

الدراسات والأبحاث:

فلسفة الحادثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن:
الأسس الفكرية والرهانات الأخلاقية

الغياشي ادراوي

الفكر الإصلاحية الخلدوني وسؤال المواكبة
للسنق المجتمعي المعاصر

بوعبيد الأزدهار

أنثروبولوجيا العقلنة
مقتضيات المفهوم وإشكالاته

عبد المنعم الشقيري

المخيم اللغوي العربي
نحو توطين فضاء لسيّاحة اللغة
حمّادي الموقّت

نظرية التقاطع المعرفي في علم الاجتماع،
زيغمونت باومان أنموذجاً

فاروق بن خرف الله

محمد غازي

القانون الكلي الكلامي - إشكالية الأصل والفرع
بين الأشاعرة وابن تيمية -

محمد الشهبي

الترجمات:

تأثير الحادثة في الإسلام

فضل الرحمن

ترجمة وتعليق: منير تمودن

الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة
الإجرائية لـ «هابرماس»

بيارن مالفيك

ترجمة

جواق سمير / شوار سندس

مراجعات الكتب:

دراسة (تداخل المعارف ونهاية
التخصص) لمحمد همام: عرض وتحليل
مصطفى العادل

حوارات:

حوار مع رئيس الجمعية الدولية لعلم
الاجتماع الأستاذ الدكتور/ساري حنفي
يحاوره الباحث/ عبد الكريم جندي

نماء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء،
(المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه

دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة
الشرعية، (اليمن)

هيئة التحرير

أ. د. أحمد محمود إبراهيم

أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة (مصر)

أ. د. عبد الرحمن بودرع

أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة عبد
المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة

أستاذ علم الاجتماع بجامعة سطيف ٢ (الجزائر)

أ. د. يوسف الكلام

أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية
جامعة القرويين (المغرب)

أ. د. نورة بوحناش

أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة ٢
(الجزائر)

أ. د. محمد سيد أحمد متولي

أستاذ البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن بكلية
دار العلوم - جامعة القاهرة (مصر)

د. محمد الريوش

دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوعي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٢٣٧ ص. (مجلة دورية محكمة؛ العدد ١٠). ١٧ × ٢٤ سم
١. علوم الوعي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: أمل جمال

مركز نماء

للبحوث والدراسات

مؤسسة بحثية، تعنى بإعداد ونشر
وترجمة البحوث والدراسات في مجال
الدراسات الإسلامية والإنسانية، تأسست
عام ٢٠١٠م/١٤٣٢هـ.

يهدف إلى تطوير البحث في حقول
الدراسات الإسلامية والإنسانية، وتعزيز
التكامل المعرفي بينهما.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات
العليا، وعموم المثقفين وصناع القرار
المتهمين بالدراسات الإسلامية والإنسانية.

يشغل لتوصيل رسالته عبر إصدار
البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني،
والدورات الأكاديمية وحلقات النقاش،
والاستشارات البحثية.

المدير العام:

ياسر ماطر المطري

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم
قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم
السياسية بجامعة القاهرة سابقًا (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
بالاتحاد الأمريكية (كندا)

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

(*) مرتبة أنفائيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Editorial

By Editor:

Said Bentajar

٨

افتتاحية العدد

رئيس التحرير:

سعيد بنتاجر

Research Papers

Taha Abdul Rahman's Philosophy
for Islamic Modernism : Intellectual
foundations and moral stakes

DRAOUI ELAYACHY

١٦

Khaldunian reformist thinking and
the question of coping with
contemporary societal patterns

BOUABID ELIZDIHAR

٤٠

The anthropology of rationality,
the demands of the concept and its
problems

Abdelmonim Choqairi.....

٥٤

Arabic language camps
Towards localization a space for
linguistic tourism

EL MOUKET HAMMDI.....

٧٦

الدراسات والأبحاث

فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد
الرحمن: الأسس الفكرية والرهانات
الأخلاقية.

العياشي ادراوي

الفكر الإصلاحية الخلدوني وسؤال
المواكبة للنسق المجتمعي المعاصر

بوعبيد الازدهار

أنثروبولوجيا العقلنة
مقتضيات المفهوم وإشكالاته

عبد المنعم الشقيري

المخيّم اللغويّ العربي
نحوّ توطينِ فضاءٍ لِسِيّاحَةِ اللّغة

حمّادي الموقّت

Interdisciplinarity Theory, Zigmont
Baumann as a model

Farouk Benkherfallah

Mohamed Ghazi ٩٢

نظرية التقاطع المعرفي في علم
الاجتماع، زيغمونت باومان أنموذجًا.

فاروق بن خرف الله

محمد غازي

Macro- law as developed in Islamic
theology : the problem of 'root' and
'branch' between the Ash'arites and
Ibn Taymiyyah

Ech-Chahbi Mohammed ١٣٦

القانون الكلي الكلامي - إشكالية الأصل
والفرع بين الأشاعرة وابن تيمية-

محمد الشهبني

Book Reviews

A Review of: "Knowledge Overlap-
ping and the End of Specialisation"
by Muhammad Homam

Mustapha Eladel ١٥٦

مراجعات كتب

دراسة (تداخل المعارف ونهاية
التخصص) لمحمد همام: عرض وتحليل

مصطفى العادل

Translations

Modernity's impact on Islam

Fazlur Rahman

Mounir Temouden ١٨٠

الترجمات

تأثير الحداثة في الإسلام*

فضل الرحمن

ترجمة وتعليق: منير تمودن

Droit et démocratie : Retour sur l'ap-
proche procédurale de Habermas

Bjarne Melkevik

Jouak Samir

Chouar soundous ٢٠٠

الحق والديمقراطية: العودة نحو
المقاربة الإجرائية لـ "هابرماس"

بيارن مالكفيك

ترجمة

جواقي سمير

شوار سندس

Dialogues

A Conversation with President of the
International Sociological Association:
Professor Dr. Sari Hanafi

Dialogue topic: Sociology of sciences and
its status in Arab societies

By: researcher: Abdelkrim Jendi ٢٢٦ يحاوره الباحث/ عبد الكريم جندي

حوارات

حوار مع رئيس الجمعية الدولية لعلم
الاجتماع الأستاذ الدكتور/ ساري حنفي

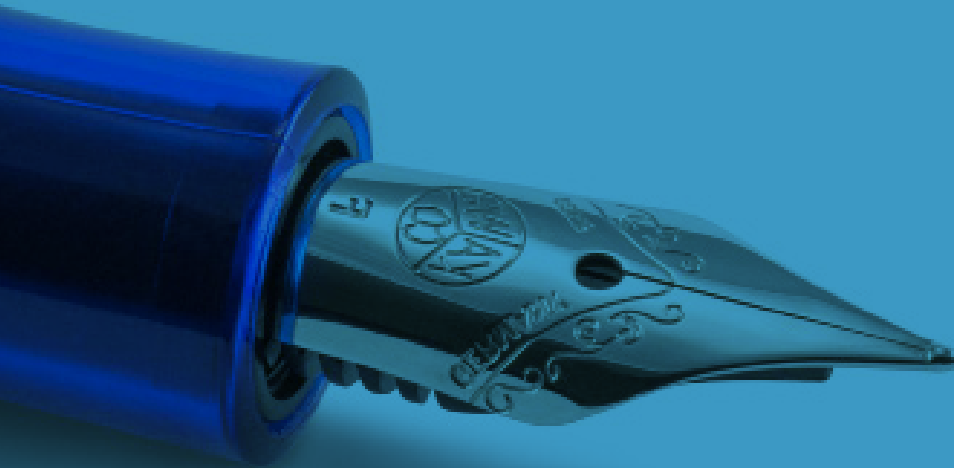
موضوع الحوار: علم اجتماع العلوم
وموقعه في المجتمعات العربية

افتتاحية العدد

Editorial

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

By Editor: Dr. Said Bentajar



ما زالت إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي العربي تطرح بأوجه مختلفة، وما زلنا نواجه نفس الحلول وإن بصيغ مختلفة. ولعل العودة إلى طريقة تعامل الفكر الإسلامي العربي مع الظواهر والمعارف الدخيلة عليها في الماضي قد ينير لنا سبيلاً لفهم تعامله المعاصر مع الحداثة؛ فقد اتسم الفكر الإسلامي والعربي بخاصية لطيفة في تعامله مع العلوم الدخيلة، والمنطق أبرز أنموذج لذلك. فقد نبه عدد من الباحثين من تخصصات مختلفة - أصول الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة على سبيل المثال - إلى أن العلماء في هذه العلوم رفضوا المنطق جملة وتفصيلاً في بادئ الأمر ثم ما لبث أن دخل إليها بطريق التسرب اللطيف حتى استولى على جِماع المنهج المعتمد أو أكثره، فيأتي لاحقاً وبعد أجيال من يبحث في هذا العلم عن الأصيل والدخيل بدعوى التجديد واطراح الدخيل. لكن المثير للانتباه في الأمر أن التسرب اللطيف الذي ذكرناه إنما سهل أمره العلماء الذي رفضوا المنطق، فكان منهجهم الخفي يخالف رفضهم الصريح.

ولعل قياس منهج تعامل الفكر الإسلامي العربي مع الحداثة بمنهج تعامله مع المنطق قديماً جائز، رغم وجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه. فقد دخلت الحداثة بدون استئذان في سياق تاريخي اضطرت فيه الحضارتان الإسلامية العربية والغربية إلى اللقاء المباشر، فكان لقاء عنيفاً انتبهت فيه الحضارة الإسلامية العربية إلى الفارق المادي والتنظيمي الكبير بينها وبين الغرب. وقد افترق الناس في الأخذ بمقتضيات الحداثة على نفس سبل افتراقهم في طريقة التعامل مع المنطق، بين قابل بلا شرط



الراهنة إزاء العلاقة بين التراث والحداثة إلى مقام أكثر تركيبًا وتعقيدًا، جرى فيه استحضار هذا الامتزاج من زاويتين: **زاوية** تقرر أن هذا الامتزاج أمر لا مفر منه لما تحمله الحداثة من قوة جارفة لا يقف في مواجهتها عائق، وأن المطلوب هو اختيار السباحة مع تيارها أو الانجرار الاضطراري في مسار هذا التيار. فتكون الحداثة بهذا المعنى قدر لا مفر منه، والأولى هو مسايرة منطقها القوي اختياريًا: **وزاوية مخالفة**، تقرر أن الحداثة الغربية تعاني من النواقص والمساوئ ما يدفع الفكر الإسلامي إلى طلب التخلص من مقولاتها الخفية التي تسربت إلى العقل الإسلامي العربي، وإعمال آليات النقد في تلقي المفاهيم والأفكار الغربية بالفحص حتى تتبين جدواها في الإثمار والإنتاج فيها، من جهة: وإلى الأخذ بمبدأي التأصيل والإبداع في تطوير وإنتاج المضامين الثقافية الإسلامية العربية، بحيث يكون دور التأصيل هو إقامة الوصل بين الجديد من هذه المضامين والأصول التي بنيت عليها هذه الثقافة، ويكون دور الإبداع هو إنتاج مضامين جديدة.

ليست الحداثة مجرد اقتراح نظري للقبول أو الرفض، بل هي موجة جارفة تجمع بين البعد النظري والبعد العملي؛ فهي أيديولوجيا ونموذج ثقافي ونمط

ورافض بلا هوادة ومتوسط في القول يقبل بما يناسب ويرفض ما لا يناسب. غير أن ما يهمنا، هنا، أن الموقف الأقوى في بداية الأمر إنما يكون للرفض الصريح المباشر، وهو الذي استبطن بدون انتباه استثمارًا خفيًا وغير مباشر لمناهج الحداثة وأدواتها أو على الأقل لأسئلتها وتميزاتها. فكان الاتجاه السلفي النهضوي (الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم)، الذي قدم كاتجاه رافض للحداثة وداع إلى العودة إلى التراث لاستلهام أصول النهضة المطلوبة، ممن كان لهم الأثر الأكبر في استدخال مفاهيم حداثية في الفكر الإسلامي، أكثر من الحداثيين الصرحاء المباشرين. وذلك لاقتراب لغتهم من لغة الفكر الإسلامي ولاجتهادهم في "إخفاء" المفاهيم الحداثية بمصطلحات تراثية بقصد التأصيل. لكن متابعة تطور الاتجاه الإسلامي يلمح هذا الاتجاه إلى تبني المقولات الحداثية الصريحة في الفكر والعلم والسياسة بدل المفاهيم الأصلية، أو صار الأمر إلى "أسلمة" هذه المقولات وتعريبها، وهي مرحلة بلغ فيها تأثير الحداثة في مضمون الفكر الإسلامي والواقع التاريخي الإسلامي العربي مدى ملحوظًا.

وتبعًا لذلك، ارتفعت المواقف الفكرية

الأسس المعرفية والرهانات الأخلاقية لفلسفة طه عبد الرحمن في الحادثة. حيث استعرض في دراسته الموسومة "فلسفة الحادثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن: الأسس الفكرية والرهانات الأخلاقية"، الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن للحادثة الغربية وريدفتها "الحادثة العربية المنقولة" كاشفًا عن حدودها وأعطاها وآفاتهما، ومنها افتقارها لشرطي "الإبداع" و"الاستقلال"، ولخص الباحث معالم الحادثة الإسلامية التي يقترحها طه عبد الرحمن بوصفها أنموذجًا بديلاً مستندًا في ذلك إلى تصويره لـ "روح الحادثة" الذي تصدر عنه كل التطبيقات المختلفة، ومنها التطبيق الغربي.

وقد سعى الباحث بوعبيد الزدهار في دراسته "الفكر الإصلاحية الخلدوني وسؤال المواكبة للنسق المجتمعي المعاصر"، إلى دراسة نموذج تاريخي إسلامي عربي في التعامل مع الحادثة وتحدياتها في علاقتها مع التراث. وذلك بدراسة مشروع خير الدين التونسي بوصفه أنموذجًا لرصد استحضار التراث الإسلامي العربي، ممثلًا في فكر ابن خلدون ومفاهيمه ومقولاته، في مشروعه الإصلاحية الحضاري، الذي أراد به الاستفادة من تجربة الحادثة الأوربية. وفي مقاربة تقويمية لمفهوم مركزي

علمي تقني، كما أنها سيرورة تاريخية اجتماعية. وقد بلغ تغلغلها في الفكر والممارسة في بعدهما الفردي والجماعي في المجال الإسلامي العربي المبلغ الذي أشرنا إليه حتى صارت جزءًا منا شئنا أم أبينا؛ لكنها في المقابل ليست القدر المحتوم ولا الواقع الحتمي الذي ليس للإنسان إزاءه إرادة وفعل، وإنما هي ظاهرة إنسانية وجب على الإنسان المسلم العربي هنا، أن يتصدى لها بما تستحق من ترو ونظير وقرار وعمل؛ أخذًا أو طرخًا. وذلك إيمانًا بقدرة الإنسان المسلم العربي على صناعة واقعه من حيث حقه في المبادرة والقرار باعتباره ذا إرادة وحرية وفعل، من جهة؛ وبما يتوافق مع قيمه الأخلاقية وخصوصياته الثقافية، من جهة أخرى. بين هذا وذاك، يبقى الفكر الإسلامي العربي اليوم في معضلة علاقته بالحادثة متأرجحًا بين قوة التاريخ والواقع الدافعة إلى الأخذ بمقتضيات الحادثة من حيث هي تجل لروح الحضارة المعاصرة وبين قوة الحرية والأخلاق التي توفر للإنسان إمكانية اتخاذ القرار بعد التفكير في الأصول والمنطلقات من جهة؛ وفي المزايا والمآلات من جهة ثانية.

ارتبطت أغلب مواد هذا العدد بمسألة الحادثة بطريق مباشر أو غير مباشر. فقد تولى الباحث العياشي ادراوي دراسة

مختلف ملابسات وسياقات الظاهرة المدروسة، وتستدعي ضرورة الخروج من الحقل الأكاديمي التخصصي إلى الاستعانة بحقول أخرى. وقد حاول الباحثان استكناه هذا التوجه عند باومان في دراسته للحدث وتحدياته الاجتماعية والأخلاقية وطابعها السائل، وفي نموذج صناعة "الهولوكوست".

وفي موضوع ذي صلة بمسألة التقاطع المعرفي، خصص الباحث مصطفى العادل قراءة مطولة لكتاب "تداخل المعارف ونهاية التخصص"، ضمّنها عرضاً وتحليلاً ومناقشة لأهم أفكار الكتاب بخصوص مسألة تكامل المعارف وتقاطعها. وركز في تناوله للكتاب على تحديد المفهوم من التداخل المعرفي والوشائج المفهومية بينه وبين مفاهيم أخرى قريبة والأسباب الحاكمة للجذلية القائمة بين التخصص والتداخل المعرفي، وحدود نجاح التداخل المعرفي بين المعارف في العصر الحديث. كما استعرض الباحث التحليلات التي أوردها الكاتب بخصوص وجود وطبيعة التكامل المعرفي الموجود في المعرفة الإسلامية، وعند علمين كبيرين من أعلامها، وهما أبو حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية.

وليس بعيداً عن الهم التحديتي العربي، وإن كان هذه المرة بوجه متفرد

من مفاهيم الحدث، دعا الباحث "عبد المنعم الشقيري" في دراسته الموسومة بـ"أنثربولوجيا العقلنة: مقتضيات المفهوم وإشكالاته" إلى تجديد النظر في مفهوم العقلنة الذي قدم في الفكر الإنساني، والعربي الإسلامي بالتبع، بأوجه مختلفة تركز أساساً على المعرفة العلمية والقوة التكنولوجية والهيمنة الاقتصادية وقوة السلاح. وقد لفت الانتباه، في آخر الأمر بعد تحليل لدلالات مفهوم العقلنة، وأبعادها الآلية والصورية، إلى أن الأولى هو استرداد أساسها وجوهرها المتمثل في مدى قدرتها ومفعولها التعبوي والأخلاقي، ولا يكون ذلك في نظره إلا باللجوء إلى تبني نزعة ثقافية تعددية منفتحة لا تنحصر في مركزية موهومة، والأخذ بعقلنة تواصلية تأخذ السياقات الاجتماعية بعين الاعتبار.

ومن زاوية نقدية اجتماعية، اختار الباحثان "فاروق بن خرف الله" و"محمد غازي"، في مقالهما "نظرية التقاطع المعرفي في علم الاجتماع، زيغمونت باومان أنموذجاً"، عرض نموذج لمقاربة تستلهم وتتوسل بمنهج التقاطع المعرفي عند المفكر وعالم الاجتماع البولندي "زيغمونت باومان". فقد صارت نظرية التقاطع المعرفي ملجأ لكل مقاربة تروم أن تأخذ بالاعتبار والدراسة

وفي هذا الإطار بغض النظر عن خلفيته الفكرية والأخلاقية، هي الأساس في بناء مشروع الحق والديمقراطية بوصفه مشروعًا تعليميًا وأسلوبًا مُعاشًا يوميًا؛ وفي النص المترجم الثاني، وهو مقال لـ "فضل الرحمن" موسوم بـ "تأثير الحداثة في الإسلام" والذي ترجمه وعلق عليه الباحث "منير تمودن"، تولى "فضل الرحمن" دراسة جوانب من العلاقة الشائكة بين الإسلام والحداثة، من جهة تدقيق طبيعة هذه العلاقة وتحديد عدد من نقط المواجهة، كما استعرض نماذج لكيفية تعامل علماء الإسلام، خاصة في شبه القارة الهندية، مع التحديات التي فرضتها الحداثة على الإسلام، نظرًا وممارسة.

ولم تغب الصيغة القديمة من النقاش الذي نجده الآن بين الإسلام والحداثة عن هذا العدد، وهي الصيغة التي مثلها في الجدل بين العقل والنقل؛ فقد خصص الباحث محمد الشهيبي مقالته الموسوم بـ "القانون الكلي الكلامي" لبيان الكيفية التي حرص بها علماء الكلام على الوصل بين العقل والنقل، بواسطة قانون كلي ناظم يحدد في الأصل والفرع منهما. كما أظهر تحليل الباحث التأسيس المنهجي الكلامي للتكامل بين العلوم بتحكيم هذا القانون الكلي كما نظر إليه الأشاعرة وابن تيمية. وقد توخى الباحث إبراز الجوانب

وعملي، اقترح الباحث في علوم التربية "حمادي الموقت" مشروع "المخيم اللغوي العربي" بوصفه فكرة عملية لتسويق اللغة العربية تسويقًا سياحيًا بواسطة منهجية الخمس اللغوي التي تحقق أهدافهما اصطناع فضاء لتعلم اللسان العربي، وقد قدم الباحث مشروعه ببيان فلسفته أولًا، والمقترحات العملية لتطبيقه ثانيًا.

ولم تخرج الترجمتان المنشورتان في هذا العدد عن موضوعه الحداثة: تمثلت الترجمة الأولى في الدراسة الموسومة بـ "الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة الاجرائية لـ "هابرماس" للباحث الكندي "بيارن مالكفيك"، وترجمها الباحثان جواق سمير وشوار سندس. والتي وضعت على طاولة البحث العلاقة بين الحق والديمقراطية في إطار الفلسفة السياسية التي تبناها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. وما جعل هذه العلاقة بين المفهومين تصل إلى درجة من الوثاقة والترابط هو المجال العمومي الذي يمثل الإطار الجامع والوحيد لاتخاذ القرار السياسي بوجود تعددية ثقافية واثنية وعقدية، واقتراح هابرماس النقاش العمومي بوصفه منهجًا تواصلًا إجرائيًا مؤطرًا لتدبير الاختلاف واتخاذ القرار في إطار المجال العمومي. وبهذا تكون مشاركة المواطن، ضمن هذا النقاش

العلوم. وليس هذا الحوار من جنس الحوارات الثقافية العامة، بل هو حوار تخصصي مفيد، أجاب فيه الأستاذ الدكتور ببراعة ودقة وتفصيل على الأسئلة التأسيسية التي طرحها الباحث عبد الكريم جندي حول طبيعة هذا الحقل وتاريخه ومدارسه، وكذا التلقي العربي لهذا العلم، إضافة إلى علاقته بالعلوم والمعارف السائدة في عالمنا الإسلامي العربي.

التي تظهر راهنية هذا الموضوع لبيان إمكانية الاستفادة من منهج العلماء في معالجتهم إشكالية العلاقة بين العقل والنقل وصياغتهم للقانون الكلي، واستثماره في تناول إشكالية معاصرة شبيهة بها وهي العلاقة بين "العلم والوحي" نظرًا لهيمنة العلوم البحتة ومناهجها التجريبية، وهذا الأمر متاح وفق صيغة القانون الكلي العامة.

وسيرًا على السنة الحميدة لدورية "نماء"، يختتم العدد بحوار شيق وعميق ومفيد مع عالم الاجتماع العربي الأستاذ الدكتور ساري حنفي حول حقل معرفي قليل الذكر في مجالنا الأكاديمي العربي، عظيم الفائدة النظرية والعملية، خاصة في سياقنا المعاصر، وهو علم اجتماع



الدراسات والأبحاث Research Papers

الدراسات والأبحاث | Research Papers

فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن: الأسس الفكرية والرهانات الأخلاقية.

**Taha Abdul Rahman's
Philosophy for Islamic
Modernism :**
Intellectual foundations and moral stakes

العايشي ادراوي^(١) | DRAOUI ELAYACHY

ملخص البحث

يروم البحث مناقشة التصور الفلسفي للحدثا الإسلامية كما يَنسُطه طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي، وذلك من جهتي الأسس الفكرية المعرفية أولاً، والرهانات الأخلاقية الدينية ثانياً. لذا سيتم التوقف بدايةً عند مفهوم الحدثا كما هو متداول في الأدبيات الفلسفية والفكرية عموماً، وكما يُحدده صاحب "روح الحدثا" خصوصاً. ونبرز ثانياً أهم مميزات الحدثا الغربية (أزمة المعرفة - تسلط التقنية - الظلم القولي، إلخ) ومبررات نقدها عند طه عبد الرحمن. فيما نبين ثالثاً أهم أعطاب وآفات الحدثا المنقولة المستنسخة في الفكر العربي من حيث هي حدثا "ناقصة" لافتقادها شَرْطي "الإبداع" و"الاستقلال". وناقش رابعاً التقويم الأخلاقي للحدثا في صورتها الغربية من جهة، ونبرز، من جهة ثانية، معالم الأنموذج الحداثي البديل الذي يقترحه طه مبينين أهم أسسه ومرتكزاته، ومحلّلين أبرز مقاصده وغاياته. لنختم أخيراً بملخصة تتضمن أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج.

الكلمات المفتاحية: الحدثا الإسلامية- الإبداع- الأسس الفكرية- -الرهانات الأخلاقية - الاستقلال ...

Abstract

The research aims to discuss the philosophical conception of Islamic modernity as presented by Taha Abderrahman in his philosophical project, on the two sides of the intellectual and cognitive foundations first, and the ethical and religious stakes secondly. Therefore, we will first stop at the concept of



تقديم

لا شك أن اجتهادات الفيلسوف المجدد الدكتور طه عبد الرحمن بلغت من الكثرة حدًا يصعب معه الإحاطة بها جميعها عرضًا ووصفًا، وتحليلًا ونقدًا، بحكم تشعب مساراتها أولاً؛ (التأصيل للحوار)^(٢) وتجديد علم الكلام، تجديد العقل^(٣)، تجديد المنهج لقراءة وتقويم التراث^(٤) دونما وقوع في نزعة استشراقية أو تغريبية، التأصيل لمفهوم الترجمة بما يمكن من نقل فكر الغير- الفلسفي- دون استنساخه أو الانصهار فيه، التأسيس لإبداع فكري وفلسفي عربي أصيل بعيدًا عن الاتباع والتقليد، الإسهام في النقد

modernity, as it is mentioned in philosophical and intellectual research in general, and as defined in the "spirit of modernity" in particular. Secondly, we highlight the most important features of Western modernity (the crisis of knowledge - the domination of technology - verbal injustice, etc.) and the justifications for its criticism according to Taha Abderrahman. While we show, in third, the most important defects and pests of modernity transmitted reproduced in Arab thought in terms of it is an "incomplete" modernity because it lacks the conditions of "creativity" and "independence". Fourth, we discuss the ethical evaluation of modernity in its Western image on the one hand, and on the other hand we highlight the features of the alternative modernist model proposed by Taha, explaining its most important foundations, and analyzing its most prominent aims and objectives. Finally we conclude with a summary that includes the most important results of the research.

Key words : Islamic modernity-creativity - epistemological foundations-ethical stakes-independence ...

(٢) يُراجع في هذا الإطار، كتاب طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

(٣) يُنظر في هذا السياق كتاب طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

(٤) ينظر بهذا الخصوص كتاب طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.

المناحي الفكرية التي تتحرك ضمن المجال التداولي الإسلامي.

واستناداً إلى هذا يتبين أن الأستاذ طه عبد الرحمن يحمل "مشروعاً نهضوياً" متعدد المداخل والأبعاد، يتكامل فيه ما هو فكري فلسفي مع ما هو أخلاقي ديني، كما يستحضر شروط المناهج العقلية المؤصلة والمعايير العلمية المستجدة لتجاوز التقهقر العلمي والحضاري والوجداني الذي وقعت فيه الأمة نتيجة تقاعسها عن الإبداع والابتكار، واكتفائها بالنسخ والاجترار، فصارت عاجزة عن بناء نموذجها النهضوي الخاص وقاصرة عن تأسيس حداثتها الذاتية، بحكم اعتقادها - خطأً - أن النموذج الحداثي الحق هو ذاك الذي أوجده الغرب وألا سبيل إلى التحديث إلا عبر التقليد والاتباع، والتماهي والتطابق، لا النقد والاختلاف.

فماذا تعني الحداثة في تصور طه عبد الرحمن؟ وما المبررات التي يقدمها لنقد الحداثتين الغربية "المأصولة" والعربية المنقولة^(٥)؟ ثم لماذا يستند إلى المعطى

الأخلاقي للحداثة الغربية في مقابل السعي إلى تأسيس حداثة إسلامية بخصائص محددة وشرائط معلومة، تأصيل الصلة بين الحداثة والمقاومة بما هي فعل يفتح للأمة طريقاً مغايراً للتحديث والنهوض ليس ذاك الذي سلكه الأنواريون والثوريون في الغرب، بالإضافة إلى انشغاله بالبحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم - كما في كتاب "سؤال العمل" - وخوضه في إشكال العلاقة بين الدين والسياسة، استناداً إلى مقارنة روحية غير معهودة - كما في كتاب "روح الدين" - وغيرها كثير).

وبحكم عمقها - أي الاجتهادات - وطرافتها ثانياً، سواء ما تعلق منها بطبيعة الموضوعات المطروحة (آنية ومهمة)، أو ما اتصل بنوعية المقاربات المنهجية المسلوكة، أو ما اقترن بالتدقيقات اللغوية والإبداعات الإصلاحية التي تجعل من كتابة الرجل وفكره معيناً للتزود ببلغ الألفاظ وجديد الاصطلاحات والعبارات في شتى

(٥) المقصود بالحداثة "المأصولة" هنا كونها قامت على أساس "إبداع" غربي محض صادر عن مرجعية وثقافة وتاريخ وحضارة غربية مما مكن من إيجاد أنموذج حداثي ذي أصول غربية واضحة، وبالتالي فهو أنموذج يتوافق مع واقع الغرب وفلسفته؛ بخلاف الأنموذج الحداثي العربي الذي يُروى له اليوم والذي أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه "منقول" ومستنسخ عن الأنموذج الحداثي الغربي، وليس "مأصولاً" في تربة البيئة الحضارية العربية الإسلامية لافتقاده "شروط الإبداع" باعتباره - بالإضافة لشُرطَي "الاستقلال" و"الشمول" - منطلق الحداثة وأساسها وروحها بحسب تصور طه عبد الرحمن. (للتفصيل يُراجع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٢٤-٢٧).

ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن^(٦).

وتبعًا لهذا أضحت الحادثة تخص الإنسانية برمتها بحكم أنها صارت - من خلال فلسفات الوعي والذات- على وعي بذاتها وبماضيها كما بمصيرها ومستقبلها. لذا نُصبت الحادثة ذلك المحور الذي من خلاله نقرأ الماضي ونفهم الحاضر ونستشرف المستقبل^(٧).

بيد أنه بالانتقال إلى مجال الفكر العربي الإسلامي خاصة، فإن تأمل وضع مفهوم الحادثة، وتقليب النظر في طبيعة التحديدات التي أعطيت لهو أمر يبعث على القلق المعرفي والاضطراب المفاهيمي من جهة ما يعتمل داخله -المفهوم- من تداخل وتضاد وتناقض بل وتشويه أحيانًا، فهناك من رأى أن الحادثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر. ومن قال إنها ممارسة السیادات الثلاث: السیادة على الطبيعة، والسیادة على المجتمع، والسیادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي نزع القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية^(٨). فضلًا عن كونها "ليست مفهومًا سوسيولوجيًا ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومًا تاريخيًا، بل هي نمط حضاري

الأخلاقي في تقويمه لهذين الصنفين من الحادثة وما البديل المقترح في نظره؟

لمعالجة هذه الإشكالات - التي تشكل مدار اجتهدنا في قراءة جانب من جوانب فكر الرجل - نتوقف أولاً عند مفهوم الحادثة بين الفهم العام والفهم الخاص، ونستعرض - ثانيًا- أبرز مبررات نقد طه عبد الرحمن للحادثة في صورتها الغربية، ثم نقف - ثالثًا- عند أهم دواعي الاعتراض عنده على الحادثة "المنقولة" كما يتداولها العديد من المفكرين المعاصرين، ونبسط القول -رابعًا- في بيان البعد الأخلاقي الذي يعول عليه الدكتور طه في نقد مظهري الحادثة السابقين. وننتهي - بعد ذلك- إلى تقديم ما نسميه بـ"الحادثة المتجاوزة" كما نظر لها هذا الفيلسوف المغربي، مع الختم بجملة من النتائج التي يفضي إليها البحث.

١. في مفهوم الحادثة

لا يخفى أن مصطلح الحادثة يزخر بمعان تندرج جلها أو جميعها في حقل فلسفة التاريخ؛ إذ يُتصور أن التاريخ ينمو نموًا تقدميًا تراكميًا، ويرتقي معه الإنسان طورًا بعد طور فكرًا واقتصادًا واجتماعًا وتقنيةً، وهو تصور تمتد جذوره في فلسفة الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي تحديدًا): ذلك "أن فلاسفة الأنوار أبرزوا أن للبشرية تطورًا مرحليًا يطبع تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانفتاحها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي،

(٦) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحادثة وما بعد الحادثة، دار الفكر، دمشق، ط. ٢٠٠٣، ص. ٢٠٩.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٨) طه عبد الرحمن. روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي، ط. ٢٠٠٦، ص. ٢٣.

الحقائق؛ بل إنها تتعداه إلى جلب المضار للإنسان وتاريخيته بدءًا بتصنيف الأفراد والأمم إلى فئتين متعارضتين: فئة الحداثيين وفئة غير الحداثيين، وانتهاءً بتوريث غير الحداثيين عُقدًا تجعلهم يستعجزون أنفسهم عن أن يأتوا بما أتى به الحداثيون، فضلًا عن اللحاق بهم ومنافستهم على مقامهم^(١١).

ولكي يرتفع هذا التهويل - فيما يرى طه - الموصول بالحادثة الغربية مكانًا وزمانًا، ويزول التهويل المقرون ظلمًا بالقدرة على الإبداع الحداثي من لدن الأمة العربية الإسلامية واقعيًا وحاضرًا يقترح الرجل إعادة تعريف الحداثة وفق مسلمتين اثنتين: تتمثل الأولى في كون مبنى التاريخ الإنساني على السمو بالإنسانية في مدارج الكمال على كافة الصعد، وتتلخص الثانية في أن كل واحد من الأزمنة المختلفة للتاريخ الإنساني يختص بواجبات معينة لتحقيق هذا السمو. كما يسير وفق غايات محددة.

وعلى هذا الأساس تغدو الحداثة "عبارة عن نهوض الأمة، كائنة من كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها، وتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"^(١٢).

ومما لا يحتاج إلى توضيح أن قيمة هذا التعريف إنما تكمن في كونه يجعل

خاص يتعارض مع النمط التقليدي: أي مع كل الثقافات السابقة عليه. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئًا واحدًا متجانسًا يشع عالميًا من الغرب؛ ومع ذلك فهي تظل دومًا مفهومًا ملتبسًا يشير في عمومته إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية^(٩).

ولا يغيب عن بال كل ذي عقل متفطن ناقد أن هذا التعدد الملحوظ للتعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة، أو التنوع الواضح للتحديدات التي اقتترنت به إنما يدلان - على حد تعبير الفيلسوف هابرماس - على أن الحداثة مشروع لم يكتمل^(١٠)، من جهة، كما يدلان من جهة أخرى على مدى التهويل والتضخيم الذي وقع فيه الحداثيون في مقاربتهم للمفهوم وتفاعلهم معه؛ وكأنه فتح إنساني جديد أو ولوح لعالم مغاير غير العالم الذي ألفه الإنسان. فـ"لَوْ استعرض المرء ما كُتِبَ ولا يزال يُكتب عن الحداثة غربًا وشرقًا، لهاله حجمه ولأزعجه مساره، ولتأكد أن هذا المفهوم وقع تهويله والغلو فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الرائجة؛ حتى كأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر؛ بل كأن الإنسان لم يبدأ إنسانًا إلا مع الحداثة. وكأن التاريخ لم يبدأ تاريخًا إلا معها. ولا تقف آثار هذا التهويل عند حد تزيف

(٩) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، لبنان، ٢٠١٣، ص: ٢٢-٢١.

(١٠) فتحي المسكيني، "يورغان هابرماس: الحداثة مشروع لم يكتمل"، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، العدد، المجلد الأول، صيف ٢٠١٢، ص: ١٨٣-١٩٣.

(١١) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، لبنان، ٢٠٠٧، ص: ١٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص: ٢٠.

الحداثة. وإذا نظرنا إليها بوصفها خلقًا، اتضح أنها لا تعدو كونها مجرد تحقيق خاص لأمر الحداثة. وبهذا نكون أمام أصل واحد نسميه تارة "حقيقة الحداثة" وتارة "عقيدة الحداثة" وتارة "أمر الحداثة". هذا الأصل الواحد هو الذي يسمى "روح الحداثة"^(١٤). ولا يخفى أن لكل روح، كائنة ما كانت، تجليات متعددة، ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدًا منها، أو أن لها آفاقًا تجسدية متعددة ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدًا منها"^(١٥).

بناءً على هذا يستخلص طه مبادئ ثلاثة أساسية تقوم عليها الحداثة وهي أولًا، "مبدأ الرشد" القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"^(١٦).

(١٤) يجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن مفهوم "روح الحداثة" عند طه عبد الرحمن هو عبارة عن جملة من المبادئ: "مبدأ" الرشد الذي يتكون من ركنين هما "الاستقلال" و"الإبداع"، و"مبدأ النقد" الذي يتكون هو أيضًا من ركنين هما "التعقيل" و"التفصيل"، ثم "مبدأ الشمول" الذي يتكون هو الآخر من ركنين هما "التوسع" و"التعميم". ولا يخفى أن أسس هذه المبادئ جميعها هو "مبدأ العقلانية؛ فالعقلانية تندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلًا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببًا فيه. وإذا كانت "روح الشيء" تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد فذلك روح الحداثة؛ إذ هذه الروح لا يمكن أن يستنفذها أبدًا تطبيق واحد؛ إنها بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة، وعليه فلا بد أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة، كل تطبيق يتم في سياق اعتقادات وافتراضات خاصة نسميها -كما يقول طه- "مسلمات التطبيق"؛ لذا فواقع الحداثة ليس إلا واحدًا من التجليات -أو التطبيقات- الممكنة لروحها. ذلك أنه ينزل منها منزلة المثال من قفئوله، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثيّة. ومن هذا المنطلق ليست روح الحداثة، كما يتصور الكثيرون، من صنع المجتمع الغربي الخاص، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره بما يعني أن هذه الروح ليست ملكًا لأمة معينة غربية أو شرقية، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة. (يراجع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع مذکور، ص: ٢٤-٣١).

(١٥) المصدر نفسه، ص: ٢٢.

(١٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: ٢٥.

"الفعل الحداثي" شاملًا جميع الأمم -على اختلافها وتباينها- دونما تمييز بينها أو تفاضل، ومن ثمة يمكن التكلم عن الحداثة بصدد كل أمة أدت واجبات زمنها في الرقي بالإنسان، وقامت بدورها في تحقيق النهضة الإنسانية. لتصير الحداثة -وفق هذا المنظور- فعلًا حضاريًا تتناوب عليه الأمم بالسوية، وليست فعلًا حضاريًا يخص -كما يزعم البعض خطأ- مكانًا وزمانًا مخصوصين؛ هذا المكان هو بلاد الغرب التي توسع نفوذها حتى شمل العالم كله، وهذا الزمان هو مرحلة تاريخية تغطي أكثر من خمسة قرون، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي مع حركة النهضة، مرورًا بحركة الأنوار والثورة الفرنسية، ثم الثورة الصناعية فالثورة التقنية، ثم الثورة المعلوماتية. (وإن كان هناك من يرى أن هذه الحقبة لا تتجاوز القرنين الأخيرين)^(١٧).

وهكذا فإن التعاطي مع الحداثة الغربية المحددة زمنيًا ومكانيًا -فيما يرى الدكتور طه- من زوايا مختلفة يفضي إلى حقيقة واحدة وهي أن الحداثة في جوهرها "نسبية تعددية" وليست واحدة مطلقة. ودليل ذلك أنه يمكن "النظر إليها على أنها واقع أو تاريخ أو خلق؛ فإذا نظرنا إليها بوصفها واقعًا تبين أنها لا تعدو كونها مجرد تطبيق خاص لحقيقة الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها تاريخًا ظهر أنها لا تعدو مجرد تجسيد خاص لعقيدة

(١٧) المصدر نفسه، ص: ٢١.

وهكذا يبدو أن طه عبد الرحمن إنما انطلق من إبراز المبادئ الأساسية "لروح الحداثة" بقصد التمييز بين هذه الروح والتطبيق الغربي لها، أو لنقل لأجل الفصل بين "ماهية الحداثة" وتجلياتها. ليقرر جملة من النتائج المترتبة عن تلکُم المبادئ وهي^(٢٢):

- أ- تنوع وتعدد تطبيقات روح الحداثة.
- ب- التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، والاختلاف بينهما.
- ج- خصوصية واقع الحداثة الغربية: أي أن واقع هذه الحداثة هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.
- د- أصالة روح الحداثة: أي أنها متأصلة تاريخياً وإنسانياً.
- هـ- الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: بمعنى أن الأمم الحضارية جميعها تستوي في الانتماء إلى الروح الحداثيّة دون تمييز.
- و- الحداثة لا تُنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل: بمعنى أنها إبداع وليست اتباع.
- ز- غير خاف أن مؤدى هذه النتائج إنما هو إزالة اللبس -استناداً إلى نظر منطقي دقيق وأساس فكري متين- عن مفهوم الحداثة ورفع التهويل عنه، ومن ثمة الكشف عن جملة من آفات الحداثة الغربية ونقائصها على نحو يجعلها حادثة ناقصة غير كاملة، ونسبية غير مطلقة، وخاصة غير عامة.

وليس المقصود بالقصور ها هنا إلا التبعية الفكرية والسلوكية للغير، في مقابل الرشد الذي هو تحصيل الاستقلال والإبداع^(٢٣).

أما المبدأ الثاني فهو "مبدأ النقد" القاضي بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد^(٢٤). وليس المراد "بالاعتقاد" إلا أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يُحصل أي دليل عقلي عليه، ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل، في مقابل الانتقاد الذي هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفصل التقني بين مجالاتها بما يتيح ضبط أسبابها وكشف آلياتها^(٢٥). وأما ثالث المبادئ فهو "مبدأ الشمول" القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول^(٢٦). وليس المقصود بالخصوص في هذا السياق إلا "خصوص المجال (كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة)، و"خصوص المجتمع" (كون أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة)، في مقابل الشمول الذي هو القدرة على تجاوز الخصوصيتين المذكورتين - خصوصية المجال وخصوصية المجتمع - والتأثير في مختلف المجالات الحياتية من جهة، ومختلف المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى^(٢٧).

(٢٢) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٣.

(٢٣) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٢١.

(٢٤) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٤.

(٢٥) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٢٨.

(٢٦) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٥.

(٢٧) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٣٠-٦٧.

٢. مسوغات نقد التصور الغربي للحادثة

بما أن "روح الحادثة" ليست هي "واقع الحادثة" كما سبق التوضيح، فإنه من الواجب -حسب الأستاذ طه- حفظ هذه الروح في مقابل ترك واقعها بالنظر إلى ما لحق روح الحادثة من أعطاب عند تنزيلها في التطبيق الغربي الذي انتهى إلى نتائج تتعارض مع مبادئ ومكتسبات الحادثة نفسها كما وصفها وأسسها فلاسفة الأنوار، ومعنى هذا أن هناك "تحريقاً" أصاب جوهر الحادثة في النموذج الغربي وزيغاً أفسد وجهتها؛ ذلك أن هذا النموذج - كما يرى طه - أضمر مسلمات خفية وباطلة على خصائص الحادثة الأساسية أفضت إلى عكس مقصود الفعل الحداثي.

إن الحادثة الغربية التي قامت على أساس نبذ الوصاية أضحت وصية على غيرها، والحال ألا حادثة بالوصاية. كما أن هذه الحادثة التي اثبتت على مبدأ الإبداع أصبحت تطالب الغير بنسيان الماضي والقطع معه حتى وإن كان هذا الماضي مضيئاً شاهداً على إنتاج بديع (على خلاف ماضي الغرب الذي كان مظلماً منطفاً). وهذه الحادثة التي أتت لإزهار الذات وتفتحها أزهرت ذات أهلها وأذبلت ذات الغير؛ بحيث صارت ذات أهلها مزهرة متفتحة وذوات غيرها ذابلة، فقد سعت إلى "الإزهار الأناني" ولم تسع إلى "الإزهار المعني"،

وهذه الحادثة التي طمحت إلى نشر روح النقد عملت على نقد كل شيء إلا أداة النقد نفسه التي هي العقل، وانتقدت كل شيء إلا أنها لم تبين حدود النقد ولا هي نوعته ولا هي بالأحرى انتقدت ذاتها، وهي التي جاءت لخدمة الإنسان وتحريره فإذا هي تستعبده للحاجة المادية الصرفة دون العناية بالحاجة الروحية المعنوية، كما أنها هي التي عرضت التنمية وسيلة لتحقيق القيم إلا أنها صيرتها غاية وجعلت القيم مجرد وسائل^(٢٣).

أ. بين النقص العقلي والظلم القولي:

يتصور طه عبد الرحمن الحادثة الغربية ذات وجهين: وهما "العقل" و "القول" أو لنقل "وجهًا عقليًا" و "وجهًا قوليًا" - وإن كان الوجه الذي شغل الناس عمومًا والمتفلسفة خصوصًا هو الوجه الأول، وكأنه لا عقلانية إلا ما يقترن بهذه الحادثة ولا حادثة إلا ما يتأسس على هذه العقلانية (الغربية)- مؤكداً على أنها من حيث كونها "حادثة عقلية" فإنها ناقصة ومن حيث هي حادثة "قولية" فإنها ظالمة^(٢٤).

فبالنظر إلى العقل الحداثي الغربي يبدو أنه عقل مجرد (وليس عقلاً مؤيداً)^(٢٥) غير منضبط

(٢٣) محمد الشيخ، المغاربة والحادثة، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، العدد ٣٧، مارس ٢٠٠٧، ص: ١٣٦.
(٢٤) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط: ٢٠٠٥، ص: ٥٩.

(٢٥) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط: ٣، ٢٠٠٠، ص: ١٢١.

الأمرين معًا -على سبيل اللزوم- الفكاك والتحلل من كل الموانع الخلقية، فضلًا عن تفشي الفوضوية في النظريات العلمية والأنساق المعرفية ومن ثمة اضطراب هذه النظريات والأنساق لا اتساقها وتكاملها^(٢٨). وبهذا "يتضح من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام"^(٢٩). وإذا تحقق هذا تحقق معه كذلك ألا نفع في منهج الحادثة ولا سداد فيه، وعندئذ تكون عقلانية الحادثة عقلانية خالية من اليقين في نفع المقاصد ومن السلامة في إعمال الوسائل. ولا شك أن عقلانية هذا شأنها لا بد أن تجلب للإنسان من المضار أكثر مما تحقق له من المنافع^(٣٠).

وأما بخصوص الوجه "القولی لهذه الحادثة" فمن البين -كما يرى الأستاذ طه- أنها جلبت للإنسان "طوفانًا" من "الأقوال"؛ طوفان تغطي هوله وتخفي فداحته أسماء مختلفة تغري بظاهر دلالاتها من قبيل "انفجار المعلومات" و "ثورة الاتصال" و "سيادة العلم" و "تداول المعرفة" و "عولمة الإعلام" وغيرها مما يبرر نعت حضارة الغرب بكونها حضارة قول بامتياز؛ غير أن هذه الحضارة المدنية ظلمت الإنسان وأضررت به

بمعايير العقلانية المألوفة، والتي هي "معيار الفاعلية" و"معيار التقدم" و"معيار التكامل". ويستوي عند ذلك التعريف القديم "للعقل" كما قدمه أرسطو: "العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة"، والتعريف الحديث الذي عرضه ديكرت بوصفه أحد رواد الحادثة؛ فالعقلانية عنده قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها^(٣١).

إن ما يترتب إذن على هذا التصور أن العقلانية الحداثية لا تلبى مطلب النفع في المقاصد "ولا تلبى شرط النجوع في الوسائل"؛ فباعتبار الشرط الأول يبدو أن هذه العقلانية تتصف بصفات ثلاث وهي: "النسبية" و"الاسترقاقية" و"الفوضوية"، وأما باعتبار الشرط الثاني فيتضح أن هذه العقلانية أيضا متصفة بالصفات الثلاث الآتية وهي: "تكلف الموضوعية" و"الجمود على الظاهر" و"اتخاذ الوسائط"^(٣٢).

وعلى هذا الأساس فإن التصور الحداثي للعقل يخل بـ"مبدأ النفع" من حيث إنه يؤدي إلى الوقوع في النزعة النسبية كما يؤدي كذلك إلى استعباد الإنسان للتقنية، ما دام أنه يستند إلى مبدأي "كل شيء ممكن لدى التقنية بلا وازع ولا ضابط"، و"كل ما كان ممكنًا وجب صنعه". وعليه ينجم عن

(٢٨) محمد الشيخ. المغاربة والحادثة. ص: ١٣٨.

(٢٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٦٦.

(٣٠) محمد الشيخ. المغاربة والحادثة. ص: ١٧٨.

(٣١) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٦٣-٦٤.

(٣٢) المصدر نفسه. ص: ٦٤-٦٧.

عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة". وأما ثاني الأصلين فهو "لا غيب في العقل" ويقضي بأن "لكل واحد-أو جماعة- أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء، ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها"^(٣٣).

وفي مسعاه لتقويم الأصلين المعرفيين المذكورين يرى صاحب "سؤال الأخلاق" أن الأصل الأول (القائل بفضل العلم على الأخلاق) يتفرع بدوره إلى مبدأين متكاملين إلا أنهما متاهفتان: "مبدأ الموضوعية"؛ وفحواه أن يكون النظر العلمي مفصلاً عن الذات الإنسانية مستقلاً عنها، و"مبدأ التساهل الذي مقتضاه ألا أخلاق في المنطق؛ إذ لكل شخص أن يبنى منطقاً كما شاء، لا يتقيد بذلك إلا أن يبين -إذا تطلب الأمر ذلك- مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق خاص.

وعلى اعتبار أن هذين المبدأين يصعب تحقيقهما ويعسر إثباتهما فقد عمل الدكتور طه على تجاوزهما باقتراح تسميتين بديلتين وهما -على التوالي- "مبدأ الموضوعية الحركية" (نقيض الموضوعية الجامدة في صيغتها الأولى) والقاضي بأن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجّهاً ومقوّماً لا

من وجوه ثلاثة: فهناك توسيع لمجال العقل مع تضيق لميدان الخلق، وهناك توسيع لمجال القانون العام وتضييق على مجال الخلق الخاص، وهناك تهويل من الفعل السياسي مع التنقيص في الفعل الخلقى^(٣١). وبكلام آخر فإن ما أنتجته حضارة العقل هو آفات ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقى وهي: آفة التضييق التي جعلت الفعل الخلقى فعلاً محدوداً، وآفة التجميد التي جعلته فعلاً مقطوعاً (قهرها على الجمود على حالة واحدة في مجال ضيق هو خدمة العالم الخاص)، ثم آفة التنقيص التي جعلته فعلاً منبؤاً (تأكيداً على أن الأخلاق لا تخدم إلا الضعف في النفس والخذلان في السلوك)^(٣٢).

ب. بين أزمة المعرفة وتسلب التقنية:

في سياق الكشف عن مظاهر الأزمة التي تعاني منها الحداثة في صورتها الغربية يتصور طه عبد الرحمن أن النمط المعرفي الحديث يقوم -منذ نشأته في القرن السابع عشر الميلادي- على أصلين اثنين مؤداهما القطع مع نوعين من الاعتبارات التي تشغل كل متدين. أول هذين الأصلين هو "لا أخلاق في العلم" ويقضي بأن "لكل واحد-أو جماعة- أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكاناً للاعتبارات التي تصدر

(٣١) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٧٨-٧٩.

(٣٢) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٧٩.

(٣٣) المصدر نفسه. ص: ٩٢.

الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيه التوحيد الذي يضبط العلاقة السببية؛ إذ تكون هذه العلاقة موجهة من لدن المسبب كما هي موجهة من لدن السبب وإن اختلفت صور هذا التوجيه من أحدهما للآخر. وأما المبدأ الثاني فيصح نعته بـ "مبدأ الآلية المسببة"؛ لأنه يلزم منه أن الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة على المراقبة الآلية. لذا يقترح طه مبدأً بديلاً هو "مبدأ الآلية الموجهة"، الذي يتكامل فيه التحكم في ظاهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها، وذلك لتتحد الأوصاف العلنية مع المقاصد الخفية، وتمتزج العلل المشهودة مع الحكم المبنوثة^(٣٧). وبذلك يتم تلافي "أزمة القصد" وبعدها "أزمة الصدق" المقرونين بالنسق المعرفي التي نهضت الحداثة الغربية على أركانها.

ومن جانب آخر يرى الدكتور طه أن الحداثة الغربية ادعت بإعمالها المناهج العلمية السعي إلى تحرير الإنسان وتوسيع إمكانيات وآفاق إسعاده إلا أن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات الحديثة يبرز أن "هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، مُنشئة بذلك كوناً تقنياً خارقاً، يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته استحواداً، وتغيب آفاقه عن عقله أو إن شئت قلت- يستترقه بعد أن كان

تأسيساً مجرداً؛ ثم "مبدأ التساهل غير المسبب أو الموجه" - نقيض التساهل المسبب في صيغته الأولى، والقاضي بأن يُشرك الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية^(٣٨).

وإذا اتضح هذا اتضح معه كذلك أن النمط المعرفي الحديث في صيغته الغربية إنما يبنى على أساس الفصل بين القول والفعل بما هو (الفعل) نتيجة من نتائج الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسبب، الأمر الذي جعل المعرفة الحديثة تصاب بـ "آفة الإخلال بشروط الصدق" ما دام أن الصدق في جوهره ليس إلا موافقة القول للفعل^(٣٩).

أما الأصل الثاني القائل بفصل العقل عن الغيب فيتفرع إلى نوعين من المبادئ: "مبدأ السببية" القاصد إلى أن يكون لكل ظاهرة سبب محدد، و"مبدأ الآلية" الذي ينص على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف بها بطرق مقررّة معلومة^(٤٠).

غير أن النظر في هذين المبدأين يقود إلى نقض المبدأ الأول "مبدأ السببية الجامدة"؛ لأن القول بالسببية يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، لذا يقترح ناقد الحداثة الغربية مبدأً آخر هو "مبدأ السببية الحركية" الذي تزود فيه

(٣٨) المصدر السابق، ص: ٩٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص: ٩٤.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٧) المصدر السابق، ص: ٩٤.

من قبل الدولة فيها (إلا في حال الحرص على حفظ هذه الحريات). إلا أن هذه الليبرالية نفسها إذ رفعت من الشأن السياسي وحطت من الشأن الخلفي فإنها أجازت لنفسها- وقد تذرعت بقيم الحرية والمساواة والعدل ونستها أو تناستها- التسلط على الشعوب باسمها وقهرها بذريعتها^(٤٠).

ولا يخفى هاهنا أن اكتشاف طه عبد الرحمن للتأزم المعرفي باعتباره مظهرًا من مظاهر الحداثة الغربية والحضارة الموصولة بها يجد ضمانته التفسيرية في كون الرؤية الإسلامية لا تنسجم-لا في كليتها ولا جزئياتها- مع مفردات نظرية المعرفة الغربية. وهذا ما أورث أعراضًا على مرض في بنيتها الداخلية، وفي مقدمتها فقدان البوصلة التي لن تسترجع إلا بالوحي الإلهي بما هو ضامن مرجعي وقانون معرفي وموجه أخلاقي وجمالي^(٤١).

٣. أعطاب الحداثة المنقولة في الفكر العربي المعاصر

إن الأصل في الحداثة-على نحو ما تبين- هو الإبداع لا الاتباع، والاجتهاد لا التقليد؛ لذا كما يرى الأستاذ طه "لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة"^(٤٢)؛ ذلك أن التطبيق الحداثي لا يكون تطبيقًا لروح الحداثة إلا إذا استوفى شرطين رئيسين

(٤٠) محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، ص: ١٥٣.

(٤١) عبد الرزاق بلعقرو، أزمة الحداثة، ص: ٤٥.

(٤٢) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، أبريل، ٢٠٠٠، العدد ١٣، ص: ٣٣.

هذا الإنسان يُقني النفس بأن يسخر الكون له تسخيرًا^(٣٨).

وعلى هذا الأساس فإن النظام العلمي-التقني الذي انبنت عليه الحداثة نظام لا يبتغي السيادة المحدودة التي تقبلها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة نافعة، وإنما يطلب السيادة غير المحدودة التي ترفضها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة ضارة؛ وعليه "يكون هذا النظام نظامًا قاهرًا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظامًا متسلطًا"^(٣٩).

إنه نظام يطلب -في نهاية المطاف- التسلط على الإنسان وقهره لا خدمته ونفعه كما بشر بذلك مؤسسوه الأوائل؛ فقد تبين بما لا يدع مجالًا للشك أن الحداثة الغربية لم ترم إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط جالبة لها من الضرر ما ليس بالحساب، وإنما هي كذلك تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها مغيرة في الخلق والخلق. وبالإضافة إلى هذا الوجه من التسلط على الإنسان باسم الحرية، لم يقتصر تسلط الحداثة الغربية على إنسانها هي (أهلها) فحسب، وإنما امتد تسلطها إلى الغير كذلك (الإنسان غير الغربي)؛ وبيان ذلك أن هذه الحداثة إنما نهضت (من بين ما نهضت عليه) على أساس من إيديولوجية ليبرالية ألحت على توسيع نطاق ممارسة الأفراد لحياتهم من غير أن يتدخل بعضهم في أفعال بعض، ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه "الحياة الطيبة" من دون تدخل حتى

(٣٨) طه عبد الرحمن، القول الفلسفي، ص: ١٨.

(٣٩) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: ١٤٢.

حادثة الغرب - كما يصر على ذلك العديد من المفكرين العرب- والنسج على منواله في النهضة والتحضر لهي دعوة مردودة وزعم باطل بحجة أننا "لا يمكن أن نصنع التاريخ بتقليد خطى الآخرين في سائر الدروب التي طرقتها، بل بأن نفتح دروبًا جديدة ومسالك مغايرة، ولا يكمن أن يتحقق ذلك إلا بإبداع أفكار أصيلة تستجيب لسائر المشكلات وتعنى بكافة المستجدات".^(٤٥) والحق أن الأمة - كائنة ما كانت- لا تستحق أن تسمى كذلك إلا إذا تميزت بطرح إشكالات زمانها وتفردت بإيجاد أجوبتها الخاصة لتلك الإشكالات؛ فالأمة - كما يقول الدكتور طه- لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مسلمة- وهي راغمة- قيادها إليها^(٤٦).

وفي حيز اعتقاد صاحب "الحق العربي في الاختلاف الفكري" أن المبالغة في "التبعية" للغرب عائدة إلى علة واضحة صريحة وهي "استعجال التقدم الحضاري" من غير تمحيص لمنطلقاته ولا نظر في مآلاته مع الاطمئنان لمشروعية المنطلقات وسلامة المآلات. ولما غاب جانب التمحيص لسبيل التقدم المادية

أولهما، الانبعاث من الداخل لا الاستيراد من الخارج؛ لأن "الحداثة من الخارج" ليست حادثة مطلقًا لكونها ليست تطبيقًا لروح الحداثة (بما هي -كما اتضح سابقًا- مبادئ ثلاثة وهي "مبدأ النقد" و"مبدأ الرشد" و"مبدأ الشمول") وإنما هي "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل إنها تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، منقطعًا كليًا عن الروح الحقيقية للحداثة، ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون تقليدًا ضارًا؛ لأن الأصل مفقود كليًا".^(٤٣)

وأما الشرط الثاني فهو التقيد بالاجتهاد؛ لأن الحداثة - حسب طه- لا تدرك إلا بطريق الاجتهاد، ومعنى هذا أن على الأمة أن تجتهد في تحقيق جميع المبادئ السابق ذكرها، فينبغي أن تجتهد في استقلالها عن غيرها، بل أن تجتهد في إبداعها، كما ينبغي أن تجتهد في استدلالها على الأشياء، بل أن تجتهد في الفصل بين هذه الأشياء، وأخيرًا يجب أن تجتهد في تعميم تأثيرها على مختلف المجالات، بل أن تجتهد في تعميم نتائج إبداعها على مختلف الأمم^(٤٤). ومؤدى هذا أن الأمة (أو الدولة) التي لا تقيم حداثتها الداخلية لا يمكن أن تكون لها حادثة حقة، وإنما مجرد ظل لحداثة أخرى أو صورة مشوهة لها (حادثة مقلدة) في أحسن الأحوال.

وعلى هذا الأساس فإن الدعوة إلى تقليد

(٤٥) مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. ٢٠٠٢. ص: ١٦٢.

(٤٦) طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط ١. ٢٠٠٥. ص: ١٥.

(٤٣) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه. ص: ٣٤.

النموذج الحدائي الأول (الغربي) على النموذج الثاني (العربي) إنما مرده إلى غياب الوعي بخطورة "منهج الوحدة والاستمرارية" الموجه بمنطق "الاستدراج والغواية" - كما يرى طه عبد الرحمن- الذي أنتج في واقع الثقافة العربية قدرًا من الاستلاب الفكري والانصياع الحضاري كعَرَضين من أعراض ضعف مناعة الأمة وارتجاج هويتها؛ فهذا المنهج إنما "ظهر في فترة كان الغرب فيها يمارس فعلين متداخلين يشكّلان جوهر هويته الذاتية: أولهما إعادة إنتاج غائية لتاريخيته، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرقية تؤصله كيانًا موحدًا ومستمرًا في التاريخ الإنساني، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحياة، تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدف سام"^(٥٠).

وما دام الأمر على هذا النحو فمن البين أن المثقف العربي المسلم قد وقع فيما يمكن أن يسمى بـ"المنزع الصنمي"^(٥١)، بما يعنيه من أن هذا المثقف لم يشرع في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلا قليلًا؛ لأن الحداثة محنة روحية وليسست وكالة ثقافية من جهة، ولأن المثقف العربي، من جهة أخرى، قد أثر أن يبقى موظفًا لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص. فهذا المثقف لم يخض بعد مغامرة التفكير الفلسفي ولم

المنقولة عن الغرب تبدى الإقبال على الآخذ بها من دون التزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية بما هما عاملان كافيان لأن يدفعنا عن هذه السبل البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن بقيت مجردة عن التزكية المعنوية^(٥٢). وعلى هذا - تبعًا لصاحب روح الحداثة- لا يصح للمسلم أن يحاكي النمط الحدائي للغرب؛ لأن هذا النمط بني - من بين ما بني عليه- على نبذ الأخلاق نبذًا كاملًا، وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سببًا من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما، ومتى ما تجرد العلم أو التقنية من الأخلاق اتخذ منحى ماديًا ما يفتأ ينقطع عن النفع^(٥٣).

ولعل ما يبعث على الاستغراب في هذا السياق أن زمرة من الذين يُعتَون "بالحدائين" من المثقفين العرب ما يلبثون يرددون بخصوص الحداثة في المجال التداولي العربي ما علموا من أطوارها وأوصافها في مجالها الأصلي؛ بل إنهم يصرون على أنه ينبغي أن تتحقق في هذا السياق العربي بالأسباب التاريخية نفسها التي تحققت بها في الأصل الأوروبي والوضع الغربي، وما ذلك إلا بأخذهم بمبدأ منقول هو الآخر وتسليمهم به وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"^(٥٤).

ولا يخفى أن هذه المماثلة بين مجالين تداوليين مختلفين والقول بإمكان سحب

(٥٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: ١٨٨-١٩٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص: ١٨٩.

(٥٤) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٦، ص: ٧٥.

(٥٠) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص: ٣٧.
(٥١) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة، ص: ٣٣.

من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر. هذا فضلاً عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور؛ لأن إنزال تصور مقتضيات التحديث في الأنموذج الغربي على الواقع الإسلامي من شأنه أن يحصر المجتمع المسلم ضمن الأفق العلمي الذي تخطه له النماذج الغربية التي يصعب حينها الفكك منها أو الخروج من نطاق مراقبتها، إلا أن "يتجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوباناً. ولا كلام لنا - على حد تعبير عبد الرحمن- مع من اختار أن يتخذ أهل الغرب أولياء يُعلمونه كيف يحيا وأوصياء يُملون عليه كيف يفكر"^(٥٤). يضاف إلى هذا أن سبل الغرب في التحديث قامت أصلاً على أركان عقدية وثوابت مذهبية تخالف - بل تعارض أحياناً - الحقيقة الشرعية الإسلامية. وعليه فإن كل من اقتدى بهذه المسالك الحداثية من غير دراية ولا وعاية لابد أن يضر بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي، بدليل أن هذه المسالك قد انبنت على أساسين اثنين: أولهما "فصل العقل عن كل دلالة على الغيب" وثانيهما "فصل العلم عن الأخلاق". وهما أصلان لا يقبلهما التصور الإسلامي ولا يقرهما الشرع الرباني.

وما دام التحديث الغربي مفصولاً عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصارها على الدلالة الحسية، من جانب. ومفصولاً، من جانب آخر، عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة تعين على المسلم المتيقظ

يصبح مفكراً بعد، بالمعنى الذي يدل على أنه لم يشرع بعد في إيجاد استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية إسلامية مأزومة فقدت نظام الخطاب الذي تأسست عليه، ولم يفلح بعد في بناء أساس جديد للتفكير يكون بديلاً مناسباً^(٥٥). ولهذا وذاك نجد طه عبد الرحمن يؤكد في أكثر من موقع على أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في مسألة الحداثة "فليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه (الغرب)، فيجوز أن يستحدث بصدها قيماً ومعاني توجه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا يكون معمولاً بها في مجتمعاتهم"^(٥٦).

