ كما يقول «فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب، فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب، ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب» ن. م. ٢: ٦٢٨.

[١٨] ـ ن. م. ١: ٢٨٩؛ عن تبعية العقل للحواس والخيال يقول: «وإدراك العقل على قسمين، إدراك ذاتي هو فيه كالحواس لا يخطئ؛ وإدراك غير ذاتي، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحس، فالخيال يقلد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفردات، فيجب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل فينسب بعض المفردات إلى بعض، فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب، فيحكم العقل على ذلك الحد، فيخطئ ويصيب. فالعقل مقلد، ولهذا اتصف بالخطأ» ن. م. ٢: ٦٢٨.

[١٩] ـ ن. م. ١: ٢٨٩.

[٢٠] ـ عن عيب التقليد يقول: «فقد علمنا ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركة... فتقليد الحق أولى»، ن. م. ١ ٢٨٩؛ ويضيف «فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله. إذ لا بد من التقليد، وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب» ن. م. ٢: ٢٩٨؛ «فقلد ربك، إذ لا بد من التقليد، ولا تقلد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كهو، فحينئذ تكون عارفاً، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح» ن. م. ، ٢: ٢٩٨.

[٢١] ـ عن عيب التقييد، يقول: «فإن العقل تقييد من العقال»، ن. م. ٣، ص١٩٨؛ لكن إن كان العقل «مقيداً بالتقلب، فلا يبرح بتقلب، فهو صحيح» ن.ص.انظر أيضاً مايكل سيلس، م.م. ص٧٨-٧٩.

[٢٢] ـ انظر الفتوحات،٢: ٦٦١؛ ٣: ١٦٢؛ ويقول «فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة» ن. م. ٣: ٥١٥؛ ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقييد له،انظر مثلاً ن.م.٣:٢١٩؛٤:٣٣٢؛ غير أنه يقبل أحياناً وصف الله بالإطلاق في التقييد، انظر ن.م.٣:٤٥٤.

[٢٣] ـ عن طبيعة القلب وسعة أرجائه انظر ن. م. ١: ٥٦؛ ٩١؛ ٢٨٩ـ٢٩٠؛ ٣٣١؛ ٣٦٦.

[٢٤] ـ عن معنى المكان بين الهندسة والفلسفة عند هيدجر، انظر:

Heidegger, L'Etre et le temps, tr. Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 131.

[٢٥] ـ يقول عن المكان: «المكان إذا لم يؤنث لا يعول عليه، يعني المكانة» رسالة لا يعول عليه، ص١٢.

[٢٦] ـ الفتوحات، ١: ٩٨. ن. ص. ويصنف في نفس الصفحة.

[٢٧] ـ ن. م. ١: ٩٩.

[٢٨] ـ ن. م. ١: ٩٩؛ كما يضيف في نفس الصفحة: «قد أخبرني أنه يُحس بالزيادة والنقص على حسب الأماكن والأمزجة، ويعلم أن ذلك راجع أيضاً إلى حقيقة الساكن به، أو همته كما ذكرنا. ولا شك...

[٢٩] ـ عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه انظر مثلاً ن. م. ٢، ٣١٩.

[٣٠] ـ عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم، انظر مثلاً ن. م. ٢، ٣١٩؛ غير أن هيدجر كان يعتبر الصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس سوى صراع عشاق، وإلا فإن الحقيقة واحدة والجميع يقولون نفس الشيء الواحد، انظر:

Martin Heidegger,((Lettre sur l'humanisme)), in Questions III, Paris,1965, p. 110,152.

[٣١] ـ عن خطورة الجمع بين طريقي الإيمان والبرهان يقول: «الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي... أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه سبحانه من التنزيه والتقديس فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقل، ولا تطلب الجمع بين الطريقين، بل خذ كل طريقة على انفرادها» كتاب الوصايا، ضمن رسائل ابن عربي، ج٢، ص١.