وإذا كان - مثلاً - دعاة "الحداثة المقلدة" لا يقلون من الإلحاح على العناية بالتصنيع باعتباره سبيلاً ضرورياً للدخول في عصر الحداثة وارتداد آفاقها فإن للدكتور طه رأياً آخر: ففي نظره ما كانت نهضتنا الحداثية المبتغاة رهينة بإنشاء المراكز التقنية والمؤسسات الصناعية وتجديد الطاقات المادية -رغم ضرورتها وأهميتها- اللهم إلا إذا كان الهدف هو جعل المجتمع المسلم نسخة مماثلة للمجتمع الغربي. والحال أن نهج هذا المسلك في التحديث لن يفضي إلا إلى مزيد

(٥٢) فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. ٢٠٠١. ص: ٥٦.

(٥٣) طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. ص: ٥٩.

(٥٤) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ١٩٥.

العودة إلى الأخلاق كمنطلق لتحقيق أية نهضة أو استئناف القيام بأي دور حضاري؛ إذ لا سبيل إلى النهوض أو التطور والتميز - في نظره - إلا بمعالجة الآفات الخلقية والرجوع إلى "أخلاق الدين" تمثلاً وتجديداً، لدرجة تقريره أن "الإنسان أخص بالأخلاقية منه بالعقلانية"؛ أي أن الإنسان مخلوق أخلاقي قبل أن يكون مخلوقاً عقلياً. ف "الأخلاقية - بما هي تنبني على مبدأ طلب الصلاح- هي الأصل الذي تتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"^(٥٦)؛ لأن هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية مثلما أنه "لا إنسان بغير أخلاق"^(٥٧).

وعلى هذا فإن المدخل المناسب لنقد الحداثة الغربية وتقويمها هو المدخل الأخلاقي، وما ذلك إلا لكون هذه الحداثة - كما هو واضح- تعلي من شأن العقل والعقلانية في مقابل الخط من شأن الأخلاق والأخلاقية، الأمر الذي يدعو إلى تقويم "اعوجاجها الأخلاقي" و"نقد أساسها العقلاني". بيد أن هذا لا يعني - بأي حال من الأحوال- أن صاحب "سؤال الأخلاق" يقصي من اعتباره "العقلانية" وإنما على العكس من ذلك، فهو يقصد إلى "تخليقها" وتقويمها معتبراً أن هناك نوعين من العقلانية: "عقلانية مجردة من الأخلاقية" - التي يستوي فيها الإنسان وسائر البهائم - و"عقلانية مسددة بالأخلاق- وهي التي تخص الإنسان دون غيره.

أن يتبين صور الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النموذج الغربي في التحديث، وأن يسعى في مقابل ذلك لتشييد نموذج تحديثي مغاير، سواء من حيث منطلقاته أم من حيث مآلاته. ولن يتأتى ذلك إلا باستعادة العلاقتين المفقودتين معا وهما "علاقة العقل بالغيب" و "علاقة العلم بالعمل" تجنباً لسلوك طرائق تحديثية تتعارض مع التوجهات المعنوية الأصلية للأمة الإسلامية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في الإبداع والعطاء. ومن هنا إذا صح - كما يقول طه عبد الرحمن- أن سلوك الطريق التحديثي نفسه الذي اتبعه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع" صح معه كذلك أننا نحتاج إلى شق مسلك مغاير في التحديث بحيث لا يدري (الغرب) كيف يلحظ مسيرتنا من جهته، ولا كيف يطوي علمنا من جانبه^(٥٨). وهذا المسلك فيما يبدو هو ذاك الذي ينهض على أساس أخلاقي في مقام أول، من جانب، ويقوم على مراعاة مطلب التوازن بين ماديات الإنسان ومعنوياته، من جانب آخر. وذلك وفق رؤية دينية إسلامية، وعقيدة توحيدية إيمانية.

٤. التقويم الأخلاقي للحداثة الغربية والحداثة المجاوزة

إن إحدى نقط تميز المشروع التجديدي لطله عبد الرحمن عنايته غير العادية بالمسألة الأخلاقية وإصراره المشهود على ضرورة

(٥٦) المصدر نفسه. ص: ١٤.

(٥٧) المصدر نفسه. ص: ١٤٧.

(٥٨) المصدر نفسه. ص: ١٩٦.

- معيار التكامل: ومقتضاه أن الإنسان ليس مجموعة من الأجزاء التي يمكن الفصل بينها، وإنما هو ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، ومستويات النظر مع مستويات العمل.

وغير خاف أن هذه المعايير في حقيقتها مستمدة من الدين الذي يراه طه عبد الرحمن "الركن الغائب" و "المجال المنسي" في الحداثة الغربية. مع العلم أن المجال الذي بدونه لا تثبت المفاهيم الخلقية ولا تقيم على حال ولا تسكن ولا تتمكن هو "مجال الدين" غير المفصول عن الغيبيات. فـ"لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات" (٦١)، مثلما أنه "لا أخلاق بغير دين" (٦٢). وهذا الجمع بين الأخلاق والدين جعله الدكتور طه "أصل الأصول الذي بنى عليه المساهمة النقدية للحداثة الغربية" (٦٣) فجاء بنقد أخلاقي - كما يقول - غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة تعد عند الغير سبباً يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية: فهي تعد عندنا - يضيف طه - سبباً يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة (٦٤)، ولا يمكن أن يحصل هذا الانتفاع ويُقوم اعوجاج الحداثة الغربية على هذا المستوى إلا بقبول القيم المتعالية واعتبار "مفهوم الغلو" مكوناً

وعليه فمن الخطأ الشنيع حمل العقلانية على المعنى الأول وخص الإنسان بها تخصيصاً وتعميماً (٥٨).

وإذا تحقق هذا تحقق معه أيضاً أن الحداثة الأصلية لا تُحد بما يُنشئ الآلات والوسائل (أي بالعقل) وإنما بما يديم المقاصد والمعاني والقيم (أي الأخلاق). ومن هنا فإن "الحضارة (الغربية) الحديثة من حيث كونها حضارة عقل هي - فيما يرى طه - حضارة ناقصة" (٥٩) معللاً ذلك بأن هذه العقلانية (الناقصة) مؤسسة على غياب التخلق الديني عامة، فضلاً عن التخلق الديني في الإنجازات العلمية والممارسات الفكرية خاصة. ولتجاوز هذا الإقصاء المتعمد للأخلاقية الموصولة بالدين في الحداثة الغربية وتفرد العقل المجرد ببناء النموذج الأخلاقي يطرح الرجل جملة من المعايير الضابطة لكل تعريف للعقلانية وهي (٦٠):

- معيار الفاعلية: ومقتضاه أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة نطاق واسع ومتنوع.

- معيار التقويم: ومقتضاه أن الإنسان في سعي دائم إلى أن يكون موجهًا بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدوداً إلى معان ترتقي بهمة طوراً بعد طور طالباً الكمال في كل أفعاله.

(٦١) المصدر نفسه. ص: ٢٥.

(٦٢) المصدر نفسه. ص: ١٤٨.

(٦٣) المصدر نفسه. ص: ٢٥.

(٦٤) المصدر نفسه. ص: ٢٦-٢٧.

(٥٨) المصدر نفسه. ص: ١٤.

(٥٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٨١.

(٦٠) المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

فالعولمة تبعًا لهذا "فعل تعقيلي" مستمر في العالم بكليته من أجل توحيد العلاقات البشرية على كافة المستويات وصولًا إلى تشكيل مجتمع كوني يتشابك فيه كل شيء يقصد أن يكون هذا العالم في مجموعه خاضعًا للمركز الغربي ومراقبًا من قبله في الاقتصاد والفكر، كما في الإعلام والتقنية^(٦٧) وغيرهما.

وحسب الأستاذ طه فإن السيطرات الثلاث تسهم في بناء المجال العلائقي الواحد للعالم من جانب، كما أن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤثر حتمًا في أخلاق المرتبطين بهذا النمط. وهكذا فإن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي "الإخلال بمبدأ التزكية" الذي يوجب الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق: كما أن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم هي "الإخلال بمبدأ العمل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة. وأما الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال هي "الإخلال بمبدأ التواصل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذات^(٦٨).

وتبعًا لهذا يبدو أن الشكل الحداثي

أساسًا من مكونات النموذج الأخلاقي؛ لأن أحد المبادئ الرئيسة التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية". ومعلوم أن الأصل في القيمة هو "العلو": لأن الغرض منها هو أن ترتفع همة الإنسان إليها، وكلما ازدادت القيمة علوًا كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها. ومعلوم أيضًا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها. ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدعى الحداثة الاختصاص به إلا بتقريرها أن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلًا في عصره بقدر ما يكون منفعلًا به، ومن يفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره^(٦٩).

ولإبراز حقيقة الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النمط الحداثي الغربي يتوقف الرجل عند أحد أهم مظاهره انتشارًا وتأثيرًا وأكثرها نفوذًا واتساعًا، وهي العولمة التي تعني عنده "تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال"^(٦٦).

(٦٧) قاسم شعيب، فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣، ص: ٧٥.

(٦٨) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: ٨٥-٨١.

(٦٩) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: ٧٦-٧٧.

(٦٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: ٧٨.

إلى رتبة التزكية، أو "ابتغاء الفضل"، لتصير الأعمال التجارية أو الصناعية جميعها موصولة بالاعتبار الأخلاقي الذي يستمد عمقه الطبيعي من البعد الروحي؛ بحيث يرى في الله المالك الحقيقي لكل ما في هذا الكون؛ كما أن الإسلام هو الذي يمكن أن نجد فيه ارتقاء بالعلم إلى مرتبة العمل الذي لا ينفصل عن المعنى الأخلاقي. وهذا ما يجعل العلم يخرج من مجرد كونه أداة -يمكن أن تنفع كما يمكن أن تضر- إلى مستوى الفعل الأخلاقي من خلال النظر دائمًا في حكمة الشيء ومآله قبل النظر في سببه وحاله؛ وهو ما يعني تطويع العلم لخدمة الإنسان لا استعباد هذا الإنسان من قبل العلم.

وكذلك فإن الإسلام، بفضل تعقيله الموسع، يرتقي بالاتصال من رتبة المعلومات التي هي مجرد منتجات شبكية إلى رتبة المعرفات التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية، وذلك استنادًا على "مبدأ التعارف" القاضي بأن التواصل السليم لا يكون إلا من خلال الكلام الطيب وفعل المعروف، وما يترتب عن ذلك من اعتراف متبادل وتقارب وتواد وانفتاح وتسامح^(٧١) وما شابه ذلك.

وعلى هذا فإن آفات الحداثة الغربية لا يمكن دفعها - حسب طه - إلا استنادًا إلى القيم الإسلامية، ومن هنا "إذا كانت ثمة مشروعية للتطبيق الغربي للحداثة فإنما يجب أن تتجسد في بديل يجاوز المبادئ

الغربي يعيش أزمة أخلاقية مثلثة "تتجلى هذه الأزمة أولًا في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية ولا تخرج به إلى رحاب فضاء المصلحة المعنوية، وثانيًا في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي ولا تخرج به إلى فضاء العمل المقصدي، وثالثًا في كون سيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج بها إلى رحاب فضاء المعرفات القريبة"^(٧٢).

وغني عن البيان - وفق هذا التصور - أنه لا راد لهذه الأزمة الأخلاقية في النظام الحداثي الغربي إلا أخلاق كونية مستمدة من نظام أقوى من هذا النظام. ومن الثابت عقلاً وواقعًا أن دين الإسلام هو الذي بمقدوره أن يحقق ذلك للإنسانية باعتباره الدين الذي يمثل اليوم الحقيقة الموحدة. وهو وحده الكفيل بقهر منزلقات الحداثة وضبط مسلكها التعقيلي؛ لأن الزمن اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تلا الزمنين الأخلاقيين اليهودي والمسيحي، وهذا التحقيب يختلف عن التحقيب التاريخي المعهود، الأمر الذي يسمح بالحديث عن حداثة إسلامية وعولمة إسلامية كذلك^(٧٣).

فالإسلام من خلال امتلاكه القدرة على "التعقيل الموسع" للعالم يمكنه الارتقاء بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع الاقتصادية

(٦٩) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٨٥.

(٧٠) قاسم شعيب. فتنة الحداثة. ص: ٧٦. وطه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٨١-٩٥.

(٧١) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٩٨.

وهكذا فقد دخل على الحادثة الغربية ما يكمن تسميته بـ "آفة النسبية"^(٧٣).

وكذلك فإن التطبيق الغربي "لمبدأ الرشد" جعل مفهوم "الإبداع" محصوراً في نطاق الانفصال عن التراث، والحال أنه في هذا التراث من القيم ما لا تسقط أهميته أبداً، لذا وجب حفظ الصلة به، فلا ينبغي أن يُعير الإبداع بقدرته على الانفصال، وإنما بقدرته على الارتقاء بالإنسان والسمو به.

ولا يخفى أن الصلة بما يمكن أن يرتقي بالإنسان لا تحققها إلا القيمة الإسلامية التي هي "الكمال". ومن هنا يتبين أيضاً "كيف أن الحادثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الانفصال عن التراث هو الذي يفضي إلى الإبداع الدال على الرشد، في حين أن الاتصال به يبدو أوفر حظاً منه في الإفضاء إليه، فتكون هذه الحادثة قد قطعت عن الإنسان أسباباً للإبداع حيث كانت تحسب أنها تصله بهذه الأسباب، وهكذا فقد دخل على الحادثة الغربية ما يمكن تسميته "بآفة الانفصالية"^(٧٤).

أما بخصوص "مبدأ النقد" الذي يفرض العمل بالاستدلال العقلي مقابل العمل بالفعل التقني؛ فالواضح - كما يرى طه عبد الرحمن - أن النظام الحداثي الغربي جعل مفهوم "الاستدلال" منحصرًا في ممارسة العقل الأدوات الذي لا تعنيه إلا الوسائل والتقنيات، في حين أن المقاصد الإنسانية والقيم الموصولة

التي قامت عليها روح الحادثة؛ بحيث يفضي إلى تكميلها وتتميمها ونقلها إلى مستوى أشمل^(٧٥) وأفضل. لذا نجده يبسط الشروط الخاصة التي تتبنى عليها المبادئ العامة لروح الحادثة التي سبق ذكرها. وهكذا يوضح أن "مبدأ الرشد" الذي يوجب التمتع "بالاستقلال" مثلما يوجب التمتع "بالإبداع" تجلى في التطبيق الغربي للحادثة مختزلاً في الانفلات من قيد الوصاية التي يفرضها رجال الكنيسة على الناس، وما فتئ هذا التخلص أن صار تخلصاً من قيد الدين المسيحي نفسه. والحال أن الإنسان - كائناً من كان - يميل إلى نبذ كل القيود التي تهضم حقوقه وتهدر كرامته، ولا يمكن أن يهتدي الإنسان إلى هذا الاستقلال الدال على الرشد إلا إذا توجه في تصرفاته، قولاً وفعلًا، إلى "المطلق" الذي يستحيل جريان القيود عليه، وهذا التوجه إلى المطلق لا تحققه إلا القيمة الإسلامية المتمثلة في "الإخلاص". فالإخلاص لله وحده هو الذي يورث الحرية الحقة. وبناء على هذا "يتبين كيف أن الحادثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي إلى الحرية، في حين أن الإخلاص فيه هو الذي يفضي إليها، فتكون هذه الحادثة قد تسببت في نوع من الاستعباد للإنسان حيث كانت تحسب أنها تحرره؛ إذ يبقى متعلقاً بالنسبي ولا يرتقي إلى المطلق.

(٧٣) إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت، ٢٠٠٩، ص: ٢٤٠.

(٧٤) طه عبد الرحمن: الحادثة والمقاومة، ص: ٢٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص: ٢٨.

التأثير في جميع المجالات والمجتمعات، على حد سواء؛ فالواقع أن الحداثة الغربية جعلت هذا التأثير مقتصرًا على الصنف المادي منه فقط الأمر الذي يؤدي -تعسفًا وتظلمًا- إلى تعميم الصبغة المادية على الأشياء جميعها. وهذا محال في ميزان العقل؛ لأن جملة من تلك المجالات تتداخل فيها العناصر المادية والمعنوية، لذا فإخضاعها للتأثير المادي وحده يفضي لا محالة إلى الإخلال بتوازنها. وتأسيسًا على هذا فالقيمة الإسلامية التي من شأنها دفع الاختلال عن المجالات الحياتية والمحافظة على توازنها هي قيمة "الروحانية"؛ لأن الروحانية إن هي خالطت الأشياء المادية أمدتها بقوة وطاقة تجعلها متجاوزة لماديتها.

ومن جانب آخر فقد قصرت الحداثة الغربية مفهوم "التأثير في المجتمعات" على التأثير الفردي فقط جاعلة الغاية المثلى والهدف الأسمى لكل تجمع إنساني تحقيق مصالح الفرد وتحصيل منفعه. وعلى هذا فالقيمة الإسلامية التي بإمكانها مجابهة هذه النزعة الفردانية هي "الرحمة" التي وفقها تتساوى عناية الفرد بذاته مع عنايته بغيره^(٧)، بل ليحصل أن يؤثر هذا الفرد الآخر على نفسه ويفضله عليها تفضيلًا.

وبناء على ما سبق؛ يتبين أن الأخذ بالقيم الإسلامية في تحصيل الحداثة يقود إلى تطبيق لروحها يفضل التطبيق

بها لا تقل توسطًا بالعقلانية عن الوسائل والتقنيات. وبما أن اعتبار الوسائل متوقف على اعتبار المقاصد فإن عقلانية الوسائل محتاجة لزومًا إلى الاسترشاد بنظيرتها (أي عقلانية المقاصد). وفي تصويره لا يمكن أن يحصل ذلك إلا استنادًا إلى قيمة "الإيمان" المنزلة منزلة القلب من الدين الإسلامي.

وتبعًا لهذا فإن "العقلانية الإيمانية" كفيلة بأن تدرأ عن الحداثة آفة المغالاة في الفكر الآلي الضيق، أو لنقل تجنبها ما يسمى بـ"آفة الأدائية" وتعلو بها في آفاق فكر عقلاني أكثر رحابة وأقوى أثرًا. ولا يبعد عن هذا مفهوم "الفصل" الذي اختزل - في منطق الحداثة الغربية- للتفريق بين بنيات الأشياء على نحو يجعلها بمثابة ماهيات مستقلة بعضها عن بعض. والحال أن ما بين هذه الأشياء من الاتصال أكثر مما بينها من الانفصال. والقيمة الإسلامية التي تحفظ هذا الاتصال -حسب تصور طه- هي تلك المسماة بـ"التكامل" بحكم أن مجالات الحياة في الإسلام يتعلق البعض منها ببعض الآخر متبادلة التأثير والتأثر. وعليه فإن "النقد التكاملي هو الكفيل بأن يقي الحداثة آفة الاستغراق في التفصيل البنيوي -أو قل يقيها آفة التجزيئية- ويرقى بها إلى الجمع بين الفصول حفظًا لوحدة الحياة الإنسانية"^(٧٥).

وأما "مبدأ الشمول" الذي مقتضاه إحداث

(٧٦) المصدر السابق، ص: ٣٢.

(٧٥) المصدر السابق، ص: ٣٩-٣٠.

يخفف من غُلوه التقني والمادي ويُحد من تطرفه في اتجاه العبث والتسيب وكل ما من شأنه أن يعود بالضرر على الإنسان، كما يقهر نزوعاته في التسلط والتحكم والاستكبار^(٧٧). فتأسيس حادثة إسلامية إذن وفق تصور طه عبد الرحمن كما تبين، هو البديل الممكن الذي من شأنه تخطي أعطاب الحادثة الغربية ونكساتها، ومجازرة آفاتها ونقائصها. لذا بدت هذه الحادثة محتاجة أشد ما يكون الاحتياج، للتقويم الأخلاقي والقيمي، ومفتقرة أشد ما يكون الافتقار كذلك، للأساس الديني والمعنوي. ولعل ما مكن الرجل من تقرير النتائج التي قررها بخصوص سؤال الحادثة "والجواب الإسلامي عليه" هو الفصل النظري السديد الذي أقامه بين "واقع الحادثة" (أي الحادثة الغربية) من جهة، و"روح الحادثة" التي تحتمل إمكانات عدة للتطبيق والتنزيل، من جهة أخرى. الأمر الذي يتيح إمكان التفكير نظرياً في نمط حداثي أفضل، والتطبيق إجرائياً لشكل حداثي أكمل، وخاصة إذا كان هذا الشكل مأصوفاً في دين هو خاتم الأديان وأشملها (الدين الإسلامي) مسنوداً به، مستلهما لقيمه ومبادئه في الفكر والنظر كما في السلوك والعمل.

الغربي ويتميز عنه من ناحية، كما يدفع، من ناحية أخرى، الآفات التي يسقط فيها هذا النمط الحداثي، وهي النسبية والانفصالية والتجزئية والأداتية والمادية والفردانية. وعلى هذا فالتطبيق الإسلامي لروح الحادثة، باعتباره بديلاً مقترحاً معقولاً، يرتفع بالحادثة إلى منزلة غير تلك التي توقف عندها التطبيق الغربي، وذلك بالاستناد إلى مجموعة من القيم الدينية الإسلامية من قبيل الإخلاص والكمال والإيمان والتكامل والروحانية والرحمة.

خاتمة

حاصل إجابة النظر في فلسفة الحادثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن من جهة أُسسها الفكرية ورهاناتها الأخلاقية، وموقع ذلك من مشروعه الفكري ككل أن الرجل يقدم نقداً عميقاً للحادثة سواء في صيغتها الغربية "المهيمنة"، أم في صورتها العربية "المنقولة"، مقدماً - بعد ذلك - البديل الإسلامي المأمول.

ولأجل هذا قام بتعديل جذري في توجهات الحادثة من خلال إعادة بنائها على ثوابت أخلاقية وأسس دينية لا محيد عنها بما هي من مقومات كينونة الإنسان الفطرية والطبيعية. وهذا التوجه في إعادة بناء مفهوم الحادثة ووصله بالمجال التداولي الإسلامي

(٧٧) سعيد شبار، الحادثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي، منشورات الزمن، العدد ٣٦، ٢٠٠٢، ص: ٧٢.

الببليوغرافيا

- محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. سلسلة المعرفة للجميع. منشورات رمسيس. العدد ٣٧. مارس ٢٠٠٧.
- طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. ط. ٣. ٢٠٠٠.
- طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. العدد ١٣. أبريل. ٢٠٠٠.
- طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. ط. ٢. ٢٠٠٥.
- طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط. ١. ٢٠٠٥.
- طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. المركز الثقافي العربي. ط. ٢. ٢٠٠٦.
- طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. ١. ٢٠٠٦.
- طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية. لبنان. ٢٠٠٧.
- إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. ٢٠٠٩.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر دمشق. ٢٠٠٣.
- عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. ١٩٩٨.
- عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. منتدى المعارف. لبنان. ٢٠١٣.
- فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. ٢٠٠١.
- قاسم شعيب. فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. المركز الثقافي العربي. ٢٠١٣.
- سعيد شبار. الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي. منشورات الزمن. العدد ٣٦. ٢٠٠٢.
- مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. ٢٠٠٢.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

الفكر الإصلاحى الخلدونى وسؤال المواكبة للنسق المجتمعى المعاصر

Khaldunian reformist thinking and the question of coping with contemporary societal patterns.

بوعبيد الازدهار^(١) | Dr. BOUABID ELIZDIHAR

(١) أستاذ وباحث فى الفكر الإسلامى، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال - المغرب.

البريد الإلكتروني: abdsamad2008@gmail.com

ملخص البحث

شكلت التجربة الإصلاحية الخلدونية نصًا مرجعيًا في قراءة الأحداث التاريخية من منظور قرآني عميق استبق حدوده الزمنية على اعتبار تلكم التحليلات والقراءات الاستشرافية التي كان ينظر بها المحلل والمفكر عبد الرحمن ابن خلدون لوقائع الأمور والأحداث، وقد كان لهذه التجربة عائدًا معرفيًا كبيرًا ومؤثرًا على جل المشاريع الإصلاحية المعاصرة.

ومن ثمة كانت فكرة البحث؛ استنطاق المتن الخلدوني وإبراز قيمته الحضارية والميزات التي قُضِلَ بها عن سابقه من المؤرخين ولاحقيه؛ حيث شهدت له علماء العرب والعجم بالعظمة والسبق في بناء الصرح الحضاري عبر قراءته التاريخية والعلمية التعليلية. إلى جانب ذلك عمل البحث - أيضًا - على بيان الحاجة الماسة اليوم إلى استرداد مقولاته التحليلية واستيعاب الآليات المعرفية وتوظيفها في دراسة بعض الإشكالات الراهنة، مع رصد أهم أوجه التأثير الذي أحدثه هذا الفكر على بعض المشاريع الإصلاحية المعاصرة؛ وذلك من خلال مبحثين اثنين؛

المبحث الأول: الفكر الخلدوني؛ القيمة والعائد المعرفي والحضاري؛

المبحث الثاني: الآثار المعرفية والمنهجية للفكر الخلدوني على المشاريع الإصلاحية المعاصرة - خير الدين التونسي أنموذجًا.

الكلمات المفتاحية: الفكر الخلدوني، المواقبة، المشاريع الإصلاحية، فقه التاريخ، المجتمعات المعاصرة...

The first topic: Khaldounian thought value and civilizational heritage:

The second topic: Khaldunian thought on recent reform projects the cognitive and methodological effects of Khair El-Din Al-Tunisi as an example.

Keywords: Khaldunian thought, support, reform projects, the jurisprudence of history, Contemporary societies.

مدخل تمهيدي

الحمد لله، حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين والمرسلين ﷺ وعلى آله وصحبه وعلى سائر أنبياء الله ورسله الطيبين الطاهرين رضي الله عنهم أجمعين.

ثمة حاجة ماسة اليوم أكثر من أي وقت مضى لإعادة الاستبصار بالقيم المعيارية في القرآن الكريم التي استلهمها ابن خلدون برؤية شاملة، من خلال فقهه بحركة الفعل التاريخي، وعطاءات الإنجاز الثقافي والحضاري للعرب والمسلمين عبر تاريخهم الطويل، على اعتبار تلكم التقاطعات وعناصر اتصال بنيات المجتمع المعاصر ومكوناته بالذي عليه المجتمع القبلي الذي نشأ فيه النص الخلدوني؛ مجتمع تسود فيه العصبية وتتصارع، تتعدد فيه الثنائيات وتتجاذب، بين بدو وحضر، بين ريف ومدينة؛ إنه مجتمع أعيد فيه إنتاج البنيات التقليدية

Abstract

The Khaldunian reform experience was considered a written reference in understanding historical events from a deep Quranic perspective ahead of its time. Considering how the thinker Abd al-Rahman Ibn Khaldun read and analyzed different events which had a great cognitive effect on most contemporary reform projects.

Hence the idea of the following research: examining the Khalduni texts and highlighting their civilizational value and the features that distinguished them from other historians predecessors and their successors. In fact the Arab as well as the Persian scholars agreed on Ibn Khaldoun greatness and precedence in building the cultural edifice through historical and scientific explanatory reading. In addition to that, the research also worked on demonstrating the urgent need today to recover its analytical arguments and to understand their cognitive mechanisms. thus we can use them in studying some of the current issues while monitoring the most important aspects of the impact that Khaldouni thought has had on some current reform projects. And that is carried through the following topics:

المبحث الأول: الفكر الخلدوني؛ القيمة والعائد المعرفي والحضاري

شكلت التجربة الإصلاحية الخلدونية نصًّا مرجعيًّا في قراءة الأحداث التاريخية من منظور قرآني عميق استبق حدوده الزمنية على اعتبار تلكم التحليلات والقراءات الاستشرافية التي كان ينظر بها المحلل والمفكر عبد الرحمن ابن خلدون لوقائع الأمور والأحداث، ولا شك أن لهذه التجربة عائدًا معرفيًّا كبيرًا ومؤثرًا على جل المشاريع الإصلاحية المعاصرة. وإن لم تظهر في مضمون تلكم التجارب تصريحًا، فتلميذًا، نظرًا لما تميزت به من قيم وخصوصيات عدة على الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الإسلامي خصوصًا، حسبنا هاهنا أن نرصد بعضها:

أولًا: الاستمداد الخلدوني من الاستنطاق القرآني في قراءاته لواقع:

استمد ابن خلدون مفاهيمه ونظرياته من النص القرآني، إذ كان في عمله ملتزمًا بمفهوم الإسلام الكامل الجامع بين الروح والمادة، والدين والعلم، والعقل والنقل ذاته، ورفض كل ما يتعارض معه^(٢). وتأتي أهمية دراسة فكر ابن خلدون، واستيعاب منهجه في التحليل والتعليل للحركة التاريخية، وفق معايير الكتاب والسنة، في هذه المرحلة

ذاتها عبر مفهوم مناقض تمامًا لهذا الأمر، وهو مفهوم التحديث الذي نادت به جل المشاريع الإصلاحية.

ومن ثمة، فلن يكون البحث في المنتج الذي تركه ابن خلدون مجددًا اليوم دون مساءلة، ما إذا كان فكره قادرًا على مواكبة نسق التغيرات التي شهدتها البيئة المرجعية العربية والإسلامية التي أنجبته ونشأت ملاحظاته العلمية في أحضانها.

ويأتي هذا المقال، لإبراز قيمة المنتج الخلدوني في الفكر الإنساني عموماً، والفكر العربي الإسلامي خصوصًا، مع تتبع أوجه التأثير على المشاريع الإصلاحية المعاصرة ودلالاتها الحضارية. وهل ما تزال الحاجة اليوم قائمة إلى استرداد المقولات التحليلية الخلدونية واستيعاب الآليات المعرفية وتوظيفها في دراسة بعض الإشكالات الراهنة التي يعرفها المجتمع العربي والإسلامي المعاصر؟

ولمقاربة هذه الإشكالية ومعالجتها، ارتأيت تقسيم هذه المقالة إلى مبحثين اثنين:

- المبحث الأول: الفكر الخلدوني؛ القيمة والعائد المعرفي والحضاري؛
- المبحث الثاني: الآثار المعرفية والمنهجية للفكر الخلدوني على المشاريع الإصلاحية المعاصرة - خير الدين التونسي أنموذجًا؛

(٢) انظر، عطاء الإسلام الحضاري، الجندي أنور، سلسلة «دعوة الحق»، رجب ١٤١٦هـ، العدد ٦٣، السنة الرابعة، ص ١٨١.

وقد سجلت عدة دراسات وأبحاث هذه الاعترافات على لسان كبار الكتاب والباحثين من الذين اهتموا بدراسة التراث العلمي الأصيل الذي خلفه ابن خلدون، والذي يؤكد جملة وتفصيلاً اجتهاداته المثالية، مثلما حظي بتقدير الكثرة من كل جهات المعمورة في الشرق والغرب، فقد عرفت مؤلفاته في مساحة واسعة من الانتشار في العالم الأوربي، فديوان العبر الذي خصصه للحديث عن حياة الأغلبية وتاريخ تعمير صقلية، قد ترجم إلى عدة لغات أجنبية، وكان ذلك سنة ١٨٤١م.

ثالثاً: البعد التجديدي الاجتهادي في تدوين التاريخ:

عمّلت التجربة الإبداعية التجديدية الخلدونية خلال القرن الثامن الهجري على تحقيق نقلة نوعية ساهمت في بناء أسس للقواعد المنهجية في الحقل التاريخي، وقد سلك في تصحيح ذلك مسلك النقد لمناهج المؤرخين السابقين، إذ أجرى تحقيقات هامة على تراث أسلافه من المؤرخين: كابن هشام، وابن إسحاق، والواقدي، والبلاذري وابن عبد الحكم، والطبري، والمسعودي، وابن الأثير، وغيرهم، الذين درسوا التاريخ على أساس أنه سجلٌ للحوادث والوقائع، فلم يتجاوزوا في ذلك إلا الوصف و السرد، ولم يحاولوا سبر أغوار الأحداث والكشف عن البواعث العميقة المستحقة التي تعمل وراء التغيرات الاجتماعية الظاهرة، وكانوا يكتفون بذكر الأسباب المباشرة معتمدين في رواية الحوادث على الإسناد.

بالذات، حيث المسلمون كما يقول عمر عبيد حسنة بحاجة أكثر من أي وقت مضى للعودة إلى الذات، وتحديد مواطن الخلل والقصور، ودراسة أسباب التقصير، واستئناف ما توقف في حياتهم الثقافية، من دراسة السنن المطردة، التي تحكم الحياة والأحياء، والتي احتل الحديث عنها، والشواهد على صدقيتها وثباتها، مساحات تعبيرية كبيرة في القصص القرآني، هذا العلم الذي توقف على الرغم من إلحاح القرآن المستمر على السير في الأرض، والاهتداء إلى قوانين السقوط والنهوض، والاتعاظ وتحقيق الوقاية الحضارية^(٣).

ثانياً: إعجاب رواد الفكر الغربي بالمنتوج الخلدوني وقبوله:

وذلك نظراً لما أبدعه ابن خلدون من منهجية صائبة، فقد كان موضع إعجاب وتقدير الجميع في تلك الحقبة التي عاصرها، وقد استحوذ على إعجاب الألمان، بما جاء به نتيجة تذوقهم لروعة أسلوبه وعمق تفكيره، واستوعبوا ذلك من خلال الترجمة التي قام بها المستشرق «هامار فون - Hamar» Phone، والتي تناول فيها الدراسة التحليلية لفلسفة ابن خلدون بخصوص المجتمع والعصبية والدولة. وانطلاقاً من هذه النظرية، لم يُخف علماء أوروبا وفلاسفتها إعجابهم واعترافاتهم بتفوق هذا الفيلسوف العربي.

(٣) راجع مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب «التأصيل الإسلامي لنظرية ابن خلدون»، لعبد الحليم عويس، كتاب الأمة ٥، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة - قطر، الطبعة الأولى - ذو القعدة ١٤١٦هـ - أبريل ١٩٩٦م، ص ٥، ٦.

وينتقى ويقارن، ثم يأتي إلى الاستنتاج»^(٦).

وقد سعى ابن خلدون من كل هذا: تنويع التاريخ - بما هو أخبار الدول، والمسالك والممالك، والآداب السلطانية- أبا للعلوم الحيوية لعصره، وجعله علما بالمعنى المتعارف عليه عند المناطق، وهو عندهم مكوّن من تصورات وتصديقات، وما قام به ابن خلدون هو كشف المعيار الذي تقاس به الروايات، الذي أطلق عليه (طبائع العمران) الذي ترجع إليه الحوادث والوقائع لمعرفة الإمكان أو عدم الإمكان. وعلم التاريخ كان قبله يفتقر إلى هذا المعيار والمحدد الذي تقاس به الأخبار والروايات، وكان التأليف التاريخي مقصورا على ظاهر التاريخ الذي هو (أخبار الأيام والدول)، متجاهلا لباطنه الذي هو نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق^(٧).

رابعاً: التفعيل المنهجي للمقاصد الشرعية في تفسير التاريخ وقوانين الاجتماع البشري:

يعد ما جاء به ابن خلدون في مجال دراسة العمران البشري وبيان أحوال الأمم والدول وكيفية تبدلها، فتحاً جديداً، وابتكاراً فريداً لم يسبق إليه من قبل: ذلك لأنه استطاع أن

يقول ابن خلدون في هذا الصدد، بأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، لم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني (...). فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم و الحيد عن جادة الصدق^(٨)، واستبعد بعض أخبارهم على أنها محض اختلاق غير ممكن الحدوث بسبب جهلهم لطبائع الأشياء وقوانين العمران^(٩).

وهنا يتجلى الفرق في الاجتهاد الخلدوني الذي انصبّ على اعتبار التاريخ كموضوع له صلة جوهرية بأعمال البشر ونشاطاتهم وأوضاعهم وأحوالهم في حياتهم واجتماعاتهم. فقام بدراسة تحليلية لتاريخ العرب والدول الإسلامية، وعرض محتوياته على معيار العقل حتى تسلم من الكذب والتزييف، فكان بذلك مجدداً في علم التاريخ، مستفيداً في منهجه النقدي من علماء الجرح والتعديل في قبول المعطيات التاريخية أو ردها، ويؤكد ذلك ابن خلدون في غير ما موضع أنه على الباحث ألا يقبل شيئاً على أنه حق إلا بعد أن يتأكد على أنه كذلك، فيجدر بالمرء أن لا يتأثر بآراء مسبقة أو يتخذ من الأساطير وآراء الآخرين غير المؤكدة أساساً لدراسته، ولهذا كان ابن خلدون: «يقراً لمفكري عصره وأسلافه بقصد المجاورة والكشف، يستشهد ويشكك وينتقد ويصحح

(٦) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة (٤٤)، الكويت، أغسطس ١٩٨١م، ص ٥٦.

(٧) مقدمة ابن خلدون، (المرجع السابق)، ص ١٦.

(٨) مقدمة العلامة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، (د.ت)، ص ٢١.

(٩) للتفصيل يرجى الاطلاع على مقدمة ابن خلدون، ص ٣٩-٤٦-٤٧.

التعليلية، وقد أردت من خلال هذا الدراسة، الوقوف على قيمة ابن خلدون وعائده على الفكر الإنساني من خلال رؤيته التجديدية الاجتهادية في تفسير أحداث ومجريات التاريخ من منطلق سنني؛ إذ جعل من القوانين والنواميس الإلهية مدخلًا مهمًا للتفسير والنظر والتعليل، لا السرد وذكر الأحداث كما كان حال الذين سبقوه من المؤرخين، دون تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، ودون اعتماد معيار ومحدد منهجي للتمييز بين غث هذه الأخبار وسمينها، وبين صحيحها وباطلها، والسبب في ذلك واضح كما ذكر ابن خلدون هو: «جهلهم بأحوال وطبائع الكائنات»^(١).

المبحث الثاني: الآثار المعرفية والمنهجية لفكر الخلدوني على المشاريع الإصلاحية المعاصرة

- خير الدين التونسي أنموذجًا:

لاشك أن ما أنتجه ابن خلدون من نظريات ومقولات تحليلية في قراءاته للنسق المجتمعي القبلي الذي تربى بين أحضانه، كان له امتداد واسع عبر الحقب التاريخية التي أعقبته، وهذا قد يعطي للنظريات والمفاهيم الخلدونية قدرة على دراسة مجتمعاتنا العربية الإسلامية المعاصرة وتحليل منظوماتها

يبني منهجًا جديدًا لدراسة التاريخ والمجتمع واستنباط العلل والأسباب التي تحكم حركتهما، واستطاع بهذا المنهج أن يقدم «أصول منهج مميز لتفسير حركة التاريخ انتقل به من مرحلة الاكتفاء بالسرد والعرض والتجميع، إلى محاولة استخلاص العبر، واستكشاف السنن والقوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والحضارية»^(٨).

فقد نقل الدرس التاريخي من الارتكاز على الإسناد إلى الارتكاز على التأويل التعليلي المصلحي كما يقول- أستاذنا فضيلة الدكتور عبد الرحمن العضاوي^(٩)، على اعتبار أن علم العمران البشري الذي جاء به ابن خلدون هو فكر تاريخي في الصميم والمنطلق، يقوم أساسًا على النظر العقلي والتحقيق في الأسباب والتعليل النظري، ومن ثمة فقد جاءت قوانينه أقوى أساسًا، وأمتن بُنيانًا، وأقرب إلى وقائع الأمور، كما تنطق بذلك كتاباته المرجعية في بابها.

ونافلة القول، إن هذه جملة من الميزات التي قُصِّل بها ابن خلدون عن سابقيه من المؤرخين ولاحقه، إذ شهدت له علماء العرب والعجم بالعظمة والسبق في بناء الصرح الحضاري عبر قراءته التاريخية والعلمية

(٨) السنن الحضارية لبناء الأمم وانهارها من خلال المفكرين المسلمين المحدثين، إبراهيم رضا، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ٢٠٠٠م/٢٠٠١م، ص ٢١٠.

(٩) يرجى الاطلاع على مقال الدكتور عبد الرحمن العضاوي حول: «التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني»، منشور بموقع الرابطة المحمدية للعلماء، بتاريخ ٢٣ ذو القعدة ١٤٣٠هـ/ الموافق ١١ نونبر ٢٠٠٩م.

(١٠) راجع ص ٣٩، ٤٦-٤٧ من مقدمة ابن خلدون.

منتصف القرن الثامن عشر، فأصبحت تحتوي مضموناً تأملياً، وسبب ذلك التجاء السفراء الأتراك إلى مقدمة ابن خلدون لتكون مرجعاً نظرياً يوطر مشاهداتهم وأحكامهم»^(١٣). وقد كانت هذه بداية لتوظيف المتن الخلدونى بوصفه دليل عمل للإصلاح فى محاولة لبناء نظرية للنهضة فى العالم العربى والإسلامى، قائمة على أسس محلية وغير مستوردة، فلم يكن العرب يجهلون المقدمة كما يدعى بعض الباحثين، وإنما كانت متداولة فى العالم العربى، خاصة بعدما صدرت طبعاتها الأولى فى مطبعة بولاق سنة ١٨٥٧؛ إذ كانت المقدمة معروفة خاصة فى المغرب وتونس؛ ففي تونس مثلاً كانت حاضرة منذ عهد حمودة باشا الذى طالب من العالم على الآجرى (ت ١٨١٠م)، أن يستنسخ له الكتاب ويصلح تحريفاته.

وقد ذكر صاحب «الإتحاف» أن حمودة باشا كان ولوعاً بالنظر فى مقدمة كتاب ابن خلدون، وأنه رأى نسخة عليها توقيفات كثيرة بخطه^(١٤)، وعلى هذا الاعتبار يعد ابن خلدون المرجع والمصدر الأكثر حضوراً فى دراسات المفكرين المسلمين المحدثين فى بحثهم لسنن الله تعالى التى تحكم قيام الحضارات ونهوضها، أو انحدارها وانهيارها، وحضوره فى هذه الكتابات حضور متميز إلى درجة يصعب معها أن نجد

الاجتماعية الراهنة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه ليس من باب الصدفة أن نجد جل الإشارات الواردة فى محاولة تقديم تفسيرات للعالم المتغير كانت متأثرة بصفة أو بأخرى بالعلامة ابن خلدون، خاصة فى المغرب الكبير حيث لم يختفى ابن خلدون أبداً عن الباحثين ورواد المشاريع الإصلاحية^(١٥).

وفى نفس الصدد يقول الأستاذ علي أمليل فى مداخلته فى إحدى الندوات أن «مفكرى الإصلاح الحديث رجعوا إلى ابن خلدون أكثر مما رجعوا إلى غيره، ولعلمهم وجدوا فى حديثه عن المجتمع والسياسة استقلالية عن الدلالة الدينية أكثر مما وجدوا عند غيره من القدماء، لذا استعملوا استعمالاً واسعاً المفاهيم الخلدونية مثل: "الوازع"، و"الخلل"، و"العمران"، و"الملك القهري"، وغيرها من المفاهيم، بل لجأوا إلى الصياغة النظرية الخلدونية ليترجموا بها نوازل العصر»^(١٦)، وهذا ما يؤكد حضوره، وبقوة فى المشاريع النهضوية سواء فى العالم العربى أو عند العثمانيين الأتراك.

يشير برنارد لويس فى كتابه «كيف انفتح الإسلام على الغرب» إلى أن «الرحلات التركية كانت قد اتخذت منعرجاً جديداً ابتداء من

(١١) الإسلام ونزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، الحداد محمد، رابطة العقلانيين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى- ماي ٢٠٠٦، ص ٩٦، بتصرف.

(١٢) انظر مداخلته حول: «ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟» فى إطار أشغال الأيام الدراسية- من ٦ إلى ٩ رجب ١٤٠٤هـ/ الموافق لـ ٢٠-٢٣ أبريل ١٩٨٣م، حول: «الإصلاح والمجتمع المغربى فى القرن التاسع عشر»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (جامعة محمد الخامس)، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم [٧]، ص ٣٢ بتصرف.

(١٣) Lewis Bernard, Comment l'Islam a découvert l'Europe, (١٣) p. ١١٠, Trad. de l'anglais Gallimard, فى كتابه «الإسلام ونزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح»، ص ٩٦.

(١٤) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس عهد الأمان، ابن أبي الضياف أحمد، الدار العربية للكتاب، طبعة ٢٠٠١م، ١٣/٣.

تسعى سنوات، وذلك عندما اعتزل الوزارة وتوجه كسفير إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا والنمسا والسويد وهولندا والدانمارك وبلجيكا في مهمة خاصة، فمكنته هذه رحلاته السابقة من دراسة الأسس التي قامت عليها المدنية الغربية وبنيت عليها الأمم الكبرى قوتها ونفوذها.

ويعد كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، الكتاب الذخيرة الذي صدر سنة ١٨٦٨م، وهو أحد أهم المؤلفات التي شرحت - في وقته - ما وصل إليه التمدن الأوروبي من تفوق وتوسع، يكاد سيله يجرف ما حوله من شدة تدفقه وتمدده، الوضع الذي خشي منه التونسي على الأمة الإسلامية من الغرق إذا لم تنبّه إلى ضرورة الاقتباس منه في مجال التنظيمات الدنيوية، وذلك حين قال: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذو حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»^(١٨)، على أساس أن نتخير من هذه التنظيمات الدنيوية، كما يقول في مقام آخر، ما يكون بحالنا لأنقأ، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»^(١٩).

وقد عمل خير الدين التونسي على استنطاق التراث الإسلامي ليتوافق العصر معه بالأخذ من

ولو مفكراً واحداً من هؤلاء لم يستلهم من ابن خلدون جملة من آرائه ونظرياته حول جانب من جوانب العمران البشري^(٢٠).

كان خير الدين التونسي واحداً من هؤلاء المفكرين والمصلحين المعاصرين الذين رجعوا إلى التجربة الخلدونية واستمد أسسه ومنهجه الإصلاحية، ومن ثمة فقد استعيد المتن الخلدوني في عهد الوالي المصلح أحمد الباي، ثم برز بقوة في كتابات الوزير المصلح خير الدين باشا^(٢١)، فقد بدا تأثيره بابن خلدون واضحاً في برنامجه الإصلاحية الذي ضمّنه في مقدمة كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، بل إن التأثير بدا واضحاً منذ الجملة الأولى من خطبة الكتاب إذ يقول: «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران...»^(٢٢)، ويبدو التأثير جلياً من خلال الأفكار الآتية:

أولاً: ظاهرة المدنية والتمدن في فكر خير الدين التونسي:

لقد أضى التمدن ركيزة إصلاحية لفكر خير الدين التونسي وضرورة حضارية للعرب والمسلمين، ولعل ذلك راجع إلى تأثيره الكبير بالعمران الأوروبي والاستفادة منه في مشروعه الإصلاحية من خلال رحلاته إلى أوروبا والذي بقي بها

(١٥) السنن الحضارية لبناء الأمم وانعيارها من خلال المفكرين المسلمين المحدثين، رضا إبراهيم، ص ٢٠.

(١٦) طالع كتاب «الإسلام ونزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح» محمد الحداد، ص ٩٧.

(١٧) راجع، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، تحقيق ودراسة: معن زيادة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية- ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ م، (طبعة مزيّدة ومنقّحة) ص ٥٩.

(١٨) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص ٢٠٦.

(١٩) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص ١٤٨.

إن اهتمام خير الدين التونسي بالتعليم شكّل السبيل الأول في ما كان يصبو إليه من إصلاحاته في الدولة، فقد أولاه العناية الكبيرة والبالغة، ويتجلى هذا الاهتمام في إنشاء «المدرسة الصادقية» نسبة إلى «الباي محمد الصادق»، على نمط «الليسه» الأوروبية ودورها الكبير في دفع عجلة التطور والتحديث في تونس، وقد شملت برامج التعليم بها العلوم الحديثة واللغات الأجنبية، إلى جانب اللغة العربية وعلوم الدين، وقد استعان برجال من العلماء في إعادة تنظيم الدراسة والتعليم بجامع الزيتونة، وأنشأ مكتبة جديدة تحت اسم المكتبة «العبدلية» على نمط المكتبات الحديثة، وشجع الطباعة، واستقدم بعض المصريين واللبنانيين للعمل فيهما، وطوّر الصحافة وأدخل فنوناً جديدة بها، فكثر المراسلات والمبادلات، واتسع باب جلب الكتب المطبوعة في الشرق، وترويجها بتونس»^(٢٢).

وكان هذا وليد تأثير كبير للتونسي فيما صادفه في البلاد الأوروبية، إذ أفرد لهذا مطلباً سماه «كثرة خزائن الكتب وحسن إدارتها عندهم»^(٢٣)، وفي هذا الصدد يقول أحمد أمين: «... وفي التعليم أنشأ مدرسة عصرية تعلم فيها العلوم العربية والشريعة وبجانبها الثقافة العصرية مع تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية، وأصلح التعليم بجامع الزيتونة، وجمع الكتب المبعثرة في المساجد، وكوّن بها مكتبة كبيرة، ووهب له

تجارب النهضة الفرنسية دون المساس بثوابت الحضارة الإسلامية»^(٢٤)، فقد كان يرى ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الأوروبي؛ لأنها طريق المجتمع إلى النهوض. ويكمن وجه التأثير بالتجربة الخلدونية ما ذكره أحمد القديري في موضع آخر، على أن الناظر إلى المشروع الإصلاحى عند خير الدين التونسي يجد نفسه أمام نموذج متكرر من فكر الإصلاح الإسلامى منذ فجر الإسلام أشبه من ابن خلدون فجاء بعد عصره، ونشأ في غير مصره»^(٢٥).

ثانياً: حضور الهم التعليمى فى الفكر الإصلاحى عند خير الدين التونسي:

كان خير الدين التونسي على وعى تام برسالة التعليم في صياغة شروط التقدم، على اعتبار أن نهوض الأمم وسقوطها وتقدمها وتراجعها منوط بالتربية والتعليم، لذلك فقد كان واعي كل الوعي بأنه لا يمكن الاستعداد لمنازلة الغرب بمثل سلاحهم إلا بالعلم وأسباب العمران، وكان هذا دافعه وهاجسه في إصلاح التعليم في البلاد التونسية، وعندما أتاحت له الفرصة أن يكون على رأس منصب الوزير الأكبر خلفاً لصهره لمصطفى خزندار، سنة ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م، نهض بالبلاد، وبعث فيها روحاً جديداً، وأصلح كثيراً من شؤونها، ومن بينها إصلاح ميادين الإدارة والتعليم.

(٢٠) نحو مشروع حضارى للإسلام، القديري أحمد، سلسلة «دعوة الحق»، ربيع الأول ١٤١٧هـ، العدد ١٧١، السنة ٥، ص ١١٠.

(٢١) راجع كتاب «نحو مشروع حضارى للإسلام»، لأحمد القديري، [المرجع السابق]، ص ١١٦ بتصرف.

(٢٢) الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ابن عاشور محمد الفاضل، معهد الدراسات العربية العليا، القاهرة- ١٩٥٥، ص ٢٤ وما بعدها.

(٢٣) انظر كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، تحقيق ودراسة: د. معن زيادة، ص ٢٣٧.

١. اعتبار التعليم أهم أسباب التمدن والعمران في الغرب:

حصلت لخير الدين التونسي قناعة بأن التعليم عنصر من عناصر النهوض الحضاري، وقد ذكر في سياق حديثه عن تراتيب التعلم والتعليم في فرنسا أنه «لما كان تقدم أهل أوروبا في ميدان التمدن الذي من نتائجه الاختراعات، إنما كان بتمهيد طرق العلوم والفنون، وتسهيل أسباب استحصالها»^(٢٥).

ويقول في موضع آخر: ومن آثار اعتنائهم بتوسيع دوائر العرفان، الذي هو أساس العمران والتهذيب لنوع الإنسان، كثرة خزائن الكتب، الجامعة لسائر الفنون، وتسهيل طرق الانتفاع بها بحسن الإدارة والترتيب الحاسم لمواد العوائق^(٢٦)، في قناعة من أنه على هذا يقاس سائر أسباب التمدن^(٢٧)، في إشارة إلى تشجيع الغرب للعلم والتعليم وتوفيرهم للفضاءات المناسبة والكتب المتنوعة للباحثين.

٢. العمران:

إذ خصّص خير الدين التونسي في مقدمته مطلباً سماه: [اقتضاء الظلم لخراب العمران]^(٢٨)، وهذا يتطابق ومقولة ابن خلدون:

(٢٥) أقوم المسالك، خير الدين التونسي، ص ٢٣١.

(٢٦) نفسه، ص ٢٣٧.

(٢٧) للتفصيل يرجى الاطلاع على مقدمة خير الدين التونسي، لكتابه أقوم المسالك، ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢٨) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص ١٥٦.

من عنده ألفا ومائة كتاب مخطوط، ونظمها تنظيمًا حديثًا، وحسّن مطبعة الدولة ووكل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية، وأصلح إدارة^(٢٩) الرائد التونسي^(٣٠)، وهي الصحيفة الرسمية للحكومة، وشجع على نشر المقالات فيها، كان ينشر فيها أفكاره السياسية، وألزم الموظفين بقراءتها^(٣١).

وخلاصة ما يمكن استنتاجه من خلال الاهتمام الكبير والعناية البالغة التي كان يوليها خير الدين التونسي للمسألة التعليمية: هو وعيه العميق برسالة التعليم ودورها في تحديد مسار الأمم في الحاضر والمستقبل، متأثرًا في ذلك بما صادفه في البلاد الأوربية من حضارة وعمران، مركزًا في ذلك على العلم والتعليم للدفع بالبلاد التونسية نحو مستويات عالية من النهضة والتحديث، على اعتبار أن التربية والتعليم هي سبيل الإصلاح، والبناء والنهوض، وذلك من خلال سعيه المتواصل لإصلاح منظومة التعليم، وخاصة جامع الزيتونة.

ثالثًا: أوجه تأثير التجربة الخلدونية على الفكر الإصلاحى عند خير الدين التونسي:

كثيرة هي تجليات المعالم الخلدونية وآثارها على فكر خير الدين التونسي التي شكلت منطلقًا مرجعيًا وتصوريًا في مشروعه الإصلاحى، يمكن إجمالها في الآتي:

(٢٩) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، دار الكتاب العربي- بيروت، [د.ت.]. ص ١٦٨، ١٦٩.

حالة البلاد الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها، وكيفية إصلاحها، وأما التاريخ فقد عرض فيه حال الممالك الأوربية»^(٣٣).

ومنذ ظهور الكتاب تجاوز الاهتمام بالمقدمة، الاهتمام بالكتاب حتى غطى هذا الاهتمام بالمقدمة على سائر أجزاء الكتاب، وأصبحت الإشارة إلى أقوم المسالك تعني الإشارة إلى المقدمة وحدها»^(٣٤)، كما حصل تماقاً مع مقدمة ابن خلدون.

٤. الوعي بالتاريخ:

يرى خير الدين التونسي أن الإعراض عن استقراء التاريخ، والإعراض عن فهم "أحوال الوقت" واختلاف "تنزيل الأحكام" وتطبيق القوانين والشرائع بحسبها، هي من أهم العوائق التي تعيق "التنظيم الديني"، و"استقامة نظام الدين" معا^(٣٥)، يقول معن زيادة: «يمكننا أن نجد عنصر تشابه يضع خير الدين على مستوى ابن خلدون في معالجته لمسألة وعي التاريخ»^(٣٦). وهذا يؤكد محاولة خير الدين في اتباع ونهج التقاليد الأصيلة التي وضعها الفيلسوف التونسي ابن خلدون للفكر الإسلامي ولمنهجه العلمي في قراءة التاريخ، وقد ذكر في مقدمته سلسلة من الأفكار

التي تقول بأن: [الظلم مؤذن بخراب العمران]^(٣٧)، على اعتبار أن الظلم والاستبداد مقتضيان لخراب العمران، يقول خير الدين التونسي في مقدمته أنه: «من تصفح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمة ابن خلدون، رأى أدلة على أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان»^(٣٨)، فكان بهذا يُفصّل مفهوم العمران، ليعني به الحضارة والمدنية، كما يقول معن زيادة^(٣٩)، متبعاً في استعمال هذه العبارة طريق ابن خلدون.

٣. على مستوى التأليف:

ألّف خير الدين التونسي مقدمة كتابه «أقوم المسالك» على شاكلة مقدمة ابن خلدون، وأراد لنفسه «أن يكون مثل ابن خلدون، وأراد لكتابه أن يكون كمقدمة العبر، يعالج أسباب الانحطاط والتخلف، ويحتوي على فذلكة للتاريخ»^(٣٢). وقد كان خير الدين مفكراً ومصلحاً دَوّن أفكاره في كتابه «أقوم المسالك» ألّفه على شاكلة مقدمة ابن خلدون. يقول أحمد أمين في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»: «عكف خير الدين أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتابه سماه "أقوم المسالك"، وكان في ذهنه عند تأليفه أن يحدّوْ حدّوْ تاريخ ابن خلدون، يؤلفه بروح العصر، ومطالب العصر، فاشتمل أيضاً على مقدمة وتاريخ. فأما المقدمة فقد أراد منها البحث في

(٣٣) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، دار الكتاب العربي- بيروت/ لبنان، [د.ت.]، ص ١٥٨

(٣٤) خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، معن زيادة، ص ٣١.

(٣٥) انظر، مقدمة خير الدين التونسي، ص ٤٩.

(٣٦) انظر، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المرجع السابق، ص ٨٥.

(٣٧) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، ص ٧٧٢.

(٣٨) انظر كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٥٦.

(٣٩) نفسه، ص ١١٤ وما بعدها، بتصرف يسير.

(٣٢) راجع كتاب «خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، ص ٨٥.

منه بالآليات والمداخل المنهجية للنهضة والتغيير، إذ الشعور بالحاجة إليه لم يبرز إلا في فترة متأخرة، كما يقول محمد الحداد^(٣٧)، إذ ظل ابن خلدون يُقرأ بصفته المؤرخ للمغرب الأقصى وللبربر لا أقل ولا أكثر.

✓ أن الأزمة التي تعانيها الأمة اليوم هي في عمقها أزمة تربية، فحلّها يتوقف أولاً وقبل كلّ شيء على صلاحية وشمولية التصوّر التربوي لنوعية الإنسان المراد إنتاجه.

✓ افتقار جلّ المشاريع الإصلاحية العربية إلى الوعي التاريخي بالحاضر وبأسئلته ومتطلباته. وكذا غياب الوعي باللحظة الزمانية لمشروعهم.

✓ جلّ المشاريع التنويرية العربية كانت تجربة غير محلّية، ولم تستطع أن تجعل من الأنوار ظاهرة عربية، إذ لم تراعي الخصوصية المجتمعية العربية، ولم تكلف نفسها عناة تتبّع ورصد مناهج المصلحين والمجددين السابقين من مفكرّي الإصلاح والتحديث بالعالم العربي والإسلامي: كابن خلدون وغيره، ممن وضعوا قواعد عمرانية سننية لاستئناف البناء الحضاري.

الببليوغرافيا

إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس عهد الأمان، ابن أبي الضياف أحمد، الدار العربية للكتاب، طبعة ٢٠٠١م.

التي خرج بها والتي تقدم فلسفته للتاريخ ورؤيته لزمانه.

محاولة للختم

إن الإلمام بدراسة جانب محدد من جوانب حياة ابن خلدون، وتقديم نظرة شمولية عن فكره المنهجي، عملية تستوجب الاستيعاب الكامل لعطاءاته المعرفية في مجالات لها اتصال بنشاطات الفرد والدولة والأسرة والمجتمع، إذ الحاجة ما تزال ماسة للإحاطة بالمنهج الإصلاحي الخلدوني. وفي ختام هاته الدراسة نسجل جملة من الخلاصات والاستنتاجات التي تم التوصل إليها في هذه المحاولة، والتي يمكن إجمالها في الآتي:

✓ أن علم العمران البشري الذي جاء به ابن خلدون هو فكر تاريخي في الصميم والمنطلق، يقوم أساساً على النظر العقلي والتحقيق في الأسباب والتعليل النظري للوقائع والأحداث.

✓ مواكبة الفكر الخلدوني للنسق المجتمعي المعاصر، على اعتبار أن جل الأفكار التربوية التي أقرها ابن خلدون في القرن الثامن الهجري قد أكدتها اللسانيات التربوية الحديثة، وبالتالي فقد غطت نظرياته في التربية والتعليم جانباً كبيراً من النظريات المعاصرة، وما ذكره ابن خلدون يصلح لأن يكون محورا لفلسفة تربوية عربية مشتركة، غير أن ما يعيق الاستفادة من مشروعه هو افتقار تلكم الآلة المفعلة للاستمداد

(٣٧) الإسلام ونزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، محمد الحداد، ص ٩٥، بتصرف.

٨. **عطاء الإسلام الحضارى**، الجندي أنور، سلسلة «دعوة الحق»، رجب ١٤١٦هـ، العدد ١٦٣، السنة الرابعة.
٩. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، أحمد أمين، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، دار الكتاب العربي- بيروت، [د.ت].
١٠. **السنن الحضارية لبناء الأمم وانهارها من خلال المفكرين المسلمين المحدثين**، إبراهيم رضا، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ، ص ٢١٠.
١١. **Comment l'Islam a découvert l'Europe**, Lewis Bernard, Trad. de l'anglais Gallimard, ١٩٨٤.
١٢. **مقدمة العلامة ابن خلدون**، عبد الرحمن ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، [د.ت].
١٣. **نحو مشروع حضاري للإسلام**، القديري أحمد، سلسلة «دعوة الحق»، ربيع الأول ١٤١٧هـ، العدد ١٧١، السنة ٥.
١٤. **التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني**، مقال للدكتور عبد الرحمن العضراوي، منشور بموقع الرابطة المحمدية للعلماء، بتاريخ ٢٣ ذو القعدة ١٤٣٠هـ/ الموافق لـ ١١ نوفمبر ٢٠٠٩م.
٢. **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة (٤٤)، الكويت، أغسطس ١٩٨١م.
٣. **الإسلام ونزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، الحداد محمد، رابطة العقلانيين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى- ماي ٢٠٠٦م.
٤. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، خير الدين التونسي، تحقيق ودراسة: معن زيادة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية- ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ م، (طبعة مزيدة ومنقحة).
٥. **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم [٧]، مجموع أشغال الأيام الدراسية - من ٦ إلى ٩ رجب ١٤٠٤هـ/ الموافق لـ ٢٠-٢٣ أبريل ١٩٨٣م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط - جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية.
٦. **التأصيل الإسلامي لنظرية ابن خلدون**، لعبد الحليم عويس، مقدمة عمر عبيد حسنة، كتاب الأمة ٥٠، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة - قطر، الطبعة الأولى - ذو القعدة ١٤١٦هـ- أبريل ١٩٩٦م.
٧. **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ابن عاشور محمد الفاضل، معهد الدراسات العربية العليا، القاهرة- ١٩٥٥م.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

أنثربولوجيا العقلنة مقتضيات المفهوم وإشكالاته

The anthropology of rationality, the demands of the concept and its problems

عبد المنعم الشقيري^(١) | Abdelmonim Choqairi

ملخص البحث

لقد بات لزامًا علينا إعادة مراجعة العقلنة خصوصًا أمام ما يجري حاليًا في عالمنا من صراعات وتناحرات، ومن انشطار العالم إلى مجتمعات موغلة في الثراء والبذخ، وأخرى مثخنة بالحروب والفقر والخوف؛ إذ ليست المعرفة العلمية ولا القوة التكنولوجية ولا الهيمنة الاقتصادية أو أسلحة الدمار هي ما يحدد العقلنة؛ بل إن أساسها وجوهرها هو مدى قدرتها ومفعولها التعبوي والأخلاقي الذي افتقدته، وذلك عبر تزويد المجتمعات برؤية متوازنة للعالم مع توجيه سلوكات الناس إن سياسيًا أو اجتماعيًا أو ثقافيًا؛ أليس هذا الوضع مدعاة لمراجعة معايير العقلنة؛ إذ لا ينبغي الاكتفاء بالمنطق أو الاختبار بل مدى مطابقتها مع الأنساق المعرفية والاجتماعية التي تنتمي إليها مما ييسر تفهم منطق وعقلانية الثقافات الأخرى؟ وهل النسبية المعرفية تعني التشكيك الجذري في القيم العقلانية أم هي دعوة للمساواة بين الثقافات؟، كيف تستمد العقلنة طاقتها من العالم المعيش وأن تتحرر من الذاتية المركزية عبر مدها جسور التفاهم بين الثقافات؟.

الكلمات المفتاحية: العقلنة، الثقافات، التقدم العلمي،

العلم، الدين.

Abstract

It has become imperative for us to review rationalization, especially in light of the conflicts and quarrels currently taking place in our world, and the division of the world into deep-seated societies, and others riddled with wars, poverty and fear, as neither scientific knowledge, technological

وتدبيرًا للعالم"^(٢). يدلي باحث بدلوه في هذا المجال مُعرِّفًا العقلنة بقوله: "نعني بالعقلنة قدرتنا على استدعاء العقل للقيام بمهامه"^(٣). في السياق نفسه يرى ألبراو أننا نكون بصدد العقلنة عندما يطبق العقل على الطبيعة مولدًا العلم والتكنولوجيا، أو على الحياة الاجتماعية المرتبطة بالوجود الإنساني مولدًا القانون والأخلاق والاقتصاد؛ فالوجود الإنساني قائم على مبادئ العقل"^(٤). أما هابرماس فيرى أن العقلنة لا تهتم كثيرًا بالمعرفة وإنتاج المعارف، بقدر ما تهتم بالطريقة التي تعمل بها الذوات القادرة على الكلام والفعل على تطبيق هذه المعارف"^(٥).