[٣٢] ـ ن. م. ج٢، ص٢.

[٣٣] ـ الفتوحات، ٢: ٣١٩.

[٣٤] ـ ن. م. ١: ٢٨٩.

[٣٥] ـ ن. م. ص.

[٣٦] ـ ن. م. ١: ٩٥؛ ولعل طبيعة المقاربة الاستعدادية لابن عربي هي التي جعلت بيتر كوت يصف نظرية الوجود عند ابن عربي بأنها أنطولوجية الاستعداد (dispositional ontology)، انظر:

Martin Coates, Ibn Arabi and modern Thought, Oxford, Anqa publishing, 2002, p. 11. 29.

[٣٧] ـ بصدد مهمة الفلسفة الانتظارية في زمن العولمة، انظر:

Martin Heidegger, "Only God can Save Us", p. 57, 60, cf 165 Que veut dire ((penser?)), in Essais et conferences, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, pp. 164-156.

[٣٨] ـ ومن المعلوم أن لهذا الأسلوب في الكتابة نظائر عديدة لدى مفكري وكتاب ما بعد الحداثة كبول ريكور (Paul Ricoeur)، وجان فرانسواز ليوتار (Jean Francois Lyotard)، وريتشارد رورتي(Richard Rorty)، و أ. ماك إنتير (Alasdair MacIntyre)، حيث يجعلون من الحكي جوهر كل خطاب، سواء كان فلسفياً أو علمياً أو قانونياً أو أدبياً.

[٣٩] ـ رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، ص ١٠. قارن مع ما يقوله هيدجر «وحده الفكر ذو الصور المتعددة قادر... على الإجابة على السؤال»: «(سؤال كتاب الوجود والزمن) ذي الأوجه المتعددة تعدداً داخلياً»، رسالة إلى ريتشارد سون، انظر: M. Heidegger, Questions IV, Paris, Gallimard, ١٩٧٦, p. ١٨٨.

[٤٠] ـ عن مفهوم الراعي عند هيدجر انظر مثلاً رسالة في الإنسية، ١١٩. Lettre sur I'humanisme, p. ١١٩.

[٤١] ـ وهذا هو مضمون الحديث القدسي: «كنت كنزاً لم أُعرَف، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم، فعرفوني، الفتوحات،٣: ٣٦٧.

[٤٢] ـ م. ١: ٦١٨.

[٤٣] ـ ن. م. ٢: ٣٥٩.

[٤٤] ـ عن انتقاده لبعض المتصوفة الذين أنساهم الله أنفسهم يقول: «ولما خلقنا الله على الصورة الإلهية كان في نسياننا الله أن أنسانا الله أنفسنا. فنُهينا عن ذلك. فإنه من نسي نفسه بالضرورة نسي ما لله عليها من الحقوق وما لها من الحقوق، فتركوا الله إذ علموا أنهم لا يشهدون من الله ما هو الله عليه، وإنما يشهدون من الله أعيانهم وأحوالهم لا غير، فلما علم الله هذا من بعض عباده الذين لهم هذا الوصف أنساهم أنفسهم فلم يروا عند شهودهم أن أحوالهم عين ما رأوا فيقولون في ذلك الشهود قال لي الله وقلت له، وأين هذا من مقام قولهم لا نرى من الحق إلا ما نحن عليه، فلم يكن لهم ذلك إلا من كونه تعالى أنساهم أنفسهم»ن. م. ،٣: ٥٥٣.