ما نلاحظه ونحن نسرد هذه التعاريف، إجماعها على أن العقلنة تطبيق وتجسيد للعقل على أرضية الواقع؛ فالتعريف الأول يقرن بممارسة العقل باتخاذ العقلنة صفة غاية وطريقة أي أسلوبًا في الحياة. ولن يتأتى هذا إلا بواسطة الممارسة وتدبير العالم بما تحمله كلمة تدبير من انخراط كلي للعقل في تسيير شؤون العالم وتوجيهه ومراقبته؛ في حين يمثل التعريف الثاني قمة التجسيد العملي للعقل داخل أنحاء الوجود سواء

power, economic hegemony or weapons of destruction are what determines rationalization. Rather, its basis and essence is the extent of its capacity and its mobilizing and moral effect that it has missed, by providing societies with a balanced view of the world while guiding people's behavior, whether politically, socially or culturally. Is not this situation a reason for reviewing the criteria of rationalization, as it should not be satisfied with logic or testing, but rather the extent of its conformity with the cognitive and social systems to which it belongs, which facilitates understanding the logic and rationality of other cultures? And does epistemological relativism mean a serious questioning of rational values, or is it a call for intercultural equality?

Key words: rationality, cultures, scientific progress, science, religion.

تكاد تُجمع جل قواميس الفلسفة والعلوم الاجتماعية على أن العقلنة هي خاصية كل ما هو عقلائي متأًت من ممارسة العقل، وقد ارتبط هذا المفهوم داخل الفكر الغربي بكل من التطور العلمي والمشروع الفلسفي، وظل لصيقًا بالمسار العقلاني الذي يجعل العقل غاية وطريقة في الحياة

(2) sylvainAurox, Encyclopédie philosophique universelle PUF 1989 p. 2162

(3) Jarvie C: Rationality and Relativism in search of philosophy and History of Anthropology Rout ledge and Kegan Paul 1984 p. 20 .

(4) MartinAlbrow . MaxWeber's construction of social theory . MACMILLAN LTDT PRESS 1990 p. 134 .

(5) JurgenHabermas : théorie del'agir communicationnel Trd T1Editions Fayardp24

مستوى تطبيق وممارسة هذا العقل باتقان ونجاح؛ بحيث يصبح العقل أداة وهدفًا في الوقت ذاته.

- لا عقلنة بدون تعلم من التجربة، كما أنه يستحيل فعل التعلم بدون لغة لكونها إحدى أوجه العقلنة.
- تسمح هذه العناصر المكونة للعقلنة بإضفاء الشكل العقلاني المستند للأدلة والبراهين على كل المواضيع والقضايا، بما في ذلك التي يفترض كونها لاعقلانية.
- يترتب على هذه الرؤية انتهاج سلوك عقلاني يوظف وسائل ملائمة تتيح إمكانية التنبؤ بالنتائج.

لو سلمنا بهذه العناصر التعريفية لمفهوم العقلنة -لا سيما علاقة العقلنة بمسألة التعلم من التجربة - فسوف نقاد لا محالة إلى العلم، باعتباره أعلى تجليات التعلم وتماهه لما يجسده من عقلنة خاصة بالنوع البشري" فالعلم بمثابة مؤسسة وظيفتها تسهيل التعلم من التجربة لصالح المجتمع"^(٧). وما دامت الحضارة الغربية قد حققت تقدمًا علميًا وتكنولوجيا؛ فإنه يمكن القول إنها تمثل أعلى مقياس ومعيّار للعقلنة في تاريخ البشرية. هنا تبدأ الإشكالية: فقد شكل صعود العلم الطبيعي والإنساني الغربي تحطيمًا دراميًا في تاريخ عقلنة النوع البشري، خصوصًا بعدما تمت عملية المماهة بين العقلنة والعلم الذي يستقي مصدره من الثورة الغاليلية المتمثلة

في الطبيعة أو الحياة الاجتماعية، تنبثق عنه كل أشكال العقلنة وأصنافها المرتبطة منها بالمعرفة العلمية والتكنولوجية أو تلك المرتبطة بالقانون والأخلاق؛ لنصل إلى التعريف الأخير الذي لا يحصر العقلنة في إنتاج المعارف فقط، بل يربطها بالقدرة على الفعل أي السلوك العقلاني والكلام المبرر والمدعم بالدليل والحجة حسب مقتضيات الموضوع.

أصبحت العقلنة من بين المفاهيم المركزية داخل العلوم الإنسانية، ليس فقط في الاقتصاد ولكن أيضًا داخل العلوم السياسية والسوسيولوجيا^(٦). لكونها ظاهرة إنسانية تجعل الإنسان قادرًا على إتقان وإنعاش وتطوير مسألة تطبيقه للعقل في مختلف المهام. وما كان لينحصر الأمر عند هذا الخط إنما تجاوزه إلى مقدرة الإنسان على تعلم كيفية هذا التطبيق؛ وعليه فقد احتيج إلى أدوات تلقن كيفية التطبيق متمثلة في اللغة بما هي تجسيد للعقلنة وخصوصية النوع البشري، فبواسطتها يفارق باقي الكائنات الأخرى.

نستخلص مما سبق أن العقلنة:

- ظاهرة إنسانية تخص الإنسان لما يحظى به من عقل.
- لا تنحصر العقلنة فقط في مستوى حيازة الإنسان للعقل، بل تتخطى ذلك إلى

(6) jon Elster, Rationality Economy and society .in the Cambridge companion to Weber Edited by STEPHEN TURNER, Cambridge PRESS 2000. p. 21

(7) Jarvie . C, p .30.

لتحقيق النتائج. يترتب على هذا فرضية ثانية: وهي ضرورة وجود عالم موضوعي، قائم على سببية متداخلة بين الأشياء التي هي تحت المراقبة المباشرة للذات، وما الوسائل سوى أدوات من أجل فعالية الذات داخل هذا العالم الموضوعي.

تلتقي هذه المفاهيم المؤسسة لهذا النمط من العقلنة (الوسائل/الغايات/السببية/الأداتية/الفعالية...) حول تصور محدد للعالم، إنها تفترض عالمًا موضوعيًا خارجيًا واحدًا مع نفيها لإمكانية عوالم أخرى قد تتدخل في تحديد الفعل العقلاني في إطار نسقي منسجم.

تطفو اليوم على سطح الساحة الفكرية أقلام ترنوا إلى إعادة النظر في مسألة العقلنة لا سيما الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية وأبحاث اللسانيات المعاصرة وذلك بفعل عاملين أساسيين:

الأول عامل داخلي يخص العقل والعقلنة ذاتها، يقول ديزانتي في هذا الشأن "هذا بشكل مفارق خاصية إجراءاتنا العقلانية، والصيغة التي أخذها العقل الذي يبدو عائقا لنا. إن إلحاحنا على الدقة وشغفنا بالتماسك الداخلي (متأً من مسار نجاح الرياضيات واستثمارها داخل المنطق) لا يستطيعان إشباع رغباتنا في أي نقطة من مجال معارفنا، وغنى تجربتنا التي تجاوزت بشكل كبير قوة صورتنا الأكثر آلية"^(٩) لم يعد العقل قادرًا على إشباع

في تطبيق الرياضيات على الطبيعة عبر أنساق صورية أكسيومية. فكل حديث عن عملية العقلنة كروية للعالم مكتملة مع الحضارة الغربية، يعني صعود العلم والنظرة العلمية أي تقدم العقلانية من حيث الإدراك والتفكير وليس من حيث الإيمان. لذلك أصبحت إحالة العقلنة على التقدم العلمي والتكنولوجي (مطابقة وسائل لغايات) مسألة واردة، بل ضرورة مما يثبت فعل المماهة.

من هذا المنطلق، أصبح السلوك العقلاني يعني الوصول إلى غاية بأقصى فعالية مع استناده إلى كمٍّ من المعلومات، وهي شروط قد تحققت في الفعل العقلاني الغائي *Zwekrationalität* "فبالإضافة إلى المفهوم الأول اختيار الوسائل المحددة لهذا النمط من الفعل، هناك أيضًا الاعتقاد في ضوء تلك الوسائل بمدى فعاليتها، ثم المفهوم الثاني الأكثر أهمية للعقلنة وهو قاعدة الاتساق التي تقودنا بدورها إلى نقطة ثالثة وهي العقلنة كنسق من القواعد المنسجمة"^(٨) هناك إذا مجموعة من المفاهيم ملتزمة بالعقلنة تعطى قيمتها كالاتساق والأداتية والفعالية.

ثمة فرضيتان أساسيتان تخفيان البعد العلمي لهذا الصنف من العقلنة.

أما الفرضية الأولى: فهي ضرورة وجود وسائل وغايات، مع قدرتنا على عزل الغايات عن الوسائل وأن المطابقة بينهما شرط

(9) Jean Toussain Desanti, la rationalité Aujourd'hui Encyclopédie philosophique PUF 1989 . p. 752

(8) Ernest Gellner, Relativism and social sciences Cambridge university Press 1975 p. 68.

المتميّزة بمراعاة مفهوميّن أساسيين وهما:

أ. الارتباط القيمي، أي خضوع العقل للقيم المواقبة لذلك الحدث الواقعي، إن أراد تفهمه .

ب - الإسناد السببي عوض القانون السببي؛ فليست المسألة إخضاع ظاهرة لقانون؛ لأننا لا نواجه قضايا مجردة، بقدر ما نحن أمام قضايا إنسانية اختيارية تتسم بالتفرد وبعدم مجاوزتها عتبة إسناد فعل ما إلى مجموعة من العناصر.

من هذا المنطلق يبرز ديزانتي: "انكماش العقلنة التي تكرست بفعل المزيد من تعميق وتدقيق تخصص النشاطات العقلانية المطابقة للقواعد الاجتماعية لتقسيم وإعادة إنتاج العمل الفكري"⁽¹⁰⁾ حيث كلما ارتفعت مؤشرات التخصص وتميزت مجالات النشاطات العقلانية ودوائرها، انكمش العقل مُفسدًا الطريق لاكتساح اللاعقل لتلك الفراغات المتبقية بين تلك الدوائر، وكأننا بالعقل ناظمًا فعليًا ورابطًا أساسيًا بينهما.

نعم لتلك الدوائر عقلانيّتها ومنطقها ومقاييسها بل وأدواتها، إلا أنها حسب تعبير فيبر لاعقلانية في علاقتها بباقي الدوائر الأخرى، لانعدام عقلانية موضوعية تضمها وتحكم علاقاتها وسيرورتها الشاملة.

تلك هي خصوصية انكماش العقلنة، المؤدية بدورها إلى كونية مجردة ذات طابع

رغبات الإنسان الوجودية التي لا تنحصر فقط في العقل بالمعنى الصوري؛ بله احتياجاته الطبيعية، ولأن وسائل هذا العقل تتصف بالصورية والضرورة والمواضعة، فإنها لم تترك فرصة "للتجربة الإنسانية بغناها وقوتها التعبيرية المتدفقة وما تتطلبه من أشكال المبادرة والحرية والبداهة وهي عناصر مناقضة تمام التناقض لوسائل هذا العقل.

مما يعمق الأزمة، أنه كلما ازدادت العقلنة صورية واتساقًا في تحقيق انتصارات بفعل دقتها وفعاليتها الأدائية، تعالت درجة اختزالها للواقع إلى حد "احتياج مجمل قضايا الفن أو العواطف مثلاً إلى العقلانية لكي تكون واقعية"⁽¹¹⁾، وليس ذلك سوى وهم سببه الاستبداد الصوري الأدائي للعقل الذي جعله يخلط بين الواقع والعقلنة، فكما عبر عن ذلك "فروند" أن دراسة أو عقلنة الحمق بمظاهره وأعراضه لا تنفي وجوده ولا تعني غياب الحمق كحقيقة واقعية، فقضايا الواقع تظل مستقلة بمنطقها وخصوصيتها وماهيتها، وليس كل ما في الأعيان مطابقًا لما في الأذهان؛ إذ بالإمكان أن تنفلت عناصر العالم الخارجي عن مقتضيات السببية وأن تشذ عن مبدأ الضرورة كما يرسمهما عالم الذهن بإجرائه الصوري؛ لذلك ليس كل ما هو خارجي مرآة لما هو في العالم الذهني، وليس كل ما هو واقعي معقولًا، ولو صادف أن تمت عقلنته كما عبر عن ذلك ماكس فيبر فليس ذلك إلا خضوعًا لمنطق الواقع، وقيمه الخاصة، وعملاً بمقتضى سببيته

(10) Julien Freund, philosophie philosophique Edition Découverte 1990 p. 181.

(11) Desanti, p. 755.

القوة الذي يشكل أساس تربة الفكر الغربي عامة والعقلنة خاصة.

من خلال علاقة القوة هذه، تحولت المفاهيم المؤسسة للعقلنة الغربية منقلبة رأساً على عقب بنكرانها للتواريخ المحلية باسم الكونية المجردة "بتحول الليبرالية إلى إمبريالية والموضوعية إلى وضعية والكونية إلى نزعة مركزية"^(١٢)، صحيح أن الغرب متقدم عقلانياً وعلمياً عن المجتمعات الأخرى "لكن الذي لا ينبغي قبوله، هو الدعوة إلى كون الثقافة الغربية ونظامها الاجتماعي في كليته عقلاني أو أكثر عقلانية مقابل المجتمعات الأخرى"^(١٣)؛ بل إنها تعتبر العقلنة وليدة الخصوصية المطلقة للثقافة الغربية، وليس أمام المجتمعات الأخرى -إن أرادت تحقيق هذا الصنف من العقلنة- إلا أن تتبع المشروع الغربي عبر الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذت بها تلك الثقافة. يقدم أندرسكي تحليلاً لأحد معايير العقلنة الغربية التي تدعي من خلالها التفاضل عن المجتمعات الأخرى -وهو معيار القرار العقلاني للأفراد المتعارض مع كل أصناف الأفعال الاندفاعية والعاطفية أو المقلدة بمثال مضاد قائلاً "إنني مقتنع أنه لا يمكن للفلاح البدائي العيش بدون معرفة مدققة، واستعمال دماغه مقابل الملايين من العمال في المجتمع الحديث الذي يتسم بالروتينية،

ضيق وعنيف، مما يعرج بنا إلى الحديث عن العوامل المهددة لتقويض العقلنة.

العوامل الخارجية لتقويض العقلنة:

إذا كانت العقلنة الغربية تستمد قوتها من مفاهيم كونية العقل البشري بثوابته ومسلماته المجردة من جهة، ومفهوم الحرية والموضوعية من جهة أخرى، فقد بات لزاماً علينا إعادة مراجعتها خصوصاً أمام ما يجري حالياً في عالمنا من صراعات وتناحرات، ومن انشطار العالم إلى مجتمعات غنية تسمى دول الشمال، وأخرى فقيرة تعرف بدول الجنوب، وما يحمله هذا الانشطار من ثنائيات غريبة كالجهل والامية الضاربة في أطناب مجتمعات الجنوب من جهة، والثورة المعلوماتية المعرفية التي تعم دول الشمال، أو بين انتشار الجوع والفقر المدقع من جهة وقيم الاستهلاك والبدخ من جهة أخرى أو ثنائية حروب الإبادة والدمار المسلط على دول الجنوب وبين الخطوات الإجرائية للاستنساخ لدى دول الشمال. وهي عناصر تدل على غياب مقاييس عادلة صحيحة تحكم العالم منذرة بذلك بافتقاد المعنى، وأخطر ما في الأمر أن هذه الثنائيات المتناقضة لم ترد من عالم اللاعقل، بل هي صادرة عن عالم العقلنة وتوحيح للحداثة؛ إذ لا يمكننا استيعاب هذه المفارقات إذا لم نكشف عن الترابط الخفي والجوهري بين مسار إرادة الحقيقة وإرادة

(١٢) برهان غليون "نقد العقل" سلسلة حوارات فلسفية، "العقل ومسألة الحدود"، نشر الفنك ١٩٩٧، ص: ١١٠.

(13) Andreski & Stanislaw, Max Weber insight and Errors Rout ledge and kegan Paul England 1984.p. 62

من هذا المنطلق نطرح الأسئلة الآتية: هل ينبغي تغيير الأسس والتربة التي تستند إليها هذه العقلنة؟ هل ينبغي التخلي كلياً عن العقلنة بالتخلي عن المقتضيات المحركة لها؟ أم يجب النهوض بها مع تحملنا مسؤولية تبعاتها؟ وهل هناك كفاءات للعقلنة عوض كفاءة واحدة؟ وهل هناك آفاق بالإمكان فتحها ذات ارتباط بمسألة البعد التداولي للعقلنة؟ كيف يمكن أن تكون العناصر والحواجز القيمة والفنية والرمزية... الخارجة عن العقل والعقلنة محرّكاً أساسياً في مسار العقلنة للثقافات الأخرى وإن أخذت أشكالاً وأوجهاً متعددة مخالفة للنموذج الغربي؟

نحو معيار للعقلنة:

يشكل العقل انتصاراً على قوى الظلام من شعوة أو سحر التي ظلت تدعي الأسبقية في تسيير وقيادة المجتمعات، إلى أن حل العقل مؤسساً بذلك بديلاً جذرياً لكل تلك المعايير. ومع ذلك ظل النقاش قائماً حول مقاييس ومعايير عقلنة مجتمع أو شعب، هل بالاحتكام إلى الثوابت الخالصة للعقل، أي الجوانب المنطقية المؤكدة لسلامة التفكير وصحة الاستدلال وقوة الاستنتاج (عدم التناقض، الثالث المرفوع...) أم بالاحتكام إلى محددات واقعية اختبارية بدحض كل ما هو خرافي أو أسطوري أو ما ورائي لا يمت إلى العقلنة بشيء؛ إذ لا عقل بدون استقرار ولا استقرار بدون واقع. وقد احتد هذا الحوار خصوصاً داخل

بإدراكنا لهذه العناصر؛ فإن مجتمعنا لا محالة لن يكون متفوقاً عن المجتمعات البدائية الأخرى⁽¹⁴⁾. إلا أن يكون هذا التفوق مستنداً على القوة العسكرية والاقتصادية كمرادفين للعقلنة، هكذا "تبدو صورة العقلنة الغربية عنيفة بافتراسها كل غريبة، إلى حد محاولتها اختزال العالم (بتعدداته الحيوية للثقافات المتجذرة والجماعات المتواجدة) إلى فراغ ينبغي ملؤه"⁽¹⁵⁾؛ ذلك هو جوهر أزمة العقلنة الغربية؛ إذ ليست المعرفة العلمية ولا القوة التكنولوجية ولا الهيمنة الاقتصادية أو أسلحة الدمار هي ما يحدد العقلنة؛ بل إن أساسها و"جوهرها هو قدرتها ومفعولها التعبوي والأخلاقي الذي فقدته، لقد أعلن عن موتها كمذهب فلسفي، ولم تعد قادرة على إعطاء رؤية شاملة للعالم، لها الاستطاعة على توجيه السلوكات والنشاطات؛ سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية"⁽¹⁶⁾.

جفت إذا ينابيع العقلنة الغربية، وأصيبت بالعقم فعوض أن تنتج القيم أصبحت خاضعة كأداة لتحقيق غايات ومرام غالباً ما تكون بعيدة كل البعد عن منطلقاتها. فقد أصبحت توظف في الحلبة السياسية باسم الدهاء والدبلوماسية، وفي الحلبة العسكرية باسم حماية الأمن القومي؛ إنها مجرد قماش ترتديه عمليات القوة والمكر والتخويف لكي تضمن الحفاظ على نسق الاعتقادات على حد تعبير فيراباند.

(14) Ibid, p. 66.

(15) Desenti, p. 757.

(16) برهان غليون: ص: ١١٠.

علاقات ثابتة بين الأفكار والأشياء، نافيًا في هذا السياق مبدأ السببية الذي تم اشتقاقه من عادة اقتران وتوالي الأحداث^(١٩)؛ فالمسألة لا تعدو أن تكون مجرد ارتباط بانطباعاتنا التي تجعلنا نعتقد في علاقة هذه المتواليات، وهي مجرد سببية مقترنة بالعادة بفعل تكرار تلك العلاقة وذلك الارتباط بين الانطباعات المشابهة المصادفة لتوقعاتنا المثبتة بفعل التعود، فسرعان ما تتهاوى مقتضيات هذه الضرورة، وهذا الاستدلال المنطقي الذي يعطي للسببية طابعها العقلاني حينما نكتشف مع هيوم تجاوز هذا الواقع للضرورة السببية فليست كل الأشياء لها سبب عقلي، كما أن تغيرها لا يخضع بالضرورة لسبب أو مبرر.

هكذا تم تحطيم ربط التفكير العقلاني بالمنطق والاختبارية، وقد تعظم الأمر مع الهندسات اللاأوقليدية التي هزت أركان المعيار الاختباري في تحديد العقلنة نسبة إلى السطح الأوقليدي (العرض-السطح-العمق) وظهور أنساق هندسية ذات صلاحية برغم اختلافها عن معايير الفضاء لدى أوقليدس؛ إذ تأخذ صلاحيتها من مدى مطابقتها الأكسيومية لمرجعيتها المحورية سواء كان الفضاء مقعرا لوباشفسكي أو محدبا رايمن.

حدثت إذن ثورة إبستمولوجية عبر الانتقال من

التيارات الفلسفية والأنثروبولوجية، حيث ترى المدرسة الإنجليزية في شخص تايلور Taylor، وفرايزر Frayzer تحت تأثير وطأة العلم أنه "لما كان العلم هو مقياس العقلنة كان العلم يساوي الاستقراء؛ فقد بات مقياس العقلنة هو البعد الاختباري وليس المنطقي"^(٢٠) معتبرة أن الدين والسحر خارجان عن الدائرة العقلانية لعدم قابليتهما للتحقق الاختباري. بهذا، كلما اقتربت الممارسة من الواقع بأسلوب استقرائي ازدادت درجة عقلنتها، وقد ساهم يكون Bacon في تأكيد هذا الاختيار بأطروحاته التجريبية.

في حين يرى اتجاه آخر أن معيار العقلنة هو المنطق خصوصًا التيار الألماني في شخص هوسرل Husserl، وفريجه Frege بعد مراجعتهما للتعريف التقليدي للمنطق بوصفه دراسة ذاتية لسيروية التفكير وما تحمله من دلالات سيكولوجية تخل بشروط العقلانية فقد اعتبرا "المنطق بمثابة الدراسة الموضوعية الصحيحة لأنماط الحجة والدليل"^(٢١) واجدًا مصداقيته في الرياضيات كدراسة موضوعية للخصائص الضرورية لمختلف العوالم. فليس من العقلنة في شيء خرق قانون التناقض أو الجمع بين الشيء وضده في إطار مبدأ الهوية، ومع ذلك نجد إرهابات تشكيكية في هذا المعيار منذ دافيد هيوم خصوصًا بعد "مراجعته الشكية في القاعدة المنطقية المتلازمة التي لا يمكن نقضها لاستنادها إلى

(١٩) انظر مفهوم السببية وهيوم في Encyclopédie philosophique universelle الجزء الثاني الخاص بالمفاهيم الفلسفية وعنوانه:

les notions philosophiques

(17) Jarvie C., p. 57.

(18) Ibid., p. 58

فقد انطلق أصحاب هذا الاتجاه^(٢٢) بإعادة النقاش حول مفهوم العقلنة بشكل جذري رافضين "أن يكون العلم مقياساً أو مرجعاً لاكتمال ونضج الإنسانية؛ فهناك من ارتأى منهم أن العاطفة والإستطيقا والنضج الديني أكثر أهمية تستحق بدل مجهود علمي؛ وبالتالي تصلح أن تكون مرجعيات خصوصاً وأن الفعل يحتاج أحياناً إلى العاطفة، وقد تكون خير موجه له"^(٢٣).

إلا أن هذا لا ينفي أن العاطفة في حاجة مستمرة إلى تقويم على ضوء مكتسبات التجربة الإنسانية، ولكنها قد تقود الفعل كالدين مثلاً فهو يمتلك تصورات معرفية دقيقة. وقد أدى بهم هذا الطرح إلى التصدي لكل تلك الطروحات التي تقدح في الدين والسحر لكونهما يختلفان كنسق فكري عن العلم انطلاقاً من النقط الثلاث:

(١)- يعمل الدين والسحر انطلاقاً من البعد العاطفي، وليس انطلاقاً من المستوى العقلاني.

(٢)- غايتهم روحية، ولا يستهدفان مقصداً تكنولوجياً.

(٣)- بعدهما التعبيري شبيه بالشعر، وليس بالتقارير العلمية.

رؤية تقليدية، تدافع عن معرفة واحدة (قوانين عقلية تامة كالهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع) وعالم واحد (العالم الموضوعي متمثلاً في السطح الأوقليدي) إلى رؤية معاصرة تؤمن بعوالم متعددة (تعدد الفضاءات) كما أن صحة وصلاحيّة كل رؤية رهين بتطابقها الأكسيومي بمقدماتها وفرضياتها ونتائجها، أضف إلى ذلك تعدد اللغات.

ما ترتب على هذا أن العقلنة أصبحت خاضعة لشروط أكسيومية أو كما عبر عن ذلك بوثنام مثال نسعى للاقتداء به^(٢٤) فهي لم تعد محصورة بين الاحتكام المعياري للواقع لتبيان مدى صحتها ومعقوليتها، أو بين التحديد التقني لها من الوجهة المنطقية من حيث الصواب والخطأ؛ لأن هذه المعايير باتت صوراً ضيقة لها.

ولكي يتم استبدال هذه الصورة الضيقة للعقلنة بصورة أكثر شساعة، استلزم إدخال معيار السياق التاريخي بما يحمله من دلالة تداولية ثقافية معرفية لغوية، فكما أكد بريتشارد Pritchard "ليس معيار العقلنة هو المنطق، وليس هو الاختبار ولكن معيارها مدى مطابقتها مع الأنساق المعرفية والاجتماعية التي تنتمي إليها"^(٢٥).

(٢٢) نذكر من بين رواه Evans Pritchard وفيلسوف العلم Bryan و Peter Winch Wittigenstein ثم Mieachel Polany Wilson أيضًا Robin Horton Stevens و Martin Hollis و Gellner و

(٢٣) Jarvie C, p (٢٣).

(20) Hilary Putnam, Reflexion sur la philosophie du langage critique Août -Sept 1980 n° 399-400 p. 799.

(21) Jarvie C, p. 61.

ثقافة ما إلى حالة الكشف عن تصوراتها إلا بواسطة سياق اجتماعي^(٢٦)، هنا تأتي أهمية اللغة وعلاقتها بمطلب معرفة هذا السياق وهذا الآخر. فقد يحصل تشويه وتحريف للغة المحلية لحساب لغة الباحث يقول غلنر في هذا الصدد "ليس المشكل في السياق اللغوي والحياتي لقبائل "دنكا" Dinka لكنه يستحيل تجنب الإشكالات السيميائية والمنطقية حينما يتم حمل أحكام "دنكا"، وترجمتها داخل الإنجليزية^(٢٧) فعلى الباحث أن لا يمارس غُنفًا رمزيًا على الآخر؛ إذ لا ينبغي أن يجعله موقعه الحضاري بوصفه دارسًا، أن يخضع لغة المحلي للمقولات والقواعد الفكرية والمنطقية للغته، ناعيًا إياها بكونها لغة ناقصة أو فقيرة أو لاعقلانية، عاملاً بذلك على إنتاج خطاب عرقي مركزي لا قيمة له؛ لابتعاده كل البعد عن السياق الاجتماعي الحقيقي لتلك اللغة ولتلك الثقافة. يورد بريتشارد مثالاً بليغاً في هذا السياق يخص النوير وهي قبيلة في جنوب السودان؛ حيث يبدو للوهلة الأولى من منطوق عباراتهم أنهم يوحدون بين "أ" و"ب" المثال الذي يقدمه هو الطائر والتوأم، والحال أن التوأم الإنسانية ليست طيورًا، أيضًا كون المطر هو الإله، وهذا تعبير عن خرق لمبدأ الهوية؛ إذ ينطبق عليهم وصف ليفي برول بالعقلية ما قبل المنطقية، والحال أن هذا الذي يبدو خرقاً يجد تفسيره فيما عبر عنه بريتشارد بالإيجاز أي العبارة الموجزة "ما نفهمه ليس أن الشيء

يعقبون على هذا الطرح، أنه إذا كان السحر والدين ينهجان انطلاقًا من العاطفة؛ فإن العلم أيضًا يشتغل انطلاقًا من هذا المستوى الوجداني؛ إذ لا أحد يستطيع أن ينفي أن للإنسان عواطف أقواها إرادته فهم ومراقبة الأشياء؛ "فأن يتوجه عاطفيًا للعالم حيث الإله والقوى الأخرى، ذلك أن عاطفة حب الإله أو الطبيعة، ليست أقل تعبيرًا حينما يرسل إشارات داخل العالم النووي"^(٢٨). فأى تقسيم للروح الإنسانية إلى ما هو عاطفي، وما هو فكري سيتسم بنظرة جد ساذجة؛ لأن الإنسان عبارة عن وحدة غير قابلة للتجزؤ.

وعليه فقد انصرف هؤلاء المفكرون للبحث عن قواعد منهجية لإثبات عقلنة الثقافات فهناك عقلانية تخص الأنساق الثقافية الأخرى الغير غربية، وما هو مطلوب من الباحث أن يوظف معظم قدراته المنهجية لتقصي هذه العقلنة؛ إذ يقترح علينا غلنر ضرورة ضبط تصورات واعتقادات هذه الثقافات، لكونها مرتبطة بكل مؤسسات المجتمع، كما أن فهم عمل تصورات المجتمع هو فهم لمؤسساته^(٢٩)، وإذا كانت الوظيفية تقر بعدم إمكانية وجود تصورات معزولة داخل نص أو في عقل فرد، وإنما توجد في حياة الإنسان والمجتمعات، فإن غلنر يرى ضرورة معرفة السياق قبل معرفة التصورات والاعتقادات؛ إذ "لا يمكن الانتقال من حالة التعبير عن أحاسيس

(24) Ibid., p. 34.

(26) Ibid., p. 22.

(25) Ernest Gellner, concept and society in rationality oxford Basil Blackwell 1984. p. 18.

(27) Ibid., p. 25.

بتصور آخر: "فالعلاقة السببية موجودة في ذهن الساحر، وليست داخل الطبيعة؛ إنها رباط ذاتي وليس موضوعي"⁽²⁹⁾ ذاك هو جوهر هذا التفكير وروح نسقيته، وأنه ليس أقل من مستوى التفكير الغربي متجنباً السقوط في عرقية مركزية كما هو حال ليفي برول.

لكن ما يعيبه بيتر وينشت على بريتشارد طبيعة فهمه للواقع الموضوعي المناقض للأنساق التعبيرية والتصورات الفكرية للمجتمعات المحلية؛ إذ لم يتخلص من تأثير الرؤية العلمية لمفهوم الواقع، مما جعله ينظر إلى عقلنة هذه المجتمعات في مرتبة أدنى من العقلنة العلمية؛ في المقابل يرى وينشت ضرورة ربط مفهوم الواقع بالسياق الاجتماعي والاستعمال اللغوي لتلك الثقافة موضوع الدراسة؛ لذلك "ستبدو أقل غرابة ضرورة اعتبار العلاقات الاجتماعية مثل العلاقات المنطقية بين القضايا، عندما ننظر إلى العلاقات المنطقية بين القضايا ذاتها رهينة بالعلاقات الاجتماعية بين الناس"⁽³⁰⁾، وهذا يعني أنه لا يجب الاحتكام فقط إلى النسق اللغوي بعيداً عن سياقه الاجتماعي؛ لأنه لو ثبت عدم احتوائه للقواعد المنطقية المتعارف عليها في الفكر الغربي كقانون الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع فسنحكم على هذه الثقافة بالتخلف، مستنتجاً أن عدم الاتساق

في حد ذاته هو روح، ولكن هذا هو ما يمكن أن نطلق عليه وسيطاً أو مظهرًا أو علامة على الفعل الإلهي فيما له علاقة بالناس ودلالته بالنسبة إليهم؛ إذ بدون شك أن الإيجاز في العبارات ديدن كل اللغات"⁽³¹⁾.

تري قبيلة النوير في تصور بريتشارد أن المطر والرعد والطاعون هي أدوات إلهية يرسلها للبشر، ولذلك فهي جزء منه، فإذا تمعنا في السياق اللغوي لهذه العبارات، سنجد أنها لا تكتسب عقلانيته من تطابقها مع الواقع الاختباري، وإنما تستمدّها من العلاقة المنطقية المتضمنة داخل متنّها اللغوي. قد يكذب الواقع الاختباري هذه العبارات لانعدام المطابقة بين التصورات والوقائع؛ لكن الأساس هو ما إذا كانت هذه اللغة بقدراتها الرمزية تحمل شيئاً من الدلالة والمعنى؛ فالعبارة تخفي دلالة انتمائهما لنفس الجذر، كما يضمّر المطر التعبير عن العطاء الإلهي، وكأنه هو الإله. يسند بريتشارد هذا التأويل رجوعاً إلى الحياة الاجتماعية لهذه المجتمعات مستشكلاً تفسير نظام اجتماعي يتمتع بكل قدرات الحياة يمكن أن تتصف عباراته بخرق مبادئ العقل، والحال أن الجواب يكمن في معيار السياق الذي يمكن التعويل عليه في تفسير هذه العبارات التي تصدر عن هذه المجتمعات.

يخلص بريتشارد أنه ليس هناك تناقض داخل هذا النمط من التفكير؛ لأنه كلما حصل تناقض بين تصور وواقعة إلا وتم تبريرها وتفسيرها

(29) Steven Lukes, Some problems about rationality in rationality Edited by bryan Wilson Basil Blackwell 1984. p. 199.

(30) Peter Wench, The idea of social science and its relation to philosophy Routledge London 1991 p. 126.

(31) Ibid., p. 37

الآخر انطلاقاً من سياقها، فأیما لغة هي انعكاس لواقع مجتمعي، طارحاً تساؤلاته حول كيفية الإلمام بثقافة مجتمع لا يمتلك ثوابت العقل المتعارف عليها داخل لغته، كيف يمكن فهم فكره واستدلاله واستنباطه؟ مجيباً على ذلك بضرورة وجود معيار خاص للعقلنة من داخل سياق الثقافة المدروسة يخص تصورها للحقيقة والمنطق، لهذا يمكن في نظر لوكس "أن تصبح ديانة النوير(الطير هو التوأم) بمثابة قضايا صحيحة في سياق النوير وإن كانت غير صحيحة كمعيار للعقلنة"^(٣١).

تبرز إذاً أهمية السياق مع لوكس ووينشت كليهما:

١. في قدرته على تزويد الباحث بمعيار تناسق أو عدم تناسق سلوكات ثقافة ما.

٢. تجاوزه لمبررات وتفسيرات الفاعل المنحصرة فيما هو ذاتي.

٣. مساهمته في وضع معايير للإمساك بشروط الحقيقة داخل ثقافتها الأصلية.

مع ذلك يرى غلنر أنه مهما أعطيت للسياق بوصفه منهجاً في البحث الأنثروبولوجي من أهمية ومشروعية، وذلك بتمكيننا من القيام بتأويل متعاطف، يبرز تهافته: إذ لا يمكن أن يبنّي مجتمع على أساس معتقدات غير عقلانية، ولا يعدو أن يكون مجرد تسامح وتعاطف مع الثقافات المحلية، خصوصاً حينما تظهر تلك العبارات والمعتقدات المخالفة

والتناقض الذي يظهر في الثقافات المحلية هو من وضع الثقافة الغربية ونسجها، وليس من داخل سياقها "فالاعتقادات التي تظهر لا عقلانية يمكن تأويلها بصفة عقلانية في ضوء معيار العقلنة التي يتم اكتشافها داخل الثقافة التي تحدث بداخلها"^(٣٢)، فما فتئ الباحثون يكررون الخطأ عينه حين يعتقدون وجود عقل جوهري واحد، وردات فعلٍ واحدة، بينما تختلف مقاييس العقلنة داخل المجتمعات.

ما يخلص إليه وينشت أنه لكي نتفهم منطق الثقافات الأخرى يلزم تجاوز الواقع الاختباري كما حدده العلم إلى الواقع المرتبط بسياق العلاقات الاجتماعية "أنداك ستجد الآلهة الواقعية مكانها مع الاستعمال الديني للغة"^(٣٣)، وقد قاده هذا الأمر إلى تمييز جذري بين نسقين من التفكير لا تفاضل بينهما أحدهما يخضع للعقلنة والمنطق ويخص أنساق الثقافات المحلية، والآخر مرهون بالعلم والمنطق يتعلق بأنساق التصورات والمفاهيم العلمية.

فليس بالضرورة أن تنتمي العقلنة إلى العلم لاختلاف مفاهيمها كالواقع والسببية والفعالية... وإن كانت هناك عقلنة تخص العلم نصلح عليها بالعقلنة العلمية.

ينهج لوكسLukes مسار وينشت نفسه؛ لاشتراكهما في المصدر ذاته حول ألعاب اللغة لفتغنشتاين مؤكداً على أهمية اللغة، وقدرتها على الإلمام وتفهم عقلانية ثقافة

(31) Lukes, p. 206

(32) Ibid., p. 204.

(33) Ibid., p. 211.

اجتماعية: إذ كلما اقترب "أكرام" من البركة حظي بالقبول والاحترام، ويناله التهميش والفقر إن ابتعد عنها.

يذكرنا مثال غلنر بأطروحة بريتشارد مرة ثانية أي حين يقع تناقض بين الفكرة والواقع، يتم اللجوء إلى فكرة أو مفهوم آخر لحل هذا التناقض؛ بهذا يكون النسق التصوري منسجماً مع ذاته لكونه يفسر بعضه بعضاً لاشتماله على أفكار ومبررات وتعليقات منبعثة من سياق الاهتمامات الواقعية، والانشغالات الوجودية لتلك الجماعة الثقافية المدروسة.

وإذا كان غلنر يرى أن إضفاء معنى حول كيفية اشتغال المجتمعات البسيطة لا يعني بالضرورة أن المفاهيم التي يستعملها أفرادها ذات مغزى، فإنه يمكن الاعتراض عليه؛ إذ ليست المجتمعات نصوفاً رهن القراءة الحاذقة للأنثربولوجيين، أي دون اكتراث لكيفية تفكير الناس حول ما يقولون، وكيف يفكرون، ولما يسلكون بهذا الشكل؛ وعليه فالمسلك المنهجي السليم هو أن يتعلم الأنثربولوجي كيف يحيى أسلوب حياة هذه المجتمعات، وأن يجهد في اكتساب وتعلم لغاتها حيث ترتبط الأحداث بسياقاتها المختلفة.

ما يمكن استنتاجه، ضرورة إعادة النظر في معيار العقلنة الغربي الأحادي، ولكي نستطيع الوقوف على عقلانية الثقافات الأخرى "يستلزم أن تتموقع التأويلات داخل تداول الأهالي بوصفها جزءاً من الرؤية الأنثربولوجية حول إمكانية استعمالات

للثوابت الكونية للمنطق الإنساني كمبدأ الهوية مثلاً أو عدم التناقض؛ فقد يحجب التعاطف مع السياق الباحث عن رؤية ما هو الصحيح وما هو الخطأ في حياة المجتمعات؛ لذلك حتى وإن بدت الأهمية المنهجية للسياق في تحديد التأويل الصحيح المتجاوز لتبريرات وتفسيرات الفاعلين، فإنه يبقى من باب التعاطف مع الثقافات الأخرى ولا يرقى إلى الثوابت المنطقية التي ينبغي أن يتحلى به الباحث الأنثربولوجي؛ يضرب غلنر لذلك مثلاً من حقل اشتغاله في قبائل الأطلس داخل المجتمع المغربي يخص شخصية "أكرام" وهو شخص يحظى بالبركة والهبة الإلهية. فعلى غرار "أمغار" الذي تختاره القبيلة نجد "أكرام" من اختيار الإله، مهمته هي التحكيم بين أفراد القبيلة، لكن الملفت للنظر "أن الواقع يثبت صنفين من "أكرام" هناك من يحظى بالاحترام والقبول من طرف الناس، وهناك صنف لا يحظى بهذه الثقة، مما يحدث شرخاً بين التصورات والواقع"⁽³⁴⁾؛ إذ يُفترض أن تكون الحقيقة الواقعية لتصوير "أكرام" واحدة لكن الواقع يثبت العكس. وللخروج من هذا التباين بين التصور والواقع يرى غلنر ضرورة الرجوع إلى السياق الاجتماعي، مع إعطاء تقويم شامل له بإدماج جميع التصورات التي يمكن أن تسمح لنا بحل معضلة التناقض بين التصور والواقع مع إعطاء دلالة ومعنى لهذا التناقض. لذلك لا عجب إن توضحت الصورة وأصبح التناقض، بعد أن يتم ربط تصور "أكرام" بمفهوم " البركة" الذي يستجيب لاحتياجات

فهناك النسبية الأخلاقية "تتضمن مباشرة مفهوم الوحدة الأخلاقية للنوع الإنساني، وهي فكرة أن الكل يستحق احترام قيمه الأخلاقية ونسقه القيمي والثقافي، وأن يعامل بتكافؤ أخلاقي"^(٣٧) حيث تقرر النسبية الأخلاقية بالمساواة بين البشر وتدعو إلى تجاوز استرقاق ثقافة لأخرى أو الاستهانة بقيمها الأخلاقية والثقافية.

في مقابل النسبية الأخلاقية تأتي النسبية المعرفية المتضمنة لمفهوم العقلنة. لو مثلنا لذلك بما يقدمه جارفي عن عبادة "كارغو" للاحظنا إقرار أصحاب هذا الاتجاه بلا تطابق منطق الخطأ والصواب بين مختلف الثقافات هكذا فإن "عبادة كارغو" Cargo من وجهة ثقافتنا خاطئة، لكنها صحيحة إن نسبتها إلى سياق ثقافة عبادة كارغو؛ لذلك بين معيار ثقافتنا للخطأ ومعيار ثقافة عبادة كارغو ليس هناك وسيط^(٣٨)، وبما أنه ليس هناك وسيط؛ فإن النسبية المعرفية تقتضي تفهم الآخر إن المسألة ليست مساواة بين أصناف المعارف لدى مختلف الحضارات والثقافات، وإنما هي اعتراف بتعدد المنظورات والمرجعيات المؤطرة لتلك الثقافات، وما هو مطلوب منا توظيف التفهم Verstehen الفبري للوقوف على عقلانياتها ومنطقها أو تفحص سلوكياتها ومعتقداتها من داخل أنساقها؛ إذ يفترض أن لكل سلوك داخل ثقافة عقلانيته الخاصة ونصيبه من المعقولية. يحثنا على توظيف الفهم الشمولي وعليه، كانت الخطوات الإجرائية المنهجية، هي التدقيق في الأنساق اللغوية والبنى الاعتقادية وأشكال

اللغة، وإمكانية الترابطات بين الاعتقادات^(٣٥)؛ بل إن هوليس يذهب أبعد من ذلك فيطالب الباحثين الغربيين "بافتراض عقلانية الاعتقادات من أجل التمكن من فهمها، أما الافتراض أنها لاعقلانية فذلك لن يؤدي سوى إلى شل طاقاتنا الفكرية والحد من قدرتنا التأويلية"^(٣٦).

تتوضح إذاً محاولة هؤلاء الباحثين إثبات أن للأنساق الفكرية المحلية المخالفة للحضارة الغربية عقلانية خاصة بها، انطلاقاً من الإنصات لروح هذه الثقافات مدعمين بأدوات منهجية تنتمي تارة إلى فلسفة اللغة، وتارة إلى السوسيولوجيا وأخرى إلى الأنثروبولوجيا. إذا ما سلمنا مع هؤلاء بأن لهذه المجتمعات وهذه الثقافات المحلية عقلنتها الخاصة بها، كيف سيكون مجرى بعض المفاهيم الكونية والنسبية في علاقتها بالعقلنة، وما هو موقع العقلنة داخل خطاب الكونية والنسبية؟

العقلنة بين النسبية والكونية:

إذا كانت النسبية إقراراً بتعدد الثقافات وصلاحياتها، وهو إقرار يتم عن خلفية إسناد مبدأ وحدة النوع البشري داخل هذا التعدد؛ بل وقدرة كل الأنساق الثقافية المحلية على المساهمة في تطوير المعارف والحضارات. إلا أن هذه النسبية تنقسم بدورها إلى قسمين :

(35) Martin Hollis , the limits of irrationality in Rationality - oxford Basil Blackwell 1984 p. 219.

(36) Ibid, p. 221.

(37) Jarvie C ,p.67.

(38) Ibid, p. 72.

هنا تأتي ضرورة النسبية الأخلاقية: فإذا كانت العقلنة هي القدرة والاستعداد لاستدعاء العقل لممارسة مهامه لدى مختلف الثقافات؛ فإن مهمة الأخلاق هي ابتكار قواعد تسهيل العيش داخل المجتمع^{(٤١) (٤٢)}، فالأخلاق جزء من المؤسسة الاجتماعية التي ينخرط بداخلها مجموعة من الأشخاص وكفاءاتهم وقدراتهم العقلانية، إنها في حاجة مستمرة للعقل كثابت إنساني لدى كل المجتمعات والثقافات، فليس هناك ثقافة أحسن من ثقافة أو عقلية منطقية قابلة للتطور وأخرى ما قبل منطقية متخلفة؛ لذلك فالنسبية الأخلاقية اعتراف بالإمكانات المتعددة لتطبيق هذا العقل حسب المنظورات الثقافية ذلك ما جعل جارفي يرى أنه "من خلال الأخلاق يصبح العقل بمثابة مادة لوسائل وغايات"^{(٤٣) (٤٤)} بحيث تصبح العقلنة ملازمة للأخلاق.

الرؤية نفسها نجدها عند ديزانتي، يرى هذا الأخير أنه للانفلات من انحراف الكونية المجردة المفعمة بالإقصاء، ولكي يتم الاعتراف بمنطق عقلنة الآخر؛ فإن المسألة تفترض "نسيان التربة والثقل التاريخي للثقافات المترسبة باعتباره نسياناً ضرورياً لتأسيس حقول العقلنة"^(٤٥) آنئذ يمكن الحصول على تبادلية كونية للعقلانية، يغدو معها لكل فاعل الحق في امتلاك تقنيات التعلم والعقلنة الخاصة به. ومع كل ذلك تظل عقلنة ثقافات

التصرفات، ولن تنجح هذه الخطوة الإجرائية سوى بإقامة الباحث مسافة بينه وبين ثقافته وقيمه ولغته أثناء دراسته لهذه المجتمعات على حد تعبير ليفي ستروس.

ومع ذلك، هناك من أنكر هذه النسبية المعرفية كنيلسون كودمان N.Goodman وماركوليس Margolis أيضاً كلنر؛ بحجة تفاوت أصناف المعارف البشرية؛ إذ لا يمكن التسليم بالحضور الموازي للعقلنة داخل كل الأنساق الثقافية بالمعايير عينها؛ إذ لو كانت النسبية المعرفية صحيحة لما كان هذا الثقل والمسؤولية الملقاة على عاتق العلم ك تخصص معرفي، ولما كانت هذه القطاعات والثورات حسب طوماسكون Khun، ولأنه في حال النسبية سنقبل بكل موقف متأت من أي صنف معرفي آخر، ولن يكون العلم وحده مطالباً بتقديم الحلول واستعراض الحقائق.

إن مفهوم النسبية المعرفية "لا يعني التشكيك الجذري والكلي في القيم العقلانية للعلم، أو أن هناك تساوياً مع سحر قبيلة أزاندي الذي لا يقل مرتبة عن العلم، وهذا غير صحيح"^{(٣٩) (٣٨)} بقدر ما يعني أن ليس هناك مبرر لاستقواء ثقافة على أخرى أو استرقاقها أو الهجوم عليها. يقول تشارلز تايلور: "تستدعي الدعوة للمغايرة، الاعتراف بالاختلاف؛ إذ إن تبني النماذج الغربية، يمكن أن يكون مصدر قوة لكنه يجرح الكرامة"^{(٤٠) (٣٩)}،

(39) Andreski , p . 67.

(40) Jhon , Hall, The state of the Nation, Ernest Gellner and the theory of nationalism ,Cambridge press 1998 . p . 206.

(41) Jarvie C , p . 109.

(42) Ibid, p . 110.

(43) Desanti ,p . 755.

التطور الخطي للبشرية. فهل هذا صحيح؟

يبدو أن مراجعة جذرية لمفهوم التقدم العلمي، قد تعطينا تعريفاً جديداً لمفهوم العقلنة؛ وعليه يرى لودان أن تقدم النظريات العلمية لا تعني أهمية التساؤل عما إذا كانت صحيحة قابلة للقياس أو مؤكدة، بقدر ما تتجلى قيمتها في حل المشاكل؛ "فالتقدم العلمي والعقلنة رهيان بالمسائل الاختبارية، وهي مشاكل تخص موضوعات ميدان معطى"^(٤٥) من ثمة فإن هدف العلم إثارة المشاكل الاختبارية المحلولة أملاً في تقليص كل ما هو معقد وشاذ، وتحقيقاً لمفهوم الفعالية والتقدم، متجاوزاً بذلك دور مفهوم الصواب والخطأ داخل بنية النسق العلمي.

جديد لودان أن جوهر ومصدر المشاكل النظرية ناتج أساساً عن اللاتطابق الحاصل بين النظرية العلمية خاصة ومجموعة المعتقدات المقبولة من طرف جماعة ما، سواء كانت هذه المعتقدات ميتافيزيقية أخلاقية أو لاهوتية"^(٤٦)، لم تعد العقلنة العلمية مرتبطة بالتطور التقليدي للعلم بوصفها استجابة لمفهوم الحقيقة والتطابق معها، وإنما بالقدرة على حل المشاكل الضامنة لعقلانية النموذج، وما إذا كان متقدماً بإدخاله لكل الاعتبارات الأخلاقية، الفلسفية واللاهوتية؛ إذا وضع هذا الأمر، فإن مفهوم

المجتمعات والمعارف الأخرى الغير غربية عقلنة ضعيفة لسببين:

١. انكسارها وتحطيم نسقيتها الداخلية بفعل العقلنة التدميرية الغربية.
٢. غياب العقلنة العلمية كدافع ومحرك لهذه الثقافات.

ربما قد نجد لهذين السببين تفسيراً من جهة ارتباط مفهوم العقلنة أصلاً بالفكر والثقافة الغربية، من جهة ثانية استناد العقلنة الغربية للعلم مما يعيد إنتاج هيمنة خطاب العقلنة الغربية أثناء وصفها للثقافات الأخرى بالعقلنة، ولأنها في هذه الحال لن تصل إليها وستظل في قمة الهرم التصنيفي، فهل هناك من علاقة جدلية بين التقدم العلمي والعقلنة؟

جدلية التقدم العلمي والعقلنة:

تكمن قيمة العلم في نظر غلنر بقدرته التعويضية للوسائل التقليدية، وجعله العالم منفتحاً أمام كل من يمتلك إرادة التحكم، من هذا المنطق "أتاح نسق القوة المعرفية إمكانية التصنيع والعلمنة والليبرالية التي غيرت خصائص الحياة في المجتمع وصورة الإنسان مع ذاته"^(٤٧) بهذه العناصر بات المجتمع الغربي معياراً للتقدم والعقلنة؛ بحيث لم يعد بالإمكان الدفاع عن كونية هذه العقلنة إلا من خلال تصور للتقدم يجعل من عدم التوافق مع هذا المعيار الغربي علامة على الدونية وعدم الرشد داخل مسار

(45) Larry, Laudan : Rationalité et progrès traduction Maurice Clavelin in l'âge de la science lectures philosophiques 2 Epistémologie Editions Odile Jacob 1989 .P.294.

(46) Laudan , p. 295.

(44) Jarvie C .p. 108.

هذه النظريات العلمية كممارسات بسياقاتها المحلية الخاصة، وهو منطق مناف للكونية؛ إذ ما تفتأ أن تصبح كل قاعدة أو نظرية علمية بمثابة توافق أو مواضعة من نسيج الجماعة. وما دام الأمر كذلك؛ فإن الدراسات الأنثربولوجية تشهد بفعالية الأنساق الثقافية وقدرتها على إيجاد حلول داخل سياقاتها الاجتماعية، بل وفعاليتها بتضمنها لأفكار ومبررات وتفسيرات منبثقة من الاهتمامات الظرفية والانشغالات الحقيقية للجماعات الثقافية المعنية؛ لذلك كانت الحلول التي تقدمها تشبع رغبات أفرادها وأسئلتهم وتطلعاتهم.

العقلنة بوصفها رؤية للعالم:

لن يكون العلم وحده معياراً للعقلنة، ولا القوة الاقتصادية ولا القوة العسكرية، ومع ذلك فإن الرؤية العقلانية للعالم ليست هي الرؤية الأسطورية؛ فجوهر هذه الأخيرة هو الاعتقاد الذي لا يميز بين الأشياء والأشخاص، أو بين المواضيع والأشخاص القادرين على الكلام والفعل، ولأنها لا تميز بين العلاقات الداخلية للمعنى، والعلاقات الخارجية للوقائع؛ فإن هذا الصنف من التفكير اللاعقلاني "لا يستطيع الفصل بين السبب والنتيجة مما يحول دون ظهور مفهوم الصلاحية"^(٤٩).

ما يترتب عنه افتقاد الرؤية الأسطورية:

١. القدرة على التمييز بين سلوكيات اتجاه

(49) Habermas , Théorie de l'agir communicationnel T I p.65.

التقدم لا ينبغي له أن يركز على أسس موضوعية مرتبطة بالعقلنة العلمية التكنولوجية، بقدر ما يتطلب أن يسير بشكل متكافئ في كل نواحي الحياة، في هذا السياق يرى يوهانس فايس أنه: "لا يمكن اختزال التقدم في إطار عملية عقلنة تكنولوجية؛ لأنها تسبب إقصاء السيورة الاجتماعية من كل إمكانيات الحكم القيمي ومن كل ممارسة إنسانية عقلانية"^(٤٧).

ما يترتب عن هذه الأطروحة:

- أن لكل عصر عقلانية خاصة به.
- أن سيورة المعرفة هي انسجام بين كل مكونات الواقع الذي تنتمي إليه.

تؤكد هاتان الخلاصتان انطلاقاً من المعادلة التالية: " كلما ابتعد العلم عن الواقع قلت عقلانيته، وتبادر الشك إلى أصحابه، ففي الوقت الذي يعتقد أن مشاكله ونتائجه لا تخص سوى طبقة محدودة، نجد اهتمام الناس بما هو واقعي"^(٤٨)؛ على هذا الأساس لن يكون العلم بنظرياته المتعالية وحده معياراً للعقلنة؛ بل على النظريات أن تنخرط في الواقع بحل المشاكل، وأن ترتبط بالسياقات أو ما عبر عنه لودان بـ سياق القبول Contexte d'acceptation وسياق المتابعة Contexte de poursuite؛ صحيح أن العقلنة العلمية غير الخرافة أو الأسطورية، لكن هذا لا يؤكد كونية هذا المقياس، خصوصاً إذا توضح اشتراط

(47) Johannes .Weiss , on the irreversibility of Western Rationalization and Max Weber Alleged Fatalism in Max Weber rationality and modernity translated by Bruce Allen and Sam Whimster. p.155.

(48) Desanti, p. 752.

والتقنية، وما ترتب عنه من خنق العقلنة في مجموعة إجراءات يقوم بها العقل بوصفه أداة لا غير، ومما زاد الأمر خطورة "تجاوز هذه العقلنة الأدوات ميادينها الاقتصادية والسياسية إلى باقي مجالات الحياة الأخرى المبنية أساساً على التواصل" (٥٢)؛ بحيث أمست هي الأخرى كما هو حال الرؤية الأسطورية- عاجزة عن التمييز بين الإنسان والطبيعة، بأن حكمت على الإنسان بالمقاييس ذاتها التي توطر الطبيعة، جاعلة من العقل وسيلة محايدة لا يرجو هدفًا ولا يمتلك خيارًا سوى التنفيذ.

لعل الأمر يزداد تعقيدًا مع قابلية تحول العقلنة الأداتية إلى إقصاء مبني على العنف؛ علمًا بأن هناك أشياء قد تنفلت للمعيار العقلاني؛ إذ لا يمكن تقدير الموت مثلاً بالحساب والمصطلحات النقدية كما تقوم به شركات التأمين (٥٣) كما أنه لا يمكن للحياة أن تتبع هدفًا واحدًا؛ فتعدد العوامل والعوامل يجعلان الإنسان يختار أهدافه بطريقة واقعية مركبة ومعقدة تحبط كل الحسابات وكل فعالية ذاتية، مما حدا ببعض الباحثين إلى نقد جذري للعقلنة عبر نفي إمكانية تأسيس العقل استنادًا إلى ذاته تجنبًا لدوارنه عليها وابتلاعه لكل العناصر الأخرى التي يمكن أن تساهم في تأسيسه، أو على أقل تقدير "إمكانية إجراء العقلنة الأداتية فقط ضمن دوائر فرعية لعالمنا" (٥٤).

العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي.

٢. انعدام وعيها بصورة العالم وتحديد كصورته (٥٥).

وعليه؛ كلما انغrust الثقافة في الأسطورة؛ فإن رؤيتها للعالم تنأى عن التأويل العقلاني، ومتى اقتربت من العلم فقد أذنت بالانفتاح على العقلانية؛ إذ لا تميز الرؤية الأسطورية بين عالم الطبيعة وعالم الثقافة، أي بين العالم المادي والمحيط الثقافي؛ لذلك ارتبطت مسألة تنحيها بإزاحة الطابع الاجتماعي عن الطبيعة من جهة، وتخليص الثقافة من الطابع الطبيعي؛ قصد فك الارتباط والتداخل بين هذه المجالات لما لها من استقلالية وخصوصية.

وبالرغم من ذلك فقد عرفت الرؤية العقلانية بدورها تصدعًا وخلخلة وقعت داخل رؤية العالم ما بعد الديكارتية الحديثة، والتي أسفرت عن "وضع العالم داخل كتلة من الفرضيات نتيجة عقلنة الاعتقاد" (٥٦) بجعلها شرطًا قبليًا أو جزءًا من الفعل العقلاني الغائي لقياس البدهة وتقويمها نسقيًا؛ لم يعد الاهتمام منصبًا على الاعتقاد بقدر ما تركز على الفعالية، وأصبح ينظر إلى العالم من خلال رؤية الوسائل الملازمة لحلقات سببية، كل هذه العناصر كانت لصالح العقلنة الأداتية بإذابتها للعقل داخل العلم

(52) Habermas , T 2 p. 335.

(53) Gellner ,Relativism . p. 80.

(54) Ibid,p.81.

(50) Ibid,p. 67.

(51) Gellner , Relativism and social sciences. p . 75.

في شكل الكونية المجردة كما هو حال السوق العالمية، لن يكون حل الأزمة بالتراجع عن مكتسباتها أو التخلي عنها؛ ذلك "أن رؤية التاريخ والتطور التاريخي يجب أن تكون لا تراجعية؛ ليس بسبب اعتبار القوانين حتمية فعالة، بل من اشتقاق قبول الوجود الإنساني على ضوء مصالحه ومثالاته ومعنوياته وبدعم رغبته في تراجع مسار التطور"^(٥٦)، فالأمر يتطلب مجابهة وحدة المصير بمسؤولية على حد تعبير ماكس فيبر، ولن يُتاح ذلك إلا بالنقد الداخلي المستمر للعقلنة الغربية ولطبيعة أنساقها المتمركزة.

ولمجاورة العقلنة الأدائية التي تعطي الأولوية للعقل الغائي، لزم بناء عقلنة تواصلية قائمة على الاتفاق دون عُسف أو إكراه قصد بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل الفضاء العام، ولن يتم ذلك إلا "بإعادة تجديد المعرفة الثقافية من وجهة تنسيق الفعل وملء دور الاندماج الاجتماعي مع خلق التضامن والتآزر، أيضًا المساهمة في تشكيل هويات الأشخاص من وجهة النشأة الاجتماعية"^(٥٧) مما يسمح للفرد بانتزاع جزء من ذاتيته ودمجها في سياق جماعي قائم على التفاهم والتواصل العقلي.

تلك هي خصوصية العقلنة التواصلية التي تستمد طاقتها من العالم المعيش الذي

تظل الحلول المقترحة لإنقاذ العقلنة رهينة مسألتين:

الأولى: من أجل أنتربولوجية للعقلنة.

الثانية: نحو عقلنة تواصلية.

فيما يخص المسألة الأولى : يرى أنه للخروج من أزمة العقلنة لابد من توظيف أدوات أنتربولوجية، تسمح بتحرير العقل من بُعده التاريخي الضيق، مساهمة في عقلنة كونية غير مجردة أو إقصائية، وهنا "تأتي مهمة الأخلاق وإمكانيتها اختيار وبعث الثقة في إنسانية الآخر"^(٥٥)، ولعل أهم الخطوات المنهجية الأنتربولوجية في تحقيق هذا المطلب ضرورة القضاء على فرضية أدوات واحدة، وعالم واحد يخضع لمنطق تطابق الوسائل والغايات، وقد نصادف كمثال لهذه المنهجية مفهوم "ألعاب اللغة" الفتغنشتايني الذي أثبت تعددية العوالم والعوامل، وأن خيارات وإمكانات الإنسان مختلفة باختلاف قيمه وتجاربه وخبرته العميقة سواء بالحياة أو الوجود أو بمعتقداته وغاياته؛ لذلك كانت أفضل وسيلة لفهم عالمنا الراهن هو نظرية التعددية الثقافية وسبل تعايشها أكثر من هيمنة النموذج الغربي الذي ينبئ بالتصدع والانفجار .

الثانية: نحو عقلنة تؤمن بالتفاهم والتواصل.

لكي لا تبتلع العقلنة داخل منطق جدلي بين انسحاب العقل أو إقصاء الآخر متمثلاً

(56) Weiss, p. 160.

(57) Habermas Jürgen : logiques des sciences sociales PUF Paris 197 p . 435.

(55) Desanti, p. 757.

لمقتضيات العقلنة الأحادية المحدودة بالصبغة المعرفية الأداتية؛ لذلك كان رهانه محاولة "إعادة العلاقة بين الثقافة الحديثة والممارسة المعيشة المرتبطة بالتقاليد الحيوية، وإن ظلت فقيرة غير موفقة سوى بإمكانية توجيه التحديث الاجتماعي داخل وجهات مختلفة ليست رأسمالية"^(٦١).

وإذا كانت العقلنة تستمد طاقتها من العالم المعيش فإنها لا محالة متأثرة بسياقاته الاجتماعية المختلفة، وما دام العقل في حاجة مستمرة إلى التواصل للخروج من ذاتيه المركزية؛ فإن الأمر يقتضي "المزيد من الحفر أكثر عمقاً لاكتشاف طبقة التجربة التي يمتلكها الغير من استعدادات بجعله مشاركاً لنا في مسؤولية العقلنة"^(٦٢). هكذا من خلال العقلنة وعبر التفاهم واحترام الغير يمكن إشراكه في مسؤولية القرار والمآل مقابل الاستفراد والتعالى عن باقي المجتمعات الأخرى.

الببليوغرافيا

-برهان غليون " نقد العقل " سلسلة حوارات فلسفية " العقل ومسألة الحدود " ، نشر الفنك ١٩٩٧ . -

-Albrow Martin : Max weber's construction

يلعب دوراً هاماً في إنعاشها وبعث الروح فيها، لا لشيء إلا لكونه يمثل الإطار الخلفى للنشاط التواصلى"^(٥٨). لقد حدد هابرماس أهمية الدور الوظيفي للعالم المعيش من خلال هذه العناصر قائلا : "يعاد إنتاج البنيات الرمزية للعالم المعيش عبر قنوات الحفاظ على المعرفة الصالحة، واستقرار تضامن الجماعة مع تشكيل فاعلين مسؤولين"^(٥٩) حيث تزداد قيمة هذه الوظائف وأهميتها، حينما نعلم درجة تناسبها مع مكونات العالم المعيش ابتداء بعنصر الثقافة الذي يمثل الزاد المعرفي الموجود رهن إشارة الفاعلين المنخرطين في التواصل بتمكينهم من التأويل أثناء التوافق حول شيء ينتمي للعالم، مروراً بالمجتمع الذي يشكل الأنظمة الشرعية التي من خلالها يضبط الفاعلون المنخرطون في التواصل حول مسألة انتمائهم وضمن وحدتهم داخل الجماعة انتهاء بالشخصية المتمثلة في الكفاءات التي من خلالها تكتسب الذات قدرة الكلام والفعل بجعلها منخرطة في سيرورة التفاهم وتأكيد هويتها الخاصة"^(٦٠).

لعل هذا ما جعل هابرماس ينتقد مسألة التخلي عن مبدأ تداخل الذات المرتبطة بأشكال حياة المجتمع الحديث انطلاقاً من النمط الرأسمالي المهيمن عبر التبخيس من جوهر التقاليد والخضوع

(61) Habermas Jürgen : la modernité un projet inachevé in critique n° 413 Octobre 1981 P.965.