[٤٥] ـ عن كون نسيان العبودية هو سبب تسمية الإنسان باسم الناس، وبأن النسيان من طبيعة الإنسان، أي من صورته، يقول «ورد في الخبر "أن الله خلق آدم على صورته"، فكان في قوة الإنسان من أجل الصورة أن ينسى عبوديته، ولذلك وصف الإنسان بالنسيان فقال في آدم: ﴿فَنَسِيَ﴾ (طه: من الآية ١١٥). والنسيان نعت إلهي، فما نسي إلا من كونه على الصورة، فما زلنا مما كنا فيه قال تعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: من الآية ٦٧) كما يليق بجلاله» ن. م. ٢: ٢٤٤؛ وفي مكان آخر يتكلم عن النسيان بوصفه عقاباً للإنسان: «فإذا كانت حياة العبد عارضة لا ذاتية، فينبغي أن لا يزهو بها ولا يدعي، فما ادعى وقال أنا، وغاب عن شهود من أحياه، عرض له الموت العارض، أي هذا أصلك، فرده إلى أصله، ولكن غير طاهر بسبب الدعوى ونسيان من أحياه» ن. م. ١: ٣٧٩.

[٤٦] ـ ن. م. ١: ٥٩٤؛ انظر أيضاً: ١: ٣٩٧؛ ١: ٤٨٦؛ ١: ٦١٨؛ ونقرأ أيضاً «... وقال أيضاً، وهو من باب الإشارة، والتحقيق ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ﴾ (الناس: ١-٢)؛ فمن باب التحقيق، لما سماهم «الناس» ولم يسمهم باسم يقتضي لهم أن يكونوا حقاً، أضاف نفسه إليهم باسم «الملك». ومن باب الإشارة، اسم فاعل من النسيان، معرفاً بالألف واللام، لأنه نسيَ أن الحق سمعه وبصره وجميع قواه في حال كونه كله نوراً» ن. م. ١: ٦١٨.

[٤٧] ـ كما يظهر من قوله: «والإنسان نشأة عنصرية تطلبه حقائق متجاذبة بالفعل صاحب غفلة ونسيان» ن. م. ٣: ٢٦٨.

[٤٨] ـ ن. م. ١: ٧٣٦؛ عن نسيان رب النعمة انظر ن. م. ٢: ٤٨٢.

[٤٩] ـ ن. م. ٢: ٥٢٣.

[٥٠] ـ عن تسمية المتصوفة بأهل الكشف والوجود، انظر مثلاً ن. م. ١: ٣٨؛ ٢: ٥٢٣.

[٥١] ـ عن تسمية المتصوفة بأهل التذكر انظر ن. م. ١: ١٨٠؛ نشير إلى أن هيدجر هو الآخر يربط الفكر بالتذكر، انظر «ماذا يعني الفكر» ص ١٦١-١٦٢، ١٦٤، كما يربطه بالحضور والكشف، ن. م. ص ١٦٦ـ ١٦٩: «Que veut dire ((penser))?» in Essais et conferences, tr. J. Beuafret, Paris, Gallimard, ١٩٥٨; cf. Questions, IV, p. ١٨١-١٨٢.

[٥٢] ـ الفتوحات، ٣: ٢٣٥: ويضيف قائلاً في نفس الصفحة: «ومن ليس له هذا المقام ذوقاً يغفل عن الحق بالأشياء حتى يستحضره في أوقات ما. فهذا هو الفارق بين أصحاب الذوق وبين غيرهم» ن. م. ٣: ٢٣٥.

[٥٣] ـ عن نسيان الوجود عند هيدجر، يمكن الرجوع مثلاً إلى: Heidegger, Introduction a In Metaphysique, tr, G. Kahn, Paris, Gallimard, ١٩٦٧, p. ٣١،١٢١,cf ((Temps et Etre)), in Questions IV, p. ٥٨.

[٥٤] ـ بالنسبة لهيدجر الوجود ليس هو الله، ولا هو الجوهر ولا الماهية، انظر: رسالة في الإنسية، ص١٠٢.

[٥٥] ـ عن أن الموجود هو الذي ينسينا الوجود، انظر مثلاً:

Heidegger, Concepts fondamentaux, tr. p. David, Paris, Gallimard, ١٩٨٥, p. ٨٩-٩٠. cf. Lettre sur I'hu-manisme, p. ١٠٤. ١١٤-١١٥.

[٥٦] ـ عن كون النزعة الذاتية هي المسؤولة عن نسيان الوجود، انظر مثلاً هيدجر، رسالة في الإنسية، ص١٢٥.