(62) Desanti , la rationalité aujourd'hui P . 758 .

(58) Ibid,p.434.

(59) Ibid,p. 435.

(60) Ibid,p. 435.

communicationnel Trd T1.2 .Editions Fayard 1987.

-Hall Jhon : the state of the Nation Ernest Gellner and the theory of nationalism cambridge press 1998.

-Hollis Martin : the limits of irrationality in Rationality - oxford Basil Blackwell 1984 .

-Jarvie C: Rationality and Relativism in search of philosophy and History of Anthropology Rout ledge and Kegan Paul 1984.

-Laudanlarry : Rationalité et progrès traduction Maurice Clavelin in l'âge de la science lectures philosophiques Epistémologie Editions Odile Jacob 1989.

-LukesSteven : Some problems about rationality in rationality Edited by bryan Wilson Basil Blackwell 1984.

-Putnam Hilary : Réflexion sur la philosophie du langage critique Août -Sept 1980 n° 399-400 .

-Wench peter : the idea of social science and its relation to philosophy Routledge London 1991.

-Weiss Johannes : on the irreversibility of Western Rationalization and Max Weber Alleged Fatalism in Max Weber rationality and modernity translated by Bruce Allen and Sam Whimster,2006.

of social theory . Mac Milland ltd press 1990 .-Andreski&Stanisslav : Max Weber insight and Errors Rout ledge and Kegan Paul England 1984.

-Asad, Talal .The concept of cultural translation in British social anthropology , in ,Genealogy of Religion Disipline Reason of power in Christianity and Islam, John Hopkins university press, 1993.

-Aurox sylvain Encyclopédie philosophique universelle PUF 1989 .

-Desanti jean toussain : la rationalité Aujourd'hui Encyclopédie philosophique PUF 1989.

-ElsterJon : Rationality Economy and society .in the Cambridge companion to Weber Edited by Stephen turner Cambridge press 2000.

- Freund Julien : philosophie philosophique Edition Découverte 1990 .

-Gellner Ernest : Relativism and social sciences cambridge university Press 1975.

- Gellner Ernest : concept and society in rationality oxford Basil Blackwell 1984.

- Habermas Jürgen : logiques des sciences sociales PUF Paris 1978.

- Habermas Jürgen : la modernité un projet inachevé in critique n° 413 Octobre 1981.

-Habermas Jürgen : théorie de l'agir

الدراسات والأبحاث | Research Papers

المخيم اللغوي العربي نحو توطين فضاء لسياحة اللغة

Arabic language camps Towards localization a space for linguistic tourism

حمادي الموقت | EL MOUKET HAMMADI⁽¹⁾

ملخص البحث

تتلخص سطور هذه الورقة في محاولةٍ بحثيةٍ جادةٍ تُقارب واقع اللغة العربية في المنظومة السياحية داخل الوطن العربي، من خلال تتبع إجابات عن أسئلة إشكالية مُهمّة تُوجّه محاور البحث برمته، إذ تقول الأسئلة:

- هل نحن العرب نُحسُّ التسويق لعربيتنا؟
- ثم إلى أي حد يمكن لمشروع المخيم اللغوي العربي أن يُوطِّن فضاءً للسياحة اللغوية العربية وتذوّق جودة معروضها؟
- كيف لنظرية الغمس اللغوي أن تكون كفيلة بممارسة اللسان العربي وإتقان فن العيش به سواء لأهله أو للناطقين بغيره؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وما شاكلها، آثرنا عرضها على محك البحث العلمي، من خلال وقائع وأرقام، وإحصائيات وبيانات، تفسر سُبُل وإمكانات توطين اللغة العربية بحسبانها لغة سياحية بامتياز، تستوعب الحضارة، وتسائل أبعادها الاقتصادية والتنموية باعتبارها - من حيث الأصل - مُنتجًا سياحيًا عالميًا قابلاً لمبدأي العرض والطلب.

وسينتظم عقد هذا البحث في ثلاث نقط أساس بمقدمة وخاتمة... أثير في النقطة الأولى فلسفة المخيم اللغوي ودوافعه، وأناقش في الثانية جوانب عملية لتنزيل المشروع من خلال قضية الغمس اللغوي باعتباره فضاء اصطناعياً لتعلم اللسان العربي، أما النقطة الثالثة فسأعرج فيها على البعد التنموي والحضاري للمخيم اللغوي العربي تحت مظلة التكنولوجيات الحديثة.

dimensions as – in terms of Origin - a global tourism product

Will be regularly held this research in three basis points with an introduction and a conclusion... In the second, I discuss practical aspects of downloading the project through the issue of linguistic immersion as an artificial space for learning the Arabic language, and in the third point I will look at the developmental and civilizational dimension of the Arabic language camp under the umbrella of modern technologies .

Keywords: Language camp, Arabic, tourism, marketing, development, immersion, technology...

مقدمة

إذا صح عن ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin (١٨٩٥-١٩٧٥) ما مفاده إن: "السوق كرنفال متعدد الأصوات"، فهذا لا يعني إلا شيئاً واحداً: هو أن من أراد أن يجذب انتباه المتبضعين صوب سلعته اللغوية، عليه أن يُحسن صوته.

الكلمات المفتاحية: المخيم اللغوي،

العربية، السياحة، التسويق، التنمية، الغمس

اللغوي، التكنولوجيات...

Abstract

The lines of this paper are summarized in a serious research attempt to approach the reality of the Arabic language in the tourism system within the Arab world, by tracking answers to important problematic questions that guide the research axes as a whole.:

- Are we Arabs improving the marketing of our Arab?
- Then to what extent can arabe create a space for Arabic language tourism and taste the quality of its exhibits?
- How can the theory of Immersion linguistic be enough to practice the Arabic language and master the art of living it, whether for his parents or for other speakers?

In order to answer these questions and what they are, we chose to present them to the touchstone of scientific research, through facts, figures, Statistics and data, explaining the ways and possibilities of localization of the Arabic language as a tourist language par excellence, absorbing civilization, and questions its economic and developmental

وليمنحه نغمةً مُطربةً لاذعة، تتجاوز حدود الزمان والمكان، والوسائل التقليدية المتاحة، إلى وسائل وتقنيات متنوعة جاد بها الفكر الإبداعي المتجدد؛ فمما لا شك فيه أن نغمة العارض ستكشف-ولا ريب- صدق الدعوى، وجودة المعروض، بعيدًا عن مزايدات القوة والضعف، والعنقاة والحداثة؛ ذلك أن السوق هو الفيصلُ بين اللغات. بيد أن الواقع

يحمل في قراره مفردات التفرقة والتشتت وفقدان الثقة بالروح العربية؛ والميدان السياحي يعطي الشكل الأكثر وضوحًا وجلاء لغياب العربية، حيث تقوم مؤسسات الإرشاد السياحي، والمؤسسات الفندقية بتلبية طلبات السائح

كيفما كان نوعها بلغته الأم، دون استحضارٍ للأبعاد الحضارية

وإذا كانت العربية هي اللغة الخامسة عالميًا، ضمن لائحة اللغات الرسمية في الأمم المتحدة، فلا مراء في أنها سلعة ناضجة طرية، بأنغام أصواتها وغنى معجمها، وتنوع صيغها، ودقة تراكيبها، وسعة دلالتها، وما العيب في تقهقرها إلا في مروجيها الذين لا شك أن أصواتهم خشنة مبتذلة، تصر على الانسلاخ من الهوية وتتعقب التغريب والتخفي خلف لغة الغالب، والحال أنه إصرار على التبعية، واعتراف بالضعف.

ثم إن اللغة بما هي تراث إنساني لا مادي، واللغة العربية -بالخصوص- على

العربية للناطقين بغيرها في تثبيتها لدى طلابه الأجانب.

أما فلسفة المشروع اللغوي وأنشطته؛ فتتلخص في فكرة إحداث حوارات ومسابقات وزيارات استكشافية وأوراش لغوية يمس بعضها علوم العربية من نحو وصرف ومعجم وبلاغة... ويركز بعضها الآخر على صنوف الآداب كفن القصة، وفن المسرح، وفن الخطابة، وفن الشعر... وغير ذلك مما من شأنه أن يمنح لمتعلم العربية فرصة لتجريب حياة وثقافة البلد أو المنطقة وهو يتعلم اللغة ويكتسب فهمًا شخصيًا عميقًا للثقافة المحلية.

١. في فلسفة المخيم اللغوي العربي

تتلخص فلسفة المخيم اللغوي العربي -كما أسلفت آنفًا- في اصطناع فضاءٍ خاصٍّ لممارسة اللغة العربية بالنسبة للناطقين بغيرها بحسبانها لغةً هدفًا لهم، ويحمل في ثناياه مواصفات المجتمع أو المركب السياحي المصغر، سواء أكان موقعه غابويًا أم شاطئيًا؛ لكنه لا يستهدف استكشاف المناطق والمناظر السياحية الجميلة ببلد المخيم فحسب؛ بقدر ما يستهدف بالدرجة الأولى اكتشاف ثراء اللغة العربية ومرونتها،

رأس القائمة، فإن السعي في مشاركة هذا التراث مع الإنسانية والنهل من معينه لا يتأتى إلا من خلال إحداث مشاريع لطيفة ومُغْتَبِرة، كمشروع "المخيم اللغوي العربي"، الذي ينغمس فيه مريدوه من الناطقين بغير العربية حتى "الثمالة" الثقافية، والذي نود الكشف عن فلسفته وأبعاده في ثنايا هذا البحث، من منطلق أنه فضاء سياحي مصطنع تُحرّم فيه الحوارات والمحادثات بغير لغة المخيم السياحي (العربية هنا) أو على الأقل تُسَطَّر فيه قوانين مُؤَفَّقَة بين الاستعمال الرسمي للغة المخيم واللغة الوسيطة، ثم بحسب مستويات التعلم اللغوي الأربعة المتعارف عليها دوليًا من المبتدئ إلى الممتاز مرورًا بالمتوسط والمتقدم.

والذي نسعى في تبينه هنا؛ هو جُھُذ ما يسمح بالإقرار بأن العربية موطن سياحي بامتياز، نهدف من ورائه إلى تأكيد أهمية ترسيخ ثقافة السياحة اللغوية بصفتها إحدى أنماط السياحة الثقافية العربية لربط المواطن العربي والأجنبي على حد سواء بالمعالم الثقافية والأثرية والسياحية المرتبطة باللغة العربية، مع البحث عن كيفية وضع خريطة سياحية لغوية عربية ناجعة وميسرة تذلل صعوبات القراءة والكتابة، والاستماع والمحادثة بالنظر إلى أنها المهارات التي يسعى معلم

فهمًا شخصيًا عميقًا لمستوياتها من بوابة السياحة اللغوية.

ولا نقصد بالمخيم اللغوي هنا؛ مدرسة بجرانها الأربعة المعروفة، ولكن المسألة تتعلق بفضاء مصطنع يضطلع بدور مهم في تنمية مهارات التعلم لدى المستهدفين الأجانب، من خلال الاستفادة والمشاركة في الأنشطة المنهجية والتعليمية التي يشرف عليها طاقم متدرب ومؤهل في أفق توسيع مداركهم الفكرية والمعرفية، بعيدًا سياحيًا ترفيهيًا تعارفيًا.

فالمخيم اللغوي إذن؛ يمكن نعتة بأنه خدمة عمومية أو خاصة خارج الصفوف الدراسية الرسمية، لها أجواء خاصة ومختلفة عما عهده المتعلم داخل الفصول الرسمية. فضلًا عن أنه مخيم موضوعاتي غرضه إحداث فضاء تربويٍّ وتعليمي منظم ذي قيمة مضافة يساهم بالأساس في تنشئة المتعلمين من غير أبنائها وصقل مهاراتهم في تعلم اللغة العربية، بل ويساعدهم على تفتح شخصيتهم وتعريفهم بعدد من القيم والعادات والتقاليد الخاصة بالبلد على أسس تربوية بيداغوجية، ومعرفية استراتيجية، تتوفر فيها من المواصفات ما يجعل المخيم اللغوي مؤهلًا سياحيًا لاستقطاب وتأدية الدور التعليمي المنوط به.

وبناءً على هذا؛ فالمخيم اللغوي العربي يقتضي وجود:

وجمال مستوياتها، على اختلاف مآرب المتعلمين وغاياتهم من ذلك، عبر تفعيل مهارات التعلم الأربع حيث: الاستماع، والمحادثة، والقراءة، والكتابة، باعتبارها مجموعة قدرات يسعى الناطق بغير العربية في تحقيقها من أجل التواصل الشخصي الفعال، ومن ثم تحقيق متعته اللغوية من خلال السياحة بين أصواتها ومعجمها وبلاغتها وأساليبها المتنوعة. ولم لا وهي التي يقول عنها الشاعر بلسان حالها:

أنا البحر في أحشائه الدر كامن *
فهل سألوا الغواص عن صدقاتي؟! (٢)**

أما الفضاء في ذاته؛ فهو مجموعة خيم أو غرف إسمنتية تبنى بشكل هندسي دقيق مكونة دائرة مخصصة للنوم جماعيًا حسب الجنس والعدد، بالإضافة إلى قاعة تستعمل مطعمًا ومساحة مناسبة لممارسة الأنشطة التعليمية (رائد مصطفى عبد الرحيم، وشركاؤه، ٢٠١٨) ص ١٢٤-١٢٦. من حوارات ومسابقات وزيارات استكشافية وأوراش لغوية يمس بعضُها علوم العربية من نحو وصرف ومعجم وبلاغة... ويركز بعضها الآخر على صنوف الآداب كفن القصة، وفن المسرح، وفن الخطابة، وفن الشعر... وغير ذلك مما من شأنه أن يمنح لمتعلم العربية فرصة لتجريب حياة وثقافة البلد أو المنطقة وهو يتعلم اللغة ويكتسب

(٢) البيت للشاعر المصري المعروف حافظ إبراهيم.

– أنشطة متنوعة: إذ من شأن هذه الأنشطة المتنوعة والنوعية أن تخلق مزيداً من التنافس بين المتعلمين، وتدفعهم أكثر إلى الإقبال على تعلم العربية دونما ملل أو كلل، على غرار: الحلق الدراسية، والزيارات الاستطلاعية، والأنشطة التعليمية، والحوارات التعارفية، والتثقيفية، وقراءة الصحف والكتيبات، والألعاب اللغوية، ومشاهدة الأفلام العربية التعليمية، والمحاضرات، وشرح الملصقات والخرائط والصور؛ (الجانب التعليمي)؛

– وأخيراً أطر أكفاء: والمقصود بالكفاءة هنا أن يكون المدرب متمكناً من أهم المهارات التربوية التنشيطية والتواصلية التي تؤهله لينهض بالدور الموكل إليه برغبة وحب. هذه الكفاءة على المستوى النظري تنعكس في حركيته ومساهمته في إنجاح برامج المخيم. وهو الذي يُترجم في مفهوم ومعنى الفاعلية (التأثير الرشيد). وينبغي أن تكون هذه الكفاءات (إسماعيل محمد زيد، وداود إسماعيل، د ت)، ص.١)؛

أ. ملمة بالجانب المعرفي التنشيطي الذي يؤهلها للاضطلاع بمسؤولياتها المختلفة؛
ب- متمكنة في الجانب التقني العملي المتمثل في الممارسة الميدانية بالمخيم؛
وختم هذا المحور: نأتي فيه على ذكر أهم

– بنية تحتية مؤهلة: إذ لا بد من أن تكون المراكز، والمطابخ، ومخازن الأطعمة، وقاعة الأنشطة، والمرافق الصحية... ترقى إلى المستوى السياحي المطلوب؛

– حماية أمنية: ولا أقصد هنا عسكرة مراكز التخييم، وإنما البحث عن صيغ لحماية مرتاديها من المتعلمين لاسيما إن كان الفضاء في غابة مفتوحة مترامية الأطراف دون حراسة ودون أسوار، ناهيك عن أنها تمثل الوجه السياحي والأمني للبلد؛

– تغذية متوازنة: لأن التغذية التي تناسب الفرد من حيث الكمية والنوعية، شرط أساس للسلامة الصحية في المخيم، باعتبارها ذات علاقة فيزيولوجية وارتباط مباشر بالسلوك والإدراك، والنشاط والحيوية من جهة، ولأنها تسهم في تنمية وتحريك جانب من الاقتصاد المحلي؛

– فئة مستهدفة متجانسة: وأقصد بالتجانس ضرورة تفيء المتعلمين إلى فرق على أساس مفهوم ديناميكية الجماعة (مبتدئين، متقدمين، متوسطين، ممتازين، متفوقين)، حسب ما ينص عليه قانون أكتفل ACTFL الأمريكي، وذلك شرط ضروري لتحقيق مفهوم الجماعة المنسجمة بالنظر إلى العناصر المشتركة بين أعضائها من حيث (السن، والقدرات، والحاجات، والرغبات...) وهنا يتحقق الجانب البيداغوجي؛

درج مفهوم الانغماس في **المعاجم العربية** مشتقًا من الفعل "غمس"، فهو عند ابن منظور في لسانه: إرساب الشيء في الشيء السَّيَالِ أَوْ النَّدَى أَوْ فِي مَاءٍ أَوْ صَبْغٍ حَتَّى اللَّقْمَةِ فِي الْخَلِّ، وَغَمَسَهُ يَغْمِسُهُ غَمْسًا أَيْ مَقَلَهُ فِيهِ، وَقَدْ انْغَمَسَ فِيهِ وَانْغَمَسَ. وفي الحديث عن عامر قال: يكتجل الصائم ويترتمس ولا يغتمس. والانغماس إطالة اللبث (بكسر الشاء)، والارتماس عكسه.

أما ابن فارس في مقاييس اللغة فيعد الجذر (غ م س) أصلًا صحيحًا يدلُّ على غَطَّ الشيء؛ فيقال: غَمَسَتِ الثَّوبَ وَالْيَدَ فِي الْمَاءِ، إِذَا غَطَطْتَهُ فِيهِ، وفي الحديث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء".

بينما الرازي فيورد في مختاره مفهوم الانغماس مرادفًا للاندماج والاختلاط والامتزاج. ويتضح من هذا؛ أن المعنى اللغوي الذي قدّمته المعاجم اللغوية للانغماس يفيد (رائد مصطفى عبد الرحيم، وشركاؤه، (٢٠١٨)، ص ١١٠):

- الاندماج والامتزاج في الشيء؛
- والاحتكاك المباشر به؛
- والعيش وإطالة البقاء.

بيد أن الغمس فيه شيء من الإجبار، في مقابل الانغماس الذي يحمل دلالة المطاوعة... ليكون الانغماس بهذا المعنى أكثر شمولية من المصطلحات الأخرى

العوامل المؤثرة في كفاية اللغة ودافعيّتها التعلّمية داخل المخيمات اللغوية باعتبارها اللغة الوحيدة لتواصل المستفيدين مع زملائهم أو مع أطرهم بناءً على قانون يسمى بقانون "التعهد اللغوي" الذي يوضع بدءًا لهذا الغرض؛ ومن هذه العوامل:

- أ. سياق أو نوع المخيم اللغوي؛
- ب. التفاعل الطبيعي بين المشاركين والمسيرين خلال الأنشطة اللغوية المصممة؛
- ج. الحرص على جعل المسيرين/المؤطرين من ناطقي اللغة الأم.

٢. في الانغماس اللغوي وتعلم اللسان العربي

إن التعلم عملية حيوية تتجلى في تغييرات سلوكية ومعرفية لدى الأفراد والجماعات نتيجة تفاعلهم المباشر أو غير المباشر مع بيئتهم ومحيطهم الطبيعي أو المصطنع. ولأجل تعلم اللغة العربية بصفتها لغة ثانية -على غرار باقي اللغات الطبيعية الأخرى- تعززت فكرة ما يسمى بالانغماس أو الغمس اللغوي بحسابه مصطلحًا لغويًا (بوعسرية، أحمد، (٢٠١٩)) طُبّق أول مرة بمدرسة سانت لامبرت بكندا سنة ١٩٦٥.

فما الغمس أو الانغماس اللغوي؟

١-٢ مفهوم الانغماس اللغوي:

وفي مؤلفهم النوعي: "الانغماس اللغوي في تعليم اللغة العربية"، عالج الدكتور رائد مصطفى عبد الرحيم، ومن معه (٢٠١٨) فكرة الانغماس اللغوي بشيء من الاحترافية والدقة سواء على مستوى التنظير أو مجالات التطبيق، أو الأنواع الانغماسية، ولسنا هنا مجبرين على اجترار ما تكفل باستعراضه هذا الكتاب، ولكن حسبنا منه ما يلخص جوهر الفكرة وفلسفتها.

فالكتاب يعد الانغماس اللغوي واحدًا من أهم البرامج التعليمية التي تسهم في بناء بيئة لغوية مصطنعة يمكن تطبيقها في مختلف المستويات التعليمية، وذلك عن طريق الاحتكاك والتفاعل المباشر بين المتعلمين وأبناء اللغة، مما يؤدي إلى تحقيق الاتصال اللغوي، ويكوّن رغبة وحماسة عند المتعلمين في استخدام اللغة نتيجة التفاهم والتعايش مع أبناء اللغة المتعلّمة، مما يؤدي إلى سرعة التأقلم (التكيف) مع المجتمع اللغوي الجديد.

ولأن أفواج المتعلمين والراغبين في تعلم اللسان العربي تزداد كل يوم، تبعًا لغايات مختلفة، قد تكون: دينية، أو تواصلية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو حضارية، أو غيرها؛ فقد كثرت المؤسسات التعليمية التي تدرّسها، وتنافست فيما بينها في تقديم الخدمات المميزة للمتعلمين، وحرصت بعض هذه المؤسسات على دمج

المتداولة في هذا المجال مثل التواصل والاندماج والخطس والحمام اللغوي والاجتماعي ومحمية التعليم.

أما **اصطلاحًا**؛ فتوشك الدراسات الحديثة الاتفاق على تعريف الغميس أو الانغماس اللغويين بأنه أسلوب علاجي عملي لتعليم اللغات الثانية وتعلمها ومنها العربية، تُوظف فيه مختلف الوسائل التعليمية الممكنة التقليدية والحديثة؛ حيث يكتسب المتعلمون المهارات اللغوية اللازمة للفهم والتواصل حول موضوع محدد، دون استخدام أية لغة وسيطة أخرى، سواء أثناء ممارسة الأنشطة التعليمية داخل المخيم أو خارجه.

والمخيم اللغوي العربي من بين أنجح الفضاءات المكانية التي يُفَعّل فيها أسلوب الغميس والحمام اللغويين أي: أن تُرغم المتعلم المستهدف من على ممارسة العربية استماعًا، ومحادثة، وقراءة، وكتابة، دون استعمال لغته الأم أو أية لغة أخرى، وفق ما تم تسطيره والتعاقد عليه في "التعهد اللغوي" الذي يقضي بـ:

- استعمال اللغة العربية باعتبارها اللغة الهدف فقط؛
- وتوقيع خطي يتعهد فيه المتعلم بعدم التحدث بغير اللغة الهدف؛
- ثم الحرص على التقييم المتكرر والمنظم للمكتسبات.

العربية في ذاتها من خلال الوقوف على مروتتها وسلاسة معانيها، وغنى ألفاظها، وتنوع تراكيبيها، وبلاغة تعابيرها، وجمال أصواتها...

لكن: كيف تنظر نظريات التعلم لعملية الانغماس اللغوي؟

١-٢ نظريات التعلم الانغماسي:

لأن ما تقصده السياحة الثقافية والتعليمية هو التعرف على مظاهر ومعالم المجتمعات وتقاليدهم، وعماراتهم، فإن من بين أهم ما يتم الانتباه إليه في هذا السياق: اللغة. والسياسة في اللغة، أو سياسة اللغة هي جزء أساس من برنامج الانغماس اللغوي الذي يؤسس لاختلاف نظريات الاكتساب اللغوي، ومن هذه النظريات (حجاج علي، حسن، (١٩٨٦):

– **نظرية بياجيه:** التي تقول إن متعلم اللغة يكون مستعداً لتعلم اللغة الهدف، واللغة العربية هنا من خلال اندماجه وانغماسه مع أبناء اللغة العربية في البيئة المصطنعة، ولا يتم له ذلك إلا إذا كانت له الرغبة النفسية، والقدرة اللغوية على التفاعل في مواقف مختلفة، بشرط أن يتناسب برنامج الانغماس مع نموه العقلي:

– **نظرية التعلم الاجتماعي:** وتتلخص في كونها تربط التعلم بالسلوك الاجتماعي للأفراد من خلال فعل

المتعلمين في البيئة العربية، فأرسلت المؤسسات الأمريكية والأوروبية والآسيوية وغيرها المتعلمين إلى البلدان العربية، ليعيشوا الواقع اللغوي، وينغمسوا بأبنائها، ويتعرفوا عن قرب إلى ثقافتهم، وفكرهم، وعاداتهم وتقاليدهم، إيماناً منها بأن ذلك يزيد من كفاياتهم اللغوية والتواصلية والثقافية، ويسرع في تعلمهم اللغة، ويزيد في ثقتهم بأنفسهم.

والمخيم اللغوي العربي من الفضاءات التي تزداد فيها فاعلية الأداء والتحصيل، والتنافس مع غيرها في هذا المجال. ولما كانت اللغة وعاء الفكر والثقافة، وهي التي تمنح الهوية للمتحدثين فيها، فإن الوصول إلى النموذج العربي في لغته أو الاقتراب منه لا يكون إلا بالاندماج بأبنائه، وبمعاشيتهم، وبالتواصل معهم. وقد أدرك اللغويون عرباً وغيرهم هذا الأمر، فركّزوا على اجتماعية اللغة، وأنها رموز ومعانٍ توافَقَ عليها أبنائها وتصالحوها، وأنها تختلف من بيئة إلى أخرى.

والحقيقة أن الانغماس اللغوي السياحي يتم في اتجاهين اثنين:

– اتجاه الاندماج الكلي في مجتمع عربي مصغر بهدف تعلم اللغة العربية عبر برنامج متنوع ونوعي يمس مختلف الأجناس وعلوم العربية؛

– واتجاه ثانٍ يهتم استكشاف كينونة اللغة

في حدود ما يسمح به مستواه وكفاءته اللغوية التي حدد معاييرها المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية (أكتفل ACTFL)، وكذا في حدود ما يستطيع أن يوظفه في مهارة المحادثة التي تشكل مع مهارة الاستماع توأماً باعتبار هذه إدخالاً، وتلك إخراجاً...

– **ثانيها مهارة المحادثة:** ولعلها مرآة اللغة وذروة سنامها؛ إذ فيها تتمظهر كفاءة المتعلم الإنتاجية؛ لأنه سيستثمر فيها كل مكتسباته اللفظية والمعرفية التي كان قد عمل على استقبالها وتخزينها في مهارة الاستماع. الأمر الذي يؤهله لتوظيفها حسب المستوى التعليمي الذي هو فيه؛ لأن قيمتها تختلف باختلاف المستويات التعليمية بين المبتدئ، والمتوسط، والمتقدم، والتميز، والمتفوق؛ فمحادثة المبتدئ لن تكون هي محادثة المتوسط، ومحادثة هذا، لن تكون هي محادثة المتفوق وهكذا دواليك:

– **ثالثها مهارة القراءة** (أباطة، نزار، ٢٠١٠): وهي تشكل توأماً مع مهارة الكتابة، باعتبارها إدخالاً، والكتابة إخراجاً. والقراءة قدرة بصرية صوتية أو صامتة، تعني استخلاص المعنى من المادة المكتوبة وتحليل رموزها، وتقضي القدرة على تقوية الذاكرة والحواس للحصول على الكثير من

الملاحظة الذي يؤثر كثيراً في حياة المتعلم تبعاً لمختلف العمليات المعرفية، والزيارات الميدانية التي لا شك أنها ستمكن هذا المتعلم من الاندماج مع الآخرين، وملاحظة سلوكيات لم تكن جزءاً من ذخيرتهم السلوكية، الشيء الذي سينمي كفاءاتهم اللغوية:

– **النظرية المعرفية:** وترى أن المتعلم هو لب العملية التعليمية من خلال إعماله العقل في حل المشكلات ومعالجتها كما يفعل الحاسوب، على اعتبار أن المعرفة هي مخطط أو إنشآت عقلية رمزية، ترد على السلوكية، معتبرة أن البشر ليسوا "حيوانات مبرمجة" تستجيب ببساطة للمحفزات البيئية.

١-٢ مهارات التعلم الانغماسي:

أما المهارات المستهدفة من تعلم وتعليم اللغة العربية لغير أبنائها حسب ما سطره برنامج الانغماس في رحاب المخيم اللغوي العربي فهي أربع:

– **أولها مهارة الاستماع:** وتعد أساس المهارات كلها، ومفتاح عملية التعلم، بل ومستهل الارتقاء إلى التعلم بشكل عام، ولعل هذا ما دفع ابن خلدون إلى نعت السمع بأب الملكات اللسانية؛ ذلك أن حسن الاستماع والإنصات من شأنه أن يمنح متعلم العربية معجماً ذهنياً خاصاً يشمل بعض أصواتها وألفاظها وتراكيبها...

الصرف) الخلط بين صيغتين من أصل واحد، واشتقاق صيغة غير مستخدمة، وإهمال ياء النسب) ، فالإملاء حيث: (تقصير الصوائت، وإطالة الصوائت، وحذف الحروف أو زيادتها ، واستبدال الحروف، والخطأ في موضع الهمزة) .وقد عزا أسباب ذلك إلى: المناهج ومحتوياتها، وعدد الساعات الدراسية، والأساليب ونظريات التدريس الحديثة، وأهمها في تقديري غياب البيئة اللغوية (زناتي، رحاب عبد الله، (٢٠١٣)) ناهيك عن اختلاف أشكال الحروف العربية باختلاف موقعها في الكلمات، وبين نطق الحروف وكتابتها، ووجود نظام الإعجام (النقط) في اللغة العربية.

٣. في البعد التنموي والحضاري للمخيم اللغوي العربي

عندما يُتناول موضوع التنمية والحضارة في سياق اللغة الوطنية واللغة العربية بشكل خاص، لا شك أنه ينبغي أن ننظر إلى الأمر من جانبين (الأوراغي، محمد، (٢٠١٠)، ص١٤):

- أحدهما خارجي يخص العربية في علاقتها بمستعملها انطلاقاً من اعتبارات حضارية وتنموية؛ وتحديد سهمها في بورصة اللغات بمقياس الجني الحضاري والربح المادي؛
- والآخر داخلي يتناول اللغة في ذاتها، من

المعرفة؛ فهي من أكثر الأنشطة العقلية تعقيداً؛ ذلك لأنها تتطلب معرفة شكل الكلمة سمعياً وبصرياً، كما تتطلب التفكير، وتوقع المعاني التي ترمز إليها الكلمات، وهي أشبه ما تكون بحلّ المشكلات، واستنباط الفروض، ووصول متعلم العربية إلى هذه المرحلة هو وصول إلى درجة متقدمة جداً في الإدراك والفهم:

- رابعها مهارة الكتابة: وفي

أبسط تعاريفها هي محاولة لنقل الظاهرة الصوتية السمعية إلى ظاهرة كتابية مرئية، أي من بعدها الزمني (المنطوق) إلى بعدها المكاني (المخطوط)، بواسطة أشكال ترتبط ببعضها بعضاً، وفق نظام معروف متوافق عليه من قبل أصحاب اللغة. ولأن متعلمي العربية الناطقين بغيرها ليسوا من أصحابها، فلاشك أن شرّك الأخطاء سيترصد لهم لحظة تفعيل مهارة الكتابة، وهو ما تتبعه الفاعوري (٢٠٠٩) عندما قام بتحليل كتابات الطلاب في السنة الرابعة من كلية اللغة العربية في جامعة جين جي في تايوان (الفاعوري عوني صبحي (٢٠٠٩) ، ومروة مصطفى السيد أمين، (٢٠١٦)) فتوصل إلى أن أكثر أخطاء المتعلمين وبالترتيب تلحق النحو (التعريف والتذكير، والتأنيث، وحروف الجر، والإعراب)، ثم

والأدوات والتطبيقات الإلكترونية المخصصة لهذا الغرض، وتعزيزاً للعربية باعتبارها لغة الأدب والعلم، والسياحة والتجارة، لا سيما إذا حيزت له ولها الجهود والإمكانات التقنية واللوجستية واستثمرت فيه استثماراً معقولاً يواجه "غول" العولمة.

ولأن السياحة بشكل عام، والسياحة اللغوية العربية بشكل خاص تعد من مضان الاقتصاد المحلي والدولي، ووجهاً أصيلاً من وجوه الحضارة العربية، كان لزاماً الأخذ بجوامع اللغة داخل الفضاء اللغوي السياحي المصطنع باعتباره متطلباً من أهم متطلبات العصر. من منطلق أن السياحة ليست أكبر صناعة في العالم فحسب؛ ولكن لأنها ستكون الأكبر من بين ما يشهده العالم من اقتصاديات، إذا كنا نؤمن بأن اللغة العربية أكثر اللغات طوعاً ووسعاً نظراً لما تفتّحه لنا من سبل يمكن سلوكها في عملية توليد الألفاظ الجديدة المواكبة لعصر التطور التقني والتكنولوجي، إما توليداً اشتقاقياً أو مجازياً، أو تعريضاً أو نحناً. وهذا يعني قدرتها على الاتساع لكل تطورات العصر والتوليد والاستيعاب، بل والتعبير عن كل الحالات والأحوال، والإجابة عن كل سؤال معلوماتي: علمي، أو ثقافي، أو تجاري، أو صناعي، أو سياسي، أو أدبي، ولن تقف عاجزة عن تلك الحيوية ولم تبد عليها علامات الشيخوخة

خلال الجهد الثقافي والوقت المُنفَقَيْن في تعلمها، بغض النظر عن أسباب ودوافع تعلمها سواء أكانت دينية، أم تجارية، أم دبلوماسية، أم مهنية، أم ثقافية، أم تعليمية...؛

ومهما كانت الدوافع والأسباب؛ فإن الإقبال على تعلم العربية من شأنه أن يخلق رواجاً اقتصادياً، ونموّاً حضارياً يقض من جموح تيار العولمة اللغوية الداعي إلى الثقافة الواحدة في سياق الاستعمار الفكري، والإعلامي الذي يستعين بالخدمات التكنولوجية المتطورة لتكريس سيطرته، وهذا يعني أن إسهام المخيم اللغوي العربي في التنمية الحضارية ينبغي أن يسير هو الآخر في اتجاهين معضدين:

اتجاه يرى المخيم اللغوي فضاءً تُنمى فيه اللغة العربية ويُكشف عن قوتها ومرونتها من خلال تعلمها وتوظيفها والتعريف بها؛ لأن في انتشارها معزة لأهلها ونسيجاً حياً لحضارتهم، وهي اللغة التي يتحدثها أكثر من ٣٠٠ مليون عربي، وأكثر من ٢٠٠ مليون مسلم من غير العرب إلى جانب لغاتهم أو لهجاتهم الأصلية (الأوراعي، محمد، (٢٠١٠)، ص١٤٣):

– واتجاه يعد المخيم اللغوي مشروعاً استثمارياً واقتصادياً بامتياز لما يوفره من فرص لتسويق المنتج اللغوي العربي عبر مختلف الأنشطة والبرامج

آبل، وبصيغة أندرويد باللغتين الفرنسية والإنجليزية، لاختيار الإقامة في فرنسا وفق مستوى اللغة ومعايير تتعلق بمدّة الإقامة ومكان السكن والأنشطة الثقافية أو المهنية الإضافية التي يرغب المستخدم فيها، فلم لا يكون الحال عربيًا أيضًا تتبنى إخراج وزارات التعليم والسياحة العربية في عمل مشترك؟

بناءً على هذا؛ نشدد على أنه ينبغي أن يُنظر إلى مشروع المخيم اللغوي العربي بوصفه واحدًا من المشاريع المؤسسة لبنية البرنامج العام للتخطيط اللغوي العربي في بعده العام واستراتيجياته التنموية بموازاة مع التخطيط الثقافي والاقتصادي وذلك لربط وتأكيد العلاقة الموضوعية الكائنة بين اللغة والاقتصاد؛ لأن التنمية الاقتصادية تفقد جوهر ديمومتها ما لم ترتبط بالتنمية البشرية واللغوية.

ولأن العرب ينبغي أن يؤمنوا بحقيقة قول القائل: "إذا أردت أن أبيعك بضاعتي يجب أن أتحدث لغتك وإذا أردت أن تبيعني بضاعتك فعليك أن تتحدث بالألمانية"^(٤)، ولأن العربية توصف في التعبير الدارج بأنها "بنت السوق"؛ من منطلق أنها نشأت وترعرعت بين أحضان التجارة التي كان العرب يلتمسون بها أسباب الرزق، من خلال التعاملات التجارية التي كانت تجري سواء بين القبائل العربية، أو الشعوب

أو الاكتهال بل كانت - وما زالت - حية متطورة متميزة.

يقول اللغوي الإنجليزي إدوارد وليام ورك: "إن للعربية لبًا ومرونةً يمكنها من التكيف وفقًا لمقتضيات العصر". بينما "فيكتور بيرار" يصفها: "بأنها أغنى، وأبسط، وأقوى، وأرق، وأمتن، وأكثر اللهجات الإنسانية مرونةً وروعةً، فهي كنز يزخر بالمفاتيح، ويفيض بسحر الخيال، وعجيب المجاز، رقيق الحاشية، مهذب الجوانب، رائع التصوير"^(٣).

وحرى بلغة تلبس هذه الجبة الفارحة؛ أن تصدر قائمة اللغات الأكثر استعمالًا وإقبالًا على تعلمها من لدن الناطقين بغيرها؛ نظرًا لما تسديه من خدمات اقتصادية، وتنموية، وحضارية لهم ولأبنائها بالدرجة الأولى، لاسيما إن استُغلت المواد الرقمية والوسائط التكنولوجية في ذلك، على نحو ما اشتغلت عليه الدبلوماسية الفرنسية حين أطلقت تطبيقًا إلكترونيًا سنة ٢٠١٥، سمته بتطبيق "الانغماس في فرنسا" الذي أتاح للمستخدمين اختيار إقامة لغوية في فرنسا من بين أكثر من ٣٠٠ إقامة متوفرة، واكتشاف العروض السياحية لزيارة المناطق الفرنسية وفن العيش "على الطريقة الفرنسية"، وهو تطبيق مجاني للهواتف المحمولة، والحواسيب اللوحية، ومتوفر لدى شركة

(٤) المستشار الألماني الأسبق (ويلي براندت).

(3) <https://www.alukah.net/literature/language/0/79355/#ixzz5t1RcKBDs>

٢. تفاعل الثقافة العربية والإسلامية مع ثقافات العالم المختلفة عبر شبكة الإنترنت وتنامي رغبة المستخدم العربي في إثبات ذاته من خلال لغته العالمية، وإقبال غير العرب على برامج تعلمها؛

٣. قدرة ومرونة اللغة العربية، وهي السلعة في هذا الوضع، على استيعاب التقنيات المختلفة، لتعدد خصائصها، وتفردا، مما يجعلها حقلاً خصباً للدراسات النظرية اللغوية بصفة عامة، الأمر الذي يضمن لها رواجاً في حركة البيع والشراء عند الطلب، وتنامياً في وسائل العرض.

خاتمة

إن برنامج الانغماس اللغوي، -ومما حاولنا بسطه في هذه الورقة البحثية- عبر بوابة مشروع المخيم اللغوي العربي، ليعد أداة فعّالة وفاعلة في تعلم اللغة العربية وتعليمها للناطقين بغيرها، حاملاً معه كل مواصفات المشاريع الاستثمارية والتنموية، انطلاقاً من النظر إلى اللغة العربية بحسبانها سلعة معرفية ومهارية قابلة للبيع والشراء، وتحمل من الإمكانات اللفظية والبلاغية والدلالية والجمالية ما يسمح لسهمها في بورصة اللغات أن يرتفع وتزداد قيمته بمختلف الطرق والوسائل المشروعة في مقدمتها الوسائل التكنولوجية.

المجاورة لهم، فمن الواجب عرض أهم الحسّنات الاقتصادية للمخيم اللغوي العربي التي لا شك أنها ستعود بالنفع على العربية وأهلها ومنها:

- إنشاء معجم المصطلحات السياحية؛
- إنشاء معجم الأماكن والمعالم السياحية؛
- إنشاء مواقع إلكترونية سياحية عربية؛
- إنشاء برمجيات وتطبيقات سياحية عربية؛
- إنشاء محلات أو معالجات نحوية وصرفية وإملائية لمعالجة أخطاء متعلمي العربية؛
- ترجمة الملصقات والمنشورات والخرائط السياحية العربية؛
- جعل المخيم اللغوي محفلاً تنافسياً لغوياً بين متعلميها من الأجانب وفي جميع الفنون والأجناس الأدبية.

وفي هذا نقول: إن توجيه رأس المال نحو الاستثمار في مشاريع معالجة اللغة العربية وتعليمها وتعلمها سيكون له عائد كبير على المستثمر نفسه وعلى اللغة أيضاً، وذلك للأسباب الآتية (بيومي، سعيد أحمد، ٢٠٠٦)، <https://www.diwanalarab.com/spip.php?article٤٧٩٥>:

١. قابلية هذه الاستثمارات للنمو: نظراً لاتساع سوق اللغة العربية في المنطقة العربية، وتزايد الطلب على برامج المعالجة اللغوية؛

الكتابية لطلبة السنة الرابعة في قسم اللغة العربية في جامعة جين جي في تايوان: دراسة تحليلية.

٩. مروة مصطفى السيد أمين، (٢٠١٦) أخطاء الكتابة بين متعلمي العربية الناطقين بها والناطقين بغيرها في المرحلة الجامعية الأولى، كلية الألسن، جامعة عين شمس.

١٠. شبكة الألوكة على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت). رابط الموضوع: https://www.alukah.net/literature_language/0/79355/#ixzz5tIRcKBDs

١١. بيومي، سعيد أحمد، اللغة العربية والنشاط الاقتصادي، مجلة ديوان العرب الإلكترونية، ١٦ يونيو ٢٠٠٦، <https://www.diwanalarab.com/spip.php?article4795>



الببليوغرافيا

١. أباطة، نزار، (٢٠١٠) العربية لغير أبنائها، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى.

٢. إسماعيل محمد زيد، وداود إسماعيل، برنامج الانغماس اللغوي في تحسين المهارات اللغوية، جامعة السلطان زين العابدين ترنجانو.

٣. الأوراعي، محمد، (٢٠١٠) لسان حضارة القرآن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١.

٤. بوعسرية، أحمد، (٢٠١٩) الانغماس اللغوي عند عبد الرحمان الحاج صالح: قراءة في المصطلح، مجلة أبوليوس، المجلد٦، العدد١.

٥. حجاج علي، حسن، (١٩٨٦) نظريات التعليم، الجزء٢، عالم المعرفة، العدد ١٠٨.

٦. رائد، مصطفى عبد الرحيم، وشركاؤه، (٢٠١٨) الانغماس اللغوي في تعليم اللغة العربية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، دار وجوه للنشر والتوزيع، ط١.

٧. زناتي، رحاب عبد الله، (٢٠١٣) تعليم الكتابة للناطقين بغير العربية بين النظرية والتطبيق، مركز الشيخ زايد لتعليم العربية للناطقين بغيرها.

٨. الفاعوري عوني، صبحي (٢٠٠٩)، الأخطاء

الدراسات والأبحاث | Research Papers

نظرية التقاطع المعرفي في علم الاجتماع، زيغمونت باومان أنموذجًا.

Interdisciplinarity Theory, Zigmont Baumann as a model.

فاروق بن خرف الله^(١) | Farouk Benkherfallah
محمد غازي^(٢) | Mohamed Ghazi

(١) باحث في سلك الدكتوراه، تخصص فلسفة العلوم الإنسانية، جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة-ولاية عين الدفلى، (الجزائر). البريد الإلكتروني: f.benkherfallah@univ-dbk.m.dz

(٢) أستاذ محاضر بالمدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر. البريد الإلكتروني: ghazim406@gmail.com

ملخص البحث

شكلت نظرية التقاطع المعرفي في الآونة الأخيرة رواجًا كبيرًا لدى العلماء والإبستيمولوجيين؛ وذلك لأن هذه النظرية تستطيع أن تدفع بالمعرفة والعلم إلى التطور أكثر كما تعمل على تنسيق الجهود فيما بين التخصصات لإيجاد حلول عملية لمشاكل متعددة، بحيث دعوا منذ البداية إلى مثل هذا التفكير في إطار الشمولية والموسوعية، ومن بين هؤلاء الذين نجد فيهم هذا النوع من التفكير، وهذا النمط الموسوعي الموسوم بالتقاطع المعرفي هو المفكر البولندي زيغمونت باومان، الذي نجده مطلقًا على العديد من العلوم الأمر الذي مكنه فيما بعد من وضع نظريات جديدة في علم الاجتماع، وعليه سنحاول في هذا المقال إظهار التقاطع المعرفي كنظرية مستجدة مطلوبة في فكر وفلسفة البولندي زيغمونت باومان.

الكلمات المفتاحية: التقاطع المعرفي، زيغمونت باومان، علم الاقتصاد، علم الاجتماع.

Abstract

The theory interdisciplinarity has recently formed a great popularity in the circles of thought and knowledge, and this theory has recently become witnessed by many thinkers, because this theory can push knowledge and science to develop more and works to coordinate efforts between disciplines to find practical solutions to multiple problems, and these The theory was able, by its nature, to find great popularity among thinkers and philosophers, but it is they who, from the beginning, called for such thinking under the

وكذلك برزت مختلف النظريات الفلسفية، وهكذا سارت البشرية نحو الأمام متخطية مختلف العقبات التي واجهتها محاولة إيجاد الحل، وفي وقتنا الحاضر ومنذ مدة لا تتجاوز الخمسين سنة بدأ العقل البشري يفكر في نظرية جديدة تساهم دوماً في إيجاد الحل لمشكلات الإنسان خاصة الفكرية منها فقد شرع الإنسان في إعادة التفكير من جديد في الدعوة إلى زيادة التخصصات والإكثار منها إلى الدعوة إلى تنسيق الجهود فيما بينها، هذا ما سمح بظهور ما يسمى بالتقاطعات فيما بين التخصصات والدراسات البينية التي تجمع بين العديد من الميادين والمجالات، فقد توصل الإنسان إلى ضرورة مشاركة الجميع في مواجهة عقباته التي تواجهه

tutelage of inclusiveness and encyclopedia, and among those who have this kind of thinking and this encyclopedic pattern marked by the epistemic intersection is the thinker The Polish Zygmunt Bauman, who found familiar with many of the sciences, which enabled him later to develop new theories in sociology, and we will try it in this article show the intersection of cognitive theory emerging is required in the thought and philosophy of the Polish Zygmunt Bauman.

Key words: interdisciplinarity, Zygmunt Bauman, economics, sociology.

مقدمة

شهد تاريخ الفكر البشري منذ بداياته الأولى إلى الوقت الراهن العديد من المحطات الفكرية التي تشهد للإنسان بوجود قفزات فكرية مهمة للبشرية جمعاء، فقد ظهرت مختلف النظريات العلمية في ميادين متنوعة، وظهرت الأشعار والنظريات الأدبية أيضًا،

وتمنع عنه مواصلة المسيرة نحو التقدم، وهكذا نتج عن هذا الجو نظريات جديدة في ظل التنسيق والتعاون فيما بين التخصصات وعلى رأسها ما يعرف بنظرية التقاطع المعرفي التي نالت حظاً وافراً من الاهتمام عند كل الطبقات العلمية والمعرفية عموماً، وذلك باعتبار أهمية هذه النظرية في حياة الإنسان المعرفية وحياته اليومية أيضاً، هذه النظرية التي يرجعها البعض إلى الحركة الطلابية التي شهدتها جامعة كيبك في أواخر القرن الماضي والتي تطورت فيما بعد لتتألف من مفهوم واسعاً وانشغالا كبيراً، هذا الاهتمام الذي يكون في مقدمته المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وغيرهم، لأنهم أولى بمثل هذه المعارف، هذا

الذي يدفعنا للحديث عن النظرية مع أحد المفكرين وعلماء الاجتماع البولندي زيغمونت باومان الذي أكد على أن المجتمع الحالي لا يفهم من وجهة واحدة ضيقة بل لابد من اتحاد فيما بين التخصصات، وعليه سنحاول أن نبين التقاطع المعرفي لدى زيغمونت باومان، فما هو التقاطع المعرفي أولاً؟ وكيف تم تجسيده عند باومان باعتباره عالم اجتماع؟

١/- مفهوم التقاطع المعرفي: *interdisciplinarité* ١

قبل تحديد المفهوم الخاص بالتقاطع المعرفي، لابد من الإشارة إلى أن كلمة *interdisciplinarité* بالإنجليزية، وبالفرنسية *interdisciplinarité* ليس لها ضبط دقيق ومقابل في اللغة العربية؛ إذ ورد بعدة مفاهيم في اللغة العربية، فهناك من يستعمل لفظه "الدراسات البينية"، وهناك من يستعمل "ما بين التخصصات" كما نجد "التخصصات البينية"، وهناك دراسات أخرى حُبِّت مصطلح "التقاطع المعرفي" فهناك على سبيل المثال دراسة

هذه النظرية التي يرجعها البعض إلى الحركة الطلابية التي شهدتها جامعة كيبك في أواخر القرن الماضي والتي تطورت فيما بعد لتتألف من مفهوم واسعاً وانشغالا كبيراً، هذا الاهتمام الذي يكون في مقدمته المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وغيرهم، لأنهم أولى بمثل هذه المعارف، هذا

لكلمة (intérieur) داخل، في كرة القدم وكذلك اختصار لكلمة (interurbain) أي داخل العمران^(٣). وفي معجم ريفيرسو (Reverso) ورد بمعنى: فيما بينها^(٤). وفي معجم غلوسب (glosbe) نجده بمعنى بين، داخل، وسط، في بَطن^(٥). كما يعني أيضا الوضعية المشتركة بين مسافتين اثنتين^(٦).

ب- بالنسبة لكلمة (discipline): لغة:

Discipline اسم مؤنث يعني الطاعة والنظام الصارم، وهناك أيضًا les disciplines scientifiques أي المجالات العلمية. وهناك discipline بمرادف فرنسي matière يعني المادة أو المجال وهناك صفة discipliné أي المنضبط^(٧). وفي معجم لاروس (Larousse) الإلكتروني وردت لفظة Discipline اسمًا مؤنثًا يعني النظام وجمعه أنظمة. كما نجده بمعنى (matière) أي مادة تعليمية وجمعه مواد تعليمية^(٨).

مقارنة في الأدب بعنوان "التقاطع المعرفي بين ميخائيل نعيمة وكمال جنبلاط" للدكتور رياض سليم، فقد كانت الدراسة مليئة بالتنوع المعرفي والتعدد الفكري وإظهار نقاط التقاطع بين الشخصيتين، كما نجد مقالًا بعنوان "التقاطع المعرفي في اللسانيات العربية قراءة إبستمولوجية"، وعليه نجد أن تكون لفظتي التقاطع المعرفي هي الأنسب وذلك لما يحمله مصطلح (inter) في اللغة الفرنسية من معاني وأهمها التقاطع، وكذلك كلمة (disciplinarité) التي من أهم معانيها التخصص، وبالتالي فنحن أمام كلمتي التقاطع ما بين التخصصات، ولما كان الغرض الأسمى للتقاطع يكمن في المعرفة، كانت لفظتي التقاطع المعرفي اختصارًا لما سبق، وسنبين هذا الأمر بصورة مختصرة في هذا العنصر الموالي.

١-/- التعريف اللغوي للمصطلح:

أ- بالنسبة لكلمة (inter):

- في اللغة الفرنسية: لغة:

ورد في معجم لاروس (Larousse) أنه من الكلمة اللاتينية (inter) وتعني داخل، تعبر عن التبادل أو عن العمل المتبادل مثل قولنا (interdépendant) أي أنه مترابط، (interclasse) أي ما بين الصف. (inter) اسم مذكر، وهو اختصار

(3) LAROUSSE, LAROUSSE inter, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/inter/-43593>, 18/03/2021, h :14 :49.

(4) Reverso, <https://context.reverso.net/traduction/francais-arabe/inter/>, 17/03/2021, h :20 :49.

(5) Glosbe , inter en arabe, <https://fr.glosbe.com/fr/ar/inter/>, 17/03/2021, h :15 :23.

(6) sensagent , <http://dictionnaire-analogique.sensagent.com/MA80816/ML-fr-ar/>, 19/03/2021, h :10 :30.

(7) reverso , opcite, <https://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/disciplinarite%C3%A9>.

(8) larousse, opcite, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-arabe/discipline/11999>.

(قطع) قطع الشيء يقطعه قطعاً. وقطع النهر: عبره، ولبن قاطع أي حامض، والأقطع المقطوع اليد والجمع قُطعان مثل: أسود وسودان (والقُطْع) ظلمة آخر الليل، ومنه قوله تعالى (فأسر بأهلك بقطع من الليل) وقال الأخفش: بسوادٍ من الليل، (والقُطْعَةُ) من الشيء الطائفة منه، (والقُطْعُ) بالكسر ما يُقَطَّعُ به الشيء^(١١).

المعرفة: (لغة):

معرفة [مفرد]: ج معارف (لغير المصدر): ١- مصدر ميمي من عرف/عرف بـ. معرفة مباشرة: معرفة تنتفي فيها الواسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. ٢- إدراك الشيء على ما هو عليه، هو أكثر منك معرفة لهذا الموضوع-المعرفة قوّة- حدث هذا بمعرفته: بعلمه، واطلاعه يُقال النشاط بغير معرفة حمق. يعرفه حق المعرفة: يعرفه جيّداً.

المعرفة: وردت بمعنى حصيلة التعلّم عبر العصور. وهي ضدّ النكرة، كما أنها تعني الاسم الدال على مُعيّن مثل: الكتاب، قلم الحبر. ويقال معرفي (مفرد): اسم منسوب إلى معرفة^(١٢).

وعند الجرجاني نجد المعرفة: ما وضع ليدلّ على شيء بعينه، وهي المضمرات والأعلام

له مرادفات عدة حسبما ورد في القاموس الإلكتروني غلوسب الفرنسي (glosbe) وهي كالتالي: الانضباط، تهذيب، موضوع، الطاعة، دَوْرَة، فَرْع، نظام، التأديب، تخصص أكاديمي، فرع (من فروع المعرفة)، فَرْع من المَعْرِفَة، موضوع البحث^(٩).

وعليه يمكن القول مما سبق أن كلمة (inter) تتضمن التقاطع باعتبار أنها تعبر عما هو بين شيئين أو عما هو موجود فيما بين أمرين اثنين، أو، أما بالنسبة لكلمة (discipline) فهي تتضمن أيضاً التخصص أو المجال العلمي وإذا جمعنا الكلمتين مع بعض استطعنا القول ما بين التخصص، ولما كان الهدف هو المعرفة قيل عنه أنه تقاطع معرفي بين التخصصات.

في اللغة العربية: بالنسبة لكلمة (تقاطع)

-لغة:

تَقَاطَعَ الشَّيْءُ: بَانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْطَعَهُ إِبَاهُ: أَذِنَ لَهُ فِي قُطْعِهِ. وَقَطَعَاتُ الشَّجَرِ: أُتْبُهُا الَّتِي تَخْرُجُ مِنْهَا إِذَا قُطِعَتْ، الْوَاجِدَةُ قَطْعَةً^(١٠).

وفي مختار الصحاح ورد أنه من الفعل

(9) Glosbe, opcite, <https://fr.glosbe.com/fr/ar/discipline>.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة تقاطع، القاهرة، دار صادر للطباعة والنشر، ط١، الجزء٧، ص ٣٦٧٥.

(١١) أبو بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مادة قطع، دار الإحياء، ١٩٩٨، ص ٢٢٧.

(١٢) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص ١٤٨٧.

وبالنسبة لهما: (هو عملية بحثية يتم إنشاؤها بطريقة منهجية من خلال تجميع المعرفة وجهات النظر، وتقنيات العمل من مختلف التخصصات العلمية)^(١٨).

ومن هذه التعريفات كلها يمكن إذن الوصول إلى تعريف جامع يشرح بطريقة معينة المفهوم ويختصره، وهذا ما نجده عند باتريك شورودو (patrick chaurodeau) الذي يعتبره: عملية تتضمن تقاطعًا في التصورات والمفاهيم التي لها علاقة بإعارة وسائل التحليل والتفسير من التخصصات الأخرى، وليس مجرد عملية مجاورة للمناهج بعضها بعضًا، ولكن عملية ارتباط كاملة وتامة بين العديد من التخصصات^(١٩).

ومن هنا يتضح إذن حجم الاهتمام بالتقاطع المعرفي، وكيفية النظر إليه: فالقضية ليست مجرد إضافات بسيطة وفقط، بقدر ما هي متعلقة ومرتبطة بإيجاد طرق جديدة لفهم الواقع وكيفية التعامل معه؛ فالتقاطع المعرفي لم يأت ليسد فراغات بسيطة في حياة الإنسان بل هو ضرورة ألح عليها الواقع الإنساني نظرًا لتعدد حياته وتشابكها، وقد كان هذا ما يعني التقاطع المعرفي والبحث في

والمُبهّمات وما عُرف باللام والمضاف إلى أحدهما، والمعرفة أيضًا إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يُسمّى الحقّ تعالى بالعالم دون العارف^(١٣).

٢٠٢- مفهوم التقاطع المعرفي (اصطلاحًا):

التقاطع المعرفي لا يظهر إلا عندما تبدأ وجهات النظر المتعلقة بالتخصصات بالتكامل والاندماج؛ فالكُل في الحقيقة ليس مجرد إضافات بسيطة للأجزاء، ولكن السعي إلى دمجها في تركيب أعلى، فهو نتيجة لعمل إعادة بناء الواقع^(١٤).

كما يعرف أيضًا على أنه عملية صياغة للمعرفة، التي تؤدي -من خلال المناهج المتتالية كما في الحوار- إلى إعادة تنظيم جزئي للميادين والمجالات النظرية^(١٥).

ويذكر كل من جوليفي^(١٦) وجون ماري ليجاي^(١٧) (Marcel Jollivet, Jean Marie Legay) -الأول، في مقال لهما أن مفهوم التقاطع المعرفي يستخدم في العديد من المعاني،

(١٣) الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص ١٨٥.

(١٤) voir Bertrand calenger, à la recherche de l'interdisciplinarité, de quelques collections, vol 4, 2002, p5-13..

(١٥) Voir BéchillonD, la notion de transdisciplinarité, revue de mouvement anti- utilitariste dans les sciences sociales, vol 10, Bibliothèque du MAUSS numérique, 1997, p5-319.

(١٦) * سوسيولوجي بجامعة باريس.

(١٧) * بيوقياسي بجامعة كلود بيرنارد بليون Lyon.

(18) voir Marcel jollivet, Jean Marie Legay : (nature sciences sociétés :from dossier interdisciplinarité canevas pour une réflexion sur une interdisciplinarité entre sciences de la nature et sciences sociales), 2005, p184.

(19) Voir Béatrice fleury et jacques walter, interdisciplinarité, interdisciplinarités, question de communication, vol 18, 2010, open édition journal presse universitaire de lorraine, p145-158.

العواقب البشرية (١٩٩٨)، المجتمع الفردي (٢٠٠١)، حياة مهددة: الحداثة ونبذها (٢٠٠٣)، والغرباء عند بابنا (٢٠١٦)، روتروبيا زيغمونت باومان (٢٠١٩)، أطفال المجتمع السائل، (٢٠١٨)، الحب السائل، اشترى حياة. (٢٠٠٨) (٢٢).

بعد التعريف بشخص باومان، ننتقل إلى التقاطع المعرفي في علم الاجتماع بصورة عامة، حتى يتسنى لنا معرفة أن هناك دراسات في هذا المجال دعت إلى ضرورة تدخل العلوم الأخرى في ميدان علم الاجتماع، ثم ننتقل فيما بعد إلى بيان التقاطع المعرفي عند زيغمونت باومان.

٤-/- التقاطع المعرفي في علم الاجتماع:

تعتبر الدراسات التي تنتمي لهذا الحقل المعرفي من بين أهم المحاور التي تشغل بها النخبة الأكاديمية عبر مختلف أنحاء العالم، فقد شكلت الدراسات البينية نقطة تقاطع وتلاقح بين العديد من الأكاديميين، ممّا مكّنهم من وضع جسور وممرات الالتقاء فيما بينهم؛ فالنخب العلمية الآن تولي أهمية بالغة لمثل هذا النوع من الدراسات، وذلك لما لها من أثر إيجابي على الفاعلين في التخصصات، فهو يُخرجنا من تخصّصنا لنبحث عن عناصر أخرى للإشكاليات، للتفاسير، ويتعلق الأمر بفتح

ضبط مفهومه، سننتقل إلى باومان باعتباره شخصاً فكرياً لمعرفته بصورة موجزة.

٣-/- من هو باومان؟

ولد في ١٩ نوفمبر ١٩٢٥، بوزنان، بولندا، وتوفي في ٩ يناير ٢٠١٧، ليدز، إنجلترا، عالم اجتماع بولندي المولد كان أحد أكثر المثقفين تأثيراً في أوروبا، والمعروف بالأعمال التي تفحص التغيرات الواسعة في طبيعة المجتمع المعاصر وتأثيراتها على المجتمعات والأفراد. ركز في المقام الأول على كيفية تأثير الفقراء والمحرومين بالتغيرات الاجتماعية (٢٣)، وهو مواطن من بوزنان، في غرب وسط بولندا، كان أولاً ضحية للنازيين، ثم الشيوعيين وهو نجل موريتز بومان، المحاسب، وزوجته صوفيا (ني كوهن)، فر مع عائلته عند اندلاع الحرب العالمية الثانية إلى الاتحاد السوفيتي، وحصل على الصليب العسكري البولندي من فالور للقتال ضد النازيين (٢٤).

له عدة مؤلفات منها الحداثة والمحركة (١٩٨٩)، والحداثة السائلة (٢٠٠٠)، وشملت منشوراته البارزة الأخرى الثقافة مثل براكسيس (١٩٧٣)، الحداثة والتضارب (١٩٩١)، ما بعد الحداثة وسخطها (١٩٩٧)، العولمة:

(20) britannica, Zygmunt Bauman POLISH-BORN SOCIOLOGIST, [Patricia Bauer](https://www.britannica.com/biography/Zygmunt-Bauman), la date: 25/04/2020, H: 02:00, <https://www.britannica.com/biography/Zygmunt-Bauman>.

(21) Theguardian, Zygmunt Bauman obituary, Mark Davis and Tom Campbell, la date: 25/04/2020, H: 18:18, <https://www.theguardian.com/education/2017/jan/15/zygmunt-bauman-obituary>.

(22) franceculture.fr, Biographie de ZygmuntBauman, franceculture, la date: 25/04/2020, H: 18:30, <https://www.franceculture.fr/personne-zygmunt-bauman.html>.

بعضها لبعض، فهذا هو النهج المعرفي الجديد، إنه نهج يمكننا من إثراء القضايا وتوسيع الآفاق وفهم المستعصيات.

وبإمكانه أن يحمل نظرة متقاطعة على الإنسان، العلم، الحوارات، الانتقادات، والتي بدورها تتطلب نظرات متقاطعة فيما بينها وتعدّدًا في التخصصات؛ ذلك لأن تخصصًا واحدًا لا يمكنه أن يكون على صواب وحده دون أن يعرف وضعيات وأعمال التخصصات الأخرى، ولا يمكن له أن يطور الفكر النظري في مقاربة شجاعة.^(٢٥) وبالتالي لا بد من المشاركة والتعاون قصد تطوير الفكر النظري لكل تخصص، أما البقاء في صومعة التخصص الانعزالي فإنه لا يجدي نفعًا.

إن العصر الحالي الذي يعيشه الإنسان هو عصر التغيرات على مختلف الأصعدة (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الفكرية، التقنية... إلخ) بحيث وضعت هذه التغيرات المهتمين بعلم الاجتماع على ضرورة إيجاد سبل بحث جديدة وكفيلة بامتلاك مخيلة سوسيولوجية تساهم في تقديم الحل، ولتحقيق ذلك انتبه الناشطون في ميدان علم الاجتماع إلى أنّ الأسلوب التقليدي أمر غير مُجدٍ؛ لأنه أسلوب قائم على المحاضرات النظرية والتلقين واجترار المعلومات، دون الاهتمام بالعمل الجماعي والتفكير الإبداعي وتطبيق

وجهات البحث، وإثراء الوسائل المتعلقة بها وشحذ التفكير النقدي، ومُلاحظة الظاهرة من زوايا مختلفة؛ لأن وسائلنا النظرية والمنهجية تبدو مقيدة بتفكيرنا، وهذا ما يحدث كثيرًا من حيث النظريات؛ فمثلًا الجغرافيا تصبح اجتماعيًا، الاقتصاد يصبح معرفة، علم النفس يصبح علم الاجتماع، بالإضافة إلى ذلك فإنه يستجيب للضرورات المرتبطة بالتغيرات في المجتمع، وكذلك بمساحة البحث المخصصة لذلك، وعليه فإن وظيفة الباحث هنا تتغير؛ إذ يتم استدعاؤه ليقدم رأيه حول قضية مُعقدة، وأحيانًا أخرى لوضع معرفته في تخصصه في علاقة مع المعارف الأخرى، وأن يكون باحثًا خبيرًا، قادرًا على فهم كل شيء وإشراك كل شيء، وحل كل شيء.