[٥٧] ـ عن توجيه السؤال إلى الوجود انظر ن. م. ص ٨٨ ؛ ١٢٣.

[٥٨] ـ حول كون حقيقة الوجود هي في نفس الوقت التفكير في الإنسان، أو أن ماهية الإنسان أساسية لحقيقة الوجود، انظر ن. م. ص١٢٤؛١٣٥.

[٥٩] ـ عن مفهوم القرب من الوجود عند هيدجر انظر ن. م. ص١٠٢؛ ١١٤-١١٥؛١٢٠.

[٦٠] ـ عن أهمية السؤال المنزه عن أية غاية، انظر: Questions IV, p. ١٢٨; cf. M. Heidegger Le principe de la raison, tr. Par A. Preau, Paris, Gallimard,١٩٦٢,p. ١٠٨.

قواعد النشر في مجلة قضايا إسلامية معاصرة

* الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

* ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.

* تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.

* للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

ملفات صدرت من مجلة قضايا إسلامية معاصرة

* الفكر السياسي الاسلامي (١-٢)
* اشكاليات الفكر الاسلامي المعاصر
* منهج التعامل مع القرآن
* فلسفة الفقه (١-٣)
* مقاصد الشريعة (١-٣)
* الاتجاهات الجديدة في علم الكلام (١-٧)
* اشكاليات التأويل
* التعددية والاختلاف (١-٣)
* التباسات المفاهيم في الفكر الاسلامي المعاصر (١-٣)
* التسامح ومنابع اللاتسامح (١-٢)
* الدين والتراث في عصر الحداثة

ملف العدد القادم

التعددية الدينية

ثقافة التسامح

سلسلة كتاب شهرية يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

صدر منها:

١- فقة العنف المسلح في الاسلام — الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠٤/١٠)

٢- دفاعا عن العقل والحداثة — د. محمد سبيلا (٢٠٠٤/١١)

٣- الاسلام المعاصر والديمقراطية — د. رضوان السيد وآخرون (٢٠٠٤/١٢)

٤- الآخر في القرآن — غالب حسن الشابندر (٢٠٠٥/١)

٥- التسامح وجذور اللاتسامح — د. عبدالله ابراهيم وآخرون (٢٠٠٥/٢)

٦- تعدد الثقافات وآفاق الحوار — ادريس هاني (٢٠٠٥/٣)

٧- التدين العقلاني — مصطفى ملكيان (٢٠٠٥/٤)

ويصدر لاحقا:

٨- الحداثة وما بعد الحداثة — د. محمد سبيلا (٢٠٠٥/٥)

٩- عيال الله — د. محمد الطالبي (٢٠٠٥/٦)

١٠- التسامح ومنابع اللاتسامح — ماجد الغرباوي (٢٠٠٥/٧)

١١- رسالة التسامح — جون لوك (٢٠٠٥/٨)

١٢- في المجتمع المدني الاسلامي — الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠٥/٩)

١٣- التعددية والغيرية — د. عادل عبد المهدي وآخرون (٢٠٠٥/١٠)

١٤- العراق بين الثوابت والمتغيرات — د. طه العلواني (٢٠٠٥/١١)

١٥- الدين بين قراءتي التسامح والعنف — د. هشام داود وآخرون (٢٠٠٥/١٢)



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

جمعية المسلم المعاصر

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير المسؤول

الدكتور / جمال الدين عطية

العدد (١١٣) السنة التاسعة والعشرون

ربيع ثاني - جماد الأول - جماد الآخر ١٤٢٥ هـ

يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٤م

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة التاسعة العدد 36 ربيع 1425هـ /2004م

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد جمال البرزنجي

فتحي حسن ملكاوي محيي الدين عطية

لؤي منير صافي

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي
كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين
بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع
بيروت–لبنان
الهاتف والفاكس: 009611707361

الرقم الدولي ISSN 1729-4193