يُعدّ التقاطع المعرفي جزءًا مهمًا لا يتجزأ من دستور أي تخصص، ولا سيما في العلوم الاجتماعية، فهو يُقدّم نفسه على أنه إعداد تأويلي للمفاهيم المستوردة التي تتحول فيما بعد إلى مفاهيم محلية لمجرد استيعابها^(٢٦)؛ فهو جهد للتغلب على الاتجاه نحو التقسيم والتشتت في التخصصات^(٢٧)، فلا فرصة اليوم أمام التوغل والاستغراق في تخصص واحد دون النظر لما يجري حول تخصصنا؛ بل لا بدّ من السعي الحثيث حول مخاطبة التخصصات

(23) Voir Jean-Paul Resweaber, les enjeux de l'interdisciplinarité, quistion de communication, press universitaire de lorraine, 2011, p171-200.

(24) Voir Yves Lenoir, L'interdisciplinarité : aperçu historique de la genèse d'un concept, Cahiers de la recherche en éducation, Volume 2, Number 2, 1995, erudit, pp227-265, DOI: <https://doi.org/10.7202/1018204ar>.

(25) voir Dominique Wolton, Eloge de l'interdisciplinarité, les editions ovadia, France, 2009, p8.

اجتماعية تُحتم على الباحثين في علم الاجتماع أن يتوجّهوا نحو فك التعقيد والتركيب، وهذا لا يتم إلا بالجلوس على طاولة الحوار مع ما لهذا العلم من علاقات مع العلوم المجاورة له. وعلى سبيل المثال هناك مؤتمر انعقد في فرنسا بعنوان:

(Les sciences humaines et sociales face à l'interdisciplinarité dans les recherches en santé Pratiques, lieux, enjeux et perspectives)

أين تم فيه مناقشة قضية التقاطع المعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلاقتها بقطاع الصحة، ومن ضمن المداخلات التي قُدمت نجد مداخلة بعنوان *Formes et pratiques de l'interdisciplinarité* ، : quelle place pour les sciences sociales ، لصاحبها كاستل باتريك (Castel Patrick) إذ يركز فيها على ضرورة إشراك علم الاجتماع لفهم الأزمات الصحية، وقد قدّم مثلاً على ذلك حول أزمة السيدا؛ بحيث يتحدث صاحب المقال على أن التخصصات المتنوعة ساهمت في تقديم تحكم أفضل للجائحة آنذاك، وأن الأمر لم يتم فقط من زاوية الصحة، فقد اهتم التقاطع المعرفي هنا بإقامة روابط بين أنثروبولوجيا الطب وعلم اجتماع الصحة، وبين البيولوجي، وقد بينت الدراسة على أهمية رد الاعتبار للعلوم الاجتماعية في الأبحاث المتعلقة بالسيدا في الكاميرون، أين توصل الباحث إلى أن التقاطع المعرفي في علم الاجتماع مع الطب والعلوم الإنسانية مكن

المعارف^(٢٦)؛ إذ يُفهم هنا أن هناك دعوات صارخة لضرورة تغيير النمطية المعهودة في علم الاجتماع إلى آفاق جديدة تسمح بمواكبة التأثيرات الجديدة؛ فالإقتصار على سبل البحث الكلاسيكية ما عاد مُجدياً بل أكثر من ذلك هو ضار الآن؛ ذلك أن الراهن اليوم يفرض علينا منطقاً جديداً، فتعقيد الحياة وتشابكها فيما بينها وتنوع التأثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتمت على الباحثين أن يتوجهوا نحو البحوث التي تتقاطع فيما بينها مع غيرها من البحوث، ذلك أن عملية الخلوة والانفراد بالتخصص، أصبحت كمن يداوي بالكَي رجلاً من خشب، أي أنها أصبحت بلا جدوى.

استطاع التقاطع المعرفي أن يجد طلوّاً عملية، وبالنسبة للعلوم الاجتماعية نستطيع أن نسمي هذا الحدث (التقاطع المعرفي في علم الاجتماع) بالأخبار الجيدة: ذلك أن هناك إلحاحاً منذ وقت طويل على تكبير واتساع حقيقي للتخصص، والمطالبة بموضوع دراسة لميادين علمية مختلفة، والدعوة إلى ضرورة المشاركة فيما بين التخصصات والأقسام الجامعية^(٢٧)؛ ذلك أن هذا العلم لن يجد حقيقته إلا إذا غادر حدوده وتوجّه نحو ما يحدث في الواقع، وما يحدث هو أن هناك متغيرات

(٢٦) حسين سالم مرجين، العلاقات البينية بين علم الاجتماع وعلم الحاسب الآلي "المفاهيم والمنهجية"، ٢٠١٥، كلية الآداب، جامعة طرابلس، ص ٢١٠.

(27) voir Guy Bellemare - Daniel Tremblay, Le défi de l'interdisciplinarité : ce que les «sciences sociales appliquées» peuvent apprendre des «sciences sociales fondamentales», Collection Études théoriques, no ET0707, 2007, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, p1-36.

أنه في البداية يبدأ البحث عن فضول، لكنه لما يعرف المعنى الحقيقي للتقاطع المعرفي بين علمه والعلوم الأخرى، فإن الباحث ينتقل من مرحلة الفضول إلى مرحلة حب البحث والاقتران به، كما وصل في النهاية إلى أن الباحث في علم الاجتماع سيجد نفسه أمام أسئلة متعددة ذات صلة بالعلوم الأخرى، هذا الذي حتم عليه أن ينتهج لنفسه نهجاً جديداً^(٢٩)، وهو الإعلان عن انضمامه للبحث الجماعي الذي يشمل تخصصات عدة.

أكد الباحثون على أهمية هذا النوع من الدراسات في العلوم الاجتماعية: بحيث تتضح أهميتها في كونها تستحدث أساليب علمية متنوعة وأدوات بحثية ومعاملات مختلفة، مما يفتح آفاقاً للعمل المشترك، وتخليص الباحثين من عقلية البحثية الفردية والحفر في حفرة واحدة بمعزل عن المعرفة الكونية المُتاحة عالمياً^(٣٠)؛ مما يوفر بيئة مناسبة للتعارف وتوثيق التواصل المستمر بين الباحثين من تخصصات مختلفة، وتقديم صورة شاملة عن التخصص الأصلي والتخصصات اللاحقة المضافة له، وهذا الذي يزيد المتخصص في علم الاجتماع من درجة الاستحقاق والجدارة؛ لأنه أصبح يستفيد من مناهج أخرى ويستطيع أيضاً اشتقاق مفاهيم وفرضيات ومقولات

البحاث من معرفة شاملة على الجائحة، كما أن العمل ضمن فريق جامع متألف من الباحثين في علم الاجتماع، مع المتخصصين في الطب، والأشروبولوجيين، مكنهم من الحصول على استراتيجية جد فعالة وشاملة لم تكن من قبل موجودة، وقد استفاد المرضى أيضاً برعاية صحية أفضل وأكبر من سابقاتها، كما سُمح للقائمين على المرضى بمتابعتهم من خلال حركية المعلومات والمعارف التي تجري فيما بين التخصصات^(٣١)، وهذا ما يُوّضح قيمة أن يُدرس علم الاجتماع ضمن علاقاته وتداخلاته مع التخصصات الأخرى؛ فالظواهر الاجتماعية يشترك في دراستها أكثر من علم واحد، هذا الأمر الذي فرض على تلك العلوم أن تتداخل فيما بينها، وهذه التداخلات تُوّضح أنه ليس ثمة علم مستقل استقلالية مُطلقة؛ بل يبقى مترابطاً مع غيره من العلوم، فهو يرتبط بالكثير من العلوم التي تساعده على تحقيق أهدافه، ولهذا فإن الترابط والتداخل بين علم الاجتماع وتلك الفروع من العلوم يؤدي إلى تفاعل وثيق واعتماد مُتبادل في فهم الظواهر والأحداث والتركيبات الاجتماعية، كما أنه لا بدّ من التوسع والشمولية أكثر فأكثر.

وفي إحدى المقالات المعنونة باسم le jeune chercheur et l'interdisciplinarité en sciences sociales، نجد صاحبها يقدم مجموعة من النصائح للباحث في علم الاجتماع، ويصفه

(29) Éve anne buhlara et autres, le jeune chercheur et l'interdisciplinarité en sciences sociales, edp sciences, vol14, 2006, p392-398.

(٣٠) محمد سيد بيومي، معوقات تفعيل الدراسات البيئية في العلوم الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، د س، ص١٢٣-١٣٩.

(28) Voir Castel Patrick, forms et pratiques de l'interdisciplinarité: quelle place pour les sciences sociales?, 11/12/2017, Centre de sociologie des organisations, p1-19.

البولندي باومان، فأردنا أن نوضح كيفية لجوؤه إلى تخصصات أخرى ليقدم في النهاية تحليلًا اجتماعيًا بامتياز، فقد لجأ إلى زوايا متنوعة لتخصصات متعددة، قصد تقديم الصورة الجديدة لنظام المجتمع الحالي، والذي كان يسميه دومًا بنظام المجتمع السائل، وهذا الذي سنعرفه في الصفحات المقبلة.

٥٠٪-التقاطع المعرفي عند زيغمونت باومان:

قبل الحديث عن التقاطع المعرفي عند باومان تجدر الإشارة إلى المفهوم الذي انطلقنا منه، وعليه فإن التقاطع المعرفي عملية جمع بين تخصصين فما أكثر على الأقل وإيجاد جسور التواصل فيما بينهم من أدوات ووسائل التحليل إزاء مُشكلة مُعينة. وعليه فإن التقاطع الموجود بين التصورات والمفاهيم، وبالأستعانة مع وسائل التحليل والتفسير المختلفة من التخصصات الأخرى، نجد أن زيغمونت باومان استعمل هذه الطريقة ليقدم تصورات ومفاهيم جديدة. وكذلك من بين الذين طرّقوا باب التخصصات الأخرى حتى يقدم معاني ومفاهيم تتضمن بدورها الشراكة بين العديد من التخصصات، ولتحديد ذلك سنتناول المرجعيات المختلفة لباومان، فعندما نبحث فيما كتبه يُصادفنا تنوع وتعدد في العلوم، فتارةً يجعلُك وكأنك أمام محلل وخبير اقتصادي، ثم تنتقل إلى محلل سياسي للأوضاع. وبعدها نجد التأصيل التاريخي

علمية مبنية على أدلة واقعية يمكن اختبارها فيما بعد، وهي فرصة له لاشتقاق قوانين علمية جديدة واختبار فرضياته البحثية.

وعليه يُمكن القول إن التقاطع المعرفي عمومًا له من الأهمية ما يجعل علم الاجتماع ينهل منه ولا يرضى إلا أن يكون حاضرًا في ميدانه؛ ذلك أن هذا النوع من الدراسات باتت ضرورة ملحة خاصة أمام تعقيد الحياة الذي نشاهده يوما بعد يوم، فطبيعة التعسير الاجتماعي المشهود فرض على المشتغلين في هذا الحقل أن يسألوا عن حدود تخصصاتهم مع تخصصات أخرى؛ ذلك أن البقاء في كومتهم دون رؤية ما يحدث على أرض الواقع لن يُفضي إلى أي نتيجة فعالة؛ بل بالعكس من ذلك سيبقى حبيس التخصص والانعزال فيه، كما أن علم الاجتماع ليس بذلك العلم الذي يمكن وصفه على أساس أنه جاف؛ فالخطأ يكمن في المشتغلين فيه؛ إذ أرجعوه كلاسيكيًا تقليديًا معزولًا عن الحياة والواقع؛ لذلك لا بد من أن نفهم بأن علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي ينبض بالحياة، فهو متفاعل مع الحياة الاجتماعية، وليس مفهومًا ثابتًا يتسم بالجمود والخمول؛ بل إنه مفهوم تغمره الحركية الدؤوبة والنشيطه. فهو يبحث عن التساؤلات المتميزة والنوعية التي يتم طرحها بغية الوصول إلى إجابات تساعد على الفهم والتفسير والتحليل والتركيب حتى نتحصل على صورة شاملة عن طبيعة الحياة من زوايا متعدّدة، وهذا الذي لمسناه عند

يتقدم في الدرجة التي يكون فيها اهتمامه الرئيس هو تطوير نظرية المدى المتوسط. وسيشعر بالإحباط إذا تركز الاهتمام على النظرية على نطاق واسع»^(٣٢) يعني بتعبير آخر أن علم الاجتماع سينمو ويتطور ويزدهر عندما ننزله من البانوبتيكون الذي تحدث عنه باومان أي من السجن الانفرادي (التخصص) إلى الساحة المشتركة للعلوم أين يجد نفسه مع باقي التخصصات^(٣٣)، وهنا بالضبط يصفه تاركوفسكي^(٣٤) على أنه، «معلم رائع، يجذب الشباب من حوله، الذين يتوقع منهم معايير عالية ومنهم من لديه موهبة في الاستفادة من إمكاناتهم الكاملة: تجتمع مجموعة منهم في شقته لعقد ندوة كل يوم سبت لمناقشة الأفكار، بحيث يحظى باومان بإعجاب كبير الآن في أوروبا الشرقية وروسيا حيث يحاضر بانتظام»^(٣٥).

فباومان يعتبر شخصية رئيسة في علم الاجتماع الأوروبي، ويهيمن على عمله القلق الناجم عن تعاقب الأزمات السياسية والاقتصادية والأخلاقية التي تؤثر على مجتمعاتنا المعاصرة، من التكلفة البشرية للعولمة إلى الأخلاق، عالم المستهلك، يحمل عمله

للأحداث ونخص بالذكر حادثة الهولوكوست التي بحث فيها كثيرًا، ولا عجب أن نجد أنفسنا أمام أعمال فنانين وبالضبط الرسم، ثم الاستعانة بمفاهيم فيزيائية وتوظيفها للحصول على معنى ملائم مثل مفهوم السيولة، وفي النهاية يقدم كل هذا في إطار وصف اجتماعي، فحقيقة هناك انتقال من علم لآخر، وهذا ما سنعرفه.

١,٥-/- تعدد المرجعيات وتقاطعها عند باومان:

ذلك أننا وجدنا باومان في العديد من المجالات، فهو متعدّد المرجعيات بحيث إن حضوره لم يقتصر فقط على علم الاجتماع بل كان من المناهضين لسياسة الانفراد بالتخصص والتوغل فيه دون الاطلاع على ما لهذا التخصص من تقاطعات ضرورية مع التخصصات الأخرى، وهنا نستحضر مقولة إدغار موران (... أن العلوم أغلقت على نفسها وأصبح كل تخصص متلهفًا لتمييز نفسه عن الآخر، وأصبحت التخصصات مغلقة لا تتواصل مع بعضها البعض وهذا من التناقض؛ لأن لها نقاطًا مشتركة تجعلها من المفروض تُخاطب بعضها البعض...»^(٣٦). وهذا يعني أيضًا أن الانفرادية بالتخصص لا تجدي نفعًا بل لا بد من مشاركة التخصصات بعضها لبعض، وهنا يمكن القول إنه على علم الاجتماع أيضًا مثلما يقول ميرتون في أمنيته (le souhait de merton): «علم الاجتماع سوف

(32) Yves Lenoir, l'interdisciplinarité: Aperçu historique de la genèse d'un concept, op. cit., p 1-40.

(٣٣) زيغومونت باومان، الخوف السائل، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧، ص ١٢.

(٣٤) *مخرج وممثل وكاتب روسي، منظر سينمائي ومدير أوبرا.

(35) The Guardian, Passion and pessimism, Madeleine Bunting, la date : 25/04/2020, H : 18 : 06, <https://www.theguardian.com/books/2003/apr/05/society>.

(31) Morin, e, l'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité, collection points, 1 er edition, paris, 1982, p122

الاستهلاكية في مجتمعاتنا التي أصبحت سائلة^(٤٠)، ومعنى ذلك أنه تمكن من تبسيط الظواهر الاجتماعية المُعقَّدة التي كانت تبدو غريبة واستطاع أن يقدم لها تفسيرات نابغة من تعدده المعرفي وتنوعه في المجالات وعلى سبيل المثال حادثة الهولوكوست، التي كانت تُتناول فقط من جانب تاريخي معروفة باسم المحرقة، أو محرقة اليهود، لكن الحادثة عنده أكثر من ذلك فليست مجرد حدث تاريخي عابر؛ بل تعتبر تجسيدًا لمرحلة الحداثة، وتعتبر إحدى ثمار الحداثة التي جناها الإنسان، وبالتالي فقد أعطى للحدث التاريخي بُعدًا فلسفيًا وتقنيًا، فالحداثة التي وعدت الإنسان بحياة أفضل أوقعتة في مأس كثيرة لدرجة أنها أدخلته في مرحلة أخرى يسميها بمرحلة ما بعد الحداثة، أو السيولة المائعة.

فهو يفضل التأكيد الشامل الذي يُمكن للقارئ قبوله أو رفضه أو التفكير فيه، إنه لا يبنى حُججه على أساس تجميع الحقائق، بل على الاستفزاز، كما أنه غير مستعد لقبول الحدود التقليدية لعلم الاجتماع؛ فهو في فواصل علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس... فهو يسعى لاتساع الآفاق^(٤١)؛ بمعنى أنه رفض التصور التقليدي لعلم الاجتماع المبني

تشخيصًا لعصرنا دون السماح لنفسه بالوقوف في أطر نظرية، وذلك من خلال تنويع زوايا التفسير والانخراط في حوار مستمر مع العديد من المؤلفين، من (كامو)^(٣٧) Camus إلى (ليفاناس) Levinas (ليفاناس)، من (غرامشي) Gramsci (غرامشي) إلى (أرندت)^(٣٩) Arendt (أرندت)؛ إذ تمكن بومان من تبني تعقيد الظواهر الاجتماعية من خلال تغطية مجالات مسبقة للتفكير وهي مجالات تبدو غير متجانسة -من التشكيك في وضع المحرقة في تاريخ الحداثة الصناعية إلى ظهور

(٣٦) * ألبرت كامو (١٩١٣/١٩٦٠) ولد بقسنطينة في الجزائر، تحصل على الليسانس في الفلسفة من جامعة الجزائر، وواصل دراسته العليا وتحصل على دبلوم في الدراسات المسيحية واليونانية، شارك في الحزب الشيوعي، كما كان محررًا في جريدة "الجزائر جمهورية" له عدة مؤلفات منها الطاعون، الصيف، السقطة، المنفى والمملكة، مات بسبب حادث سير مميت سنة ١٩٦٠. (ألبيير كامو، حالة طوارئ، ص ٨).

(٣٧) * إيمويل ليفاناس (١٩٠٦/١٩٩٥م) ولد ليفاناس في عائلة يهودية من ليتوانيا، تعلم منذ صغره الروسية والعبرية، يعدّ من القارئ الجيد لدوستوفسكي وتولستوي وغوغول، في عام ١٩٢٣ بدأ دراسة الفلسفة تحت إشراف موريس برادين، وشارل بلوندين له عدة مؤلفات من أشهرها: الوجود والموجودات، الكلية والمطلق الأبدي، عُين أستاذًا للفلسفة في جامعة بواتيه. (جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص ٢٤١).

(٣٨) * أنطونيو غرامشي (١٨٩١/١٩٣٧) إيطالي المولد، كان له اهتمام باللسانيات وبالآداب الإيطالي، كانت له إسهامات ضخمة مثل "صرخة الشعب" أسس مع بعض الشبان آنذاك منتدى الفلسفة الأخلاقية، وكانت له العضوية في الحزب الشيوعي الإيطالي، وكانت حياته مغمورة بالمتاعب فهو السجن لسنتين طويلة. (أنطونيو غرامشي، شجرة النقذ والرسائل الجديدة، ص ٩).

(٣٩) * ولدت في مدينة هانوفر الألمانية سنة ١٩٠٦م، درست في جامعة ماربرغ، حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة هايدلبرغ، درست تحت إشراف كارل يسبرس، عملت مديرة للبحوث في مؤتمر العلاقات اليهودية، ورئيسة تحرير لمكتب شوكن، وأستاذة زائرة في عدد من الجامعات منها جامعة كاليفورنيا، وكولومبيا، وشيكاغو، لها عدة مؤلفات منها: أصل التوليتارية، أزمت الجمهورية، بين الماضي والمستقبل، في العف، ماتت في ديسمبر ١٩٧٥. (حنة أرندت، في الثورة، ص ١٢).

(40) franceculture.fr, Nous vivons dans une "société liquide", INSTITUT FRANÇAIS DE LA MODE, la date : 25/04/2020, H : 18 : 40, <https://www.franceculture.fr/conferences/nous-vivons-dans-une-societe-liquide>.

(41) Theguardian, Zygmunt Bauman obituary, Mark Davis and Tom Campbell, la date : 25/04/2020, H : 18 : 18, <https://www.theguardian.com/education/2017/jan/15/zygmunt-bauman-obituary>.

بداية القرن العشرين تكاد لا تذكر، بل كانت الجماعات اليهودية في أنحاء العالم تنظر إلى ألمانيا آنذاك باعتبارها مثالا يُحتذى به في المساواة والتاريخ^(٤٢). ومعنى ذلك أنه رفض التفسير الساذج لتلك الحادثة فالجميع كانوا يعتبرونها معاداة لليهود وكرها لهم، لكن الواقع أبعد من ذلك بكثير فقد كانت الحادثة حسبه تعبيراً عما جرى في سياق الحادثة الغربية، كما أن مصطلح معاداة السامية لا يعني حسب باومان أمراً بسيطاً؛ بل القضية معقدة والدليل أن اليهود أنفسهم شاركوا في الهولوكوست، فهذا تعقيد يحتاج التأمل.

فلما نلاحظ ما يتصدّره باومان من أفكار كهذه، يتضح أنه يريد الكشف عن حقيقة تاريخية، وعمل كهذا يستدعي منه أن يكون ذا مرجعية تاريخية، بحيث ينبغي العودة إلى الأحداث التاريخية ودراساتها دراسة تفصيلية، فالحادثة والهولوكوست، هذا الكتاب كما يقول: «...ليس بحثاً تاريخياً فقط يهتم بسرد الأحداث وحشد المعلومات، بل بالإضافة إلى ذلك يقوم على لغة نقدية مجازية تجعل القارئ يعيش معاناة إنتاج المعنى والرؤية الكامنة وراء المعلومات والتفاصيل...»^(٤٣)، وهنا يبرز التقاطع المعرفي عنده فهو الآن بصدد المزج بين المنهج النقدي وتوظيفه لصقل الحوادث التاريخية، فلم يكتفِ باومان بصحة أرقام

على الانفرادية في التخصص، والاستغراق في حدوده؛ بل لا بد من تجاوز حدود علمه إلى علوم أخرى تخدمه، ولا عجب أن نجد باومان ممن يطلبون ذلك؛ لأن مرحلته الزمانية كانت مليئة بالدراسات التي تصب في منحى التقاطع المعرفي، فهو معاصر لإدغار موران، وهو مُطلع لما قدمه فوكو وميشال سار؛ بل إنه قد تأثر بالفكر البنيوي وما حمله من نتائج؛ لذلك تميزت كتاباته بفسيفساء معرفية، فمن كل تخصص معرفة يقدّمها للقارئ ويجعله منتقلاً من علم لآخر.

أ/- التاريخ برؤية جديدة:

نجد أنّ بومان متتبع لسيرة التّاريخ شغوف بها، رابطاً معه التّحركات السياسية التي من شأنها في بعض الأحيان توجيه حركة التاريخ وأكثر ما يظهر اهتمامه بالتاريخ، ما قدّمه في دراسته حول "الهولوكوست" بحيث إنه خصّص كتاباً بأكمله لمثل هذه الحادثة، فباومان رغم خلفيته اليهودية يرفض التّعامل مع "الهولوكوست" على أنّها حدث تاريخي خاصّ بألمانيا فقط أو مأساة يهودية تخصّ التاريخ وحده؛ بل إنّ يضعها في سياق الحادثة الغربية العقلانية، ويُفكّك مصطلح معاداة السّامية، ويُظهر عدم مقدّرتة التّفسيرية كما يُؤكّد أنّ معاداة اليهود نفسها لا تصلح أن تكون نموذجاً لتفسير الهولوكوست؛ بل إن العدا وحده لا يصلح تفسيراً لأي إبادة فالمعاداة السّعيبة الألمانية لليهود في

(٤٢) إ. زيفمونت باومان، الحادثة والهولوكوست، ترجمة: حجاج أبو جبر، دنيا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ص ٢٤.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٢٥

العمليات، وكأن الجماعات اليهودية في أوروبا حفرت قبرها بنفسها فالهولوكوست كما يؤكد بومان تضمنت جرائم ارتكبتها اليهود أنفسهم تنفيذًا للنازية وأوامرها، وهم ضحايا على كل حال، وكانوا على طاعة عمياء في إطار قواعد العمل البيوقراطي مع المسؤولين الألمان، وهكذا أمّدت المجالس اليهودية الألمان بالمعلومات والمال والعمال، وأفراد الشرطة، ووظف الضحايا مهاراتهم في إطار عقلاني بيوقراطي^(٤٦). وقد تناول عبد الوهاب المسيري هذه القضية المسكّوت عنها في فصل كامل بعنوان التّعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين في كتابه: الصهيونية والنازية ونهاية التّاريخ، ورأى أنه قد تورّط في هذا التعاون أعضاء من الجماعات اليهودية وأن النازيين حاولوا قدر الإمكان أن يضموا العناصر اليهودية والصهيونية التي كانت تؤمن بإخلاء أوروبا من اليهود والاهتمام بالهجرة، لا المقاومة أو الثورة ضدّ النازية^(٤٧).

ومما يُبيّن تتبّعه للتّاريخ بممارسة نقدية هو موقفه إزاء الصّهيونية؛ إذ يُؤكّد بومان أنّ الصّهيونية في أصلها لاسيما صهيونية (تيودور هرتزل ١٨٦٠-١٩٠٤) مشروع علماني صدر عن فشل عمليات الإدماج في أوروبا الليبرالية لا عن التراث الديني اليهودي أو إحياء حبّ صهيون، وفي لقاء صحفي مع الجريدة البولندية (بوليتيكا)، شنّ باومان هجومًا على

الضحايا، ولم يهتم بإحصاء عدد معسكرات الاعتقال، ولم يجمع الخرائط التي تحدد مواقع الإبادة؛ بل اجتهد في دحض الأسطورة السائدة في النظرية الثقافية المعاصرة، فهو اطلع على الأحداث التاريخية موظفًا جانبًا إبتيمياً معرفياً يجعله يمحّص ما ينقل من الأخبار^(٤٨)، أي أنه استدعى تخصصين اثنين حتى يتمكن من فهم حادثة الهولوكوست؛ إذ إن أغلبية الناس يقدمونها على أساس أنها حادثة تاريخية أمرَ بها هتلر ضد اليهود، لكن باومان بحكم هذا المزج كشف على أنها من نتائج الحداثة الغربية ليس إلا، والدليل على ذلك أن هناك يهودًا شاركوا في المحرقة ضد ذويهم وبالتالي فالقضية قضية سيادة الحداثة آنذاك، وكأننا مع ابن خلدون آخر الذي دعا إلى النظر والتفكر في نقل الأخبار والروية وعدم الثقة بالناقلين، والتعديل والتجريح والاطلاع على الأحوال والوقائع في العمران^(٤٩).

ومما يبين المرجعية التاريخية عنده انفتاحه على التّاريخ، ليس لنقل الأحداث والتغني بها؛ بل لإضفاء أسلوب النّقد عليها، ما ذكره حول عنصر المجالس اليهودية وتعاونها مع النازيين؛ إذ إنه يمثل إحدى أهم المراجعات النقدية للتّاريخ المتحدث عن الهولوكوست سعيًا إلى إبراز المفارقة الكبرى التي صاحبت تنفيذ جرائم الهولوكوست؛ إذ لعبت المجالس اليهودية نفسها دورًا وظيفيًا في هذه

(٤٦) زيغمونت باومان، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٤٧) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص ٨٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٩) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط ١، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٢٣.

مشكلات المُجتمع الغربيّ والحضارة الغربيّة، والثقافة الغربيّة^(٤٩). فرفضه التعامل مع قضية الهولوكوست بوصفها حدثًا تاريخيًا فقط دليل على خاصية التقاطع المعرفي عنده؛ لأنه يدعو إلى فهمه على أساس أنه نتيجة حادثة غريبة.

وفي السياق التاريخي نفسه يذكر بومان أنّ هتلر لم يسأّم من لغة الخطابة التي تفوح بالصور المجازية الموحية بالمرض والظّاعون والعدوى واكتساح طفيليات، ولقد شبّه المسيحية والبلشفية بالطاعون ومرض الزُّهري، ووصف اليهود أنّهم بكتيريا وجراثيم وآفات وطفيليات مُميّنة، وفي حديثه إلى (هاينر يشهيملر) ذات مرّة عام ١٩٤٢ أّكد هتلر أنّ اكتشاف الفيروس اليهودي هو إحدى أعظم الثّورات التي شهدتها التاريخ؛ فالمعركة التي نخوضها اليوم هي المعركة نفسها التي شنتها لويس باستور، وروبرت كوخ خلال القرن الماضي، فكم من أمراض عديدة تعود إلى هذا الفيروس اليهودي، والسبيل الوحيد لاستعادة صحتنا هو إبادة اليهود، وفي أكتوبر من العام نفسه صرح هتلر قائلاً: (عندما نبيد تلك الآفات، فإننا نسدي بذلك خدمة كبيرة للبشرية)^(٥٠)؛ فمن خلال هذه الأسطر يتضح أن باومان يوظف التاريخ في دراساته: فلكي يتوصل إلى النتيجة الاجتماعية القائلة إن الهولوكوست ليست مجرد حدث تاريخي؛ بل هي نتيجة الحادثة الغريبة، نجد باومان ملزماً بقراءة التاريخ والعودة إلى ما كتب في صفحاته

الصهيونية مؤكّداً أن قادة إسرائيل يوظفون صناعه الهولوكوست في إضفاء الشرعية على القمع الذي تمارسه، وأنّهم أولئك القادة بأنهم يبذلون كل ما في وسعهم لإشعال نيران الحرب وإفشال السلام واستشهد بمقولة المؤرخ البريطاني (توني ديجت) في مقالة شهيرة له نشرت عام ٢٠٠٣ في (مجلة نيويورك بورك ريفر): إذ أكد أن إسرائيل أخذت تتحول إلى دولة عرقية وراء المعتقدات، وتجهل التسامح وتعكف على إثارة الحروب وأن عملية السلام في الشرق الأوسط لم تمت ميتة طبيعية بل جرى قتلها^(٤٨). وهنا بالمناسبة دخول الجانب السياسي مع الجانب التاريخي، وهو ما يتضح جلياً في فهم العلاقات الدولية.

كانت "الهولوكوست" في واقع الأمر مأساة يهوديّة، وصحيح أنّ اليهود لم يكونوا الجماعات الوحيدة التي تعرّضت إلى معاملة خاصّة على يد النظام النازي حيث كان ٦ ملايين يهودي من بين أكثر من ٢٠ مليون ضحية أزهقت أرواحهم بأمر من هتلر، لكن كان اليهود وحدهم هدفا للتدمير الشّامل، ولم يُخصّص لهم مكان في النظام الجديد الذي نوى هتلر تأسيسه ورغم ذلك لم تُكن "الهولوكوست" مجرد مشكلة يهوديّة، ولم تُكن حدثاً في التّاريخ اليهودي وحده، لقد وُلدت "الهولوكوست" ووقعت في مجتمعنا الغربي العقلانيّ المُعاصر، وفي أوج مجد حضارتنا، وفي ذروة إنجازنا الثقافيّ الإنسانيّ، ولهذا السّبب فهي مشكلة من

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٢، ٤٣.

(٥٠) المصدر السابق، ص. ١٤٣، ١٤٤.

(٤٨) زيغمونت باومان، المصدر السابق، ص ٣٢.

وانتهاكها للقانون الدولي، وغرسها للعداء والكراهية في الشرق الأوسط، ولطالما انتقد باومان إسرائيل والمجتمع الدولي بسبب معاناة ملايين اللاجئين الفلسطينيين، وهو لا يتردد في فضح استغلال ساسة إسرائيل للهولوكوست من أجل إضفاء الشرعية على جرائم الماضي والحاضر والمستقبل بحق العرب والفلسطينيين^(٥٣)، فقد اهتم بالسياسة، وكان شغوفًا بها خاصة لما كشف بتحليلاته الخاصة أن قضية المحرقة اليهودية "الهولوكوست" ليست مثلما نعرفها، وليست مجرد حدث تاريخي عابر وليست فقط معاداة للسامية: بل هي نتيجة لتراكمات الحداثة الغربية، فمن هنا أراد أن يخاطب العالم بقوله لماذا يجعل اليهود من المحرقة ذريعة ينالون بها الشفقة في العالم، ولماذا يجعلونها ذريعة لمعاداة الفلسطينيين بحكم أنهم ظُلموا عبر التاريخ؟ فهو بكشفه عن هذا الغطاء دخل في مضمار السياسة العالمي ليبرر وجوده الفعلي في هذا الميدان.

وفي إحدى اللقاءات الصحفية مع الجريدة البولندية (بوليتيكا)^(٥٤) شنّ باومان هجوما على الصهيونية مؤكّدا أن قادة إسرائيل يوظفون صناعه "الهولوكوست" في إضفاء الشرعية على القمع الذي تُمارسه إسرائيل والجرائم التي ترتكبها، واتّهم باومان قادة إسرائيل صراحة أنهم يبدلون كل ما في وسعهم لإشغال

وتجده أيضًا مستعملا أهم المناهج التاريخية، وهو النقد، وفي النهاية يصل إلى النتيجة التي أراد أن يوظفها باعتبار أنه ليس كل تاريخ يبقى ثابتًا مثل ما تعودنا عليه، وأن هناك مغالطات وضعت لأغراض محددة يعلمها صاحبها. وعليه فإن الجانب التاريخي عند باومان يُظهر أنه رجع إلى التاريخ وأخذ منه؛ غير أنه لم يتناوله باعتباره حدثًا تاريخيًا يتم سرده: بل مزج معه جانبًا نقديًا مما أضفى على الحادثة -على سبيل المثال- أبعادًا متنوعة لم تقتصر فقط على بُعد واحد.

ب/- المرجعية السياسية وتشابكها مع التاريخ:

دخل باومان عالم السياسة لكن بطريقه خاصة، فهو كَذِر في مثل هذه النقاط، وقد دخلها واقتحمها بعد تمحيص طويل، وما يبرر مرجعيته السياسية أنه في سبتمبر ٢٠٠٧ كان موقف باومان واضحًا من الناحية السياسية؛ إذ وقّع هو وجماعة بريطانية تُسمى (يهود من أجل العدالة الفلسطينية) على خطاب بجريدة التايمز^(٥٥)، يطالب وزير الخارجية البريطاني ديفيد ميلبان^(٥٦) بأن يعارض في الأمم المتحدة العقوبات الإسرائيلية على غزة، وأن يرفض عقابها الجماعي للفلسطينيين

(٥١) *جريدة التايمز: جريدة بريطانية عريقة، يومية تأسست في لندن عام ١٧٨٥م.

(٥٢) *ديفيد ميلبان ولد في ١٩٦٥، الابن الأكبر لعالم الاجتماع رالف ميلبان، وهو سياسي، دبلوماسي، اقتصادي بريطاني، شغل عدة مناصب منها وزير الخارجية، ووزير البيئة، وعضو مجلس العموم، تخرج من جامعة أوكسفورد.

(٥٣) زيغمونت باومان، المصدر السابق، ص ٣٢.

(٥٤) *صحيفة يومية، تأسست عام ١٩٠٤، بواسطة فلاديسلاف ريبنيكار.

استخدام حكام إسرائيل "للهولوكوست" صكّ غفران لكل ما ارتكبه من فساد وخطايا في الماضي والمستقبل، أعربت عن مخاوفي هذه، واستشهدت بكلام (مناحم بيجن)^(٥٧) عندما صوّر الفلسطينيين بأنهم نازيون يسعون لارتكاب محرقة نازية جديدة بحق الجماعات اليهودية، وأوضحت كيف أنّ (أبا إيبان)^(٥٨) (Abba Eban) الذي كان يشغل منصب وزير في حزب العمل، قد ردّ عليه في نظرة عتاب لطيفة يعوزها الأمانة قائلاً: آن الأوان لإسرائيل أن تقف على أقدامها لا على أقدام ٦ ملايين من ضحايا "الهولوكوست"^(٥٩)؛ فهنا يتضح اهتمامه بالشأن السياسي والعودة إلى أحداث سياسية كبيرة كان لها تأثيرها على اليهود، فهو يعتبر قضية الهولوكوست قضية سياسية بامتياز يستغلها الفاعلون في الشأن اليهودي قصد إضفاء مشروعية على أعمالهم، وهنا يتضح أنه تناول الحدث التاريخي مع جانب سياسي كما يتضح لنا أنه على دراية واسعة بمجالين اثنين وهما التاريخ والسياسة؛ فقد قدم لنا صورة يمكن أن نلخصها في العبارة التالية: أن حادثة الهولوكوست ليست حدثاً عابراً، بل هي تاريخ له دوافعه السياسية والفكرية .

(٥٧) * مناحم بيجن (١٩٩٢/١٩١٣) سياسي إسرائيلي، مؤسس حزب الليكود، سادس رؤساء وزراء إسرائيل، قائد المنظمة العسكرية القومية "إرجون"، حصل على جائزة نوبل للسلام مناصفة مع الرئيس المصري الراحل أنور السادات.

(٥٨) * أبا إيبان: (٢٠٠٢/١٩١٥) أوبري سوليمون ماثير إيبان، شهرته أبا إيبان، دبلوماسي، سياسي إسرائيلي، خريج جامعة كمبريدج، ينتمي لحزب العمل الإسرائيلي، تولى عدة مناصب منها: عضو الكنيست، وزير خارجية، محاضر زائر في جامعة كولومبيا وجورج واشنطن.

(٥٩) المصدر السابق، ص ٤١.

نيران الحرب وإفشال السلام، بل إنّه يجزم بأنّه لا يوجد اختلاف كبير بين الجدار العازل الذي يحيط بالأرض الفلسطينية المحتلة، والأسوار التي كانت تحيط بجيتو وارسو إبان الحقبة النازية، يقول باومان: «... كنت أعبر عن آراء مشابهة قبل ما يقرب من أربعة عقود في جريدة (هاآرتس)^(٥٥) عندما كنت أعيش في إسرائيل عام ١٩٧١ بعدما طُردت من بولندا؛ إذ أعربت عن مخاوفي من السمات القمعية السامية للاحتلال الإسرائيلي، وما تحدّثه من تفسخ لأخلاقيات المحتلين، وتعفن لوازعمهم الأخلاقي وأنّ ذلك كان يساورني القلق بأن الأجيال الإسرائيلية الشابة كانت تزداد قناعة بأنّ حالة الحرب والاستعداد العسكري ... من الأمور الطبيعية المعتادة»^(٥٦) فقد أشار إلى تهرب هذه الدولة من المشاكل الحقيقية، وذلك بأسلوب التبرير الخارجي أي إثارة مشكلة الخطر الخارجي دوماً حتى تبرر أعمالها.

كما أن باومان يُحدّر من الناحية السياسية على أخذ هذه الدولة لحادثة الهولوكوست باعتباره "صكّ غفران" تلجأ إليه دوماً لتعتيم الرأي العام وتوجيهه؛ فهؤلاء لا يتقنون إمكانية الحياة بلا حروب، ونخبهم السياسية تخاف من السلام فهنا لن يعرفوا كيف يحكمون بلا حروب يقول باومان: «.. إنني أشعر بالخوف بشأن

(٥٥) * صحيفة إسرائيلية باللغة العبرية، تصدر يومياً في تل أبيب، توزع في جميع أنحاء إسرائيل، كذلك تصدر ترجمة إلى اللغة الإنجليزية، وهي واحدة من أهم الصحف الإسرائيلية، تأسست سنة ١٩١٩، في سنة ١٩٣٩ اشتراها زلمان شوكن، وهو رجل أعمال يهودي.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

ج- المرجعية الاقتصادية ودورها في البناء الاجتماعي:

وعلى مدار قرنين من الزمان لم يجد أهل العلم غَالًا آخر يمسكون به في شبائهم النظرية ويتفكرون فيه ويصفونه ويفسرونه سوى العالم الذي أفرزته الرؤية والممارسة الرأسمالية وطوال هذه الحقبة، كان أهل العلم ورجال الأعمال على لقاء دائم بسبب فشلهم في التَّحاور حول الحفاظ على مسافة متبادلة، وكانت غرفة الاجتماعات يحددها ويجهزها رجال الأعمال ويصف باومان هذه المرحلة بالنموذج الفوردي*، الذي كان موقع بناء معرفي تُشيد عليه رؤية عالم بأسره، وتترَّبَع على ققته التجربة المعيشة كلها...^(١٦) فما نصلح عليه باسم الرأسمالية فضل باومان تسميته بالنموذج الفوردي الذي كان رمزًا للنظام الرأسمالي من خلال السياسات الاقتصادية التي فرضها هنري فورد على عماله، ومن خلال الطريقة الاقتصادية التي كان يتَّبِعها، ثم بعد ذلك يعود لذكر الشيوعية التي جاءت كرد فعل لها يقول: «... والشيوعية كانت تهدف إلى تطهير النموذج الفوردي من المواد الملوثة، من الفوضى الخبيثة التي أفرزها السوق، تلك الفوضى التي وقفت في طريق الهزيمة النهائية الشاملة للصدفة والمصادفة، وعجّزت التخطيط العقلاني على أن يشمل

بحيث إننا نجد باومان مطلعًا على الاقتصاد ويعود إلى الفلسفات الاقتصادية، بل ويتحدّث عنه في العديد من المراحل، خاصة أنّه أعطى وصفًا دقيقًا للرأسمالية كذلك الصراع الحاصل بينها وبين الاشتراكية، وكيف سيطرت هذه الأخيرة على العالم، يقول في كتابه الحداثة السائلة: «...اكتشف ماركس أن أفكار الطبقات المهيمنة تميل إلى أن تكون الأفكار المهيمنة، فعلى مدار قرنين من الزمن على الأقل كان مديرو المشروعات الرأسمالية هم المسيطرون على العالم، فهم من كانوا يفصلون المُمكن من غير الممكن والعقلاني من غير العقلاني، والمعقول من غير المعقول؛ بل هم من كانوا يُحدّدون ويرسمون نطاق البدائل، التي تنحصر فيها مسارات الحياة البشرية، ومن ثمة فإنّ رؤيتهم للعالم، والعالم نفسه الذي تشكل، وأعيد تشكّله وفق تلك الرؤى، هي ما كانت تغذي الخطاب المهيمن، وتؤكد حقيقته»^(١٧)، وهنا إشارة إلى ما قام به كارل ماركس وفهمه أن الرأسمالية باعتباره نظامًا اقتصاديًا يحمل في طياته مشروع الطبقيّة الذي قسّم النَّاس إلى قسمين اثنين، قسم يملك كل شيء وهو الطبقة الرأسمالية، وقسم آخر محروم من كلّ شيء وهم الطبقة الكادحة العُمالية، وكيف أن الطبقة الرأسمالية تمكنت من زمام الأمور وسيطرت على كل شيء.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

*النموذج الفوردي: استمدت الفوردية اسمها من الممارسات التنظيمية المطبقة في شركة فورد موتور كومياني ومالكها هنري فورد الذي كان رائدًا شاملًا في إنتاج السيارات، وكانت هذه الفترة الأكثر ارتباطًا بمجتمع العمل.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٠٥.

داخل الجدران، بحيث يصف خبير الاقتصاد في جامعة السوربون دانيال كوهن^(٦٤) هذا الأمر على هذا النحو: «قرّر هنري فوردي في يوم من الأيام أن يُضاعف أجور عمّاله، وجاء السبب المعلن على الملأ في عباراته الشهيرة أريد أن يحصل عمالي على أجور جيّدة تكفيهم لشراء سيارتي، وبالطبع كان هذا الكلام مجرد مزحة، فمشتريات العمال كانت تمثل كسرًا ضئيلاً من مبيعاته بينما كانت أجورهم تمثل الجزء الكبير من إجمالي التكاليف»^(٦٥)... فالسبب الحقيقي لرفع الأجور يكمن في أن فوردي وجد عددًا كبيرًا من العمال يتركون مصنعه، ويحلّ محلهم آخرون، ولهذا قرر أن يمنح العمال زيادة كبيرة في الأجور حتى يقيدهم بالمكان، أي هو مشروع إغرائي هدفه مراعاة حب التملك الوجود في الفطرة الإنسانية.

كان الرُّكّاب على متن سفينة الرأسمالية الثقيلة واثقين بأن طاقم السفينة الماهر الذي له حق الصعود إلى سطح القيادة، سيبحر في النهاية إلى بر الأمان، وكان يمكن للركاب أن ينتبهوا لتعلم واتباع القواعد التي وُضعت لهم وعُرضت بخط كبير وواضح في كل ممر، إذا ما تبرموا أو تمرّدوا في بعض الأحيان، لكن العالم ما بعد الفوردي أو الذي يقرنه باومان بالرأسمالية الخفيفة يمثلهم وكأنهم على متن

الجميع، وهذا ما أكده لينين^(٦٦) نفسه عندما قال: إن رؤية الاشتراكية ستتحقق إذا نجح الشيوعيون في الجمع بين القوات السوفياتية ومُنظمي الإدارة السوفياتية وبين أحدث تقدم للرأسمالية أي التنظيم العملي للعمل ليتسرب كالماء من بين الجدران حتى يخرق الحياة الاجتماعية بأسرها ويروي عطشها^(٦٧). وهنا توضيح لطريقة العمل التي لا بد أن يعتمد عليها النظام الاشتراكي: إذ كان من الواجب أن يعمل الاشتراكيون على تخليص المجتمع من عاهات الرأسمالية من جوانب عدة: إذ لا بدّ من التخلص من البقية باعتبارها موروثة اجتماعيًا، ولا بدّ من القضاء على الملكية الفردية التي أدت إلى الفوضى داخل المجتمع الاقتصادي، كما أنه لا ضرر من أن يقوم الاشتراكيون باقتراض التخطيط العقلاني من الرأسمالية بشرط أن يمتد للجميع، وليس مثلما هو عليه الحال عندها: إذ كان مقتصرًا على البعض فقط.

ويقرُّ باومان مفهوم الفوردية -في مرحلته الثقيلة والضخمة والثابتة في مكانها الضاربة جذورها في الأرض- بالوعي الذاتي للمجتمع الحديث: إذ كانت مرحلة الرأسمالية الثقيلة مهووسة بالحجم والضخامة: بحيث يصف هنري فوردي بالعقري، كونه اكتشف الطريقة التي تبقي على كل المدافعين عن قلاع الصناعة

(٦٣) فلاديمير ألييتش أوليانوف المعروف باسم لينين، ولد ١٨٧٠، توفي في ١٩٢٤، ثوري روسي ماركسي، قائد الحزب البلشفي والثورة البلشفية، مؤسس المذهب اللينيني السياسي، له مؤلفات من بينها: ما العمل؟، الإمبريالية وأعلى حالات الرأسمالية، الدولة والثورة، المادية والمذهب النقدي التجريبي.

(٦٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٦٤) دانيال كوهن (١٩٤٥/...)، سياسي واقتصادي وصحفي، ومقدم تلفزيوني، مدرس وكاتب من ألمانيا، عالم بيئة ومخرج أفلام، تولى منصب عضو في البرلمان الأوروبي. (٦٥) زيفمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٦، ص ١٠٥.

د/-تقاطع الفن مع التحليل الاجتماعي:

لقد وظّف أسلوبًا فنيًا في كتاباته، وهذا دليل على أسلوب تشويقي يُقَرَّب به المعاني والأفكار إلى ذهن القارئ، خاصة في وصفه لمرحلة ما بعد الحداثة^(٦٧)، مُستعينًا في ذلك بأعمال الفنانين ووصفهم لهذه المرحلة: إذ يذكر أنّ "ويليم دي كوننغ"^(٦٨) (willem de kooning) وصف في عمله الفني هذه المرحلة باللحظة الخاطفة والرؤية العارضة، والنظرة العابرة، أما "إيف ميشو"^(٦٩) (yves michaud) أبرز المحللين لتحولات ثقافة ما بعد الحداثة وما بعد ما بعد الحداثة: فيجد أن التذوق الجمالي هو الهدف الذي تنفذه الثقافة بشدة، ويَراوغها دومًا إنما يستهلك ويحتفي به في عالم خالٍ من الأعمال الفنية التي يفترض أنها إضافات خالدة إلى العالم، وها هو "توم وولف"^(٧٠) (Tom wolf) يتأمل حال الفن المعاصر ومستقبله: فيرى أننا تخلصنا

طائرة يصيبهم الفزع عندما يكتشفون أن مقر قيادة الطائرة خالي، وأنه لا أمل في استخراج المعلومات من الصندوق الأسود الغامض الذي يقال له قائد الطائرة الآلي عن المكان الذي تطير فيه الطائرة، أو الذي ستهبط فيه ومن سيختار المطار، وما إذا كانت توجد قواعد تسمح لهم بأن يَهْمُوا في سلامه الوصول^(٦٦). وهنا ينتقد باومان الرأسمالية الموحشة التي أدت بدورها في حصر الإنسان في بُعده الاستهلاكي فقط مما ولد عقليات اجتماعية خطيرة منتشرة على المستوى العالمي، هذه الرأسمالية حسب باومان التي وعدت الناس بتخليصهم فإذا هي تغرقهم شيئًا فشيئًا، إلى الحدّ الذي لا يجدون فيه مخرجًا، وبطبيعة الحال نجد أن باومان هنا فكك وحلل الرأسمالية باعتبارها نظامًا اقتصاديًا، وهنا الأمر يتطلب اطلاعًا واسعًا على الاقتصاد، وبعد دراسة مطولة للنظريات الاقتصادية نجد باومان يخضعها لأسلوب ومنهج تحليلي، ومن ثم لمنهج نقدي، وهذا ما يوضح استعارة باومان للمناهج والتخصصات المختلفة كي يصل إلى بناء مفهوم أو تصوّر معين: فهو أراد أن يصل مثلما ذكرنا إلى أننا اجتماعيًا منهكون ومتعبون ومختزلون في بُعد استهلاكي خطير للغاية تتسبب فيه الرأسمالية؛ لكنه حتى يوصلنا لهذه النتيجة وجدناه مستعرضًا النظريات الاقتصادية ومُحللًا إيّاها؛ بل وعاد أيضًا إلى تاريخها، ثم بعد ذلك قام بإجراء النقد والتحليل.

(٦٧) يتفق العديد من المفكرين ومن بينهم باومان على تسمية المرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بمرحلة ما بعد الحداثة، هي حداثّة بعديّة من درجة ثانية، وهي حركة فكرية ظهرت بعد مرحلة الحداثة قصد إعادة النظر في المرحلة السابقة.

(٦٨) وليم دي كوننغ: ١٩٠٤/١٩٩٧، فإن تعبيرتي تجريدي أمريكي هولندي، رسام ونحات ومصمم، وأستاذ جامعي، عضو في الأكاديمية الملكية للفنون، وفي الفنانون الأمريكيون التجريديون، من أشهر الفنانين في القرن العشرين.

(٦٩) إيف ميشو: (١٩٤٤) فيلسوف فرنسي، مؤرخ وأستاذ جامعي، شغل منصب عضو في المعهد الجامعي الفرنسي، ومدير المدرسة الوطنية للفنون الجميلة، تحصل على وسام نيشان للفنون والآداب من رتبة ضابط.

(٧٠) توم وولف: رائد أعمال وسياسي أمريكي، ولد في ١٩٤٨م، ينتمي للحزب الديمقراطي، انتخب حاكمًا لولاية بنسلفانيا، دكتوراه في الفلسفة.

عن جدار يواجه الشارع الذي تقع فيه الأحداث، عن نافذة لا جزء من القفص المأوي الذي اعتاد في عصر الحداثة أن يحدّد الفرق بين داخل العمل الفني وخارجه^(٧٣)؛ فالجدران التي تظهر في لوحات "جاك غيلغيه" المُلصقة على جدران صالة العرض، هي جدران في المدينة هي سجلات حية للفن الحديث البارز تخضع للتحديث المستمر، ولا تنتهي أبدًا إنها سجلات لفن الحياة الحديثة، إن هذه الجدران هي الأماكن التي يمكن أن نعثر فيها على واقع الحياة الجلية والخفية التي لا تنضب ونعبر عنها ونسجلها حتى يمكن نقلها في ما بعد إلى داخل جدران المتحف، كي يتجسد من جديد في صورة موضوعات فنية؛ فالموضوعات التي يُصورها "جاك غيلغيه" هي لوحات تحمل إعلانات وملصقات أو هي امتدادات لجدران تفصل المساكن الخاصة و صفوف المباني التجارية وتخفيها؛ إنه فن استهلاكي خاضع لسياسة المجتمع الاستهلاكي؛ فحتى يكون للفن تذوق جمالي لا بدّ أن يخضع بدوره لعقلية الاستهلاك السائدة، فكلما استهلك أكثر كنت أفضل.

فكلّ واحدة منها خليط عجيب من المقابر ومواقع البناء، نقطة التقاء لأشياء على وشك الموت، وأشياء على وشك الميلاد لتموت بعد قليل، هنالك تظهر الرائحة الزكية للصبغ لتحارب رائحة الجثث المتعفّنة؛ إنها الملصقات الممزقة، قصاصات من ورق

من موضوعات المحاكاة، والبعد الثالث، والإصباغ، والتكنيك، والإطار، والرسم الرّيتي، ولكن ماذا عن الجدار نفسه، أليست صورة العمل الفنّي بوصفه شيئاً على الجدار صوره ما قبل حداثيّة؟^(٧٤)، وهنا يستعين باومان بأعمال هؤلاء كي يعبر على المرحلة الخطيرة التي يعيشها نظام المجتمع المعاصر: فتلك الرسومات تعبر عن عقلية جديدة سائلة وسائدة في المجتمع: إذ لم يعد الأفراد يتلذذون بالرسومات الكلاسيكية المعهودة بل تغير تذوقهم كليّة، وها هم يتوجّهون نحو نمط جديد يظهر للقدامى على أساس أنه تفاهة؛ لكنه حالياً يُعدّ من خيرة الأعمال الفنية، وهنا يريد باومان إيصال رسالة هامة، وهي أننا تغيرنا كثيرًا وثقافة التغيير هذه أصبحت هي اليقين الوحيد مثلما يقول: ونظرًا لأن التغيير السائل اقتحم كلّ شيء، حتى الفن بوصفه ميداناً أُغرق أيضًا بهذا النوع من التفكير، ومن هنا استعان باومان بما قدمه الفنانون كي يُعبّر عن الحالة الجديدة التي يمرّ بها نظام المجتمع الغربي عمومًا وكل مجتمعات العالم بالخصوص.

يقدم لنا أنموذجًا آخر وهو للفنان "جاك غيلغيه"^(٧٥) الفنان المصور، الرسام المبدع للوحات زيتية كبيرة علّقت على جدران أرقى الصالونات الفنية بباريس، فيتحدّث عن جدار من نوع مختلف عن أداة ما بعد حداثيّة تمامًا،

(٧١) زيغمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٦، ص ٩٣.

(٧٢) فنان ورسام فرنسي مشهور يهتم بالرسم والفنّ.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٩٤.

الأولى مثل: القنب، أو ألياف الجوت، وبعضها أعدت للطلاء^(٧٦)؛ هذا هو الفن المحبوب في عصرنا، وليس العيب في الفنان؛ إنما العيب فيمن يتذوقون الفن؛ إذ إنهم ما عادوا يتحمّلون نظام الفن النقي الذي كان قبل هذه المرحلة: بل الفن الحقيقي عندهم هو أن تضع مجموعة خزعبلات تضم بعضها إلى بعض؛ فهذا هو الفن، أن تقوم بعملية تجميع غير متناسقة بتأتًا، فهكذا يحصل لدى العامة تذوق جمالي يقال عنه أنه رائع، ففي حياة السيولة التي نحن فيها تغير كل شيء حتى الفن أصبح سائلاً مائعاً.

أما الفنّان "هيرمان براون" (Hermann Braun)^(٧٧) فقد عرض أعماله في صالون باريس الفني الخامس داخل صالة 'كاروسيل دو لوفر'، ورسم ما يمكن وصفه بأنه لقاءات مستحيلة؛ إذ نجد البابا بيوس (Pie IX)^(٧٨) التاسع وهو يقرأ جريدة فيها تصريح حديث أدلى به البابا 'يوحنا بولس الثاني' (Jean-Paul II)^(٧٩)، ناهيك عن الفلاحين الذين جمعهم 'بيتر

ممزق تحلق فوق ما سيصبح قصاصات آيلة للتمزق، نصف ابتسامة على نصف وجه ناج، عين واحدة، أو أذن واحدة لا أخت لها، ركبة بلا سند ولا وصلة، ومرفق بلا سند ولا وصلة، نداءات تنقطع قبل فهمها، ورسائل تتبدد في جزء من الجملة، نداءات ورسائل يلقي القبض عليها وتتعرض للإعدام خنقاً قبل أن تجد محلاً لميلاد المعنى، نداءات أو جمل غير مكتملة لا تجد مكاناً تبدأ منه^(٧٤)؛ فلو عدنا بهذه الرسومات لعصر سابق لما كان لها معنى بتاتاً؛ لأنها وليدة هذا العصر السائل الذي نعيشه، وبالتالي كلما كان الرسم غير متلائم مع بعضه بعضاً كان أكثر ملاءمة للوضعية والمرحلة التي نعيشها، إنه عصر الأزمات، عصر اللامحدود، والتغير، واللايقين.

والأمر نفسه ينطبق على لوحات الفنّان "مانولو فالديز" (Manuel Valdés Blasco)^(٧٥) فهي كبيرة ومتشابهة تشابهاً واضحاً، وأياً كانت الرسالة التي توحى بها؛ فإنها تحرص كل الحرص على تكرارها مرات ومرات في لوحة تلو الأخرى، إنّ "مانولوفالديز" يرسم، يجمع، يركب، يلصق الوجوه أو بالأحرى وجّهاً جديداً، وجه امرأة جديدة فكل لوحة تمثل دليلاً مادياً على بداية جديدة، وجولة جديدة، ومحاولة جديدة لإتمام البورتريه: فأعمال القصّ واللصق التي أبدعها "فالديز" ركبت بمهارة وجهه طبقة تلو طبقة، قطع من الخرق بعضها مصبوغ، وبعضها على حالتها

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧٥) مانولو فالديز (١٩٤٢/...) رسام ونحات، ولد في فالنسيا.

(٧٦) زيغمونت باومان، المصدر السابق، ص ٩٥.

(٧٧) هرمان براون: (١٩٤٥/١٩١٧) مُمَثِّل ألماني، من بين الذين شهدوا الحرب العالمية الثانية، مات عن عمر يناهز ٢٧ سنة.

(٧٨) البابا بيوس التاسع المبارك، (١٨٧٨/١٧٩٢) تعد فترة حكمه الأطول في تاريخ الكنيسة، من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أصبح كاردينالاً، أول من دعا إلى مرسوم العصمة البابوية، كما أنه حدّد عقيدة حمل مريم العذراء بلا دنس أي بلا خطيئة.

(٧٩) بابا الكنيسة الكاثوليكية الرابع والستون منذ سنة ١٩٧٨ حتى وفاته سنة ٢٠٠٥، بولندي الجنسية، انخرط في سلك الكهنوت عام ١٩٤٦م، وأصبح أسقفًا عام ١٩٥٨م.

فنان ممثل للعصر الحديث السائل، إنهم يمثلون عصرًا فقد ثقته بنفسه والجرأة على تخيل نماذج الكمال وتصويرها والسعي إلى تحقيقها، تلك النماذج التي لا تستدعي ولا تسمح بتعديل جديد، وربما كل تعديل جديد لا يكون إلا تشويها؛ فقد استعان باومان بمجموعة هؤلاء الفنانين كي يصف الحالة الاجتماعية التي يعبر عنها فما رسمه هؤلاء الفنانون الثلاثة، هو الذي يعبر عن حقيقة الوضع المعاش فلا شيء مكتمل؛ بل هي أجزاء متفرقة وأشياء مستحيلة الحدوث؛ فباومان استعار من الفنانين ما يرسمونه حتى يوظفه لتوضيح الفكرة التي يريد، وهي أن المجتمعات الحالية مجتمعات لا تملك مرشدًا، وهي تائهة ناقصة جزئية مثل الرسم الذي تحدث عنه الرسام "براون"، أو مثل الرسم الذي رسمه "غيلغيه" فباومان نجده يحاول الانتشار أفقيًا أكثر فأكثر حتى يتم إيصال رسالته لجميع الناس، وذلك عبر طريقه الباب للعديد من التخصصات.

ومعنى ذلك أن طبيعة الرسم التي أُتخذت مع هذا العصر تتماشى مع نوعية المجتمع؛ فلو كان الرسم متقنًا متحوفًا لما وجدنا له اهتمامًا؛ لأن المجتمع المُتقن بدأت علامات اندثاره تظهر شيئًا فشيئًا، وعليه فقد عرف أولئك الفنانون ما يلائم الذوق الاجتماعي الخاص بمجتمعهم، وقد كانوا يرسمون أجزاء متفرقة تكون متناسبة مع طبيعة المجتمع، الذي يتبادلون معه العادات والتقاليد والقيم،

بروغل الأكبر^(٨٠) (Pieter Brueghel l'Ancien) وهم يطبّرون من الفرح في مطعم حديث جدًا متخصص في فن الطبخ الفرنسي الحديث، إنها لقاءات مستحيلة؟ ففي عالم يعج بحياة الاحتضار والموتى الأحياء صارت الأمور المستبعدة أمورًا حتمية، والأمور الخارقة للعادة أمورًا عادية، فكل شيء صار ممكنًا بل لا سبيل إلى اجتنابه ما دامت الحياة والموت قد فقدتا التفرقة التي تضفي عليهما المعنى^(٨١)؛ فالمُتأمل في هذه الرسومات يلاحظ أنه لا وجود لتناسق بتأًا فما دخل مرحلة قديمة جدا مع مرحلة جديدة؟ وما العلاقة بين البابا بيوس الذي عاش قديمًا والبابا بولس الذي يعتبر معاصرًا، لكن الرسم المعاصر والفن الحالي عندما دمج كل هذه الصور وأخرجها في تركيبة جديدة أصبح العمل ممتازًا؛ لأننا بكل بساطة في زمن المتغيرات، في زمن يقبل كل المتناقضات، وفي زمن يسمح للضدين بالاجتماع، فلا يجب استغراب هذا الأمر فنحن لم نعد نؤمن بثبات القيم وقداستها؛ بل العكس من ذلك لا بدّ من مسايرة الواقع النسبي المتغير، وكذلك الأمر بالنسبة للفن، إنه بات يساير النسبي المتغير.

إن كل من 'غيلغيه'، و'فالديز'، و'براون'

(٨٠) * (١٥٦٩/١٥٢٥) رسام ونقاش فلمنكي هولندي من القرن ١٦، عُرف بلوحاته التي تصوّر مشاهد القرى، والمواضيع الدنيوية، والمناظر الطبيعية الريفية، وهو والد الرسامين المعروفين، بيتر برويغيل، ويان برويغيل، من أشهر أعماله: لوحة زفاف الفلاحين، برج بابل، سقوط الملائكة المتمردين. (٨١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

من الفيزياء^(٨٢) والاقتصاد^(٨٣) وجسده في حال المجتمعات، وهذا دليل على أنه يفهم في تلك الميادين، أو على الأقل طرق باب التخصصات الأخرى، وهنا تكمن براعته، فهو لم يبق حبيس المفاهيم التي يوفرها علم الاجتماع فقط؛ بل بالعكس من ذلك تمكن من صقل مفاهيم جديدة تخدم علم الاجتماع، «وعليه استعمل باومان مصطلح السيولة بشكل كبير في كل مؤلفاته حتى عُرفت فيما بعد بسلسلة السيولة المدونة في كتب الفقه الاستراتيجي، وما جعل باومان يركّز على استعماله لهذا المصطلح هو أخذه لتلك الحالة الفيزيائية للمادة لِمَا تكون صلبة وانتقالها إلى حالة أخرى تكون لزجة مائعة سائلة؛ فهو أخذ هذا الشكل وهذه الصورة، كي يُعبّر بشكل بالغ وكبير عن الكيفية التي تحوّل بها المُجتمع من حالة الصلابة (الحداثة) إلى حالة

غير أنها في الواقع لا تصلح؛ فباومان هنا حتى يوضح حجم الخطورة التي آلت إليه أوضاعنا الاجتماعية خاصة الغربية منها، استعان بتلك الأعمال التي تكون في الواقع لا تعني شيئاً؛ لكن لما كان نظام التفاهة سائلاً في كل شيء أصبحت تظهر وكأنها كل شيء، وأضحت تنال اهتمام الكثيرين، فهذا هو واقع المجتمع السائل الذي أصبحت فيه مجموعة من جزئيات الرسم تعني الكثير والكثير في حين أن الرسامين الحقيقيين لا يُقدّرونهم ولا يلقي لهم بالاً؛ فنحن غرقى في سيولة القيم إلى الأذقان، وهنا نستحضر مقولة دو توكفيل في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" حينما قال إن الذين يُنتجون الأشياء الضرورية للحياة يفتقدونها، في حين تكثر عند أولئك الذين لا ينتجونها ولا يعرفون أبداً كيفية صنعها، فما أغرب تقلّب القيم!

٢،٥-/السيولة باعتبارها مصطلحاً لتجسيد التقاطع المعرفي عند باومان:

استعمل باومان مصطلح السيولة كثيراً، وقد اختاره كي يعبر به عن حالنا المعاصر، والسيولة باعتبارها مصطلحاً له تداولاته المتعددة؛ لكن انتقاءه من طرف باومان دليل على أنه متقاطع معرفياً؛ فليس من السهل أخذ حالة فيزيائية للمادة وجعلها ميزة لنظام المجتمع الحالي؛ فباومان استعار المفهوم

(٨٢) السيولة من المنظور العلمي (الفيزياء) مأخوذة من سائل liquid أي طور المادة الذي تكاد تنعدم فيه انضغاطيتها، وفي هذا الطور تكون المادة حالة مائعة، وتتخذ تحت تأثير الجاذبية شكل الإناء الذي يحتويها إلى منسوب مُعيّن يسقى سطح السائل، وفي نفس المفهوم نجد (إسالة) liquéfaction ومعناها تحويل المادة إلى الحالة السائلة، ويُطلق المصطلح عادة على التحويل من الحالة الغازية إلى الحالة السائلة، وخاصة بالنسبة للمواد التي توجد في حالتها الغازية عند درجة الحرارة والضغط العاديين، كما نجد في الفيزياء أيضاً ما يُعرف بخطّ الإسالة liquidus المكونة من عنصرين الأول يُعرف بالمُنحنى الطوري phase diagram الذي يُبيّن درجة الحرارة والثاني بالتركيز وهو يُبيّن درجة الحرارة التي يتمّ عندها الانصهار كلما ارتفع تركيز المُذاب في المذيب. (أحمد المنصور، معجم مصطلحات الفيزياء، ص ٥٨٩)

(٨٣) نجدها على أنها السيولة النسبية لتحويل المُستثمرين لأوراقهم المالية إلى نقود، أي درجة المرونة التي تتحوّل بها أصول مُعيّنة إلى نقود وتعني بالإنكليزية Liquidity، كما وردت على أنها قابلية تحويل الأصول المالية إلى نقود، وتعني بالإنكليزية Reversibility. (أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، ص ٨٩٩).

والبحث واللهاث وراء كلّ جديد^(٨٦)؛ فمثلما تكون السيولة في المادّة حالة فيزيائية في الطبيعة (كقابليّة التدقّق، السيّلان، غير قابلة للانضغاط) تكون أيضًا في العلاقات الاجتماعية، وداخل التركيبة الاجتماعية؛ ذلك انطلاقًا من أننا نعيش في مُجتمع حديث سائل، وهو مجتمع تتغير فيه الظروف التي يعيشها أعضاؤه بسرعة لا تسمح باستقرار الأفعال في عادات وأعمال منتظمة، وهكذا تتغذى سيولة الحياة وتنمو وتتعرّج على سيولة المجتمع، وتستمدّ طاقتها وحيويتها منها والعكس صحيح، والحياة السائلة تمامًا مثل المجتمع الحديث السائل، لا يمكن أن تحتفظ بشكلها ولا تظلّ على حالها وقتًا طويلًا؛ ففي هذه الحياة لا يمكن لتجارب الماضي أن تستوعب ما يطرأ على الظروف من تغيّرات سريعة غير متوقعة إلى حدّ كبير، وربّما لا يمكن توقّعها وهذا يعني أن الرّكون إلى أحداث ماضية في استقراء المسارات المُستقبلية صار وكأته مجازفات بالغة غير مسبوقة؛ بل وعلى حسابات مضللة في الغالب؛ بل أصبحت مجهولة ولا يُمكن الرّكون إلى احتمالات مساراتها المُستقبلية ركونًا تامًا مُطمئنًا^(٨٧)؛ فما أشبه وضعنا بالترّج على جليد عائم، يعني أن سلامتنا في سرعتنا وخفتنا.

بعض السوائل تتدفق بشكل كبير عندما تقترب درجة حرارتها من الصفر المُطلق، وتنساب بلا توقّف على جوانب الأوعية الحاوية

المُيوعة (ما بعد الحداثة)^(٨٨)؛ وعلى هذا يُعتبر مصطلح السيولة نقطة تلاقي لما أخذه باومان من العلوم الأخرى ووظفه ليوصل للقارئ أن حالة المجتمع الحالي في ترديّه كحالة المادة المائعة السائلة التي لا تعرف ثباتًا.

ولا بدّ لنا من وقفة مع مُصطلح السيولة وكيفية استعانتها من قبله، هذا المُصطلح الذي وسم مجموعة من مؤلفاته؛ إذ يذكر في أحد مؤلفاته قائلاً: (إن ما تميّز به طريقة الحياة الحديثة عن أنماط الحياة السّابقة السّائدة يكمن في التّحديث الوسواسيّ القهريّ الإدمانيّ؛ فهو يكمن في الإذابة المُتواصلة والإحلال السّريع للبنى، والنماذج الدّائبة) فهو يجعل من السيولة بهذا المفهوم تلك المُرونة التي تقف في وجه الصّلابة في كلّ الميادين يقول أيضًا: (السيولة هي الصّلابة الوحيدة، واللايقين هو اليقين الوحيد)^(٨٩)؛ فهو يعتبر السيولة نموذجًا لنمط حياتنا المعاصرة، إنها تقنية الصهر والتميع والإذابة، وفي ظلّ السيولة كلّ شيء ممكن أن يحدث، لكن لا شيء يمكن أن نفعله في ثقة واطمئنان ومفهوم السيولة لا يظهر فقط في سيولة الحركة والتنقّل نتيجة التطوّرات المُتسارعة في وسائل الاتّصال والانتقال؛ بل هي تصل إلى حدّ سيولة المشاعر والعلاقات والمعاني؛ لأن المعنى قد غاب تحت نير التّنقّلات

(٨٤) يسرى وجيه السعيد، مصطلح السيولة وارتداداته عند باومان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ١٤ ديسمبر ٢٠١٦، mominoun.com.

(٨٥) بول هوبر، نحو فهم للعلومة الثقافيّة، ترجمة: طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١، ص٢٨.

(٨٦) ليلي الجهني، في معنى أن أكبر، دار الآداب، بيروت، ص ١٧

(٨٧) زيغمونث باومان، الحياة السائلة، المصدر السابق، ص ٢٢.

الحديثة السائلة في تعلم كيفية إنهاء الأمور واختتامها لا في كيفية الشروع والبدء فيها^(٨٩)؛ فنحن نعيش في عالم حديث سائل لا يعترف إلا بيقين واحد، ألا وهو اليقين بأن الغد ليس ما يمكن أن يكون، ولا ما ينبغي أن يكون؛ بل ما يكون هو التدريب المُستمرّ على الاختفاء والذوبان والانسحاب والرّحيل^(٩٠).

إن السيولة بلغت كل شيء، ولم تستثن أي شيء، جعلتنا غرقى جميعاً إلى الأذقان؛ فالجميع يُبحر فيها ومحيطها غارق في الضباب؛ حيث لا نرى شيئاً ونعجز عن الحركة، ففي الضباب يكون المرء حُرّاً، ولكنّها حرّية في ضباب؛ فيمكننا أن نرى على مسافة ٣٠ أو ٥٠ قدماً، ويُمكننا أن نفرح بالأشجار الجميلة على طول سيرنا في الطريق، وأن نلاحظ المآزة في الطريق، ونجتنب الاصطدام بالآخرين، ونتفادى الصخور الصّخمة أو حفرة أماننا، ولكن قلّما نستطيع أن نرى أبعد من ذلك أو أن نرى السيارة التي تبعد عنا بضعة مئات من الأقدام وهي آتية بسرعة عالية في اتجاهنا، وإن من سمات العيش في الضباب أن يقيننا يستهدف جهودنا الاحترازية، ويُركّزها على الأخطار المرئية والقريبة، تلك الأخطار التي يمكن توقّعها وحساب احتمالاتها، ولكن أفضع الأخطار وأبشعها هي بالتحديد تلك التي من المُحال توقّعها، إنها الأخطار غير المُتوقّعة وغير القابلة للتوقّع، وفي ظلّ هذا الوصف للحياة

لها مهمة قوى الاحتكاك والجاذبيّة، وبإمكان هذه السوائل التي توجد في درجات الحرارة البالغة الانخفاض أن تخترق الطّوب والدّوران بلا توقّف... وفي السياق نفسه نجد السائل أو السيولة بوصفها حالة سادسة للمادة حيث تنقضّ كل القوانين الفيزيائية الأكيدة للسوائل^(٨٨)؛ فمثلما هو الحال للمادة هنا كان الأمر مشابهاً في طريقة العيش ضمن الحياة السائلة الجديدة للمجتمعات؛ إذ إن تجربة العيش في هذه الحياة تُلخّصها عبارة بليغة شهيرة: (الخوف دائم في كلّ مكان) وهذا الانتشار العام للخوف يرتبط بالظّلام السائد؛ إذ يُمكن أن تقع آتية واقعة ولا أحد يعلم مآل ذلك، فليس الظّلام هو سبب الخطر؛ ولكنّه الموطن الطّبيعيّ للإحساس بالخوف واللايقين، فهي حياة محفوفة بالمخاطر يحياها المرء في حالة من اللايقين الدائم، وأشدّ هاجس يساور المرء في تلك الحياة هو الخوف من أن تأخذه على حين غرة، ومن الفشل في اللحاق بالمستجدات المتسارعة، ومن التخلف عن ركب السائرين ومن إغفال تواريخ نهاية الصّلاحية؛ فالحياة السائلة سلسلة من البدايات الجديدة التي تكون النهايات فيها سريعة مؤلمة، وهي أصعب لحظات الحياة السائلة وأوجعها، وهكذا أصبح تعلم أسبقية التخلص من الأشياء على تملكها أحد فنون هذه الحياة وإحدى المهارات اللازمة لممارستها، وبذلك تصبح ميزة أهل الحداثة السائلة أو أهل الحياة

(٨٩) زيغمونت باومان، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٩٠) زيغمونت باومان، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧، ص ٢٨.

(٨٨) ٤ أسامة ممدوح عبد الرزاق مصطفى شرف، السيولة الفائقة أغرب حالات المادة، مجالسنا مجالس التعليم العصري، ٢٠٢١/٤/١٧، سا: ٢٣٠:٥١، www.majalisna.com.

السائلة يقول جاك أتالي: «أضحى المجتمع يُتَوَقَّع فيه كل شيء إلا وسائل التوقُّع، إننا جميعاً نظنّ أنه يوجد جبل جليديّ عائم ينتظرنا يتربّص بنا في مكان ما في المُستقبل الضبابيّ، وسنصطدم به وسنغرق، ونحن منغمسون في أصوات الموسيقى»^(٩١).

كما أن السمة الأبرز لنظام المجتمع الحديث هي سمة التّفكّك الاجتماعيّ الشّديد فهو مجتمع لا يبدو عليه انعدام الشّكل أو عدم الاكتمال أو عدم الوُضوح، كما أنه لا يبدو عاجزاً عن مقاومة يد البستاني الذي يري بكلّ عناية النباتات الأفضل من الغداء والهواء والضوء، وهو متعدّد في نفس الوقت كي يتقوّل في أيّ قالب يختاره له هذا البستانيّ^(٩٢)؛ إنه مجتمع مائع سهل الانصهار لا يثبّت على حال يتركب مع كل قالب جديد، فلا وجود لصلابة تمنعه من ذلك؛ لأنه من نوع سائل يسهل عليه أخذ الشكل الجديد بكل سهولة.

وفي سياق العيش داخل المجتمع الحديث السائل نجد ما يُسمّيه "باومان" بالجري وراء الفرديّة هذه الأخيرة التي خَلَفَتْها الحياة السائلة، بحيث تراجعت "الجماعة" (Community) كما أنّ نظامها المناعيّ الذي كان يحميها من المُشكلات صارت مُشكلة في حدّ ذاتها؛ فحالة الأشياء صارت حالة من صنعنا؛ ذلك لأنّ المجتمع أضحى (جماعة

مُتخيلة) بمعنى أنّ المُجتمع ظرف اجتماعي استغنى عن الخيال في خدمة الفحص الذاتيّ، وأصبح المُجتمع نافضاً يديه من العلاقات بين الأشخاص (المجتمعيّة لا الجماعيّة) وهذا ما يُسمّيه فيما بعد "باومان" بـ"عالم التفاعل المباشر بين الأشخاص"، وهنا تبرز الفرديّة وتتشكّل في التّعاملات اليوميّة، وتُعزز الاختيار الحرّ الوهمي فقط، وفي هذا المجتمع يُصبح الحديث حديثاً عن مجتمع الأفراد الذي يكون فيه الأفراد أفراداً بحكم القانون فقط، فهو مجتمع خاضع لسيرورة التّزعة الفرديّة، والذي ننتمي إليه جميعاً فهو مجتمع لم يتمكّن من الحفاظ على الفرديّة بحكم الواقع وهي المنشودة؛ بل أصبحت صعبة المنال؛ نظراً للتغيّر السريع للسمات المعهودة للهويّة وعدم الاستقرار المُزمن، وللطلب المتزايد حول الفرديّة، فكُنّا الآن نمثّل شخصيّة (أليس)^(٩٣)؛ فالجري وراء سراب الفرديّة يستحوذ علينا، ففي الجري وراء الفرديّة لا وقت للراحة والاسترخاء.

حمل باومان على عاتقه مهمّة النداء الإنسانيّ دون أن يذكر ذلك صراحة؛ فقد حاول تسليط الضوء على ظاهرة المُيوعة في المجتمعات وفوائدها وسلبياتها، بعبارة أخرى يُحاول هؤلاء إيجاد حلول لمآسي المُجتمع الاستهلاكيّ المفروض من عدة نواحي؛ فقد جعل الفرد استهلاكياً بطبعه لا يفكر كيف ينتج؛ بل فقط كيف يستهلك، بل وكيف

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٢) زيغمونيت باومان، الحداثة والهولوكوست، المصدر السابق، ص ١٩٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

خاتمة

في صفحات هذا البحث كانت البداية مفاهيمية، وذلك قصد الوقوف على مسألة تحديد المفهوم والمصطلح بحيث إننا عدنا إلى تحديد كلمتي (inter) وكلمة (disciplinarité) وما يقابلهما في اللغة العربية، ثم حددنا المفهوم الاصطلاحي للتقاطع المعرفي على أساس أنه عملية تتضمن تقاطعا في التصورات والمفاهيم التي لها علاقة بإعارة وسائل التحليل والتفسير من التخصصات الأخرى، بين تخصصين فأكثر، ثم الانتقال بعدها إلى الشخص الفكري عند باومان بسيرة ذاتية قصيرة جدًا؛ باعتبار أن البحث يقوم عليه، وبعدها إلى وجود التقاطع المعرفي في علم الاجتماع بصورة عامة، وكيف أن هذا العلم اليوم لا يمكنه الاستغناء عن التخصصات الأخرى وحجم حاجته إليها، كما نوهنا على أهمية حضور هذا النوع من الدراسات في علم الاجتماع من خلال إبراز الأهمية التي أضحت ضرورة إبستمولوجية مُلحة، ومن ثَمَّ الانتقال إلى التقاطع المعرفي في الشخص الفكري لباومان، وقد تناولنا عناصر تثبت ذلك؛ فمن بينها أن التاريخ عند باومان ليس مثلما يسرده الآخرون؛ بل إنه عاد للتاريخ بمنهج نقدي يبرز فيه كيف أن حادثة المحرقة ليس مثلما يصورها لنا التاريخ، وإنما ليست سوى نتيجة من

يستهلك أكثر، حتى صار الاستهلاك عنوانًا كبيرًا للحياة يسري في كل جوانبها، وقد كانت هذه الحياة سببًا في تكوين عقلية فردانية مما أدى بالذين يقترحون الحلول إلى اقتراحها بصيغة فردية غير أن باومان يريد تشخيص الداء؛ باعتبار أن القضية جماعية كبيرة تهم الجميع، وبالتالي فحلها لن يُقدم بطريقة فردية؛ بل لا بد من الاتحاد لمواجهة خطر السيولة الذي غرقت فيه البشرية.

فباومان حاول أن يشخص الداء الاجتماعي ويقترح له الدواء، فهو يعتبر أن المأساة مأساة اجتماعية؛ لذلك لا بد من السعي الحثيث لإيجاد الحل في أقرب وقت، خاصة أن درجة الميوعة والسيولة في مجتمعاتنا تزداد كل دقيقة بأبلغ الأوصاف، وهو حال ينبئ بخطورة بالغة؛ لأن المجتمعات تسير في درب فنائها بهذه الكيفية دون أن تعي، فباومان يحذر من الناحية الاجتماعية، والتي جمع لها من تخصصات مختلفة عن مخاطر السيولة والميوعة التي دخلتنا من كل الجوانب فعاداتنا، وتقاليدينا ضاعت، وأخلاقنا سالت، وديننا تميغ بفعل المميعين، وكذلك سياستنا واقتصادنا؛ فهذه السيولة خطر محقق على حسب باومان، وهذه الأخيرة لا تخص المجتمع من جهة معينة بل تخص كل أقطاب الكرة الأرضية باعتبارهم يعيشون في قرية واحدة، فباومان أراد أن يوجه أسهم الحذر إلى جوانب هذا الخطر المحقق؛ وذلك بإعادة النظر في العديد من الأمور، وصولاً إلى الفرد العادي البسيط.

وعاداته وتقاليده، واقتصاده، وثقافته، وتربيته، ودينه، وتاريخه.

إن الوباء الاجتماعي الذي يراه باومان لم يصل إليه من خلال نظرة أحادية من برج عالٍ: بل إنه كُفّف من مجهوداته ودخل غمار علم الاقتصاد والسياسة والتاريخ والفن، ليصل في النهاية إلى صياغة مفهوم جديد في علم الاجتماع معتبراً أن العالم برمته اليوم يعيش مرحلة ثانية بعد الحادثة، وهو ما أسماه الحادثة السائلة، فباومان من خلال اجتهاداته في الاقتصاد فهم أن الناس أصبحوا مجرد ناقلين مستهلكين، بل أكثر من ذلك تجدهم لا يفهمون إلا في الاستهلاك ونظراً لخطورة الوضع الاستهلاكي حتى أطفالنا أصبحوا مستهلكين من الدرجة الأولى، وكذلك استطاع باومان من خلال الاقتصاد أن يفهم طبيعة النموذج الرأسمالي الحالي، ويخوض غمار البحث فيها ومن الناحية التاريخية استطاع الوصول إلى حقيقة الهولوكوست، ومن الناحية الفنية تعتمد الرجوع إلى أعمال الفنانين في هذه المرحلة ليجدهم فعلاً قد تمعنوا في القضية؛ لذلك استعان بالفن بوصفه وسيلة أيضاً للتعبير عن نظريته الاجتماعية، كما لا ننسى أن باومان استعمل في كل هذا مزيجاً فلسفياً، وذلك بعودته لمختلف النظريات الفلسفية التي يذكرها في كتاباته.

وعليه يمكن القول باختصار شديد إن

منتجات الحادثة، وبعدها تناول الجانب السياسي الذي وجدناه متداخلاً مع التاريخ، وكانت القضية الراهنة عنده هو رفض ما يقوم به أصحاب المحرقة من قرارات عالمية باسم وبحجة الهولوكوست، وبين من خلالها أن السياسة هي فن الممكن المتغير، كما نجده أيضاً قد ألمح إلى المرجعية الاقتصادية وبين دورها في البناء الاجتماعي، وهنا تناول بالضبط الصراع الطبقي الموجود بين الرأسمالية والاشتراكية فيما بعد، وهذا دليل على توسعه في تحليل القضايا الاجتماعية من زاوية اقتصادية، كما أنه استعار بأعمال الفنانين كي يشخص الداء الاجتماعي، وكيف أن الفن الحالي القائم ليس سوى مجموعة من التركيبات اللامترابكة لكنها مقبولة محمودة، وهذا لا شيء؛ إنما فقط لأن الذوق الاجتماعي الحالي أصبح يمجّد هذا النوع من الأعمال، وبالتالي فباومان وجد من الفن وسيلة للتعبير عن حالة المجتمع السائل الذي تغيرت قيمه حتى في الذوق الجمالي، وأصبحت التفاهات هي القداسة بعينها، أما المقدس فقد ولى زمانه وأصبح تقليدياً يُنفر منه، ثم بعد ذلك تطرقنا إلى عنصر السيولة باعتباره تجسيداً للتقاطع المعرفي عنده؛ فمفهوم السيولة نعرفه كيميائياً واقتصادياً، لكن باومان أخذه من هذين العلمين ليقدم لنا صورة جديدة عن تركيبة نظام المجتمع الحالي، وكيف أنه أصبح سائلاً في قيمه،

مجالسنا مجالس التعليم العصري،

www.majalisna.com، ٢٣:٥١، سا: ٢٠٢١/٤/١٧.

٦. ألبير كامبي، حالة طوارئ، ترجمة: كوثر عبد السلام البحيري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، الكويت، ٢٠٠٩.

٧. أنطونيو غرامشي، شجرة القنفذ والرسائل الجديدة، ترجمة: أمارجي، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط١، سوريا ٢٠١٦.

٨. بول هوبر، نحو فهم للعولمة الثقافية، ترجمة: طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١، ص ٢٨.

٩. الجرجاني، التعريفات، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ٢٠٠٤.

١٠. جون ليتشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.

١١. حسين سالم مرجين، العلاقات البينية بين علم الاجتماع وعلم الحاسب الآلي "المفاهيم والمنهجية"، ٢٠١٥، كلية الآداب، جامعة طرابلس.

١٢. حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، لبنان، ٢٠٠٨.

١٣. زيغمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٦، ص ٩٣.

نظرية باومان في علم الاجتماع مكنته وأجبرته أن يكون متقاطعاً معرفياً، أي أن يستعين بالتخصصات الأخرى، وهذا الذي لاحظناه، فقد أخذ من كل الميادين شيئاً ويركبه مع ميدان آخر؛ ليوصل لنا رسالة مفادها أن المجتمع الحالي مجتمع خطير سائل قريب من الانهيار، وقد وصل إلى هذا بعد الاطلاع على الاقتصاد، ووجد أن الناس اليوم يجتهدون في الاستهلاك أكثر من الإنتاج، وهذا الذي يسميه بالنزعة الاستهلاكية، وبعد اطلاعه على التاريخ، ووجد أن الناس يعتقدون أموراً لكنها في الحقيقة كذب وبهتان، وبعد أن اطلع على الفن والفلسفة واستعان بأعمال الكثيرين بغرض توظيفهم في سبغ مفاهيم اجتماعية جديدة.

الببليوغرافيا

١. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار صادر للطباعة والنشر، ط١، الجزء ٧.

٢. أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الإحياء، ١٩٩٨.

٣. أحمد المنصور، معجم مصطلحات الفيزياء، مجموعة النيل العربية، مصر، ٢٠٠٦.

٤. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨.

٥. أسامة ممدوح عبد الرزاق مصطفى شرف، السيولة الفائقة أغرب حالات المادة،

باللغة الأجنبية:

1. Béatrice fleury et jacques walter, interdisciplinarité, interdisciplinarités, question de communication, vol 18, 2010, open édition journal presse universitaire de lorraine.
2. BéchillonD, la notion de transdisciplinarité, revue de mouvement anti- utilitariste dans les sciences sociales, vol 10, **Bibliothèque du MAUSS numérique**, 1997.
3. Bertrand calenger, à la recherche de l'interdisciplinarité, de quelques collections, vol 4, 2002.
4. britannica, Zygmunt Bauman POLISH-BORN SOCIOLOGIST, [Patricia Bauer](https://www.britannica.com/biography/Zygmunt-Bauman), la date :25/04/2020, H :02 :00, <https://www.britannica.com/biography/Zygmunt-Bauman>.
5. Castel Patrick, forms et pratiques de l'interdisciplinarité: quelle place pour les sciences sociales?, 11/12/2017, Centre de sociologie des organisations.
6. Dominique Wolton, Eloge de l'interdisciplinarité, les editions ovadia, France, 2009.
7. Éve anne buhlera et autres, le jeune chercheur et l'interdisciplinarité en sciences sociales, edp sciences, vol14, 2006.
8. franceculture.fr, Biographie de ZygmuntBauman, franceculture, la date :25/04/2020, H : 18 :30, <https://www.franceculture.fr/personne->
٩٤. زيغمونت باومان، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.
١٥. زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٦.
١٦. زيغمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة: حجاج أبو جبر، دنيا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة.
١٧. زيغمونت باومان، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.
١٨. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط١، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥.
١٩. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دط، دس.
٢٠. ليلي الجهني، في معنى أن أكبر، دار الآداب، بيروت.
٢١. محمد سيد بيومي، معوقات تفعيل الدراسات البينية في العلوم الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، د س.
٢٢. يسرى وجيه السعيد، مصطلح السيولة وارتداداته عند باومان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ١٤ديسمبر ٢٠١٦، mominoun.com.

- entre sciences de la nature et sciences sociales), 2005.
17. Morin, e, l'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité, collection points, 1^{er} edition, paris, 1982.
 18. reverso, opcite. <https://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/disciplinarit%C3%A9>.
 19. Reverso, [https://context.reverso.net/traduction/francais-arabe/inter,17/03/2021, h :20 :49](https://context.reverso.net/traduction/francais-arabe/inter,17/03/2021,h:20:49).
 20. [sensagent](http://dictionnaire-analogique.sensagent.com/MA80816/ML-fr-ar/) , <http://dictionnaire-analogique.sensagent.com/MA80816/ML-fr-ar/>, 19/03/2021, h :10 :30.
 21. Theguardian, Passion and pessimism, Madeleine Bunting, la date : 25/04/2020, H : 18 :06, <https://www.theguardian.com/books/2003/apr/05/society>.
 22. Theguardian, Zygmunt Bauman obituary, Mark Davis and Tom Campbell, la date : 25/04/2020, H : 18 :18, <https://www.theguardian.com/education/2017/jan/15/zygmunt-bauman-obituary>.
 23. Theguardian, Zygmunt Bauman obituary, Mark Davis and Tom Campbell, la date : 25/04/2020, H : 18 :18, <https://www.theguardian.com/education/2017/jan/15/zygmunt-bauman-obituary>.
 24. Yves Lenoir, L'interdisciplinarité : aperçu historique de la genèse d'un concept, Cahiers de la recherche en éducation, Volume 2, Number 2, 1995, erudit.
 9. franceculture.fr, Nous vivons dans une "société liquide", INSTITUT FRANÇAIS DE LA MODE, la date :25/04/2020, H : 18 :40,<https://www.franceculture.fr/conferences/nous-vivons-dans-une-societe-liquide>.
 10. Glosbe, inter en arabe,[https://fr.glosbe.com/fr/ar/inter,17/03/2021, h :15 :23](https://fr.glosbe.com/fr/ar/inter,17/03/2021,h:15:23).
 11. Glosbe, opcite, <https://fr.glosbe.com/fr/ar/discipline>.
 12. Guy Bellemare - Daniel Tremblay, Le défi de l'interdisciplinarité : ce que les «sciences sociales appliquées» peuvent apprendre des «sciences sociales fondamentales», Collection Études théoriques, no ET0707, 2007, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
 13. Jean-Paul Resweaber, les enjeux de l'interdisciplinarité, quistion de communication , press universitaire de lorraine, 2011.
 14. [LAROUSSE, LAROUSSE](https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/inter-43593) inter, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/inter-43593>, 18/03/2021, h :14 :49.
 15. larousse, opcite, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-arabe/discipline/11999>.
 16. Marcel jollivet, Jean Marie Legay :(nature sciences sociétés :from dossier interdisciplinarité canevas pour une réflixion sur une interdisciplinarité

الدراسات والأبحاث | Research Papers

القانون الكلي الكلامي -إشكالية الأصل والفرع بين الأشاعرة وابن تيمية-

Macro- law as developed in
Islamic theology :
the problem of 'root' and
'branch' between the
Ash'arites and Ibn
Taymiyyah

محمد الشهبي | Ech-Chahbi Mohammed⁽¹⁾

ملخص البحث

إن طبيعة العلاقة بين العقل والنقل اقتضت صياغة القواعد الكلية التي تفرعت عنها مجموعة من المسائل والجزئيات في مختلف المجالات المعرفية بشكل عام، وفي مجال علم الكلام وأصول الفقه بشكل خاص، وذلك من أجل تجاوز الإشكالات التي تطرح في هذه المجالات المعرفية، والمحافظة على النسق الذي يحكم بناء العلوم الإسلامية وفق رؤية تكاملية. وعلى هذا الاعتبار صاغ علماء الإسلام قانونهم الكلي الذي يحدد العلاقة بين العقل والنقل، وهو قانون يرجح بين الحالات التي يتوهم التعارض فيها بين الوحي والعقل في صيغ مختلفة: صيغة الفلاسفة وهي مبنية على أن ظواهر النصوص موجهة للجمهور والعامة. وأما صيغة المتكلمين فعلى وجهين: الأولي الأصل فيها هو العقل، والثانية الأصل فيها هو الوحي.

الكلمات المفتاحية: العقل- النقل- القانون الكلي- علم

الكلام- المتكلمين

Abstract

The nature of the relationship between reason and revelation necessitated the formulation of a set of holistic rules that branched out from a group of issues and parts in various fields of knowledge in general and in the field of theology and jurisprudence in particular, in order to overcome the problems that arise in those fields of knowledge, and to preserve the pattern Which governs building Islamic sciences according to an integrative vision. It is on this consideration that Islamic scholars formulated

يعدم تخلفه، حيث قال: «هو أصل اقتضى للعاقل أمرين:

أحدهما: أن لا يجعل العقل حاكمًا بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم -وهو الشرع- ويؤخر ما حقه التأخير -وهو نظر العقل- لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكمًا على الكامل؛ لأنه خلاف المعقول والمنقول... والثاني: أنه إذا وجد في الشرع أخبارًا تقتضي ظاهرًا خرق العادة الجارية المعتادة، فلا ينبغي له أن يقدم بين يديه الإنكار بإطلاق، بل له سعة في أحد أمرين: إما أن يصدق به على حسب ما جاء... وإما أن يتأوله على ما يمكن حمله عليه مع الإقرار بمقتضى الظاهر؛ لأن إنكاره إنكار لخرق العادة فيه»^(٢).

إن طبيعة العلاقة بين العقل والنقل اقتضت صياغة القواعد الكلية التي تفرعت عنها مجموعة من المسائل والجزئيات في الدرس الكلامي وأخرى في مسائل أصول الفقه تجاوزًا للإشكالات التي تطرح في المجال، ومحافضة على النسق الذي يحكم بناء العلوم الإسلامية وفق رؤية تكاملية. هذا ومع الاجتياح الفلسفي الغربي الذي شهده العالم الإسلامي المعاصر -وما صاحبه من تناقضات فكرية مختلفة عن طبيعة الأسئلة السائدة في المحيط والوسط

their total law that defines the relationship between reason and revelation, and it is a law that prevails between situations in which the contradiction between revelation and reason is fancied in different formulas: the formula of the philosophers which is based on the phenomena of texts directed to the public and the general public. As for the version of the Theologians, there are two aspects: the principale in the first one is the mind and in the second is the revelation .

Key words: Reason- Revelation- total law- theology- Theologians

تمهيد

إن قضية العقل والنقل والعلاقة بينهما من أخطر القضايا التي شغلت فكر المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ووفقها توزعت المذاهب والطوائف واختلفت الأقوال واضطربت، وقد استهدف علماء الإسلام معالجتها من زوايا متعددة، فمن الزاوية القيمية عرفت بإشكالية التحسين والتقبيح «العقليين والشرعيين»، ومن الزاوية الفلسفية عرفت بإشكالية «البرهان والبيان» وأما من الزاوية الكلامية فقد عرفت بإشكالية «القانون الكلي» خاصة عند المتكلمين المتأخرين. وقد تناولها الشاطبي من الزاوية الأصولية والكلامية في كتابه الاعتصام عند تمييزه بين ما يجيز العقل فيه خرق العادة، وبين ما يحكم

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ص ٨٤٠.

معاصرة شبيهة بها وهي العلاقة بين «العلم والوحي» نظرًا لهيمنة العلوم البحثية ومناهجها التجريبية، وهذا الأمر متاح وفق صيغة القانون الكلي العامة.

إن هذه الورقات تسعى إلى تتبع جذور الخلاف الفكري وراء ظهور إشكالية العلاقة بين العقل والنقل التي تطورت في مراحل نضج الفكر الإسلامي بشكل عام والفكر الكلامي بشكل خاص إلى أن أفرزت ما تم الاصطلاح عليه فيما بعد **بالقانون الكلي** في صيغته الفلسفية والكلامية، مع بيان النسق الذي يتضمنه، وملء الحلقة المفرغة المزعومة فيه.

فما الفرق بين الصيغة الفلسفية والصيغة الكلامية للقانون الكلي؟ وما المراحل التي تطور من خلالها القانون الكلي عند المتكلمين الأشاعرة؟ ماهي الصيغة التي استقر عليها وعلى أي أساس بنيت؟

وما البديل الذي يقترحه ابن تيمية؟

المنهج المعتمد في هذه الورقة: لما كان للمنهج دور كبير في بناء وإحكام الورقات العلمية، كان من الضروري السير على خطوات منهج معين لإنجاز هذه المقالة، ولذلك سنحاول بحول الله مقارنة هذا الموضوع باتباع منهج مركب يجمع بين المنهج التاريخي الوصفي للوقوف على بعض مراحل تطور القانون الكلي، ثم الاستعانة بالمنهج المقارن

الإسلامي- تفاقمت هذه الإشكالية وصارت العلاقة أكثر تعقيدا من ذي قبل.#

راهنية الموضوع: إن الناظر في تاريخ الفكر الإسلامي وتطوره إلى حدود الزمن الحاضر ليتلمس مركزية إشكالية العلاقة بين العقل والنقل وراهنية الجواب عنها، كما أن الاهتمام الكبير اليوم بنظرية المعرفة ليفرض مزيداً من العناية بأبرز مصادر المعرفة العقلية والنقلية، وتحديد مجالاتها والعلاقة بينها، وقد لفت نظري مقال في الموضوع بعنوان ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي: أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرغة لفرانك جريفيل -ترجمة عمرو بسيوني، مركز نهوض للبحوث والدراسات ٢٠٢٠م- غير أنه لم يكن دقيقاً في مجموعة من الدعاوى كقوله: «أن نص الغزالي "القانون الكلي في التأويل" هو أول نص عربي يعرض هذين المصطلحين، وسيعمل بالطبع على تطوير المصطلحين المتعارضين "العقل والنقل" اللذين يستخدمهما الرازي وابن تيمية كثيراً»، أو كقوله «الغزالي لا يستخدم هذه العبارة - أي العقل أصل الوحي-، وإنما فخر الدين الرازي هو الوحيد الذي يستخدمها» وغيرها من الأخطاء المعرفية غير أن المقام يضيق بسردها.

ومن الجوانب التي تظهر راهنية هذا الموضوع هو إمكانية الاستفادة من منهج العلماء في معالجتهم إشكالية العلاقة بين العقل والنقل وصياغتهم للقانون الكلي، واستثماره في تناول إشكالية

انطلاقاً مما يجري في المجتمع الإسلامي، كأحداث القتل المتعلل فيها بالقدر من قبل الأمويين، أو تردد القول في مسألة الإيمان بين التشدد والتساهل فيه إلى درجة جفله منحصرًا في معرفة الله فقط، إلا أنها مسائل وبحوث مرتبطة بالجانب العملي من حياة المسلمين، وهذا ما يفسر سبق الخوض فيها دون غيرها من المسائل، وهي تعود في الأصل إلى فهم معين للكتاب والسنة وإلى تفاعل العقل المسلم معها سواء بالالتزام الكامل بظاهر النص أو النزوع إلى تأويله، وقد انتبه الشهرستاني إلى «أن هذه المقالات في هذه المرحلة كانت في بدايتها غير نضيجة»^(٣). وبعد انتشار المعقول الموروث، وظهور تحديات الملل والنحل الأخرى مما لا قبل للأوائل به اقتضت الضرورة الكلام فيما سُكت عنه من قبل أصحاب النزعة العقلية من المعتزلة الذين يقول عنهم الملطي: «إنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم»^(٤)، ويقول عنهم القاسمي: «إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول»^(٥)، وهذه من أقوال خصومهم

للمقابلة بين الصيغة التي استقر عليها القانون الكلي عند الأشاعرة والبديل الذي اقترحه ابن تيمية وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: نشأة القانون الكلي.

المطلب الثاني: عناصر القانون الكلي عند الإمام الرازي.

المطلب الثالث: أساس القانون الكلي.

المطلب الرابع: القانون الكلي عند ابن تيمية.

النتائج:

المطلب الأول: نشأة القانون الكلي

إن سلف الأمة الإسلامية من الصحابة رضوان الله عليهم لم يعرف إشكالية العلاقة بين العقل والنقل: لاعتبارات كثيرة أهمها هيمنة صورة التكامل التي يحددها الوحي على معارفهم لقربهم من زمن التنزيل، ولأن مناهجهم في التعامل مع متشابه القرآن الكريم كانت تلخصها عبارات الأئمة - «أمروها كما جاءت»، «الكيف مجهول والسؤال عنه بدعة»- الداعية إلى التزام الصمت وعدم الكلام فيها، وتفويض العلم بها إلى الله ﷻ، فلم يكن الجدل قد تفشى بعد، ولم تدع الحاجة إلى السجال والمناظرات لعدم وجود تلك التحديات الفكرية التي ترد على العقيدة. فلما كان آخر القرن الأول بدأت بعض العقول في بحث مسائل عقدية، كمسألة القدر والإيمان

(٣) انظر الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، طبعة بدون تاريخ ج ١ ص ٤٦.

(٤) في علم الكلام لأحمد محمود صبحي دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة ج ١ ص ١٠٣.

(٥) انظر تاريخ الجهمية و المعتزلة لجمال الدين القاسمي الدمشقي، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الاولى ص ٥٠، ٥١، ٥٢.

معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال»^(٦) يشترك فيه المتكلمون من مذاهب شتى في موضوع أول واجب على المكلف.

ومما يذكره الخصوم عن المعتزلة هو أنهم لم يجدوا بُداً من تأويل ظواهر النصوص التي تخالف أصولهم الفكرية والمذهبية. على عكس أهل الحديث الذين احتفظوا بمنهج السلف، ولم يكن عندهم حرج في إيمانهم بظواهر النصوص وتفويضها. ونتيجة لهذا الصراع الذي يحكى بين المعتزلة والمحدثين المتضمن للتدافع بين منهجين قائمين في الدفاع عن الدين ظهر أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) مؤسس المذهب الجديد، محاولاً من خلاله التقريب بين منهج الفريقين بالتوسط في الاستدلال آخذاً بالنقل ونصيب وافر من العقل، فاستطاع أن يمهّد للاعتراف بعلم الكلام باعتباره منهجاً عقلياً يتم من خلاله مقارنة المسائل العقدية والكلامية^(٧).

وفي الجهة الأخرى ظهر بعض الفلاسفة، بعد مرحلة الترجمة - ممن بنى أصوله المعرفية ومنهج الاستدلالية على التراث الفلسفي لتظهر منظومة معرفية أخرى ذات نظرة وجودية فلسفية، وهم الذين أعادوا قراءة نصوص الوحي من خلال هذه المنظومة الفلسفية لتبدأ مشكلة العلاقة بين الوحي

المنصفين التي تظهر مبالغة من يقول: «إن المعتزلة قد أخضعوا كل شيء للعقل، وأنهم أطلقوا له العنان في البحث في جميع المسائل، وأن الواجب ما أوجبه العقل، وإذا تعارض النص مع العقل: فإن المرجح هو العقل وأنه مقدم على سائر الأدلة»^(٨).

وقد ذهبت الدكتور خيري مليكة إلى أن هذا القول على إطلاقه فيه الكثير من المبالغة وعدم الدقة والموضوعية؛ فالمسألة تحتاج إلى توضيح لمعرفة الموقف الحقيقي للمعتزلة من العقل^(٩). وهذا الأمر يصعب؛ لأن يد الاتلاف قد أصابت كتب واصل بالإحراق والتدمير ولم تبق منها إلا كباقي الوشم على ظاهر اليد^(١٠). وما قيل عن كتب واصل يقال عن كتب أبي هذيل العلاف أيضاً، فقد أكد الأستاذ طلعت الأخرس: «أنه حاول جاهداً أن يتعرف على هذه الكتب لجمع آراء العلاف إلا أن محاولته كانت عبثاً؛ إذ لا يوجد شيء مما ذكره المؤرخون»^(١١).

وهذا ما يجعل من العسير الكشف عن تصوراتهم بشكل موضوعي؛ لأن جل ما يشاع عنهم إنما هو من كتب خصومهم، وأما قول النظام في «المفكر قبل ورود السمع إنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل

(٦) خيري مليكة. تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية. رسالة دكتوراه، جامعة محمد الأول، المغرب، ٢٠٠٢م، ص ٢٥٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر الشوايثي سليمان، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الناشر: الدار العربية للكتاب، ط ١٩٩٣، ص ١٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٠) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج ١ ص ٥٨.

(١١) انظر صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين - دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م، ج ٢ ص ١٩.

ومناهجهم العقلية والفلسفية بالبزوغ.

الظواهر»^(١٣).

ويعد الفيلسوف الرئيس أبو علي ابن سينا (٤٢٨هـ) أول من تكلم في القانون الكلي المحدد للعلاقة بين المصدرين على طريقة الفلاسفة في رسالته الأضحوية حيث يقول: **«وأما الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد هو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة...»^(١٤).**

إن طريقة ابن سينا فيما صادم العقل من النصوص في أول النظر هي حملها على أنها ليست خطاباً للخاصة من أهل البرهان، واعتبارها موجهة للجمهور فقط، فهو لا يقوم بعملية التوفيق بين المصدرين؛ لأن التوفيق يستلزم التقريب بين مضمونين متناقضين حقيقة أو ظاهراً، وليس هناك تناقض بين النصوص الشرعية وآرائه الفلسفية حسب منهجه؛ لأنه يعتبر الحقائق التي وردت في نصوص الوحي ليست إلا صوراً تمثيلية تقارب أفهام أكثر العوام، وهو نفس ما عبر عنه ابن تيمية في قوله: **«وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه**

فلما تعرضت الفلسفة على يد الغزالي إلى تلك الطعون المتتالية، ظهر أبو الوليد بن رشد (٥٩٥هـ) ليحاول النهوض بأعباء حل إشكالية (العقل والنقل)، فخصص مشروعه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) لهذه القضية الشائكة، وهو بذلك يعد من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين خصصوا لهذه الإشكالية كتاباً مستقلاً، وفيه يقول: **«إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به؛ فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام... وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً؛ فإن كان موافقاً؛ فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله»^(١٥).** هكذا يعطي ابن رشد الكمال المطلق للنظر العقلي وينزه الطريقة البرهانية ويحل مشكلة مخالفة ظواهر النصوص لمنهجه الفلسفي بالدعوة إلى تأويل كل ما خالف برهانه من نصوص الوحي، وقد استند في طريقته إلى تفصيل

(١٣) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، م-ع السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ-١٩٩١م ج١ ص ٩.

(١٤) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار المعارف، الطبعة: الثانية ص ٣٢.

(١٥) ابن سينا، أبو علي الحسين، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط: دار الفكر العربي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م ص ٤٤.

محال؛ لأن العقل أصل النقل... وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً... ووضع أبو بكر بن العربي قانوناً آخر، مبنياً على طريقة أبي المعالي ومن قبله، كالقاضي أبي بكر الباقلاني»^(١٦)، يبين هذا النص أن أول من وضع القانون الكلي من المتكلمين هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) رحمه الله، وقد حاول الأستاذ محمّد السليمان أن يقف على صياغته لكن دون جدوى، حيث قال: «وقد رجعت إلى كتب الباقلاني فلم أهدأ إلى نصوص صريحة تدل على تبلور هذه الفكرة بشكل منهجي منظم، وإن كانت روح التأويل سارية في كل كتاباته»^(١٧).

والذي يظهر -كما سيأتي بالتفصيل- أن الأساس الذي بني عليه القانون الكلي عند المتكلمين هو فكرة اتخاذ «العقل أصلاً للنقل»، ويعتبر الإمام الباقلاني من أوائل من استدل على صحتها في قوله: «ولن يصح أن يعرف أن القول قول لله، ولمن هو رسول له، وصدق من خبر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى؛ لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه: لأنه عُلِمَ بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من لا يعرف الله... فوجب أن يكون

الخطاب الإلهي ببيان ما فيه من مراتب تنسجم ومستوى إدراك المخاطبين، ليحذو في ذلك حذو سلفه من الفلاسفة، حيث يقول: «وأما الأشياء التي لخفائها لا تعرف إلا بالبرهان، فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلا البرهان إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق لها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابة وهذا هو السبب في أن نقسم الشرع إلى ظاهر وباطن»^(١٨).

أما قانون المتكلمين فهو بخلاف ذلك؛ لأنه يقوم على أن أقوال الأنبياء لم يقصدوا بها إلا ما هو حق في نفس الأمر، وأما هذا الحق انسجامه أو مطابقته للمعقول، ثم يجتهدون بعد ذلك في تأويل ظواهر النصوص لدفع المعارض العقلي، وهذا القدر متفق بينهم جميعاً.

يقول ابن تيمية: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو

(١٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج١، ص ٦.

(١٧) ابن العربي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، قانون التأويل، تحقيق: محمّد السليمان، الناشئ: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٢٤٦.

(١٨) ابن رشد، فصل المقال ص ٤٦.

العلم بالله ونبوة رسله معلومًا عقلاً قبل العلم بصحة السمع»^(١٨).

أما الإمام أبو المعالي الجويني (ت٤٨٧هـ) فقد صاغ القانون بعبارات تدل على طور من أطوار نضوجه وتطوره، دون اكتمال بنائه المنهجي في كتابه الإرشاد الذي خصص فيه باباً أسماه (باب القول في السمعية) وفيه يقول: «فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها -فما هذا سبيله- فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قطعاً، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع مع قاطع، ولا خفاء به»^(١٩). وقوله هذا

(١٨) الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطبيب، التقريب والإرشاد، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص ٢٢٨.

(١٩) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠م، ص ٣٦٠.

يعرض حالات ثلاث تحدد العلاقة بين الأدلة السمعية والعقلية كالتالي:

الأولى: عندما تكون الأدلة السمعية قاطعة في طرقها ولا مجال للاحتمال في تأويلها، ولا يقابلها مستحيل عقلي، فلا وجه إلا القطع بها.

والثانية: عندما تكون الأدلة السمعية غير قطعية الثبوت قابلة للتأويل، وليس مضمونها مستحيلاً عقلاً، فهذه تثبت على سبيل الظن.

وأما الثالثة: فعندما تكون الأدلة السمعية مخالفة لقضايا العقل، وحينها تكون مردودة قطعاً؛ لأن الشرع لا يخالف العقل.

أما الإمام أبو حامد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) فقد سلك مسلك التوسط بين الطوائف وجعل مذهبه مذهب الطائفة الخامسة بين المذاهب التي عرضها عند جوابه عن أسئلة ابن العربي حين قال: «أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة، أذكر قانوناً كلياً ينتفع به في هذا النمط»^(٢٠)، وهو الذي صاغه في رسالته التي تحمل عنوان: (قانون التأويل). فإن كانت رسالة ابن رشد أول الرسائل المستقلة في الموضوع فعلى طريقة الفلاسفة، أما رسالة الغزالي فهي تعتبر أول الرسائل المنهجية التي عالجت هذا الموضوع بشكل مستقل على طريقة المتكلمين.

(٢٠) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، قانون التأويل، تحقيق: الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار ط: الأولى، ص٧.

بالعمل كاملاً، بل لقد كان سبباً في تأليفه كتابه بيان تلبيس الجهمية الذي يقدم نفسه باعتباره ردّاً على كتاب فخر الدين: تأسيس التقديس، وهو الذي اشتهر أيضاً بعنوان: نقض تأسيس الجهمية محاكياً عنوان كتاب الفخر الرازي، ويعد الفصل الثاني والثلاثون المخصص للقانون الكلي السبب الأساسي في تأليف ابن تيمية كتابه «درع تعارض العقل والنقل» وهو مشروع ضخم خاص بالموضوع، جمع شتاته وعرض فيه ما تفرق في غيره بمنهج نقدي عميق يظهر مدى غزارة المعارف العقلية والمناهج الجدلية عند مؤلفه.

المطلب الثاني: عناصر القانون الكلي عند الإمام الرازي

للإمام الرازي في تفسيره لنصوص الوحي التي توهم في أول النظر التعارض مع العقل -منهج وقانون استلهمه من الأئمة المتكلمين قبله كالإمام الباقلاني والجويني والغزالي، حيث وصل في صياغته إياه مرحلة النضج والاكتمال، ولذلك سننطلق في التحليل من نسخته ثم نعرج على أفكار بقية المتكلمين عند الضرورة.

إن القانون الكلي يبنى على مقدمة ومجموعة من العناصر والقضايا يستلزم بعضها بعضاً، فأمّا المقدمة التي يبنى عليها فهي تقسيم المطالب إلى ثلاثة أقسام:

«قسم منها لا يمكن الوصول إليه

وقد خصص الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) فصلاً من كتابه أساس التقديس للحديث عن القانون الكلي، وهو كتاب يذكر أنه ألفه بعد وقت قصير من وصوله إلى هراة ردّاً على الحيرة التي سادت بين أهل المدينة بشأن «التقديس والتنزيه» فيما يتعلق بالمسائل الإلهية في إشارة إلى وجود فرقة الكرامية الذين كان يعتبرهم من المجسمة، كما أن إهداء الكتاب للحاكم سيف الدولة الأيوبي ساهم في انتشار أوسع له^(٢١).

لقد قسم الإمام الرازي رحمه الله كتابه هذا إلى أربعة أقسام رئيسة:

في القسم الأول وضع المؤلف رحمه الله الحجج العقلية على أن الله ليس جسماً، وأنه ليس في مكان -حيز-. وفي القسم الثاني يناقش معنى بعض المواضع المتشابهات الواردة في القرآن والحديث. ويشرح القسم الثالث كيف تناول أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم من السلف هذه القضية، ويتناول القسم الرابع عدداً من المسائل ذات الصلة بالموضوع، وأهمها ما إذا كان يمكن اعتبار الشخص الذي يعتقد أن الله له جسم لا يزال مسلماً أم يعتبر خارجاً من الملة. وفي نهاية الجزء الثاني، يناقش فخر الدين في الفصل الثاني والثلاثين «القانون الكلي» الذي يطبقه في الحالات التي يتعارض فيها ظاهر الوحي مع ما هو معلوم بالعقل.

وقد كان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) على علم ودراية

(٢١) انظر العريبي محمد، مقدمة كتاب أساس التقديس ص ٦-٧.

الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معًا، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال»^(٢٤).

العنصر الثاني: هو بيان مرتبة الأدلة

النقلية في الاستدلال ودلالاتها، حيث يقول رحمه الله: «التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع. وإنما قلنا: إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين؛ لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية؛ لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنية، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي...»^(٢٥).

وهو أصل ما عرف به قائل مشهور غيره -رحمه الله-^(٢٦)، هذا إذا حمل على إطلاقه كما جاء عنه في المطالب العالية والمحصل ومعالـم أصول الدين، وإلا فقد

بالسمع، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات. وقسم منها لا يمكن الوصول إليه إلا بالسمع وهو وقوع كل ما علم بالعقل جواز وقوعه. وقسم ثالث يمكن الوصول إليه بالعقل والسمع معاً، وهو كالعلم بأنه واحد وبأنه مرئي إلى غيرهما»^(٢٢)، وهي نفس مقدمة الإمام الجويني التي يعتبر فيها أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وما يدرك سمعاً ولا يقتدر إدراكه عقلاً، وما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً^(٢٣). فأما ما لا يدرك إلا بالعقل، فلم يتجاوز فيه الإمام الرازي قول الجويني، حيث اعتبر كل منهما أنه قسمٌ يشمل كل ما تقدم على العلم بكلام الله تعالى وتوقفت صحته عليه.

وعلى ضوء هذه المقدمة يتحدد القانون الكلي في عناصر ثلاث يستلزم كل منها الآخر:

العنصر الأول: هو إثبات التعارض

بين ظواهر النصوص وبين الأدلة العقلية أو مستلزماتها التي وُظفت في الاستدلال على ما لا يدرك إلا عقلاً، كما حُدد في المقدمة، ونذكر مثلاً للبيان على هذا القدر، وهو قول الإمام الرازي في تفسيره: «إن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودل ظاهر لفظ

(٢٢) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤٢٠ هـ ج ٣، ص ٣٥٩.

(٢٣) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣٥٨.

(٢٤) انظر الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢٢، ص ٩.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج ١٣ ص ١٤١.

الإمام البدائل الأربعة للعلاقة بين العقل والوحي كمصدرين للمعرفة.

والذي يظهر بعد ملاحظة قانونه في كتابه أساس التقديس ومفاتيح الغيب، هو أن بينهما بعض الفروق؛ لذلك نحتاج إلى عرضهما معًا لبيان الفرق، ولنبدأ بأساس التقديس وفيه يقول رحمه الله: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل: فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

وإما أن يبطل؛ فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على محمد -ﷺ-، ولو جوزنا القبح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القبح لتصحيح النقل يفضي إلى القبح في العقل والنقل معًا وأنه باطل.

أورده مقيّدًا كما في المحصول في أصول الفقه، والأربعين، حيث يقول: «واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه غير صحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الأدلة السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة، مفيدة لليقين»^(٢٧)، وبذلك يقرر أن الأدلة قد تفيد اليقين إن اقترنت بها قرائن تنفي ما تحتمله من معان أخرى، فمن المبالغة ادعاء هذا القول مطلقًا؛ لأن دلالة الأدلة على مراد المتكلم ما يعرفه جميع الناس بالضرورة قبل علمهم بالأدلة العقلية المجردة، كالطفل المميز يعلم مراد أبويه عند مخاطبتهما إياه قبل العلم بالأدلة العقلية، ولا يتوقف فهمه على تلك المقدمات.

ولم يكن قول الإمام فخر الدين الرازي رحمه مطلقًا؛ لأنه يرى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين في مجال دون آخر، مثال المسائل الاعتقادية كالصفات، حيث يقول رحمه الله: «فثبت أن الدليل النقلية في هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين»^(٢٨).

العنصر الثالث: وهو العنصر الأخير من قانون الإمام الرازي الذي يتضمن الموازنة والترجيح بعد أن تم تحديد مراتب الأدلة المتعارضة ومجالات المدركات، وفيه يضع

(٢٧) الرازي، الأربعين في أصول الدين ج ١ ص ٢٥٢

(٢٨) الرازي، الأربعين في أصول الدين ج ١ ص ١٤٤

لقد بنى الإمام فخر الدين الرازي قانونه الكلي في كلا النسختين على حجة السبر والتقسيم زاعماً أن الخيارات المتاحة محدودة، وأن القسمة محصورة ليكون البرهان قاطعاً. ونقف الآن مع النسخة الأولى وفيها يعتبر الإمام أنه في حالة وجود التعارض بين الأدلة العقلية القطعية وظواهر النقل -ولم يتحدث عن تعارض الأدلة السمعية والعقلية، أو بين السمع والعقل- لا يخلو الأمر من أربع خيارات يفرض الإمام ابتداءً أن الأول والثاني جمع بين النقيضين أو رفعهما معاً، وقد استدل على إبعادهما كما يظهر بالمبادئ الأولية للعقل لترك الخيار الثالث والرابع فقط من احتملان الصحة، ثم يقترح الخيار الثالث أي أن يكون المعنى الظاهر للوحي -ظواهر الأدلة النقلية- صحيحاً، وأن تستبعد البراهين العقلية، وهو ما يبطله الإمام الفخر أيضاً، بحجة عدم إمكان معرفة صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية؛ صار العقل متهماً غير مقبول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول؛ خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة؛ فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ليحتفظ بالخيار الرابع.

ولما بطلت الأقسام الأربعة^(٢٩) لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو **القانون الكلي** المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق^(٣٠).

هذا فيما يخص عرضه للقانون في أساس التقديس أما في مفاتيح الغيب فقد ذكر مثالاً للتعارض بين ظاهر نص الاستواء والدليل العقلي، ثم قال رحمه الله: «فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال. والثاني: أيضاً محال؛ لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. والثالث: باطل؛ لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود»^(٣١).

(٢٩) هكذا ذكر في هذه الطبعة، ويظهر أنه خطأ لم يُنتبه إليه في التحقيق، وإلا فالصواب هو «الأقسام الثلاثة».

(٣٠) أساس التقديس ص ١٢٥ والتي بعدها.

(٣١) الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢٢، ص ٩.

فرع للعلم به سبحانه... فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلومًا عقلاً قبل العلم بصحة السمع»^(٣٣).

إن القول بأن: «العقل أصل النقل»، أو أن «العلم بالسمع فرع للعلم به سبحانه عقلاً» يحتمل معنيين: إما أن يراد به أنه أصل في ثبوته في الواقع أو أصل في ثبوت علمنا بكونه صحيحًا، فالأول: ضرب من المثالية الملحدة لا يقول بها مسلم؛ لأن الواقع يفرض أن الثابت ليس موقوفًا ولا تابعًا لعلمنا به، فما أخبر به الرسول ﷺ ثابت في نفسه سواء أدركناه بعقولنا أو لم ندركه: لأن صدق القضايا ومعقوليتها في علم الكلام مطابقتها الواقع على ما هي عليه، قال ابن تيمية: «فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها لا تكون كذبًا باطلًا قط، وبينوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق القضايا»^(٣٤)، وذكر الجويني قول المعتزلة: «حد العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس»^(٣٥)، «وقول القاضي أبو بكر الباقلاني أيضًا: العلم معرفة المعلوم على ما هو به»^(٣٦)، وهو نفس تصور الشيخ المفيد من

أما النسخة الثانية الواردة في مفاتيح الغيب فلا تختلف عن الأولى في استبعاد الاحتمال الأول والثاني، ويظهر الفرق في الحجة التي يستدل بها على إبطال الخيار الثالث «بأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم يثبت النقل، فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معًا»^(٣٧).

ففي النسخة الأولى لا يستخدم الفخر الرازي عبارة «العقل أصل النقل» عكس النسخة الثانية وهي نفس النسخة التي افتتح بها الإمام ابن تيمية كتابه درء تعارض العقل والنقل.

إن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله يدافع عن رفض هذا الاحتمال بأن قبول الوحي باعتباره مصدرًا معصومًا للمعرفة يكون مشروطًا مسبقًا بالاستدلال بالبراهين والدلائل العقلية على وجود الله وثبوت نبوة محمد ﷺ، ليصير بذلك تصديق النقل مشروطًا ابتداءً بالأدلة المستندة إلى العقل، وهو يتحدث هنا عن البراهين الفلسفية والكلامية على وجود الله ونبوة محمد ﷺ، وقد سبقه إلى تقريره هذا الإمام الباقلاني في قوله: «ولن يصح أن يعرف أن القول قول لله، ولمن هو رسول له، وصدق من خبر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى؛ لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له

(٣٣) الباقلاني، التقريب والإرشاد ت: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص ٢٢٨.

(٣٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج ٩، ص ٢٥٠.

(٣٥) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م ج ١، ص ٢١.

(٣٦) الجويني، البرهان في أصول الفقه ج ١، ص ٢٢.

(٣٧) الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢٢، ص ٩.

لقد صرح أغلب المتكلمين بأن وجود الله تعالى غير معلوم بالاضطرار، وإنما يعلم بالنظر والاستدلال، وهذا ما قرره القاضي عبد الجبار^(٣٧)، والقاضي الباقلاني رحمه الله حيث قال: «وأن يعلم أن أول ما فرض الله ﷺ على جميع العباد النظر في آياته ... لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»^(٤٠).

وأما الإمام الجويني فيرى أن أول واجب هو القصد إلى النظر وطريقه العلم بحدوث العالم في قوله: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحُلم شرعاً: القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»^(٤١).

ولم يقتصر الإمام فخر الدين الرازي على هذا الدليل وإن كان له أكثر من تقرير، حيث يقول مبيئاً الطرق التي يمكن أن تفضي إلى العلم بالله: «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى **ليس** إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة، إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الإمكان، وعلى قول آخرين هو الحدوث، وعلى

الإمامية^(٣٧). فقضايا الدين حقائق في نفسها مستقلة عن المؤمن والمصدق بها، وشرط كونها علمًا اعتقادها على ما هي عليه في الواقع، ومعقولية هذه القضايا تبحث في إطار هذا المفهوم سواء تم إدراكها أم لم يتم^(٣٨).

ليتعين أن المراد من أن «العقل أصل النقل»، أو أن «العلم بالسمع فرع للعلم به سبحانه عقلاً» هو المعنى الثاني، أي أن العقل أصل في ثبوت علمنا بكون السمع صحيحًا.

المطلب الثالث: أساس القانون الكلي

سنتحدث هنا عن إشكال الأصل والفرع؛ لأنه الأساس الذي بني عليه القانون الكلي من جهة، ولأن أقوال المتكلمين فيه مختلفة متباينة، فهل العقل أصل النقل أم العكس؟ وهل العلم بالله عقلاً قبل العلم بصحة السمع يقصد به العلم نظرًا واستدلالًا أم ضرورة وفطرة؟

(٣٧) انظر النكت في مقدمات الأصول، تحقيق محمد رضا الحسيني الجلاي، الناشر: دار المفيد للطباعة - بيروت، الطبعة: الثانية، ص ٢٢.

(٣٨) إن إثبات القضايا الدينية أو صحتها أو يقينيتها، مصطلحات لها أكثر من معنى في الفلسفة؛ إذ يراد بها «القبول والتصديق العام» أو «تطابق الفكرة مع الواقع»، وعلى الرؤية الأولى لا يمكن بلوغ مرتبة الصدق في الاعتقاد إلا عند اقتناع جميع العقلاء، كما لا يركن للأدلة والبراهين على العقيدة الدينية إلا إذا أذعن بها العقلاء كافة، ولأن هذا المعيار في الصدق مستعص مال بعض الفلاسفة إلى القول بالإثبات المرتهن بالفرد، وهم في كلا المعيارين سواء التصديق العام، أو التصديق الشخصي يخلطون بين صدق القضية في حد ذاتها، وتصديق الناظر فيها أي الصدق بالنسبة وبالإضافة إلى هذا الناظر فيها كان فردا أو مجتمعاً. انظر الكلام الإسلامي المعاصر للخروسيناه، ج١، ص ٣٨.

(٣٩) قال في كتابه شرح الأصول الخمسة: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر» ص ٣٩.

(٤٠) الباقلاني، الإنصاف، ص ٢٢، الجويني، الشامل، ص ١٢١.

(٤١) الجويني، الإرشاد ص ٣

الوحي كان قصد دفع المعارض العقلي لكي لا يعود بالإبطال على الدعاوى الأربعة - الأولى: أن الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية: أن هذه المعاني محدثة. والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها»^(٤٥) - التي استند إليها المتكلمون في إثبات وجود الله.

فدليل المتكلمين يقوم على هذه المقدمات التي تستلزم تأويل بعض نصوص الوحي، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول، وقالوا إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك؛ لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام»^(٤٦)، وهو نص يوضح كيف استصحب المتكلمون مقدمات الدليل العقلي في إثبات وجود الله في فهم نصوص السمع وتأويلها، كما أنه يبين الحمولة الدلالية لقاعدة الإمام الرازي «العقل أصل النقل»، فما أول من نصوص السمع كان يستلزم ظاهره إبطال الدليل على إثبات الصانع الذي يستند على المقدمات السالفة الذكر.

أما الإمام الغزالي فقد جعل كل من العقل والنقل أصلاً، وهو مذهبه الذي اختاره بالاعتماد

قول ثالث هو مجموع الإمكان والحدوث»^(٤٧).

وترجع هذه الطرق إلى طريق الإمكان وهو يعتمد العلة والمعلول، وطريق الحدوث الذي يعتمد على بيان الحادث والقديم، فالإمكان ينظر فيه من حيث دلالة على الحاجة إلى المرجح في وجود الذات أو المخصص للصفات، والحدوث يدل كذلك على الحاجة إلى محدث الذات والصفات الحادثة، وقد أجمل كل ذلك في قوله: «اعلم أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فإما في الذات أو في الصفات»^(٤٨)، هذا ويمكن القول إن طريق الإمكان والتخصيص يعود إلى طريق الحدوث، فقد اعتمد عليه الإمام الجويني في إثبات الحدوث في رسالته النظامية، واعتمد عليه الأمدى أيضاً في الأبكار.

إن أصل الأصول عند نظار المتكلمين هو إثبات وجود الله ﷻ بالاستدلال على حدوث الأجسام، وهو ما نص عليه الغزالي في قوله: «أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع»^(٤٩)، وهو أصل يتفرع عنه إثبات السمع كما صرح الإمام الباقلاني رحمه الله سابقاً، فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه لم يثبت النقل، ليكون القدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، وما أول من نصوص

(٤٧) الرازي فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م، ص ١٠٣.

(٤٨) معالم أصول الدين ص ٤٤

(٤٩) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة - مصر الطبعة السادسة، ص ١٩٧.

(٤٥) القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٣: ١٩٩٦ م ص ٩٥

(٤٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج ١، ص ١٨٠.

حية يكفر بخوار العجل كفر السامري، فإن التعارض في عالم الحس والشهادة كثير جداً. لكني تعلمت الموازين (الأقيسة المنطقية) من القرآن، ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور وثواب أهل الطاعة كما ذكرته في كتاب (جواهر القرآن)، فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن وفي الأخبار، فتيقنت أن محمداً ﷺ صادق وأن القرآن حق»^(٤٨) هنا يستخدم الغزالي المصطلحات التي صاغها بنفسه، والتي يشرحها في مواضع متعددة من كتابه القسطاس المستقيم. وقد أعلن الغزالي رحمه الله أن فحص المعارف الإلهية متاحة عن طريق «الموازين» بحسب اصطلاحه الذي يقصد به الأقيسة المنطقية، ودعواه تلك تحتاج أن نستطرد أولاً في بيان هذه الأدلة المنطقية أو الموازين التي اعتمدها وعلماء الكلام على طريقة المتأخرين، وهي تنقسم إلى قسمين:

الأول: هو المسمى بالقياس الاقتراني، ويسمى القياس الحملي، وقياس الشمول.

والقسم الثاني: هو المسمى بالقياس الاستثنائي أو الشرطي.

فالقياس الحملي إنما سمي اقترانياً لاقتران حدوده الثلاثة من غير أن يتخللها حرف استثناء لكن-، ويسمى شمولياً؛ لأن الحد الأصغر إذا اندرج في الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر

على منهج التوسط في تبني ما عليه الطائفة الخامسة التي قال عنها هي «الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرف الفرق بين النبي والمتنبئ، والصادق من الكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل»^(٤٩).

وهو كلام يُظهر أن الإمام لا يقول إن العقل أصل النقل؛ لأنه يعتبر كل منهما أصلاً في مجاله، وما يلفت الانتباه أكثر استعماله لعبارتين:

الأولى: ما ثبت الشرع إلا بالعقل.

والثانية: كيف يكذب العقل بالشرع؟

أما الأولى: فهي عبارة تفرض علينا التساؤل أليست هي نفسها عبارة الرازي «العقل أصل النقل»؟ ولو كانت بنفس المعنى فلماذا صرح الغزالي أن كلا منهما أصل؟

هنا نحتاج بحث طريقته في إثبات صحة النقل حتى نتبين الفرق بينهما:

يقول رحمه الله «كذلك آمنتم أنا بصدق محمد ﷺ وصدق موسى ﷺ، لا بشق القمر، ولا بقلب العصا حية، فإن ذلك يتطرق إليه التباس كثير، فقد لا يوثق به، بل من يؤمن بقلب العصا

(٤٧) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، قانون التأويل، تحقيق: الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ص ٩٧

(٤٨) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٨١.

ويُسمى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه، ويُسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر»^(٥٤).

أما الشكل الثاني من القياس الاقتراضي، فقد اصطلح عليه الغزالي الميزان الأوسط، قال رحمه الله «حده أن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب ذلك الوصف عن الآخر»^(٥٥)، ومثل له بمثال شارح، فقال: «فالإله ينفي عنه الأفعال والقمر يثبت له الأفعال فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر»^(٥٦).

أما الشكل الثالث من القياس الاقتراضي فقد اصطلح عليه الإمام الغزالي ميزان التعادل الأصغر، قال رحمه الله وأما حد هذا الميزان فـ«هو أن كل وصفين اجتمعا على شيء واحد فبعض أحد الوصفين لا بد أن يوصف بالآخر بالضرورة ولا يلزم أن يوصف به كله أما وصف كله: فلا يلزم لزوماً ضرورياً بل قد يكون في بعض الأحوال وقد لا يكون»^(٥٧)، ومثاله في إبطال نفي اليهود إنزال الوحي على البشر لكونه ناتج عن أصليين: «أحدهما: أن موسى بشر، معلوم حساً. والثاني: أن موسى منزل عليه الكتاب مسلم به باعترافهم؛ فيلزم منه بالضرورة قضية خاصة، وهي أن بعض البشر ينزل عليهم الكتاب وتبطل به الدعوى

لزم اندماج الأصغر في الأكبر وشموله له»^(٥٨)، يقول ابن تيمية في تعريف قياس الشمول: «هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول فيحكم عليه بذلك الكلي»^(٥٩)، واصطلح عليه الإمام الغزالي بميزان التعادل وقسمه إلى ثلاثة أقسام الأكبر، والأوسط، والأصغر^(٦٠).

إن أول أشكال القياس الاقتراضي هو الميزان الأكبر، وقد توسع الإمام الغزالي في شرحه في قوله: «كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله فهذا أصل وإلهي هو القادر على الاطلاع وهذا أصل آخر فيلزم من مجموعها بالضرورة أن إلهي هو إله دونك يا نمرود»^(٦١)، «وقد لزم هذا: لأن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة»^(٦٢)، ثم زاد في بيان هذه المصطلحات في كتاب محك النظر في قوله: «وقد التئم هذا القول من جزئين يُسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً، ويُسمى المتكلمون أحدهما موصوفاً والآخر صفة،

(٥٩) انظر ابن الدَّهَّان، محمد فخر الدين، تقويم النظر في مسائل خلافية، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ص ٧٧.

(٥٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١١٩.

(٥٦) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٤٦.

(٥٧) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٤٩.

(٥٨) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٥٠.

(٥٤) الغزالي، محك النظر في المنطق، الناشئ: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص ٢١٤.

(٥٥) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٥٦.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٦٠.

بمسألة عقدية تتعلق بمجال السمعيات فالميزان هو ما توزن به أعمال الناس، سواء كانت خيرة أو شريرة، ونفس الشيء ينطبق عنده على موازين المعرفة، فأياها وقع فيه شك أخذ فعرض على هذه الموازين.

إذاً هي مصطلحات صاغها بنفسه، وجعل تحتها مجموعة من صور الاستدلال المنطقية التي استخدمها في اختبار صحة النقل؛ إذ بمجرد تحديده صحة هذه الموازين بطريقة عقلية قام بمقارنتها بنصوص الوحي، لتحصيل اليقين بأن القرآن وحي إلهي، وهو معنى عبارته «ما ثبت الشرع إلا بالعقل».

وأما عبارته الثانية: «كيف يكذب العقل بالشرع؟» فهي استفهام إنكاري يثبت أن العقل لا يكذب إذا استعمل بشكل صحيح في حجة برهانية، كما أن العقل شاهد للوحي الذي من خلاله تعرف حقيقة هذا الأخير «فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟»^(٦٢). فالشاهد في هذا التشبيه هو الوحي، الذي يخبرنا بالغيبات التي تخفى على أي مصدر آخر للمعرفة، والمزكي الذي يشهد على صدق الشاهد هو العقل.

ويعتبر تشبيه العقل بالشاهد المزكي مقارنة دقيقة للغاية؛ لأنه يضعه في محاكمة يجري فيها الطعن في شهادة الوحي، وفيها يدعي الغزالي أن الطريقة الوحيدة التي يستطيع القاضي من خلالها التحقق من صدق الوحي هي

العامة بأن الكتاب لا ينزل على بشر أصلاً»^(٥٨).

أما القياس الشرطي المتصل فهو ما اصطلح عليه الإمام الغزالي ميزان التلازم وحده: «أن كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال: فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزم ووجود الملزم يوجب بالضرورة وجود اللازم، ومثاله: إن كانت صنعة العالم وتركيب الآدمي تركيباً عجيباً محكماً فصانعه عالم، وهذا في العقل أولي ومعلوم أنه عجيب مرتب وهذا مدرك بالعيان، فيلزم عنه أن صانعه عالم»^(٥٩).

أما القياس الشرطي المنفصل فقال فيه -رحمه الله-: «هو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل، ونحن سميناه التعاند»^(٦٠) وأما حد هذا الميزان فهو «أن كل ما انحصر في قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر»^(٦١).

وهكذا يظهر أن البرهنة العقلية في نظر الإمام الغزالي يجب أن تسلك طريق المنطق الذي يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ والاضطراب، فإذا كانت المقدمات والمواد أيضاً صحيحة أمكن الوصول إلى الحق. كما نلاحظ أيضاً أن مصطلح الميزان الذي استخدمه قد استمدّه من اللفظ القرآني، وهو مرتبط

(٥٨) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٥٩.

(٥٩) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٦٣.

(٦٠) الغزالي، محك النظر في المنطق، ص ٢٢٨.

(٦١) القسطاس المستقيم، ص ٦٦.

(٦٢) الغزالي، قانون التأويل، ص ١٠.

إيرادات تدل على كمال تضلعه في العلوم... واقتداره على إلزام الخصوم مع ما يستفاد منه فوائد لا يستغنى عن اقتنائها الطالب، ولا ينثني عن اصطياها من هو في اقتناص الشوارد راغب»^(٦٥)، وقد اعتبر الإمام ابن القيم ما أوده في سفر الصواعق المرسلة قطرة من بحره^(٦٦)، فهو مشروع متكامل، جمع ما تفرق في غيره، وأحاط بموضوعه من كل جوانبه، وفيه قال: «أما كتابنا هذا فهو في بيان انتفاء المعارض العقلي وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»^(٦٧).

فهو كتاب ذو منهج نقدي فريد، غير أنه لم يقتصر فيه على النقد فقط، بل أنشأ فيه قولاً جديداً في موضوعه يمكن أن نعتبره قانوناً كلياً، فبعد أن عرض كلام الإمام الرازي رد بجواب إجمالي في قوله: «وبيان ذلك بتقديم أصل» ثم قال: «إذا قيل: تعارض دليلان... فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة،

(٦٥) سالم، محمد رشاد، مقدمة درء تعاض العقل والنقل، ص ٢٥.

(٦٦) انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتزلة، المحقق: علي بن محمد الدخيل، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ج ٣، ص ٧٩٧.

(٦٧) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢.

وجود عقل يشهد شهادة تزكية للوحي، أي إذا أثبت العقل حقيقة ما يدعيه الوحي، فإنه يثبت صدقه، وهذه هي مهمة المزكي، وبمجرد إثبات العقل صدق الوحي يثق به فيما لا يستطيع التأكد من صحته.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن الغزالي يعتمد في استدلاله هذا على تلك التقاطعات بين المجالات المعرفية المنقولة والمعقولة، ويستعمل الموازين في مجالات معرفية متنوعة كما يظهر في قوله: «بل أزن بها أيضاً العلوم الحسابية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فأني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين. وكيف لا؟ وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن»^(٦٨).

المطلب الرابع: القانون الكلي عند ابن تيمية

لقد اشتهر ابن تيمية بمشروعه الضخم المعنون بدرء تعارض العقل والنقل أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» وهو اسم كتاب يعدُّ من أنفس كتب ابن تيمية، كما ذكر معظم الذين ترجموا له، وقد ألفه وهو يبلغ من العمر خمسين سنة^(٦٩)، وعنه يقول الراغب باشا (١١١٠هـ): «وقد خالف فيه جمهور المتكلمين مُورداً عليهم عجائب

(٦٨) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٨٢.

(٦٩) انظر: سالم، محمد رشاد، مقدمة درء تعاض العقل والنقل، ص ٨.

سيق إلى احتمالات ثلاث، أي أن التعارض إما أن يكون بين دليلين عقليين أو بين سمعيين أو بين عقلي وسمعي، ونفس الشيء في الثاني والثالث. فالخيارات في العلاقة بين الأدلة عند ابن تيمية ثلاثة أقسام عامة مبنية على قوة دلالتها على مدلولها، وكل قسم يحتمل ثلاثة احتمالات مبنية على طبيعة الدليل إما عقلي أو سمعي.

فكيف يرجح ابن تيمية في كل قسم؟

أما القسم الأول: فباطل عنده بجميع احتمالاته الثلاثة، وحجته في ذلك ما يلزم من هذا القسم من لوازم مناقضة للمبادئ الأولية للعقل، «فلو تعارض دليلان قطعيان للزم الجمع بين النقيضين»، وهو باطل.

أما القسم الثاني: فهو يرجح فيه القطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً، وهو مسلم عنده، فلو كان القطعي عقلياً والنقلي ظنياً لقدم ورجح العقلي لا للحجة التي اعتمدها الإمام الرازي، ولكن لكونه قطعياً.

أما القسم الثالث: فهو يرجح فيه أي الدليلين ترجح عنده سواء كان عقلياً أو نقلياً.

فابن تيمية يتحدث عن مشكلة العلاقة بين العقل والنقل مطلقاً لا عن حالة التعارض بين الظواهر النقلية والقواطع العقلية التي لا يرى فيها أي حاجة للاستدلال لقوله بتقديم القطعي مطلقاً أيّ كان مصدره، فقد تحظى عنده الأدلة العقلية أو النقلية برتبة قطعية وحينها تكون

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سميّاً أو عقليّاً»^(٦٨).

إن أصله هذا يقيمه على حجة السبر والتقسيم أيضاً، غير أن تقسيمه يختلف عن تقسيم الفخر الرازي واحتمالاته الأربعة عند التعارض، فابن تيمية صاغ حجته على تقسيم عام وآخر خاص، أما العام فيقسم إلى ما يلي:

أولاً: التعارض بين الدليلين القطعيين.

ثانياً: التعارض بين القطعي والظني.

ثالثاً: التعارض بين الظنيين.

وأما الخاص فيقسم فيه كل قسم مما

(٦٨) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٧٩.

فالقول الذي أورده ابن تيمية قصد الرد عليه يعتبر أن العقل أصل النقل؛ لذلك قدم العقل واعتبر النقل إما مكذوباً على الرسول ﷺ أو خاطئ أو لا يدل على المطلوب. وأما ابن تيمية فإنه يعتبر النقل أصلاً راجحاً على مقدمات الأدلة العقلية؛ لأنها أكثر عرضة للخطأ لخفائها الذي يوحى أن تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات النقل، ولذلك نجده يقابل دليل الرازي في اعتباره أن «العقل أصل النقل» بصياغته التالية: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل»^(٧٦).

لقد أبطل رحمه الله في حجته هذه الخيارين الأول والثاني موافقاً للإمام الرازي، وخالفه في الخيار الثالث حيث أبطل تقديم العقل، وقد اعتمد في ذلك على حجة «المفتي والعامي» المستلزمة من حجة الإمام الغزالي «الشاهد المزكي» التي قام بتطويرها حيث قال: «العقل متول، ولي الرسول ثم عزل نفسه... وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبين له أنه عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل

راجحة، كما قد تكون ظنية أو وهمية فتكون مرجوحة. كما أنه يسلم بنفي التعارض بين الدليلين القطعيين، ليبقى التعارض الظاهر بين الاحتمالات الأخرى فقط، وبالتالي فالعبرة بالكشف عن أوجه القطع في الأدلة وقرائنه؛ لأنه معيار الترجيح.

فهل يعني هذا أنه قد وصل إلى حل الإشكالية من أساسها، وأن بالإمكان تقديم العقل القطعي على النقل الظني، وتقديم الظني العقلي على الظني النقلي إذا ترجح؟ هنا نجد موقف ابن تيمية يشوبه نوع من التردد، وذلك عند رده على من يقول: «نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل محل النزاع»^(٧٧).

حيث يقول رحمه الله: «نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماته، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»^(٧٨).

ليعيد الإشكال رحمه الله في الترجيح بين الأدلة مرة أخرى إلى أساسه، وهو من الأصل؟ ومن الفرع؟

(٧٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٧٤.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ١٧٠.

حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وعلى أن الأعراض حادثه؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لأن فيها من التطويل والغموض ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات النقل، وسلك منهجاً آخر في إثبات وجود الله يبنّي على تلازم الرؤية الوجودية والمعرفية وانسجامهما، حيث يقول رحمه الله: «إن الله سبحانه هو الحق الموجود بنفسه وسائر ما سواه خلق من خلقه مريبوب مقهور تحت قدرته وهو خالق الأشياء مسبب أسبابها؛ فالعلم به أصل للعلم بما سواه وسبب كما أن ذاته كذلك والعلم بالسبب يفيد العلم بالمسبب»^(٧٣)؛ لأن إنكار وجوده سبحانه وتعالى يصاحبه العجز عن إثبات جميع المعاني المطلقة ولا سبيل حينها للقول بالمبادئ العقلية الضرورية، فهو استدلال بالتلازم بين الإلحاد والعجز عن إثبات أي حقيقة مطلقة، فجميع المعارف والعلوم فرع عن العلم به سبحانه وتعالى ومن أنكر وجوده لن يستطيع تأسيس أي معرفة متناسقة لافتقاره إلى القاعدة التي تبنى عليها، ولذلك اعتبر ابن تيمية معرفته سبحانه وتعالى أشد ضرورة من المعارف الأولية حين قال: «أن أصل العلم الإلهي فطري ضروري وأنه أشد رسوخاً في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين ومبدأ

في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قوله علي قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت بأنه مفت، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، ودلت علي ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أنني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو اعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال، ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال، الذي خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله، وإن لم تكن مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده»^(٧٤).

لقد بنى ابن تيمية هذه الحجة على مسألة دقيق، وهي طريق تعرف العامي على المفتي أو طريق تعرف العقل على النقل -المفارقة لطريقة الرازي-، فما يتوقف عليه إثبات وجود الله ﷺ وصدق الرسول من العلم العقلي يسير عنده كيسر العلم الذي يتعرف به العامي على المفتي، وحينها إذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا القدر بين واضح.

لهذا لم يقبل ابن تيمية طريقة نظار المتكلمين التي تقوم على الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام، وعلى الاستدلال على

(٧٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، طبعة: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٢، ص ٨٨.

(٧٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج١، ص ١٣٨ و ١٣٩.

لقد اختار ابن تيمية طريق الآية والعلامة عليه سبحانه؛ لأنه ورد في القرآن الكريم، حيث يقول: «أما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن والفرق بين الآيات وبين القياس أن الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله أمرًا كليًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول»^(٧٧).

فهو طريق يعتبر نفس العلم به يوجب العلم بالله تعالى، ولا يوجب علما كليًا مشتركًا بينه وبين غيره؛ لأنه مستلزم للمدلول، والعلم باستلزام معين للمعين المطلوب أقرب للفطرة عند ابن تيمية من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، يقول رحمه الله: «فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل كل «أ ب وكل ب ج فكل ج أ» فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا»^(٧٨).

ولذلك نجده في دليل الحدوث يستدل في الحد الأوسط «بحدوث الإنسان» ولا يستدل على حدوثه بمقارنة التغير^(٧٩)؛

(٧٧) ابن تيمية، الرد على المنطقيين الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان ص ١٥١.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٢١٩.

العلم الطبيعي. كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين»^(٧٤)، ولأن هذا الأصل فطري كانت الأدلة في هذا الباب تأتي في مقام التذكير في حال خرجت تلك الفطرة عن أصل طبيعتها؛ لأنه مع قوة الصارف المعارض لها لا يكون الحال كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف، وقد بين رحمه الله قوة الصارف في العلم الإلهي عكس مبادئ العلوم الحسابية والرياضية، حيث قال: «وما ذكر من مبادئ العلم الحسابي والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وأن الجسم لا يكون في مكانين ونحو ذلك ليس الداعي إلى هذا العلم قويا في النفوس ولا الصارف عنه ... أما العلم الإلهي فهو أجل وأشرف فإنه ضروري لبني آدم علما وإرادة فطروا على ذلك فوجود هذا العلم والإرادة الضروريتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك والمعارض؛ لهذا لا بد وأن يكون قويا إما اعتقاد فاسد كاعتقاد الجهمية المتأولين الذين لم يكابروا العقل، وليس لهم غرض في خلاف الدين، وإما إرادة فاسدة قوية كإرادة فرعون وقومه»^(٧٥). إن الأدلة على وجود الله ﷻ تجري مجرى التذكير بهذه الفطرة، وهي كثيرة؛ لأنه كل ما «كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر»^(٧٦).

(٧٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ١٥، والتي بعدها.

(٧٥) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ت: مجموعة من المحققين الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، ج ٤، ص ٥٦٢.

(٧٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٣٠.

الوجود بناء على الإرادة الإلهية»^(٨٣)، وتنبه أيضًا إلى أن تقريره لا يعتمد على طريقة واحدة، بحيث قام بتقسيم طريقه «إلى نوعين رئيسيين: الأول يعتمد مقدمات تنبني على إنكار ارتداد الأسباب اللانهائي-التسلسل اللانهائي في الماضي-، والنوع الثاني لا يعتمد على تلك المقدمة»^(٨٤)، وهو الطريق الذي أشار إليه ابن تيمية على أنه طريق القرآن الكريم، ليستخلص قاعدة تلازم أدلة النقل والعقل في دلالتها على المطلوب، وفي ذلك يقول رحمه الله: «أن الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهن مستلزم صحة الآخر؛ فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأدلة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه؛ ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي»^(٨٥).

لم يقبل ابن تيمية القانون الذي يفضي إلى تقديم العقل؛ لأنه يدرك أن قضية التعارض بين العقل والنقل تتجاوز تعارض ظاهر نص مع حكم عقلي إلى التعارض بين منظومتين أنتجت أحكامًا وتصورات وفق منهجين مختلفين، وهو ما يجعل الموضوع ينحو بُعداً آخر يكمن في

فلا يسلك في منهجه الطرق النظرية عند المتكلمين مثال طريقة الجواهر والأعراض، ولا تلك التي ظهرت في المحاولات المبكرة في التوجه الاعتزالي التي بدأها أبو هذيل العلاف، وهي تعتمد على الحركة والسكون^(٨٦)، بل يسلك طريقة الاستدلال بما يشاهد حدوثه لكونها تفضي إلى العلم مباشرة، يقول ابن تيمية: «فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان»^(٨٧)؛ لأنه يعلم بالضرورة حدوثه وأنه غير قديم مما يدرك بالحس، ويمكن أن تطور هذا الانتقال من الاستدلال النظري إلى الحسي المشاهد بالاستناد إلى الفيزياء المعاصرة.

وقد تلمس الفيلسوف ويليام راو William L. Rowe^(٨٨) قوة دليل الحدوث بالوقوف على تعدد تقريراته حيث قال: «ويوجد دليل مهم جدا طوره المفكرون الإسلاميون، يعتمد على أن العالم لا يمكن أن يكون قديمًا إلى ما لا نهاية، وبناء عليه فيجب أن يدخل في

(٨٣) فودة، سعيد عبد اللطيف، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة ص ٢٨٦، نقلًا عن:

Row, William L., The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion.

Chapter 5: Cosmological Arguments. p:103-104. Edited by: William E. Mann, Balckwell Publishing, 2004

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج ٨، ص ٢٤.

(٨٦) وهذا يظهر عندما قيل له: «دُل على حدوث العالم بغير الحركة والسكون، فقال أبو هذيل، مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينك». انظر: طلعت الأخرس، أبو هذيل العلاف المعتزلي - آراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٨٨.

(٨٧) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج ٧، ص ٢٢٣.

(٨٨) أستاذ بجامعة بورديو تخصص فلسفة الدين، أشهر كتبه «الحجة الكونية» طبع بجامعة بينستون.

نضجه في صيغتين متقابلتين على يد فخر الدين الرازي وابن تيمية.

✓ مفهوم القانون الكلي عند الأشاعرة

هو المنهج الذي يرجح وفقه بين ظواهر النصوص العقدية وبين مقدمات الأدلة العقلية التي يحتج بها في إثبات وجود الله ﷻ.

✓ مفهوم القانون الكلي عند ابن تيمية

هو المنهج الذي يرجح وفقه بين نصوص الوحي وأخباره بجميع مراتب دلالاتها وبين الأدلة العقلية ظنيها وقطعيها، وهو يقوم على مراتب الأدلة لا على مصدرها النقل أو العقلي. وحسب دلالة المفهومين يكون القانون الكلي عند المتكلمين يخص حالة المقابلة بين ظواهر النصوص والأدلة العقلية المستند إليها في إثبات الصانع والوحي، أما القانون الكلي عند ابن تيمية فهو يحدد طبيعة العلاقة بين العقل والنقل مطلقاً.

✓ اتفاق ابن تيمية والمتكلمين في تقديم الأدلة العقلية على ظواهر النصوص واختلافهم في مفهوم الأدلة العقلية.

✓ يُظهر القانون الكلي النسق الفكري عند المتكلمين في اعتمادهم المنهج العقلي عند إثباتهم صحة الوحي، واستصحاب نفس القواعد العقلية والمناهج الاستدلالية في فهمه واعتقاده أخباره.

✓ يخالف ابن تيمية نسق المتكلمين على الرغم من أنه يعتبر أن العقل الصريح أصل النقل،

إثبات منهج في النظر والاستدلال في مقابل منهج المتكلمين وترجيح معقول نقلي لا يسلم أن النقل مجرد أخبار عند مقابلته بالموروث العقلي والفلسفي.

فإصرار ابن تيمية على إخضاع الدليل العقلي إلى الحكم النقلي يرجع إلى رغبة قوية في التصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغزالي والجويني وغيرهم من أعلام المتكلمين في القانون الكلي؛ لأن ما قدّمه ابن تيمية من الناحية المبدئية هو تقديم ما ترجح من الأدلة كان نقلياً أو عقلياً، لكنه من الناحية الفعلية التزم بذات الإطلاق الذي التزم به المتكلمون إلا أنه عكسه، فلم يجرؤ على تقديم العقل على النقل؛ ما لم يكن المقصود به أولياته، أو مدعماً بالنقل وحياً كان أو قولاً للسلف؛ لذا نراه يؤكد مرجعية العقل في صدق الوحي والنبوة، ولكنه ينزع منه الحق في مخالفة المنقول الذي يستمد صحته من الوحي، فالعقل عند ابن تيمية «متولي ولي الرسول ثم عزل نفسه؛ لأنه دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر»^(٨٦).

نتائج

✓ يُستنتج أن القانون الكلي يحدد طبيعة العلاقة بين العقل والنقل عند الإثبات والترجيح، وقد بدأت صياغته عند الفلاسفة على يد ابن سينا واكتملت عند ابن رشد، أما عند المتكلمين؛ فقد كانت بوارده على يد الباقلاني، واكتمل

(٨٦) انظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج١، ص١٣٨.

الفطرة وفساد أحكامها، مخالفاً في ذلك ما **قاله الرازي نقلاً عن أرسطاطاليس أنه: كتب في أول كتابه في الإلهيات من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى** ^(٨٨) لتتحدد طريقة ابن تيمية فيما يلي:

_ صريح العقل يثبت صحة النقل الذي لا يخلو من الدلائل العقلية.

_ الوحي الصحيح يثبت صريح العقل، ولذلك فالتعارض بينهما مستحيل.

_ من توهم التعارض فقد أخطأ فيما يدخل تحت مصطلح العقل.

✓ اتخاذ المتكلمين العقل المبني على القواعد المنطقية أصلاً، وأساساً في القانون الكلي؛ لأنه طريق إثبات الصانع والوحي، واعتبار ابن تيمية الإيمان بوجود الله هو الأصل؛ لأنه ضرورة فطرية - بل أشد ضرورة من المبادئ العقلية ذاتها-، وأما الوحي فحامل دليل صحته في ذاته كونه معجزة الرسول ﷺ، ليسلم من الدور هو وغيره ممن على هذا المذهب كالأمدي والغزالي، وهكذا يظهر أن تلك النتيجة التي خلص إليها الأستاذ فرانك جريفييل ^(٨٩) في قوله: «رَفُضَ ابن

(٨٨) الرازي، أساس التقديس، ص ٢٩.

(٨٩) درس الفلسفة والأدب العربي والدراسات الإسلامية في جامعات دمشق وبرلين ولندن، حصل على الدكتوراه عام ١٩٩٩م من الجامعة الحرة في برلين وعمل باحثاً في معهد الشرق التابع للجمعية الألمانية الشرقية في بيروت، لبنان عام ٢٠٠٠م يدرّس في جامعة بيل التاريخ الفكري للإسلام، يعتني في كتاباته بالإمام الغزالي؛ لأنه يمثل إحدى نقاط التحول في الفكر الإسلامي.

فهو يرى أنه بمجرد التحقق من صحة الوحي بالعقل الصريح وجب أن يسلم له الأمر كله -على الأقل- في المجال الذي يتعلق بمسائل الاعتقاد، ويدعي أن كل ما يتعلق بما يجب معرفته من أمور الاعتقاد؛ فالوحي مصدره. وهذا مما استفاده من الإمام الغزالي في استدلاله التمثيلي الذي اعتبر فيه الشاهد هو الوحي الذي يخبرنا بالغيبيات التي تخفى على أي مصدر آخر للمعرفة، والعقل هو المزكي الذي يصدق الشاهد، وهو تشبيه دقيق وصورة تمثيلية لمحاكمة يجري فيها الطعن في شهادة الوحي، ليكون طريق التحقق من صدق الوحي هو وجود عقل يشهد شهادة تركية للوحي، وبمجرد إثبات العقل صدق الوحي يثق به فيما لا يستطيع التأكد من صحته.

✓ إن تراجع ابن تيمية عن القاعدة التي تقضي بتقديم القطعي سواء كان عقلياً أم نقلياً، يعود إلى إدراكه أن التعارض في القانون الكلي هو تعارض بين عقليين، -العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول- ^(٨٧)، فكان استعماله للعقل بمعنيين مختلفين في كتابه درء التعارض:

الأول: مصطلح «العقل» كما عند مخالفيه أي ما به يمكن إثبات الحجج الكلامية ومن بينها الدعاوى الأربعة. والثاني: مصطلح «العقل الصريح» الذي يعتبره مصدقاً لخبر الرسول وموافقاً للفطرة البشرية حيث ستكون الفلسفة والمنطق إحدى الأسباب في تغير

(٨٧) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج١، ص ١٧٣.

عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠م.

○ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، قانون التأويل تحقيق: الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى.

○ الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

○ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، م-ع السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

○ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثانية.

○ ابن العربي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري، قانون التأويل، تحقيق: محمّد السليمان، الناشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

○ الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، المحقق:

تيمية للمنطق الصوري، وفشله في وضع بديل عنه لا يعتمد على الوحي؛ يحرمه من هذا التحقق المستقل، ويؤدي إلى الدائرية «أي الدور» التي أعتقد أن فكره يتسم بها»^(٩٠) دعوى عريضة تحتاج إلى دليل، وإن كنت أرى أن سببها هو قصور دراسته لمشروع ابن تيمية الذي وصفه بقوله: «إن درء التعارض» عبارة عن عملي معقد ومكتوب بطريقة تخفي -في كثير من الأحيان- الموقف الذي يتبناه ابن تيمية من النزاعات التي يلتقطها في الكتاب»^(٩١)، وقد توهم الكاتب بسبب إغراق ابن تيمية في نقد العلاقة بين العقل والنقل عند المتكلمين الذي بلغ الأربع والأربعين وجهاً أنه لم يضع قانوناً كلياً في الباب.

الببليوغرافيا

○ الباقلائي، أبي بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

○ ابن سينا، أبو علي الحسين، رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط: دار الفكر العربي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

○ الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن

(٩٠) مقال بعنوان ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي: أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفترقة لفرانك جريفيل، ترجمة عمرو بسيوني، مركز نهوض للبحوث والدراسات ٢٠٢٠م.

(٩١) المصدر نفسه.

الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر:
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف
الشريف، المدينة النبوية، المملكة
العربية السعودية، طبعة: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

○ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في
تأسيس بدعهم الكلامية ت: مجموعة من
المحققين الناشر: مجمع الملك فهد
لطباعة المصحف الشريف، الطبعة
الأولى، ١٤٢٦هـ.

○ صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام
- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية
في أصول الدين- دار النهضة العربية،
الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار
الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة
الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .

○ الرازي فخر الدين، الأربعين في أصول
الدين، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة
الكليات الأزهرية ١٩٨٦م.

○ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد،
تهافت الفلاسفة، المحقق: الدكتور
سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف،
القاهرة - مصر الطبعة السادسة.

○ القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح
الأصول الخمسة ت: عبد الكريم عثمان،
مكتبة وهبة، ط ٣: ١٩٩٦ م.

○ ابن الدَّهَّان، محمد فخر الدين، تقويم
النظر في مسائل خلافة، مكتبة الرشد
-الرياض الطبعة الأولى.

○ الغزالي، محك النظر في المنطق،
الناشر: دارالكتب العلمية، بيروت - لبنان.

○ طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في
تقويم التراث، الرّكز الثقافي العربي
الطبعة: الثانية ٢٠٠٢م.

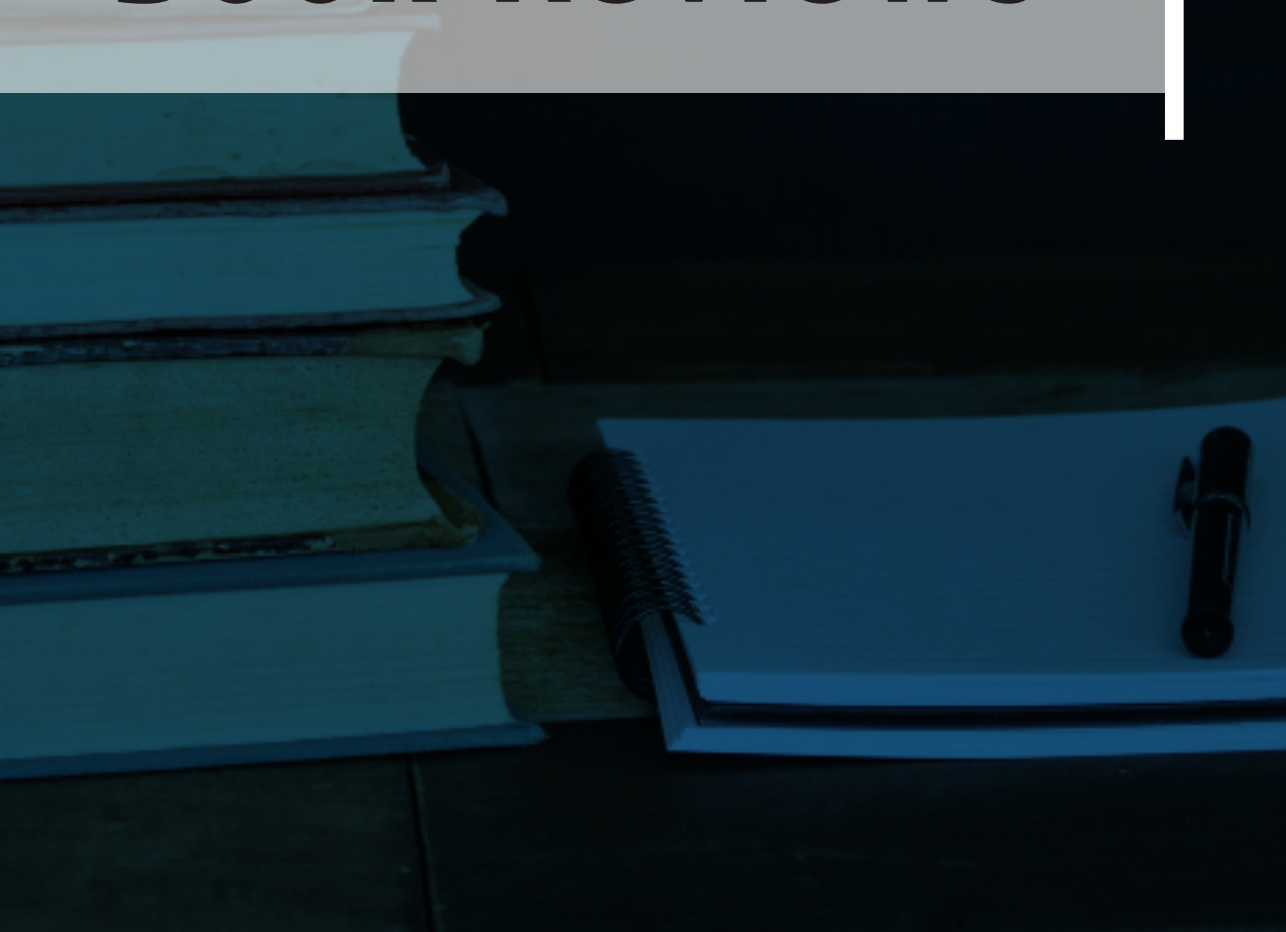
○ ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الصواعق
المرسلة في الرد على الجهمية
والمعتلة، المحقق: علي بن محمد
الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة،
الرياض، المملكة العربية السعودية،
الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.

○ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ت: عبد



مراجعات الكتب

Book Reviews



دراسة (تداخل المعارف ونهاية التخصص) لمحمد همام: عرض وتحليل

A Review of: “Knowledge
Overlapping and the End
of Specialisation” by
Muhammad Homam

مصطفى العادل | Mustapha Eladel⁽¹⁾

ملخص البحث

يقدم هذا البحث عرضاً لأهم الأفكار الواردة في كتاب (تداخل المعارف ونهاية التخصص: دراسة في العلاقات بين العلوم)، ولا يتوقف عند حدود العرض والوصف، بل يتجاوز ذلك إلى مناقشة تلك الأفكار وتحليلها استناداً إلى تصورات وآراء بعض الباحثين الذين كتبوا في هذا الحقل المعرفي أمثال طه عبد الرحمن وفتحي ملكاوي وعبد الرحمن بودرع وغيرهم.

ولعل من أبرز هذه القضايا -إضافة إلى وصف الكتاب والإشارة إلى معلومات عامة حوله- قضية مفهوم التداخل المعرفي وأبرز المصطلحات المستعملة للتعبير عن معنى التداخل والتواصل والتفاعل الذي يحدث بين العلوم والمعارف، وكذا قضية عوامل وخلفيات بروز أزمة التخصص، وعودة التداخل المعرفي من جديد في عالمنا المعاصر، إضافة إلى أهم معوقات نجاح التداخل المعرفي.

تخصص
المعرفي
العلوم

Abstract

This research provides a discussion of the major ideas given in the book entitled "*The Knowledge overlapping and the Specialization Ending: a Study in the Relationships between Sciences*", and does not stop at the limits of the discussion and the description, but it goes beyond that to discuss and analyse those ideas basing on the perceptions and opinions of some researchers who wrote in this field of knowledge, such as Taha Abdel Rahman, Fathi Malkaoui, Abdel Rahman Boudraa and others.

مجموعة من المؤتمرات والندوات الوطنية والدولية، وجملة من الأبحاث والمقالات، وكذا الكتب والمجلات في هذا الموضوع.

إن للعلوم في التاريخ الإسلامي فلسفة خاصة، ومنطقاً فكرياً خاصاً، ومرجعية معرفية محددة، لا يسلم الجاهل بها؛ الساعي إلى مواصلة السير على نهجها دون الرجوع إليها، ودون النظر إلى العلوم والمعارف المستوردة نظرة نقدية لا تقديسية إسقاطية. ولأن قضية التكامل المعرفي من أهم هذه القضايا الفكرية والمنهجية، التي ميزت التراث العربي الإسلامي، فإن الدراسات العربية والإسلامية الحديثة لن تسلم من أخطاء ونواقص ما دامت لم تؤمن بحقيقة هذا التكامل المعرفي في تعاطيها مع القضايا المعرفية والعلمية للحضارة الإسلامية، وهو ما دفع بعض الباحثين إلى البحث في مسألة التداخل والتكامل المعرفيين، والسعي لتأسيس نظرية قائمة في التعامل مع العلوم والمعارف من هذه الزاوية.

ولعل دراسة همام الموسومة بـ (تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم) من أهم هذه الدراسات العلمية الجادة، لما أثارته من قضايا مركزية نظرية وتطبيقية في مسألة التداخل المعرفي، ولما فتحته من آفاق أمام الباحثين في هذا المجال.

One of the most prominent of these issues –in addition to describing the book and referring to general information about it– is the one that concerns the concept of knowledge overlapping and the most prominent terms used to express the meaning of overlap, communication, and interaction that occurs between science and knowledge, as well as the issue of factors and backgrounds of the emergence of the crisis of specialization, and the return of knowledge overlapping again in our contemporary world, in addition to the most important obstacles to the success of the knowledge overlapping.

مقدمة

يُصاب المتأمل في نسق العلوم وانتظامها في التراث العربي بما يشبه الصدمة. خاصة إذا استهوته المناهج الحديثة والنظريات الغربية ردًا من الزمن؛ حيث يتّبع المسالك الضيقة في التخصص وتخصص التخصص، حتى إذا فقد معنى الإبداع في البحث وشعر بالاصطدام، استفاق فأدرك أن الطريق الحديثة في التعاطي مع المعارف والعلوم لا توصله إلى بر السلام، ولا تُنّجيه من السير المتعب دون وجهة. وقد قادت هذه الحقيقة العلماء والباحثين في السنوات الأخيرة إلى الإيمان بفكرة التكامل المعرفي والدعوة إليها؛ يظهر ذلك من خلال

كالفلسفة والمنطق وعلم الكلام في فكر علمين من أعلام الحضارة العربية الإسلامية هما حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية.

وتبقى الدراسة -رغم تواضعها- صورة للجهود الطامح إلى متابعة أبرز الإصدارات الجادة في ثقافتنا العربية الإسلامية الحديثة، والإسهام في الحوار المعرفي بشأن قضايا في غاية الأهمية كما هو الشأن بالنسبة لقضية التداخل بين المعارف، كما أن المراجعة نتيجة تأمل طالب في بعض أفكار أستاذه، فلطالما اعتبرنا الباحث همامًا أستاذًا ينير طريقنا بإصداراته ومقالاته في مختلف المجالات الفكرية المعرفية والاجتماعية اليومية.

المبحث الأول: قراءة في عتبات الكتاب

يشمل هذا المبحث أربعة محاور، تناولنا فيهما جملة من القضايا العامة المتعلقة بالكتاب، وهو ما يطلق عليه عادة بالعتبات، ومنها طبيعة الكتاب وموضوعه وكتابه، ودار النشر، والعنوان والغلاف والصورة، ويضاف إلى هذه القضايا في معظم الأحيان موضوع المقدمة وفهرست المحتويات وفهرست المراجع وخاتمة الكتاب، وقد اخترنا الإشارة إليها جميعها تحت مبحث عتبات الكتاب.

لقد سعينا إلى عرض أهم الأفكار التي ناقشها الباحث همام في دراسته، مع إضافات من دراسات أخرى تناولت مسألة التكامل المعرفي، وكانت الغاية منها مقارنة آراء همام بآراء غيره، أو دعمها وتأكيدا بتصورات مماثلة، وحاولنا من جهة أخرى جمع أبرز القضايا في عناوين محددة، وذلك لأن همامًا أورد بعضها في مباحث متفرقة، فيشير إلى معنى التداخل أو تاريخ نشأته وبروزه من جديد أو خلفيات التخصص في أماكن متعددة ومتفرقة في الكتاب، ولما كان البحث في أساسه عرض ومراجعة للكتاب رأينا أن نقدم تعريفًا بالكاتب، ووصفًا للدراسة وظروف كتابتها وعتباتها الأساس.

وجاءت المراجعة في مقدمة وثلاثة مباحث، خصصنا الأول منها لعتبات الكتاب، فأشرنا فيه إلى معلومات حول الكتاب، إضافة إلى غلافه ومقدمته ومصادره وخاتمته. أما المبحث الثاني فقد أشرنا فيه إلى أبرز قضايا القسم الأول من الدراسة بعد محاولة جمعها وترتيبها، فجاءت هذه القضايا في أربعة محاور تتعلق بمفهوم التداخل المعرفي وأسرته المفهومية وخلفيات ظهور التخصص، وعوامل بروز التداخل من جديد وبعض معوقات نجاح التداخل المعرفي بين المعارف في العصر الحديث. في حين ناقشنا في المبحث الثالث أهم قضايا القسم الثاني من الدراسة وجاءت في محورين، يناقشان مسألة تداخل المعرفة الإسلامية بين فروعها، وبينها وبين المعارف الوافدة

المحور الأول:

معلومات عامة حول الكتاب

يأتي كتاب (تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم)^(٢) للدكتور والباحث المغربي محمد همام^(٣)، ليخلص «عبر اشتغال نظري وتطبيقي إلى أن قيمة التخصص العلمي، لا تكون إلا في إطار الملك المشترك، والعلاقات المتداخلة مع التخصصات الأخرى»^(٤). وقد جاء الكتاب فيما يقرب من ٣٠٠ صفحة من الحجم الكبير، في طبعته الأولى سنة ٢٠١٧م، عن مركز نماء للبحوث والدراسات،

(٢) من إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات.

(٣) الكاتب والمفكر المغربي محمد همام ولد ونشأ بتزيت إقليم سوس بالمغرب، أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة ابن زهر أكادير، عمل أستاذًا زائرًا بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، حصل على الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية تخصص بلاغة وفلسفة من جامعة القاضي عياض بمراكش سنة ٢٠٠٤م، وعلى الإجازة العليا في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين، وعلى ماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش سنة ١٩٩٨م، وعلى ماجستير في الإدارة والتسيير من جامعة ابن زهر، عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب، حائز على الجائزة التقديرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي نظمتها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بقطر، وقدمت الجائزة في المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي انعقد بالدوحة في مارس ٢٠١٣م، يهتم همام بالحركة الإسلامية المغربية وقضايا الفكر الإسلامي، له مؤلفات وأبحاث علمية ومقالات منشورة في مجموعة من المجلات والمواقع الإلكترونية والمراكز المحكّمة، من إسهاماته العلمية: (المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي: مساهمة في النقد - الإسلام تنمية: من النقد إلى البناء - المسلمون في ظل العلمانية: واجبات المسلمين وحقوقهم في المجتمعات العلمية: طارق رمضان (ترجمة بالاشتراك) - جدل الفلسفة العربية بين محمد عبد الجباري وطه عبد الرحمن: البحث اللغوي نموذجًا).

(٤) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، ط١، ٢٠١٧م، ص ٧.

ضمن الدراسات الفكرية التي يصدرها (رقم ٩).

وقد أحلنا هنا إلى السيرة العلمية للباحث ولو بشكل موجز، إيمانًا منا بأهميتها في مساعدة القارئ في فهم سليم لكثير من قضايا الكتاب، خاصة أن المعرفة مقترنة أبدًا بمختلف سياقاتها ومرجعياتها، ومرتبطة بكل أبعادها وعلاقاتها، التي يعتبر الكاتب أو صاحب النص من أبرزها وأهمها.

يضم كتاب (تداخل المعارف ونهاية التخصص) بعد فهرست المحتويات الذي افتتح به الكتاب، تعريفًا بالكتاب ومقدمة، وقسمين كبيرين، يضم كل قسم منها قضايا عديدة، وُسم القسم الأول بـ(المعارف بين التخصص والتداخل)، شمل ست عشرة قضية بعد تمهيد للقسم، كما أنه وضع خلاصة مهمة قبل قضيتين من قضايا القسم الأول. أما القسم الثاني فقد عنوانه الباحث بـ(الوعي النظري بتداخل المعارف في التراث المعرفي الإسلامي) وأشار فيه إلى ثلاث قضايا، ثم خاتمة جامعة للكتاب، فلائحة المصادر والمراجع المعتمدة. وخُتم الكتاب بأربع صفحات تضم إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات؛ التي تتوزع على دراسات شرعية ودراسات فكرية ودراسات الاختلاف والحوار والتعايش، ومجال التكوين ومجال التجارب، ودراسات الترجمات والتساؤلات والمراجعات المتعلقة بالفكر العربي المعاصر، ودراسات في الحالة الإسلامية، ودراسات صناعة البحث العلمي، وقراءات في الخطاب الشرعي، ثم حوارات

ومختلفة الشكل والحجم واللون، تعبيرًا عن التداخل المعرفي بين العلوم والتخصصات، وجاء العنوان الكامل أسفل الصورة، ثم ينتهي المربع الأزرق؛ حيث يأتي اسم الكاتب (د. محمد همام) باللون الأسود على الخلفية الصفراء. وفي الوجه الداخلي للواجهة الأمامية، صفحة في التعريف بمركز نماء للبحوث والدراسات ناشر الدراسة^(٥).

أما ظهر الكتاب فيضم من جديد الصورة التي تتوسط الجهة الأمامية نفسها، مع الإجابة في ثلاث فقرات على السؤال المعتاد: لماذا هذا الكتاب؟ وقد أشار فيها الكاتب إلى أهمية التداخل المعرفي وخطورة التخصص، وكذا أهمية الدراسة في هذا المجال، إضافة إلى سيرة موجزة للباحث المؤلف (محمد همام) وضعت في مربع أزرق، وقد أحلنا إليها بنوع من التفصيل والتوسيع في بداية هذا المبحث.

المحور الثالث: مقدمة الكتاب

يشير الباحث في مقدمة الدراسة إلى أهمية التداخل المعرفي؛ حيث يبقى هو الموضوع الأساس الذي بنيت عليه الدراسة، مع ارتباطه

نماء. كما أشار الكتاب إلى موجز حول سلسلة دراسات فكرية: التي نشر الكتاب ضمنها، وكذا المنهج المتبع في ذلك.

ينتمي الكتاب إلى حقل ابستمولوجيا المعرفة الإسلامية؛ حيث استطاع أن يبرز سمة من أهم سمات العلوم والمعارف في الحضارة العربية الإسلامية، هي سمة التداخل والتشابك بين العلوم التي تجاوزت إلى حد كبير كل الخطابات التي تُروج في الفكر الحديث عن تكامل المعارف، فإذا كانت قيمة التداخل المعرفي من ثمار تآكل الفكر في العلم الحديث، فإنها في الحضارة العربية رافقت منذ البداية نشأة العلوم وتكوّنها، لدرجة يصعب فهم علم معين دون الرجوع إلى كل العلوم والمعارف التي رافقت نشأته وأسهمت في تكوينه وكانت جزءًا منه. ولذا فالكتاب دراسة نقدية بالأساس، همّ الكاتب فيها تجاوز التخصص والتفكيك العلمي الحديث إلى عالم التداخل، متخذًا من تكامل العلوم الإسلامية وتداخلها مع العلوم والمعارف الاجتماعية والإنسانية والفلسفية أرضية لبلوغ الرؤية الشاملة المتكاملة وتحقيق غايات ذلك النقد العلمي.

المحور الثاني: غلاف الكتاب

جاء الغلاف باللون الأصفر الفاتح، في واجهته الأمامية مربع باللون الأزرق يضم شعار المركز واسمه، في أعلى الواجهة، وتتوسط الكتاب صورة مكونة من قطع متعددة

(٥) باعتباره مركزًا بحثيًا، يعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يمكنه من حسن التعامل مع تراثه الإسلامي والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة. ويسعى المركز إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، وحسن الفهم لمحكّمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الاقتناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها... إلخ.

العلماء الكبار الذين ناقشوا مسألة التداخل المعرفي، وحاجة بعضها للبعض الآخر، وإن اختلفوا في مسألة تكامل العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية الوافدة من قبيل المنطق والفلسفة. ويتبع همام المنهج النقدي في بسط الآراء وتحليلها بحثًا عن أسرار التداخل المعرفي وتاريخه ومنعرجاته في السياقين العربي الإسلامي والغربي، وفي أذهان وعقول علمائها الكبار.

المحور الرابع: مصادر ومراجع الدراسة

اعتمد الباحث قائمة من المصادر والمراجع في أكثر من مائتي مصدر ومرجع منها العربية، والمترجمة، رتبها ترتيبًا ألفبائيًا حسب الأول من عنوان الكتاب، وما يقرب من ثلاثين دراسة أجنبية رتبها حسب اسم الكاتب، وفي هذا التنوع والتعدد ما يشير إلى موسوعية الرجل وسعة علمه وثقافته، خاصة أن البيبليوغرافيا تتوزع على تخصصات وعلوم عديدة، إضافة إلى أن السيرة العلمية لهمام تؤكد اطلاعه ودراسته في شعب وتخصصات معرفية متعددة وتخرجه في جامعات عريقة، وكل ذلك يجعل الكاتب مؤهلًا للحديث عن مسألة التداخل بين المعارف والتخصصات وقيمتها العلمية الإبداعية في زمن التخصص الضيق المنغلق بنوع من الدقة والعمق.

الوثيق بمجموعة من القضايا المعرفية والمنهجية من جهة، والتاريخية والثقافية من جهة أخرى. وهذا الارتباط سيدفع الباحث إلى الاستعانة بحقول معرفية كثيرة في دراسته لمسألة التداخل المعرفي، باعتبارها أصل العلاقة بين العلوم، والصورة الحقيقية للإبداع الإنساني المعرفي.

يحدد همام دوافع اختياره لموضوع الدراسة، فيحددها في عاملين أحدهما علمي موضوعه، تأتي للباحث من خلال تعامله مع تصانيف التراث الإسلامي، وانبهاره بما بين العلوم من تداخل، وبما تميز به علماء الحضارة الإسلامية من موسوعية جعلتهم يصهرن معارف وعلوقًا كثيرة في إطار مشاريعهم الفكرية. والثاني فكري وذاتي يكمن فيه رغبة الباحث في الخروج من ضيق التخصص إلى حقل التداخل المعرفي الذي يعتبر قيمة الإبداع الإنساني، ومن خلال شعور الكاتب بمسؤوليته كباحث في إبراز خلفيات التخصص التاريخية والحضارية والمعرفية، والبحث عن السبل الكفيلة بإعادة زمن المعرفة المبدعة المثمرة، وفي إيمانه بأن التخصص من أهم العوامل التي أسهمت في جمود العلوم في الحضارة العربية الإسلامية: خاصة العلوم الشرعية والأدبية والثقافية.

ويستند الكاتب في مناقشة أفكار الدراسة على الإمامين الغزالي وابن تيمية باعتبارهما من أبرز الأعلام الموسوعيين في الحضارة العربية الإسلامية، بل أهم

عالمنا المعاصر، وعلاقة ذلك بما وصل إليه التخصص الدقيق من آفاق مغلقة. وعلاقة البحث بمعارف جديدة منها تاريخ العلم وفلسفته ونظرية المعرفة.

ويشتغل في هذا القسم على دراسة مجموعة من القضايا المعرفية، تسهم جميعها في إدراك «خطورة التركيز على تداخل المعارف، باعتبارها آليه تحليلية لمقاربة مجموعة من الظواهر المعرفية، لأن هذا التداخل في عمقه هو حديث على أرضية متحركة، بل متوترة؛ هي خطورة التماس الفاصلة بين التخصصات المعرفية، فليس سهلاً إذن، تأسيس بناء معرفي على أرض غير ثابتة كما أنها غير متجانسة المكونات، هذه المكونات يشكلها أصحاب التخصصات على جانبي خطوط التماس تلك»^(٦).

ويبرهن الباحث على مسألة المعرفة الكلية في التاريخ بقضيتين اثنتين، تكمن الأولى في الدراسات التي اشتغلت على العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي؛ حيث تعتبر المعارف صورة للعمليات العقلية وانعكاساً لها، وهو ما يدفع إلى البحث في العقل للوصول إلى حقيقة المعرفة، وتكمن الثانية في قضية تصنيف العلوم، باعتبارها من أبرز المباحث التي عمقت الترابط والتداخل المعرفي كما وردت عند كثير من العلماء الموسوعيين

المحور الخامس: خاتمة الكتاب

جعل همام خاتمة الكتاب في ثلاث صفحات أشار فيها إلى أهم الخلاصات المتوصل إليها، وذلك عبر فقرات متناسقة متكاملة، حيث أكد من جديد على أهمية التداخل المعرفي باعتباره آلية تحليلية ضرورية وخطيرة في الوقت نفسه، لطبيعتها ومجال اشتغالها وشموليبتها، خاصة أنها تستغرق كل مجالات وظواهر المعرفة الإنسانية من علوم ونظريات ومناهج ومفاهيم وغيرها.

إن التداخل المعرفي المثمر -حسب همام- هو الأصل في تاريخ المعرفة الإنسانية المبدعة، ولا سبيل للخروج من ضيق التخصص والتخلص من قدسيته وحصونه الفكرية المغلقة، إلا بالتداخل المعرفي والاندماج في إطار شبكة من الأنظمة التواصلية بين العلوم، دون تغييب الجانب التداولي للمعرفة باعتبارها من الأسس المنهجية الضرورية في موضوع التداخل المعرفي، خاصة عندما يتعلق الأمر بمسألة اختلاف السياق الحضاري والمعرفي.

المبحث الثاني: المعارف بين التخصص والتدخل؛ قضايا وإشكالات

يناقش الكاتب في القسم الأول من الدراسة، وهو موضوع هذا المبحث، مسألة التداخل بين المعارف وسياق ظهورها في

(٦) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ١٧.

والأنساق والمفاهيم والمناهج»^(٨). وقد تتبع أصوله اللغوية في القواميس العربية القيمة وإن آمن منذ البداية أن المعاني اللغوية لن تفيد كثيرًا ما دام التداخل يقصد به ظاهرة علمية ومعرفية حديثة.

ولأن مصطلحي التداخل والتكامل يقصد بهما «اندراج العلم الواحد تحت أكثر من علم لكونه يستفيد منها جميعًا، مما يجعله متفرعًا من أكثر من علم»^(٩)، فإن الباحثين اختلفوا في اختيار المصطلح الأنسب والسليم لهذه العلاقة. حيث يرى البعض أنها علاقة تداخل معرفي لا غير. في حين ينظر إليها البعض الآخر على أن قيمة هذا التداخل تكمن في التكامل والتعاون لغايات معرفية محددة.

يذهب همام إلى أن مصطلح التداخل يعاني خلطًا كبيرًا بمفهوم التكامل الذي استعمل بشكل كبير في الدراسات الحديثة. لأن مصطلح التكامل يحمل معه الحمولة النفعية، خاصة أنه نشأ أول الأمر في حقل الاقتصاد. وقد اختار همام اعتماد مصطلح التداخل في دراسته. يقول: «رجحنا لفظة "التداخل" على "التكامل" لشمولية مصطلح التداخل، واتساعه أكثر من التكامل، ولأن التداخل ليس بالضرورة تكاملاً، ثم إن التكامل

أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم.

اخترنا تناول أهم القضايا التي يتضمنها هذا المبحث عبر مجموعة من المحاور، منها مفهوم التداخل المعرفي وأسرته المفهومية، وتاريخ بداية التخصص وعوامله، وحقيقة التداخل التاريخية، وبداية بروزه من جديد في العصر الحديث، وكذا معوقات التداخل المعرفي، وهي أبرز القضايا التي يناقشها القسم الأول من الدراسة. مع أننا لن نكتفي بعرض مضامين الكتاب وأفكاره بشأن هذه القضايا، بل سنشير إليها كما هي في تصورات بعض الرواد ممن كتبوا في مسألة التداخل والتكامل المعرفي.

المحور الأول:

في معنى التداخل المعرفي وأسرته المفهومية

اختار همام اعتماد مصطلح التداخل على كل المصطلحات المعتمدة في هذا الحقل المعرفي: «باعتباره آلية تحليلية أو تفسيرية لظواهر معرفية تتعلق بالعلاقات بين العلوم وتفاعلها لمعالجة إشكالية بحثية»^(١٠)، وهو «بحث في العلوم والأفكار حول الأدوات المستعملة وحدود الاستعمال وكشف مستوى التداخل في العلاقات الإبيستمولوجية بين المعارف والعلوم، وبين القيم والأخلاق

(٧) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٧٢.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

(٩) ناهد محمد بسيوني سالم، منطق تصنيف العلوم في نظم التصنيف العربية الإسلامية: قراءة تحليلية مقارنة بنظم التصنيف العربية الحديثة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، ص ٧٣.

الوحي»^(١٢). وهو عند الحسان شهيد: يعنى بالتكامل ذلك التماجد في الخدمات والتبادل في المنافع العلمية بين العلوم، أي هو ما يعبر عنه بثنائية الإمداد والاستمداد في كل علم مستند إليه في بناء معرفة مفيدة تعود على الإنسان والكون بالنفع والتنمية والصالح»^(١٣).

وبين هذا وذاك يستعمل بعض الباحثين مصطلحي التكامل والتداخل بمعنى واحد، فقد استعمل المسكيني المصطلحين في دراسته، وأورد عبارة: (تكامل العلوم وتداخلها)^(١٤) في أكثر من موقع، ومع ذلك، فإن المسكيني من خلال عنوان البحث ومحاوره يعتمد بشكل كبير على مصطلح التكامل. ونجد هذا الترادف كذلك عند طه عبد الرحمن وغيره من الباحثين.

ويرى همام من جهة أخرى أن مصطلح التداخل يلتبس مفهومه بمجموعة من المصطلحات الأخرى، معظمها مترجم عن المصطلحات الأجنبية، منها التشابك والتبادل والتعاون وتعدد الاختصاصات، ومنها كذلك الاندماج والتفاعل والتعالق والتراكب والانضمام والتناظم وغيرها. وقد استعمل عبد الفتاح الزويني التداخل والتكامل والتوافق

(١٢) الدغامين زياد، التكامل المعرفي في القرآن الكريم، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج ٩، ع ١، ٢٠١٣م، ص ١٨١.

(١٣) الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ٢٠١٣.

(١٤) المسكيني محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ص ٣، ٢٠١٣.

لا يحقق بالضرورة المطلب العلمي الأساسي، وهو الإبداع المكثف والتناول الشامل للظواهر المعرفية المعقدة، كما أن لفظ التداخل يفتح فرصاً للتواصل بين العلوم، من دون تكامل بينها، جزئياً أو كلياً»^(١٥).

فإذا ميز همام بين مصطلحي التداخل والتكامل، واعتبر أن التداخل المعرفي هو الأقرب إلى الصواب، فإن فتحي ملكاوي يرى أن هذا التعدد في المفاهيم يصاحبه قدر من التشويش في السعي لتحقيق الغاية المرجوة من فكرة التكامل، ويرى في المقابل أن «مصطلح التكامل أكثر وضوحاً في دلالاته (...) وبخاصة إذا كان التكامل يعني أن علماً معيناً يحتاج إلى أن يتكامل مع علم آخر أو أكثر، من أجل تطويره وتقديمه؛ أو يعني حاجة الإنسان في فهمه لعلم معين إلى علوم أخرى تعين في تحقيق هذا الفهم»^(١٦)، كما يقصد به «الإدراك التام الواعي للحقائق المتصلة بالوجود الإلهي والكوني والإنساني، وما ينتظم به من سنن، وما ينشأ عنه من علوم ومعارف؛ تظهر به الآثار العلمية والجمالية للمعرفة في ربط أجزاء ذلك الوجود وانتظام علاقاته وفق هداية

(١٥) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٧٦.

(١٦) ملكاوي حسن فتحي، مفاهيم التكامل المعرفي، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، تحرير رائد جميل عكاشة، ط١، ٢٠١٢م، ص ٥٢.

القول: «ويبقى بنظرنا مصطلح "التداخل"، الأكثر دلالة، والأكثر كثافة من الناحية المصطلحية للتعبير عن هذا التوجه العلمي الجديد (...) بل إن المصطلحات التي ذكرناها سالفاً تعتبر رافداً غنياً لمصطلح "التداخل" وتجلياً جزئياً من تجلياته، أما مصطلح "التداخل" فهو محور العملية ونواتها الصلبة»^(٢٠).

تتعدد المعاني الاصطلاحية لمصطلح التداخل وتختلف فيما بينها، وهو ما دفع همام إلى تحديدها من عدة زوايا، استناداً إلى تصورات مجموعة من العلماء الغربيين، هي:

– معنى التداخل من حيث العلاقة والوظيفة معاً: جمع عناصر متعددة ومتناثرة من تخصصين أو أكثر في البحث أو التعليم، لتحقيق أداء معرفي جديد لا يمكن تحصيله بغيره.

– معنى التداخل من العلاقة فحسب: نظرية في اختراق العلوم وخلق علم تداخلي.

– معنى التداخل من حيث الهدف: تيار فكري يهدف إلى محو الحدود بين العلوم، وإعادة تنظيم ميادين المعرفة من خلال التركيب بين التخصصات، وهو كذلك أداة فعالة لإحداث تغييرات تربوية وجوهرية في مسار التربية والتعليم.

– معنى التداخل من ناحية فلسفة العلم: إعادة النظر في العلم نفسه.

(٢٠) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٨٠.

بمعنى واحد^(١٥)، ومن الباحثين من يستعمل التداخل والتكامل والتلاحم والتفاعل كذلك^(١٦)، ومنهم من يستعمل مصطلح التجسير للتعبير عن عملية مد الجسور^(١٧) بين العلوم؛ وهو من الجسر الذي يربط بين جزر منفصلة ومتباعدة، ومنه كذلك التفاعل بين العلوم^(١٨)، ونجد من الباحثين من يستعمل مصطلح تمازج العلوم؛ وهو مصطلح يدل على أن العلوم مزيج وخليط متكامل ومتداخل، ومن الباحثين من يستعمل تعدد بنية المعارف، واجتماعها وتواردها^(١٩)، والتفاعل بينها، والتزاوج والتوالد بين العلوم؛ حيث يظهر فرع جديد نتيجة التقاء علمين من قبيل علم اللغة الاجتماعي، حيث يتم معالجة قضية لغوية تتعلق بالمجتمع، أو مقارنة ظاهرة اجتماعية ولغوية من زاوية علم الاجتماع مما يجعلنا داخل إطار علم الاجتماع اللغوي.

إن الغاية من وقوف الباحث على هذه المصطلحات هو إبراز مدى قصورها في التعبير عن المعنى الدقيق للتداخل باعتباره آلية تحليلية وتفسيرية لعلاقات الترابط والتواصل بين المعارف، ليخلص في نهاية المحور إلى

(١٥) الزويني عبد الفتاح، علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد ٥-٤، صيف خريف ٢٠١٧-٢٠١٨، ص ٢٢٨.

(١٦) بنعمر محمد، المصطلح وأثره في رحلة المفاهيم، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت-لبنان، ص ٤.

(١٧) المسكيني محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، ص ٣.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٣.

(١٩) وردت هذه المصطلحات عند عبد الرحمن بودرع، في كتابه الأسس المعرفية للغويات العربية.

وهذا التخصص المثمر -حسب همام- هو الذي من شأنه أن يسهم في التداخل باعتباره آلية فعالة لتعميق البحث التداخلي ومجالاً للتنسيق والتداخل وإغناء البحث وتحقيق الإبداع.

والواضح أن التخصص الضيق قد بدأ مع الحداثة الغربية^(٢٢)؛ التي سعت إلى فصل المتصل تحقيقاً لمشروع فصل الدين عن الحياة وفصل الأخلاق عن العلم^(٢٣)؛ حيث خرجت العلوم والمعارف عن طريقها الصحيح بعدما تشكلت قديماً داخل إطار متداخل؛ لذا وجب بالضرورة أن يبرز مبحث التداخل في عصرنا الحديث، ويكون عاملاً مسهماً في بناء نقد شامل للحداثة الغربية خاصة بعد انغلاق الآفاق، ويسهم «في إزالة الحدود التي اصطنعتها الإبيستمولوجية الغربية السائدة بين مسالك المعرفة المختلفة»^(٢٤)، كما أنه سيكون وسيلة للخروج من ضيق أحادية العلم، ولتحقيق إنسانيته كي تعود العلاقة السليمة بين العلم والإنسان إلى أصلها الطبيعي بعدما أصبح العلم هو الذي يوظف الإنسان وليس العكس.

(٢٢) يذهب طه عبد الرحمن بدوره في نقد الحداثة الغربية إلى هذا الاتجاه؛ حيث أسهمت في نظره في قطع المتصل وفصل المتكامل في إطار مشروع الفصل الشامل، فصل السياسة والفن والحياة عن الدين والأخلاق.

(٢٣) طه عبد الرحمن، الحوار أمقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣م، ص ٥٣-طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١١٢-طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية: النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٤م، ص ١٢-حسن فتحي ملكاوي، مفاهيم التكامل المعرفي، ص ٢٣.

(٢٤) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ١٠٩.

- معنى التداخل من الناحية الإبيستمولوجية: قانون العلوم أو الإطار الموحد للمناهج العلمية، أو هو نوع من مساءلة المعرفة في جوهرها واختبار العلوم من موضوع واحد.

ويرى همام أن هذه التعاريف وجهت لها انتقادات كبيرة، وأنها ما تزال في الحاجة إلى الضبط والدقة لاستيعاب هذا التعدد، ورصد هذه العلاقات التعاونية وأشكالها، وهو ما يجعلنا أمام ضرورة تأسيس نظرية تداخل المعارف باعتبارها إطاراً نظرياً يمكننا من ضبط مستوى هذا التداخل والتفاعل بين المكونات المختلفة، وتؤهل الباحث إلى الاشتغال في إطار التداخل المعرفي.

المحور الثاني: في عوامل وخلفيات بروز التخصص

ليس التخصص في نظر همام شيئاً واحداً، وربما ينبغي التمييز بين التخصص السلبي الذي يفقد السمة الإبداعية للعلوم والتخصص المثمر الذي يكون مدخلاً للتداخل المثمر؛ وهو الذي يتبدئ بإحكام تخصص معين، ثم الإبحار خارجه للإبداع والابتكار، خاصة أن الدراسات العلمية في مجال تاريخ العلوم وفلسفتها قد أثبتت أن الابتكارات العلمية الهامة هي حصيلة مجهود باحثين وعلماء يعملون خارج تخصصاتهم^(٢٥)،

(٢٥) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٩٩.

إلى اللاهوت والجغرافيا والسوسيولوجيا واللسانيات، باعتبارها نقط التقاء مختلف الفروع العلمية.

والحق أنني لا أدري إلى أي حد يمكن الحديث عن علم معين باعتباره ملتقى العلوم عندما يتعلق الأمر بمسألة التداخل المعرفي؛ خاصة أن التراث الإسلامي يعتبر صورة للتداخل والتكامل المعرفي في معظمه، وقد لا يكون التاريخ حاضراً بشكل قوي في بعض العلوم، خاصة الشرعية والإسلامية في تداخلها مع باقي المعارف في الحضارة العربية الإسلامية.

تكمن أهمية دراسة همام في التتبع التاريخي لقضية التداخل، فإذا كان التداخل المعرفي هو الطابع الذي ميز العلوم والمعارف عبر التاريخ، وكان صورة الإبداع الإنساني، فإنه سوف يبدأ في التراجع خلال القرن التاسع عشر؛ حيث ستعرف العلوم الغربية بداية التقسيم والتفكيك، وظهور الفصل التام بين العلوم في مرحلتَي الحريين العالميتين، وستبدأ حدود وهمية في الارتسام بين مختلف العلوم، ويعمل رواد الفكر الحديث على محو كل العلاقات التي تؤكد تداخل العلوم، والبحث في المقابل على كل الأسباب التي من شأنها أن تؤكد مسألة الانفصال والتباعد بين العلوم، وهو ما ستسهم فيه المؤسسات التعليمية والجامعات بسبب إحداثها لتخصصات دقيقة بعضها منفصل عن بعض.

ويضيف همام عامل الانشطار المعرفي،

أورد همام مختلف الآراء في سبب نشأة التخصص، وهي آراء تختلف فيما بينها، منها من يرى أن التخصص ضرورة حتمية لطبيعة المعرفة والعلم، واستجابة للتطورات السريعة والدقيقة التي يشهدها العالم الحديث، ومنها من يرى أنها نتيجة لخلفيات دينية، منها ما هو مرتبط بألواح موسى؛ حيث كان معه بروتوكول سري لاهوتي يقسم الفكر الإنساني إلى علوم متخصصة وأكاديمية، ومنها أساطير تدعي استفادة الإنسان من مخلوقات مجهولة مما مكنه من بناء معارف جديدة.

يستعرض همام هذه الأسباب فيناقشها ثم يستبعدنها، ليقف في النهاية على أن التخصص انتشر لأسباب إدارية ومادية غير علمية أحياناً، وسياسية أحياناً أخرى، تجعل الباحثين منعزلين في إطار تخصصاتهم الضيقة في معزل عن العلم في تداخلاته وكتلته.

المحور الثالث: في تاريخية التداخل وبروزه من جديد بعد زمن التخصص

يرى همام أن التاريخ كان ملتقى العلوم والمعارف في معظم اللحظات التاريخية التي تشكل فيها العلم، وأن المؤرخين «باحثون خارج حدودهم، كثيراً ما يستمدون من جيرانهم، وهذا ما أدى بالبعض إلى التساؤل عن جدوى إحداث قسم للتاريخ في الجامعات بالنسبة إلى البحث العلمي؟»^(٢٥)، وإن أشار في الوقت نفسه

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٢٩.

فقد تعرض لنقد كبير من قبل مختلف العلماء^(٧٧)، وصفه بعضهم بالتوحش والبعض الآخر بالجهل والجنون، وتم تشبيه المتخصصين بالجهال الجدد وعالمهم بعالم الحشرات، تأكيداً على أن التخصص بالرغم من أهميته أمر مستحيل، وأن الغرب بدوره أصبح يؤمن اليوم بقيمة التداخل بين العلوم والمعارف؛ حيث تم توسيع فكرة التداخل تطبيقياً من خلال النظريات المعرفية التي يتم اختبارها خارج حدودها، وفي تداخلاتها مع باقي التخصصات.

كما أصبح التنظير اليوم يبحث عن إيجاد علوم متداخلة لا علوم مستقلة منطوية على نفسها، كما أصبح الهم الأكبر في رسم الآفاق التداخلية للعلم الحديث، مركزاً على مواصلة البحث العلمي التكاملي عبر التاريخ شيئاً فشيئاً، وبدأ يملأ الفراغات الناتجة عن التخصص بالرغم من أن مسألة التداخل ما تزال غامضة وتحتاج إلى مزيد من الجهد بسبب ما تواجهه من أسئلة محرجة عن طبيعة ومستقبل العلم.

وأصبح العلم كذلك في العصر الحديث بسبب خلق التداخلات بين العلوم عاملاً مهماً في إبراز الحدود الوهمية المصطنعة في بعض التخصصات كالاقتصاد وعلم النفس واللسانيات، ومن ثم تلاشي التخصص مقابل التواصل المكثف بين العلوم خاصة بعدما

وهو الانقسام الذي تعرفه كل العلوم؛ حيث ينقسم العلم الواحد إلى علوم جزئية يصبح كل جزء منها علماً مستقلاً في مرحلة متقدمة، يقول همام: «ليست الانشطارية ظاهرة علمية حديثة، وإنما تعتبر تنويجاً للمراحل التي تمر منها عادة النظريات والأنساق المعرفية، من توسع وتمدد على مستوى أجزائها، إذ تصبح هذه الأجزاء غير قابلة للتطور إلا بمغادرة النظرية الأم، ولو أن انشطار المعارف يغذي التواصل بين العلوم (...) إلا أن هذه العملية، وبفعل حالات التكاثر والاختلاف والتنوع بين الأجزاء التي سبقتها، وكثيراً ما تتحول تلك الأجزاء إلى نظريات قائمة بذاتها، وتخصصات مستقلة بنفسها»^(٧٨). وقد استشهد همام بمجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية والدقيقة ليبين مسألة الانشطار العلمي وأنواعه وخصائصه.

وبالرغم من أهمية التداخل المعرفي وخطورة التخصص الضيق في المقابل، فإن همام لا ينكر دور التخصص باعتباره مطلباً منهجياً وظاهرة علمية في عالمنا المعاصر؛ حيث أصبحت بعض التخصصات الناتجة عن الانشطار علوماً ونظريات مكتملة، مما يصعب على الباحث الذي يؤمن بالتداخل إقناع عالم العلماء بأهمية التداخل وخطورة التخصص.

لم يكن التخصص الدقيق رغم انتشاره وازدهاره مقبولاً عند رواد المعرفة في العالم،

(٧٧) ينظر على سبيل المثال، النقد الذي أورده همام في محور (أزمة التخصص) من ص ٥٢ إلى ص ٥٦.

(٧٨) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ٤٦.

التداخل، ومنها كذلك فكرانية^(٢٩) قصة العلم، وما تعرض له من السطو الغربي عبر إلغاء الجهود الإنسانية العلمية والمعرفية والتشهير بعلمه وأعلامه وتراثه، وعودة مسألة توحيد العلم في نظر همام وراءها غايات فكرانية، منها إرجاع العلم إلى منبع واحد هو الإغريق وإلغاء باقي الحضارات والثقافات.

يرى همام أن هذا التوجه العلمي الجديد ظهر في الغرب بالأساس، بعدما أوصلته الحداثة الغربية إلى الأفق المسدود، وبدأ التشكيك في قيمة العلم المادي، ومدى قدرته على الحفاظ على أمن الإنسان وسعادته، وهو ما دفع جماعة من العلماء الغربيين إلى التحذير من هذا الخطر، والدعوة إلى ورفع شعار تداخل المعارف، يقول همام: «المجال الغربي كان سابقاً إلى طرق الموضوع بشكل واع ومنهجي، ومقصود»^(٣٠). إضافة إلى عدد

(٢٩) الفكرانية مصطلح أبدعه طه عبد الرحمن ويقصد به الأيديولوجية. يقول طه في الإحالة الأولى من كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث: «لقد غلب على الاستعمال لفظ "الأيديولوجيا" الذي أخضعه البعض لمقتضى الصرف العربي. فقال "أدلجة" و"أدلوجة"، غير أن تعريب هذا اللفظ على هذا الشكل لا يثبت أن ينقل إليه المعنى اللغوي الذي يقتزن بالمادة / د، ل، ح/ والذي فيد معنى "السير في الليل"، مما يجعل هذا المفهوم معرضاً لأن يحمل معنى قديماً لا يليق ببعض المنازع الأيديولوجية النافعة: لذا أثرتنا اشتقاق المصدر الرباعي: "الفكرانية"، بالقياس على صيغة العقلانية، تجنباً للأخذ بهذا المعنى القديح المحتمل، واعتقاداً بأن الباعث على استعمال هذا الاشتقاق هو واحد في المصطلحين: "العقلانية" و"الفكرانية"، فضلاً عن أن اشتراكهما في هذه الصيغة يفيد في المقارنة بينهما». ويحيل عليه كذلك في الكتاب الأول من فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة: حيث يقول في الإحالة الأولى من الصفحة ٥٩: نستعمل لفظ فكرانية في مقابل المصطلح الأجنبي «Idéologie».

(٣٠) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٨.

أثبتت تجارب علمية عجز التخصص في الإجابة على كثير من الأسئلة المعرفية مقابل النجاح الذي حققته المعارف المتداخلة والإنجاز العلمي الناتج عن تعاون المعارف وتداخلها.

يعود همام من جديد للحديث عن الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة التداخل، ويقسمها إلى أسباب ظاهرة، منها كون ظاهرة التداخل أصبحت مطلباً إنسانياً وواقعياً في ظل الإشكالات التي تطرحها العلوم فتحتاج إلى علوم وتخصصات أخرى لحلها، ومنها دعاوى توحيد العلم والعقلية الأحادية المتعطشة إلى عالمية المعرفة واللغة وتوحيد الثقافة. وأسباب خفية منها مسألة التحيز الاعتقادي في العلم الغربي؛ حيث إن تبني العقل الغربي لظاهرة التداخل المعرفي -في نظر همام- ليس مبنياً على رغبته في تأسيس نسق علمي صارم تخضع له كل العلوم فقط، ولكن بغاية ضخ تحيزاته في قوالب علمية منيعة، وإكراه الناس جميعاً على تلقيها تحت غطاء النسقية العلمية»^(٣١).

ثم إن كشف هذه الخلفيات في نظر همام لا تعني عدم وجود غايات علمية نبيلة من فكرة

(٣١) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٩٣.

العلوم التي تحتاج إلى التداخل؛ حيث تجعل إزابيل ستينغر التداخل خاصاً بالعلوم الرخوة، وأنه ثمة علوم صلبة لا تحتاج إلى التداخل، في حين يرى طه عبد الرحمن أن التداخل يعم جميع العلوم، في حين يلغي كانط الفلسفة باعتبارها العلم الذي يمد كل العلوم لا الذي يتداخل معها.

ويرى همام في المقابل أنه يصعب تحديد العلوم التي تحتاج إلى التداخل، وأن كل المعارف تتفاعل فيما بينها وإن اختلف شكل هذا التداخل ودرجته، لدرجة يصعب معها تصور انقطاع المعارف بعضها عن بعض بشكل كلي.

ولتأكيد هذه الحقيقة لجأ همام إلى إبراز بعض أوجه التداخل بين مجموعة من العلوم منها الفلسفة التي تجاوزت احتكاكها بالعلوم الإنسانية إلى العلوم الدقيقة كالفيزياء والمنطق والمنطق الرياضي والرياضيات وغيرها من الفروع المعرفية التي تنتجها هذه العلاقات، ومنها علما الاجتماع والتاريخ وعلاقتهم بعلم الاقتصاد وعلم النفس وعلم الجغرافيا والأنثروبولوجيا والبيولوجيا، ومنها اللغة واللسانيات التي تجد طولاً لكثير من إشكالاتها في تخصصات أخرى كعلم النفس والأصوات والأنثروبولوجيا والذكاء الاصطناعي والمنطق الشكلي والطب والرياضيات والفيزياء مما أدى إلى بروز فروع لسانية نتيجة هذا التداخل.

كبير من الملتقيات التي جمعت نخباً من كل التخصصات إلى أن أصبح الموضوع عالمياً من حيث الجغرافيا أولاً، ومن حيث المجالات العلمية والمعرفية والثقافية التي أصبحت تنطلق من مبدأ التداخل والتكامل بين المعارف. وإن كان ما يزال العالم العربي في نظر همام يعيش فقراً كبيراً في هذا التخصص العلمي الجديد^(٣١).

ويعتبر إدغار موران^(٣٢) -حسب الباحث- من أبرز الأعلام الغربيين الذين أسهموا في بروز هذا التخصص من خلال مؤلفاته العلمية، إضافة إلى جون بول ريزوبرغ^(٣٣) وروبار باهر ومتاي دوبان^(٣٤)، إضافة إلى مجموعة من المجلات والمؤتمرات العلمية يستعرضها الباحث ويشير إلى أبرز مضامينها وأهميتها في هذا الحقل المعرفي الجديد.

يستعرض همام مبادئ التداخل ودرجته بين المعارف فيناقش الآراء التي تحدثت عن

(٣١) حاول همام أن يجمع في دراسة له نشرت بمركز نهوض معظم الأبحاث والدراسات المعرفية في مجال التداخل المعرفي حسب تسلسلها الزمني، وأماكن وجودها، من كتب وأبحاث ودراسات في دوريات متخصصة أو متنوعة، أو عرض لكتب في الموضوع، مما يساهم في التخصص الفكري، وتوسيع آفاق الاجتهاد الفقهي، وتنمية التنوع الثقافي المثمر بين مختلف المذاهب الفقهية والمدارس الفكرية والحقول المعرفية. ينظر محمد همام، تداخل المعارف مدخلاً للتخصيب الفكري مدخل بيبليوغرافي مقارنة، مركز نهوض للدراسات والنشر، البحوث والدراسات، الكويت، ٢٠١٨م.

(٣٢) من كتبه الربط بين المعارف وكتاب مدخل إلى الفكر المركب وكتاب العلم الواعي، إضافة إلى عشرات الدراسات في هذا الحقل المعرفي.

(٣٣) خاصة في كتابه رهانات التخصصات العابرة، نحو تكامل المعارف.

(٣٤) ألف كتاب التجديد في العلوم الاجتماعية الهامشية المبدعة.

التداخل وكذا صعوبتها وما تتطلبه من اهتمام وضبط كبيرين لتجنب الانزلاقات المنهجية والتصورية في مسألة الانتقال.

وبالرغم من أهمية التداخل المعرفي في تجاوز الأزمة المعرفية لعالمنا المعاصر، فإن أمام هذا التداخل -حسب همام- معوقات معرفية إبستمولوجية ترتبط بما عرفته العلوم من حدود دقيقة وتصورات في زمن التخصص، كما أن الجهل بطبيعة المعارف وإمكانية التداخل يمكن أن يكون معوقاً مهماً في العملية، زد على ذلك التصورات والمناهج والمفاهيم والنظريات التي تحتاج إلى نوع من الدقة والصرامة في أثناء عملية التداخل.

والثانية تكمن في المعوقات الفكرانية الأيديولوجية التي تستثمر الاختلافات المعرفية في تبرير عدم التواصل بين الباحثين في التخصصات المتداخلة، إضافة إلى الصراعات التي تنشأ بين الباحثين لاختلاف مرجعياتهم الفكرية وانتماءاتهم المذهبية، وما تسهم به المدارس الفلسفية كذلك، وكذا اللغات التي تنجز بها البحوث وطرق التعليم وطريقة تنظيم الجامعات والمؤسسات والمقررات، ومسألة التبعية المعرفية للشيخ، وانعدام النقد والإبداع والإنتاج.

كما ينبغي أن تكون المقاربة التداخلية في نظر همام مقاربة جديدة تراعي

ومن أوجه التداخل كذلك تداخل الجغرافيا وعلاقتها بالعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية وعلم الاجتماع والبيئة والهندسة والعلوم السياسية والعلاقات الدولية والأنثروبولوجيا وغيرها، وهو ما أدى إلى بروز بعض التخصصات الجديدة منها البيوجغرافيا والجيومرفولوجية وعلم المناخ والجغرافية الجوهية والحضرية... إلخ.

ومنها الأنثروبولوجيا في علاقتها بالإنثولوجيا والأركيولوجيا وتاريخ الحضارات ودراسة المجتمعات وعلم النفس والقانون والموسيقى والفلسفة والهندسة، ومنها العلوم السياسية وتداخلات علم الاقتصاد والقانون والأيكولوجية وعلم البيئة وغيرها من المعارف والعلوم.

المحور الرابع: معوقات التداخل المعرفي

إن التداخل المعرفي باعتباره «عملية دمج مسالك المعرفة في مسلك واحد متداخل، يوفر القدرة على التفسير الكلي للكون وظواهره المختلفة»^(٣٥)، ويؤدي إلى المعرفة المقرونة بالإبداع باعتبارها نتيجة حتمية لانتقال المعارف وتداخلها، وقد بين همام أهم تجليات هذا الانتقال، ومثل له بانتقال بعض المفاهيم والمناهج والنظريات، كما بين أهم هذه الانتقالات وأشكالها وأهميتها في خدمة

(٣٥) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص، ١٥٥.

المحور الأول: من التداخل بين المعارف الإسلامية وبين المعارف الوافدة

توقف همام عند علاقة العلوم الإسلامية بالعلوم الوافدة، وكذا موقف جماعة من الأعلام منها، منهم ابن حزم وابن خلدون وابن رشد والفيلسوف الأندلسي ابن سبعين وابن تيمية وابن القيم وابن سينا والغزالي والشهرستاني والفخر الرازي والآمدي وغيرهم من العلماء الذين ناقشوا مسألة التداخل بين المنطق والفلسفة والعلوم الإسلامية، ليخلص همام إلى أن تداخل العلمين الوافدين (الفلسفة والمنطق)، «لم يكن أمرًا ممكنًا في ظل المعوقات العقدية واللغوية والمنهجية، التي ذكرنا، كما أن الفلسفة والمنطق اليونانيين لم يكونا مزودين من حيث التصور والمنهج بما يستهوي علماء المسلمين وهم في لحظة التألق العقدي واللغوي والمنهجي، فإذا كان الوافد اليوناني قد أتى بضياح عقدي، وجاء في ترجمة قلق، فقد واجهه امتلاء إيماني عند المسلمين، وواجهته لغة مشرقة ومعجزة، تستمد قوتها ورمزيتها من كونها لغة الوحي، وإذ كان قد جاء بمنهج تأملي مجرد فقد واجهه منهج استقرائي تجريبي نافع»^(٣٧).

الخصوصيات العربية وتتجنب ما في المقاربة الغربية الحديثة من خلفيات وفلسفات، ثم تكون مقاربة نافعة: حيث تكون في خدمة الإنسانية بكل أبعادها المختلفة، وأن تتخلص من التحيزات المادية، وتتحول إلى برامج ومقررات تدرس في المؤسسات والمعاهد^(٣٦).

المبحث الثالث: تداخل المعرفة الإسلامية والمعارف الواردة بين الغزالي وابن تيمية

يضم هذا المبحث أهم القضايا التي جاءت في القسم الثاني من الدراسة؛ وهو قسم الوعي النظري بتداخل المعارف في التراث المعرفي الإسلامي، ويشمل مسألتي تداخل المعارف الإسلامية فيما بينها من جهة، وتداخلها مع المعارف الواردة، واختلاف الآراء الناتجة عن النقاش بين العلماء حول ما يفرزه ذلك التداخل من إشكالات معرفية ومنهجية، وقد أشار فيه الباحث إلى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام باعتبارها من أهم العلوم الوافدة، وكيف استقبلتها المعرفة الإسلامية بمختلف علومها خاصة أصول الفقه باعتباره منطق أهل الإسلام.

(٣٧) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ١٨٨.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

إضافة إلى بعض المستشرقين الذين تحدثوا في الموضوع.

المحور الثاني: تداخل المعارف الوافدة والمعرفة الإسلامية بين الغزالي وابن تيمية

خصص همام حيزاً مهماً في هذا القسم لدراسة مسألة التداخل المعرفي بين عالمين كبيرين من أعلام الحضارة الإسلامية هما الغزالي وابن تيمية؛ اللذان عرفا باختلافهما في هذه المسألة؛ حيث يرى الغزالي «أن تطوير البناء الاستدلالي للعلوم الإسلامية، وإغناء قدرتها التحليلية والمنهجية يمر عبر تداخلها مع المنطق اليوناني» وهو تصور مناقض لابن تيمية، الذي يرى أن سعي الغزالي في حقيقته «تدمير لبناء العلوم الإسلامية، وتخليط للمعارف، وبث للزيغ والشك في قلوب المسلمين، وبالتالي وجب التصدي لهذه العملية وإبطال أدلتها عقلاً ونقلًا»^(٤٠).

إن مشروع الغزالي وما تعرض له من نقد من ابن تيمية في الحقيقة صورة للحوار المثمر الذي ميز الحضارة الإسلامية في زمن الازدهار، وذلك لأن الرجلين من كبار العلماء الذين أسهموا إلى حد كبير في تأسيس صرح المعرفة الإسلامية. فالغزالي أصولي وفيلسوف على مذهب الأشاعرة، انطلق من ضرورة استثمار الآليات المنطقية في المباحث

ثم تحدث عن علم أصول الفقه باعتباره -حسب همام- منطق أهل الإسلام، إضافة إلى أنه يشكل النموذج المنهجي الأمثل الذي وصلت إليه العقلية الإسلامية في مرحلة إنشاء العلوم وتلقيدها، منذ نشأته مع الغزالي والشافعي^(٣٨)؛ حيث كانت له علاقات مباشرة وغير مباشرة مع كل المعارف الإسلامية من فقه وحديث ولغة وكلام وتفسير وغيرها.

يقول همام: «وبقيت اللغويات والكلاميات والمنطقيات أكثر المعارف تداخلاً مع علم أصول الفقه في التراث المعرفي الإسلامي»^(٣٩). وقد أشار إلى أهم القضايا التي برز فيها هذا التداخل، إضافة إلى أبرز الأعلام الذين استطاعوا الإبداع في مجال اللغويات في تداخل مباشر مع أصول الفقه.

وتوقف الباحث على ما بين علم أصول الفقه وعلم الكلام وما يستفيده كل علم من الآخر، وبعض المسائل المشتركة بينهما، ليعود من جديد إلى مناقشة آراء بعض العلماء الذين تحدثوا عن علاقة العلوم الإسلامية؛ خاصة علاقة أصول الفقه بالفلسفة والمنطق اليونانيين، منهم ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) وابن العربي المعافري (ت ٥٤٣هـ)، وأبو إسحاق الشاطبي والفيحي الحنفي المصري الكافيجي والغزالي والسيوطي وابن خلدون وغيرهم،

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٣٩) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ١٩٤.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

والمعرفة بين الحضارتين العربية الإسلامية واليونانية، وينطلق في ذلك من كشف سلبيات الفكر اليوناني من وجهة نظر إسلامية ليقنع الباحثين بخطورة مشروع الغزالي في الدعوة إلى التداخل بين المنطق والفلسفة والعلوم الوافدة بشكل عام مع التراث المعرفي الإسلامي.

يختم همام دراسته بالإشارة إلى بعض المحاور المتداخلة في الحقل الأصولي، وكذا القيمة التداولية لمشروع الغزالي ومشروع ابن تيمية، وأسباب انحسار عمليات التداخل بين الأصوليات والمعارف اليونانية إلى أن جاء الشاطبي؛ حيث استطاع -في نظر همام- الجمع بين المشروعين في إطار مشروع أصولي يستند إلى الشروط التداولية للمعرفة الإسلامية في تحديد درجة التداخل والانفصال بين الأصوليات والمنطقيات، مع أن مجهود الشاطبي لم يفهم حيث استمر التعصب لأحد الاتجاهين.

يقول همام ملخصاً هذه الأفكار ومؤكداً ضرورة الاتجاه بالبحث العلمي من جديد نحو التداخل المثمر: «لقد استفاد إذن، الشاطبي من مشروعين مختلفين، واحد يدعو إلى تداخل المعارف، والآخر يرفض ذلك، مرة جزئياً، ومرة كلياً، وحاول أن يجمع بين الرأيين، تحقيقاً لمنهجه في الموافقة والتأليف بين الآراء المتعددة، إلا أن البحث الأصولي لم يستوعب -بنظرنا- عمق عملية الجمع هذه

الأصولية، والاستعانة بما أنتجه العقل الإنساني من المناهج والآليات للوصول إلى الحق والصواب ما دام العقل هو الذي تبث به الشرع: متأثراً في ذلك بشيخه الجويني متبعاً منهجه ومنحاه.

وقد دافع الغزالي عن مشروعه التداخلي من خلال تأليفه القيمة فاستطاع الدخول في نقاشات علمية مع منتقديه من جهة، كما حاول إثبات تصورات وآرائه والرد على الانتقادات الموجهة إلى مشروعه من جهة ثانية.

أما ابن تيمية، فإنه اكتسب شهرته الكبيرة -حسب همام- من خلال نقده لكثير من الفرق الكلامية واللغوية والفقهية وواجه المعارف الوافدة، ورفض تداخل المعارف اليونانية مع المعارف الإسلامية، وانتقد المشائين من أتباع أرسطو، وقسا عليهم كثيراً^(٤١).

وقد ناقش همام منطلقات وخصائص ابن تيمية في رده على الغزالي، وهدمه لمسألة تداخل المعرفة الإسلامية مع العلوم الوافدة، وذلك بهدمه لأهم الأسس التي بني عليها مشروع الغزالي، منها نقد المنطق اليوناني ولغة علماء التداخل، والشك بل إنكار قيمة المنطق وأهميته في حماية العقل وحفظه من الزلل، ومسألة الحدود والاستدلال وغيرها. إلا أن الأهم في نقد ابن تيمية هو الاستناد إلى الأسس والمنطلقات المعرفية للعلم

(٤١) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص ٢٢٧.

المعارف، وتجاوز الأزمة المعرفية الناتجة عن التخصص الضيق.

- تكمن أهمية الدراسة في التأسيس النظري لأبرز القضايا المتعلقة بتداخل المعرفة في الحضارة الإسلامية، منها الجانب المصطلحي والمفهومي، وتاريخ نشأة التخصص، وبوادر عودة التداخل من جديد، وكذا أهم العوامل المُسيِّمة في ذلك، مع التتبع الدقيق لأهم المنطلقات والخلفيات التي كانت وراء هذه القضايا في السياقين العربي والغربي.

- يؤكد همام أن التداخل المعرفي المثمر هو الأصل في نشأة المعرفة الإسلامية، وأنه هو الذي يمثل قمة الإبداع باعتباره آلية تحليلية لمقاربة مجموعة من الظواهر العلمية والمعرفية، مع أن التخصص قد يكون مثمرًا، بل هو مرحلة ضرورية لبناء عالم التداخل.

- يختلط التداخل المعرفي بمجموعة من المصطلحات أبرزها التكامل المعرفي. وقد اختار همام مصطلح التداخل وفصله على باقي المصطلحات لشموليته واتساعه، ولكون التداخل ليس بالضرورة تكاملاً، وهو في هذا يخالف موقف فتحي ملكاوي الذي يفضل مصطلح التكامل من جهة، وتصورات بعض الباحثين الذين يستعملون المصطلحين في كثير من الأحيان بالمعنى نفسه من جهة ثانية.

- استعملت في هذا الحقل المعرفي كثير

التي أنجزها الشاطبي، فتم التشيع من جديد لأحد الاتجاهين، إما لاتجاه الغزالي بصيغته المنطقية، أو لاتجاه ابن تيمية بصيغته اللغوية، فبقي البحث الأصولي موزعاً بين طرفين، وغير مستفيد من إمكانات التداخل النافعة في حدود الشروط التداولية اللازمة، مما جعل بروز خطاب التداخل بين المعارف، داخلياً وخارجياً، أمراً ملحاً، ومنطقاً أساسياً، لبناء نظرية في المعرفة العربية الإسلامية متينة^(٤٢).

وتبقى دراسة همام من أبرز الدراسات المؤسسية لمسألة التكامل المعرفي في الثقافة العربية إلى جانب دراسات وأبحاث أخرى، إضافة إلى عدد مهم من المؤتمرات والندوات التي حاولت إبراز جملة من القضايا النظرية والتطبيقية، ومع ذلك فإن الثقافة العربية الإسلامية ما تزال في الحاجة إلى مزيد من البحث والعمل في هذا الحقل المعرفي.

خاتمة

نجمل أهم الخلاصات والنتائج المتوصل إليها في النقاط الآتية:

- جاءت دراسة همام (تداخل المعارف ونهاية التخصص) الصادرة عن مركز نماء ضمن سلسلة من الدراسات الجادة في إطار إبستمولوجيا المعرفة الإسلامية؛ وهي دراسات حديثة تحاول الجمع بين النظرية والتطبيق في التأسيس لحقل تداخل

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٣٦٩.

- بالرغم من أهمية التداخل المعرفي، فإنه - في نظر همام - يحتاج إلى تجاوز معوقات، منها ما يرتبط بمخلفات زمن التخصص، إضافة إلى الجهل بطبيعة المعارف وإمكانية وحدود التداخل، وما يحتاج إليه استيعاب وضبط التصورات والمناهج والمفاهيم والنظريات من دقة وصرامة ومنهجية. ومنها معوقات فكرانية وأيديولوجية وغيرها من الإشكالات الناتجة عن المذهبية وطرق التعليم ومناهجه ومقرراته.
 - يبرز همام أهم معالم التداخل المعرفي في الحضارة الإسلامية، وذلك باتباع منهج التأريخ لأبرز المراحل التي شهدت نقاشاً جاداً بين علماء الإسلام بشأن تداخل المعرفة الإسلامية سواء فيما بين فروعها، أو تداخل علومها بالعلوم والمعارف الوافدة، خاصة الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وقد مثل همام لهذا النقاش الحضاري بعلمين من كبار أعلام الحضارة الإسلامية، هما الغزالي الذي يؤمن بالدخل بين المعرفة الإسلامية والمعرفة الوافدة، وابن تيمية الذي يرفض ذلك.
- ### الببليوغرافيا
- بنعمر محمد، المصطلح وأثره في رحلة المفاهيم، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت-لبنان.
 - بودرع، عبد الرحمن، الأسس المعرفية للغويات العربية، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٣م.
 - من المصطلحات للتعبير عما بين العلوم من تفاعل وتواصل، ومنها التشابك والتعالق والتراكب والانضمام والتناظم والتوافق والتلاحم، وتعدد بنية المعارف وتعددتها، وغيرها، وهي مصطلحات تختلف في درجة قدرتها على التعبير الدقيق عن المقصود من التداخل المعرفي.
 - اعتمد همام منهجاً دقيقاً في رصد المعاني الاصطلاحية للتداخل؛ حيث تحددها من جهات عدة، منها معنى التداخل من حيث العلاقة والوظيفة، ومن حيث الهدف، ومن حيث فلسفة العلم، ومن الناحية الإبستمولوجية.
 - يتفق همام مع كثير من الباحثين في دور الحداثة الغربية في بروز التخصص، منهم طه عبد الرحمن؛ حيث تدخلت عوامل سياسية وعقدية وفكرانية في بروز التخصص، وفي تشكيل طبيعة العلم الحديث، وما يرتبط به من قضايا معرفية وحضارية. وأن بروز حقل التداخل المعرفي في العصر الحديث جاء بعدما وصلت المعرفة في الغرب إلى الأفق المغلق، وبدأ التشكيك في قيم العلم، مما جعل التداخل مطلباً إنسانياً وواقعياً لتجاوز ما تعانیه العلوم والإنسان معاً من إشكالات، ولأن التداخل في عالمنا الحديث كان قد بدأ في الحضارة الغربية، فإن الباحث في الثقافة العربية الإسلامية يحتاج إلى منهج علمي دقيق في التعامل مع قضايا هذا الحقل المعرفي مراعاة للسياق الحضاري والخصوصية الثقافية.

- الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ٢٠١٣.
- الدغامين زياد، التكامل المعرفي في القرآن الكريم، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج ٩، ع ١/أ، ٢٠١٣م.
- الزويني عبد الفتاح، علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد ٤-٥، صيف خريف ٢٠١٧-٢٠١٨.
- طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣م.
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٤م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢.
- طه، عبد الرحمن: فقه الفلسفة: -الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٨م.
- طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.
- المسكيني محمد، مقدمات العلوم: هم الاستقلال ومقصد التكامل، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت.
- ملكاوي حسن فتحي، مفاهيم التكامل المعرفي، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، تحرير رائد جميل عكاشة، ط١، ٢٠١٢م.
- ملكاوي، حسن فتحي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨١، ط٢، ٢٠١٦.
- ناهد محمد بسيولي سالم، منطق تصنيف العلوم في نظم التصنيف العربية الإسلامية: قراءة تحليلية مقارنة بنظم التصنيف العربية الحديثة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس.
- همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، ط١، ٢٠١٧م.
- همام، محمد، التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، ضمن الكتاب الجماعي: التكامل المعرفي: أثره في التعلم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، تحرير رائد جميل عكاشة، ط١، ٢٠١٢م.

ترجمات

Translations

Payments PRO ACCOUNT - ~~see~~ funds available by admin panel

- monthly, yearly
- get funds from account, if none - open
- send to 00
- separated page with plan
- notify user X days before expiration and { no funds / funds available

USER = CHECK_PRO ()

- on login

- on profile

if ~~pro~~ and

if pro and due date and has money

- remain sub

if pro and due date and no money

- expire pro

if pro and due date over

- send mail (x days before)

تأثير الحداثة في الإسلام* (١)

Modernity's impact on Islam

فضل الرحمن**

ترجمة وتعليق: منير تمودن*** | Mounir Temouden

(١) قُدِّمت هذه الورقة في مؤتمر إدوارد كلاهيو الثاني الذي انعقد بجامعة برنستون الأمريكية (ولاية جيرسي) في ماي ١٩٦٦ حول موضوع: التعددية الدينية والمجتمع العالمي (Religious Diversity and World Community). العنوان الأصلي للمقالة:

Fazlur Rahman, «The impact of modernity of Islam», Islamic Studies, Vol. 5, No. 2, (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, June 1966), pp.113-128

الأفكار الواردة في هذه الورقة تعبر فقط عن رأي الكاتب، لا وجهة نظر الحكومة الباكستانية.
** فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨) واحد من أبرز مفكري الإسلام في باكستان، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية الوسيطية (فلسفة ابن سينا) من جامعة أكسفورد، أهلته لتدريس الفكر الإسلامي وعلم الكلام في الجامعة البريطانية ديرهام Durham بعد أن كان قد ترشح لتبوء هذا المنصب سنة ١٩٥٠. كانت أفكاره حول المُثُل التحديثية والمناهج الإصلاحية سببًا في استدعائه من طرف الرئيس الباكستاني للإشراف على "المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية" في العاصمة، في سياق المساهمة في حل إشكالات معاصرة من قبيل الأقليات الدينية، وتحديث مناهج التعليم وتجديد الخطاب الديني... الشيء الذي أثار ردود التيارات التقليدية المحافظة، خاصة بعد صدور مؤلفه "الإسلام" الذي يدعو فيه إلى تجاوز القراءات الفقهية للنص الديني الذي أنتجت في عصر ما بعد النبوة، كونها أنتجت في سياقات نفعية لحظية تهمل تاريخانية هذا النص، وإعادة تحديث الإسلام واكتشاف أبعاده الأخلاقية والاجتماعية التي تنبع من روح مقاصده الحقيقية، فالتبشير بمثل هذه الأفكار كانت دافعًا إلى تنامي الأصوات المنادية بعزله، الشيء الذي دفعه إلى الهجرة الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٨، حيث شغل منصب محاضر في جامعة شيكاغو بقية حياته.

*** باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المملكة المغربية، تخصص الفكر الإسلامي والفلسفة الدينية وتاريخ الأديان.
البريد الإلكتروني: ytemo@hotmail.com

الكلمات المفتاحية: الحداثة الغربية، حركات الإصلاح الديني، التيارات التنويرية الحداثوية، الإسلام التقليدي، تاريخانية النص الديني.

تنبيه: يُرجى التنبيه إلى أن النص الأصلي لا يتضمن هامش أو ببليوغرافيا؛ لذلك فإن كل تعقيب أو توضيح أو توثيق وارد في الهامش من عمل المترجم.

١. الإشكال

استشعر الإسلام عن وعي، كما هو شأن الديانات الكبرى، تأثير المدّ القوي لأنماط الحياة الحديثة في أبعادها الثقافية والعلمية والسوسيو-سياسية، منذ فجر صدام الحداثة بالمجتمع الإسلامي. بالكاد نعثر على قلة قليلة من الشعوب الإسلامية التي بقيت في منأى عن المد الحداثي، في حين أن تاريخ احتكاك المسلمين به أبان أن الموقف منه كان إما استيعاب قيم الحداثة والانصهار داخلها، أو تحويلها، أو رفضها جملة وتفصيلا، وإما توفيقها مع مبادئ الإسلام، وهي في جملتها مواقف مقبولة في الأوساط الحركات الإصلاحية الداعية إلى التجديد.

لا تهدف هذه الورقة إلى الدخول في تفاصيل هذا الاحتكاك، أو تأريخ مراحل تطور العلاقة بالحداثة كما تجلت في الحركات الإسلامية وفي كتابات المفكرين والقرارات الحكومية. فالإشكال المطروح ليس أن أركز مجهودي المتواضع بكثير من التقييد لدراسة هذا الأمر، بقدر ما أود الحديث عن الرهان الحقيقي الذي يُطرح بقدر كبير من الأهمية وبواجه العالم ككل والعالم الإسلامي خاصة، وهو محاولة تقديم تقييم شامل لمدى تأثير «الحداثة» أو «التحديث» في العالم الإسلامي. فربما سيساعد ذلك في تحديد طبيعة ونمط التغيير التي تتطلع إليها، بشكل منطقيّ عقلانيّ، المجتمعات الإسلامية

العداء مع التصورات الإسلامية التقليدية^(٤) لتحقيق مشروعه الإصلاحية. رغم أن بعض هذه الحركات -كما هو حال أنصار الحركة السنوسية^(٥) في القرن ١٩- احتكت بالغرب وتعرضت إلى الغزو الغربي، إلا أنها لم ترق إلى مستوى التيارات التنويرية الحديثة، طالما أن الإطار المرجعي لمشروعها الإصلاحي بقي منحصراً كلياً داخل الإسلام التقليدي. لهذا، سأكون مجبراً على تبني فكرة تشكّل الحركات الإصلاحية من داخل الإسلام نفسه في مرحلة سابقة عن تأثير الحداثة في الإسلام. هذه النتيجة من الأهمية بما كان لدرجة أن تجاهلها ينتج سوء فهم كبير حول مدى وطبيعة الحداثة الحاصلة في العالم الإسلامي اليوم، ولأن التعامل مع الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً يرفض مسايرة المتغيرات الحديثة، يعتبر إحدى المعضلات الأكثر فتكاً بأهمية الحداثة في إسلام اليوم. مثل هذه المعضلات يمكن

وشعوب العالم على السواء في المستقبل القريب. لهذا، ليس في عملي هذا مظهر من مظاهر محاكاة النبوة، بقدر ما هو استشراف مستقبل الدين وفق متغيرات العصر التي حدثت أو التي لم تحدث بعد.

في كل مرة نتحدث فيها عن تأثير الحداثة^(٦) في الإسلام، يستدعي منا الأمر أن نبين بوضوح أن كل دعوات التجديد في الإسلام في القرون الأخيرة المؤرّخة ببداية «الحداثة»^(٧)، يُقصد منها التغيرات التي حصلت تحت تأثير الثقافة والتوسع السوسيو-اقتصادي للنظام الغربي الجديد. امتدت الحركات التجديدية والمذاهب المتعددة المتفرعة عنها بشكل واسع في العالم الإسلامي طيلة القرنين ١٨ و١٩، خصوصاً مع ظهور الإصلاح الديني عند **محمد بن عبد الوهاب** في وسط الجزيرة العربية، معلناً اشتباكه بقدر كبير من

(٤) تمركزت رسالة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية حول إزالة الشوائب العقيدية التي ألصقت بذهنية مجتمع شبه الجزيرة العربية إبان الاجتياح العثماني بداية القرن العشرين، داعياً إلى العزوف عن الوثنية والهرطقات البدعية والرجوع إلى نمط التوحيد كما أسسه القرآن والسنة النبوية: يُنظر:

محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، تحقيق: أبو مالك الرياشي أحمد، القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، ٢٠٠٨.

(٥) نسبة إلى محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩)، أحد رواد الحركة الإصلاحية التي تأسست في ليبيا وامتدت إلى باقي بقاع شمال إفريقيا. لقيت هذه الحركة قبولاً كبيراً بين القبائل الصحراوية والوثنية، واتخذت من الزوايا والأضرحة أمكنة للتبشير بتعاليمها الدينية. تأثرت هذه الحركة بالمالكية والحنبلية، واتخذت من أفكار أبي حامد الغزالي مرجعاً لإطارها الإصلاحي: قادها نحو معاداة الغرب والتفوق حول ذاتها على شاكلة زهد المتصوفة: يُنظر:

علي محمد الصّلابي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.

(٦) تجدر الإشارة إلى أننا وظفنا الاصطلاحات الثلاثة (الحداثة: التحديث: الحديثة) وفق سياقاتها الواردة في كتابات فضل الرحمن: استُعملت **الحداثة** (Modern) للإشارة إلى الجديد الذي يقابل القديم، والمبتكر الذي يقابل التقليدي المتوارث: ويشير **التحديث** (Modernity) إلى المظاهر الجديدة المبتكرة التي تناقض الأنماط التقليدية القديمة، وإعادة تأهيل الجوانب السياسية والاقتصادية في مجتمع ما، دعماً لما هو جديد وضخ روح جديدة في الحياة المعاصرة تنافس التقاليد الدينية: أما **الحداثة** (Modernization) فتحيل على مجهود واع يشارك في تنوير تقليد ديني معين، عبر استيعاب الثقافات والأفكار الدخيلة الراهنة والتأقلم معها: يُنظر:

دونالد بيرر، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحديث فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣، ص. ١٥-١٦.

(٧) يُقصد منها فضل الرحمن منتصف القرن العشرين تزامناً مع ظهور حركات التحرر وبروغ فجر النهضة.

كان يُتَصَوَّرُ: إذْ إنّ إدخال العلوم والتقنيات في المجتمعات الإسلامية يستدعي إحداث نوع من التغيير على مستويات أخرى^(٦)، مما يجعل المهمة الملقة على عاتق الحداثي هي التغيير والتجديد. على سبيل المثال، لا يمكن خلق دولة قوية تتطلع إلى التطورات الحديثة وتسائر القوى الغربية دون ديمقراطية وحكومة دستورية؛ وبالصدور على هذه النتيجة، سيكون من الضروري تبني نمط معين من الديمقراطية وتأسيس حكومة دستورية تحظى بثقة كافة الشعب. مرة أخرى، يستدعي منا بشكل منهجي، تعلّم وتطبيق العلوم والتقنيات الحديثة قبول تصورنا عن العالم الحديث، خاصة التغييرات الراديكالية في الأنماط التقليدية للفكر (traditional habits of thought).

فالحاجة إلى الإصلاح السياسي تقتضي بالضرورة تغيير النظرية السياسية في الإسلام الكلاسيكي، وفي سياق أعم، قبول التعديلات الجذرية التي تتناسب مع المعايير الجديدة للعالم، وهذا ما يفسر، أن الأصوات المعادية لتعلم العلوم والتقنيات واستيراد التقدم التكنولوجي لم تلقَ رفضاً حتى في أوساط الحركات الأكثر أصولية، وفي أشد حالاتها أَجْبَرَتْ نفسها على الحيادية دون أدنى صعوبة. كمثال على ذلك، وعلى صحة فرض وجود حالة فريدة لـ«إمام» (Imam) في منطقة

أن يكون أحد أسبابها انفتاح دول العالم بعضها على بعض وتصنيفها إلى دول مانحة للمساعدات الدولية (aid-giving) وأخرى ممنوحة (aid-recevieng)، بحيث تعتبر البلدان الإسلامية طرفاً ضمن الصنف الثاني. فمن وجهة نظر هذا التصنيف، سيكون من الطبيعي أن تنتقل الحداثة على المستويين الفكري والاجتماعي إلى الدول الممنوحة عبر الوسائل التكنولوجية والتقنيات الحديثة التي تنتجها وتصدرها الدول المانحة؛ لذلك كان من الضروري، في ظل التبعية الغربية، أن نحدد بوضوح المقدار المسموح به من الحداثة في واقعنا الحالي.

تَوَزَّخَ أولى مراحل انتقال الحداثة إلى العالم الإسلامي بالهيمنة الكولونيالية والصراعات السياسية بين القوى الغربية والدول الإسلامية، حيث عاش المسلمون، وما زالوا، تحت ضغط هذه الهيمنة بشكل مباشر أو غير مباشر فترة طويلة من الزمن، تكللت بخضوع المجتمعات الإسلامية للاستعلاء الغربي في ظل سيادة مؤسساته العسكرية والسياسية؛ غير أن الوعي الإسلامي أدرك في مرحلة لاحقة أن المؤهلات العلمية للغرب هي سبب تقدمه ليس في جانبه العسكري فحسب، وإنما أيضاً في قوة اقتصاده، لهذا سارع الإسلاميون -خاصة التقدميون منهم- إلى تبني النموذج الغربي الحديث في علومه وتقنياته. لكن بمجرد ما تراءت هذه الحاجة الملحة، بدا الأمر أكثر تعقيداً مما

(٦) إشارة إلى الأثر المعكوس الذي صاحب الانفتاح على تكنولوجيا الغرب مثل سلب الهوية وقلب القيم، والغتراب عن الثقافات المحلية (الدين، اللغة، التقاليد والطقوس الدينية..).

الإسلامي منذ النصف الأخير من القرن (٨)١٩. يمثل هذا التيار الكلاسيكي نخبة من رواد اتجاه الحداثة الفكرية **كالشيخ محمد عبده** في مصر (استلهم فكره من **جمال الدين الأفغاني**) و**السيد أحمد خان** في شبه القارة الهندو-باكستانية. بحيث لا يمكن التشكيك في الغايات المتوخاة من أفكار كلا المفكرين رغم أن كل واحد منهما اعتمد على منهج ومقاربة تخالف ما اعتمده الآخر. ليس بدافع الحماسة والغيرة على روح الحداثة العلمية أو بدافع السعي نحو البحث عن متعة البحث العلمي، لهذا جاءت نتائج دراساتهم متوافقة ومتجانسة بشكل ملحوظ. كمثال على ذلك، يشكك **سيد أحمد خان** في مصداقية المعجزات، ويرفض إمكان حدوثها المادي؛ لأن فيها خرق للخصائص المميزة لقوانين الطبيعة^(٩)؛ أما

(٨) افْتَنَّ فضل الرحمن بحركات التجديد والإصلاح الديني وبدعوات إعادة قراءة التراث؛ تلك التي نجد أصولها عند مفكري القرن التاسع عشر: **جمال الدين الأفغاني**، **سيد أحمد خان**، **محمد عبده**؛ **إسماعيل غاسبريسكي** (Gasprinski)؛ و**محمد إقبال**. تشدد هذه التيارات الإصلاحية على تمثّل القيم الأخلاقية للإسلام ولا تتخرج من اقتباس العلم والتكنولوجيا الغربيين كونهما لا يُنافيان الدين، الأمر الذي جعلها تعادي المحافظين التقليديين والإصلاحيين الأوائل رافضي الغرب؛ يُنظر: فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حشون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧، ص. ٣٤.

(٩) الأساس الاستدلالي في نقض المعجزة عند **سيد أحمد خان** قائم على رفض وجود ظواهر خارقة (supernatural phenomena) تخرق المسار الطبيعي للأشياء، واستبعاد فكرة تدخل الإلهي ضد قوانين الطبيعة؛ لأن خوارق الأحداث المذكورة في القرآن يمكن ببساطة أن تُفسر بأسباب طبيعية؛ حتى إذا ما عجز العقل عن ذلك، فلا يعني انتفاء «السببية»، بقدر ما يعني أن الأسباب والعلل الكامنة وراءها لا تزال غير معلومة، ومن الممكن اكتشافها لاحقاً؛ يُنظر: زابينه شمينكه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيق السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨، ص. ١١٨١.

نائية من يومنا الحالي يرفض استعمال «المُكْرُوفُون» أثناء الصلاة، إلا أنه لا أحد يقيم اعتباراً لهذا الاعتراض أو يأخذه على محمل الجد. فمظاهر الرفاهية التي ظهرت مع العلم الحديث تجعل حتى الأشخاص الأكثر رجعية اليوم (the most reactionary person today) لا يعارضون التكنولوجيا فحسب، بل يستعملونها في عموم حالاتها دون أدنى تحفظ. مع ذلك، عندما يتعلق الأمر باستقراء تاريخ المجتمع الإسلامي المبكر والسياقات المتعددة التي تَشكّل فيها، ستكون النتيجة مختلفة تماماً. هذا؛ لأن الحداثة كان لها تأثير في المجتمع الإسلامي بالقدر الذي يصعب تخيل كيف حظي دعم التطور التكنولوجي بالأهمية دون تغيير أشكال الفكر الكلاسيكي وبعض الأعراف الاجتماعية الناشئة. إن النتيجة الحتمية التي يجب تأكيدها قطعاً وبكثير من الحذر هي أن التطور الحديث احتل مكانة متجذرة في المجتمع الإسلامي^(٧).

باتت الحاجة إلى إعادة توجيه فكر المجتمع الإسلامي في أفق الوصول إلى التطلعات الحداثوية والتقدمية، إحدى الأولويات التي استشرها العديد من مفكري الإصلاح

(٧) كُرِّس مجتمع القبيلة والنظام العشائري المنتشر في شبه الجزيرة العربية فترة الإسلام المبكر، مجتمعاً بدوياً يستمد أحكامه من الأعراف المتوارثة عن السلف، أبعد ما يكون عن مظاهر التمدن. في هذا الصدد يرى فضل الرحمن أن رسالة الإسلام الحقيقية ذات بعد تجديدي تنويري تسعى إلى تغيير أنماط العيش التقليدي واستبدالها بأخرى تواكب مظاهر الحضرة، وتفتح على التطورات الحديثة المعاصرة.

لم تحظ بنفس الدرجة من القبول. يمكن، على الأرجح، أن نجد تفسيرين لهذه الميزة في شبه القارة الهندية، رغم أن كلا الرأيين يبدوان صائبين:

أولاً: بقيت هيئة «العلماء» في شبه القارة الهندية في عزلة تامة عن التيارات الحداثوية والفكر المعاصر، خلافاً، على سبيل المثال، لـ«علماء» مصر. والأمر مرده إلى الوجود البريطاني هناك، عندما أدخل المستعمر «مقاعد التعليم الغربي»، فكان ردة فعل «العلماء» أن قاطعوا كل أشكال التعليم الحديث وفرضوا على أنفسهم عزلة تامة.

ثانياً: الاجتياح البريطاني المباشر لبلدان شبه القارة الهندية، مُخلِّفاً آثاراً قوية على الطبقات الحداثوية التي تأثرت بالأفكار الغربية أكثر من مثيلاتها من الطبقات الأخرى في الشرق الأوسط، الأمر الذي أحدث هُوَّة كبيرة بين الحداثيين والمحافظين.

باستثناء هذه الحالات الفريدة (**سيد أحمد خان والشيخ محمد عبده**) يبقى فكر الإصلاحيين الأوائل في شبه القارة الهندية محاولات غير مكتملة لا تصل إلى مستوى التغيير الجذري؛ فيما عرفت نفس الفترة -بالتوازي مع صحوة الشرق

محمد عبده رغم أنه لم ينفِ قطعاً حدوث المعجزات، إلا أنه يتفق مع النتيجة السابقة حينما يصرح أن المعجزات ليس بالأمر الخارق؛ لأن إمكان حدوثها، ببساطة، ليس بالأمر المستحيل. مع ذلك اتُّخذ من **محمد عبده** مرجعاً أساسياً للحركة السلفية التي قادها **محمد رشيد رضا**، وتحولت أفكاره إلى أهم أركان التغيير الجذري في مخيال هذه الحركة، في حين أن تطلعاته الإصلاحية كان من الممكن أن تُوظف في نطاق أبعد من ذلك. يُقاس على ذلك ليبرالية **محمد عبده** أيضاً التي تحولت لاحقاً إلى مواقف مثيرة للجدل لا توظف إلا في السياقات السياسية وبعيدة كل البعد عن التعاليم التعليمية التثقيفية التي دعا إليها. لقيت أفكار **سيد أحمد خان** العلمية في شبه القارة الهندية والباكستانية مصيراً كارثياً مماثلاً؛ إذ إن جهوده في تأسيس تعليم حديثٍ مستوحى من العلمانية الغربية رغم أنها ارتقت إلى المستوى المنشود، فإن فكره الديني عمومًا تلقى معارضة شديدة.

تقودنا مثل هذه النماذج إلى محاولة الوقوف على أسباب وجود فوارق جوهرية بين وثيرة انتشار الحداثة في بلدان شبه القارة الهندية وبلدان الشرق الأوسط؛ رغم أن الحداثة الراديكالية اجتاحت الشرق الأوسط بدرجة أقل، فإن قبولاً ملحوظاً سجل في أوساط شعوبها، وهذا يبدو مختلفاً عن بلدان شبه القارة الهندية التي

عقبها أعطاب مرحلة الإصلاح المبكر بسبب ظهور حركات التحرر السياسي من هيمنة الاستعمار الغربي بعد أن بلغ دروته في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين. رغم أن الخصوصية المميزة لهذه المرحلة تجلت في معارضة الغرب الشديدة والقطيعة السوسيو-إيثيقية (denunciation socio-ethical) ، إلا أن موجات الثقاف مع الغرب الحديث (intellectualism of the modern West) تعالت، خاصة مع ظهور كشوفاته العلمية؛ في حين اتخذ «الإسلامي الدفاعي» (the Muslim apologetic) شكلاً من أشكال معاداة الغرب، وتحول موقفه الدفاعي إلى الهجوم عليه. هذه الازدواجية في الموقف تجاه الغرب أحدثت تقارباً بين الحداثيين والمحافظين إلى درجة استحالة التمييز بينهما. لهذا ليس من المستبعد أن تجد أحياناً فكر شخص خريج المدرسة التقليدية أكثر انفتاحاً وليبرالية وتقبلاً لفكر الآخر من العديد ممن ينتمون إلى الفصول الدراسية الحديثة. هذا الأمر يستدعي السؤال عن أي مدى يمكن التوفيق بين استيعاب الفكر العلماني الحديث وقيم «العلموية»^(١٢) (scientificism)، وبين حفظ

(١٢) إشارة إلى المنهج التجريبي التي يرى في التجربة الأداة الوحيدة للمعرفة الحقيقية، من منطلق أن ما يتم اختياره بواسطة التجربة وما يمكن قياسه بواسطة الحواس أكثر موثوقية من معارف العقل، وأكثر دقة مما أخبر به الوحي وما جاء في المتون الدينية. هذا النموذج الاستقرائي كما أسسته العلموية اعتبر أكثر النماذج فعالية في بناء الفيزياء الحديثة والأنثروبولوجيا الغربية وسائر العلوم الطبيعية. لهذا لا يسعى المشروع الحداثي عند فضل الرحمن إلى رفض العلموية جملة وتفصيلاً، بقدر ما يسعى تبديد الخصام، ورسم حدود التداخل بين العلم والدين يجعلها متوافقان على نفس المنهج في نشدان المعرفة الإنسانية.

الأوسط العربي^(١٣) - إصلاحاً مماثلاً امتزج باتجاهات معارضة معاصرة عادت التغيير والتنوير. من هنا سعى «الجدالي الدفاعي» (apologetic-controversialist)^(١٤) إلى نجاح تصوره الإصلاح بالاعتماد على مرجعية ذاتية مستمدة فقط من الحركات الإسلامية، ومن الرغبة الجادة في التغيير؛ نجد مثل هذا المزج في أعمال **سيد أمير علي**، خاصة مؤلفه **روح الإسلام** الذي اعتُبر نموذجاً للأعمال التي مزجت بين الرغبة الجادة في الإصلاح، وموقف «الجدالي الدفاعي». يُعتبر هذا المنعطف الخطر في منهج الإصلاحيين الجدد في شبه القارة الهندية، إلى حد ما، سبباً مباشراً في انتشار أفكار وقيم الحداثة بين الجماعات المسلمة هناك، لكنه أفصح بالمقابل عن وجه كارثي لما أقام حاجزاً منيعاً ضد استمرار الحداثة وتطورها، وهو الأمر الذي سنتعرض لاحقاً بالتحليل.

يرجع سبب نجاح هذه المرحلة إلى تأثير مرحلة أخرى يمكن أن نطلق عليها مرحلة **محمد إقبال** (وإن كان قد سبقه العديد من المفكرين، نسبياً، أقل منه تأثيراً)، تجلت

(١٣) برزت هذه الصحوة مستهل القرن التاسع عشر مع ظهور النزعة القومية ودعوات التشبث بالهوية العربية وقيام حركات التحرر من الإمبريالية الغربية الناشئة في المجتمعات العربية، أعقبتها قيام حركات فكرية أخرى في مصر وسوريا ولبنان ذات نزعة عقلية نادت بتحفيز البحث العلمي وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا وتنشيط دور الترجمة والنشر.

(١٤) بدا لنا أن نقابل (controversialist) بـ«الجدالي» لكونه يحيل على من يحمل كمّاً معرفياً في مستوى الاشتباك مع الفكر الدخيل ومحاكمته بالبرهان والأدلة العقلية؛ وأن تترجم (apologetic) بـ«الدفاعي» إشارة إلى الغيور عن الإسلام الذي يرفض قطعاً المس بثوابته.

المتدنية دائمة التمسك بتعاليم الدين، كما سبق الإشارة إلى ذلك، بقدر ما سيجد الإسلامي الحداثي نفسه مندفعًا نحو الانخراط في التغيير التي تنشدها الشعوب الإسلامية في العقود الأخيرة. هذه التطلعات الإسلامية وجدت شرعيتها في حركات التحرر التي ظهرت في العالم الإسلامي ككل، حيث شكل الإسلام أحد الدعائم الأساسية لهذه الحركات. فالعالم الإسلامي اليوم لا يمكن أن يبقى في منأى عن الحداثة لأسباب واضحة. لأجل ذلك انخرطت المجتمعات الإسلامية في مسارات إصلاحية شاملة سوسيولوجية واقتصادية، وكسرت نمط إطارها التقليدي في أفق التطلع إلى المستقبل المنشود. لكن هذا الأمر مرهون بمدى جدوى العقل الحديث في التأثير الفعال على العالم الإسلامي. ذلك هو الإشكال الذي سيكون محط اهتمامنا.

٢. في البحث عن المنهج الأنسب

سيكون من اللافت للنظر التذكير بأن الشرارة الأولى للمد الحداثي أصابت العالم الإسلامي منذ قرن من الزمن تقريبًا، دون أن نبلغ مستوى إنتاج فكر إسلامي حداثي، ودون أن نعثر على المنهج الفعال لبناء الحداثة الإسلامية. بعض أسباب هذه الانتكاسة سبق ذكره، نذكر منها الاجتياح السياسي والتوسع الاقتصادي في البلدان الإسلامية التي أنتجت ردود أفعال قوية معارضة

قدسية التعاليم والممارسات الدينية التقليدية دون الخلط بينهما.

أبانت الوقائع التاريخية أن الأمر طبعًا غير ممكن إلا إذا تخلص الدين كليًا عن الاهتمام بالمجالات الدنيوية. وفي ظل استحالة ذلك، سيمنع الدين كل الأفكار العلمانية من التغول عميقًا في شؤونه إذا استمرت القطيعة التامة بين المجالين (الدين والعلمانية)؛ رغم أن هذا الأمر يبدو في غاية التناقض لكنه يمثل واقع الحال. وتفسير ذلك أنه لا يمكن رفض القيم الدخيلة كليًا، بقدر ما يتوجب استدماجها في جماعة بنيوية (structural mass) حيث تكوّن مجموع هذه القيم الإطار العام الذي يشكلها. لهذا، طالما أن مجال هذه الأفكار يعالج شؤون الحياة وعلاقة الفرد بالعالم فهي أفكار دينية بامتياز؛ لا سيما عندما يتعلق الأمر بديانة مثل الإسلام، حيث مفهوم «الدين» لا يُحصر في حدود معينة بل يتعدى جميع مجالات الحياة؛ وهو ما ينبغي أن يكون عليه الأمر على وجه الصحة. حتى أكثر وضوحًا في هذا المقام، سيكون من اللازم التذكير بفكرتي القائلة إن الحركات الفكرية المتأثرة بالإسلام الوسيط لا يمكن أن تبلغ مرحلة النضج -ولا أن تتقدم العلوم الإسلامية أيضًا- ما لم تتبنّ هذا النوع من الدستور الإسلامي.

في هذا السياق، لا يمكن أن نعتد بالفكرة القائلة إن سلطة الإسلام ستعرف تراجعًا كبيرًا بين أتباعه، ليس باعتبار أن الجماعات

هو موقف «العلماء» الذي ساهم بشكل مباشر في ترسيخ العلمنة^(١٣) في العالم الإسلامي. وفي نموذج مماثل مستوحى من الخطاب القرآني، نجد أن الأمر الإلهي، ومن أجل غاية سامية تتمثل في تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، فرض على وجه الوجوب ضريبة مادية أطلق عليها اسم «الزكاة». طبقاً لأنواع الزكاة وأوجه صرفها^(١٤) المذكورة في «القرآن»، سيكون من الحتمي أن نُقرَّ أن هذه الجزية ليست مقصودة في ذاتها بقدر ما يُقصد منها الرعاية الاجتماعية بكل ما تحتويه عبارة «الأمن الاجتماعي» (welfare) من معاني متجسدة داخلها، استحضاراً أن هذه الجزية هي الوحيدة من نوعها المنصوص عليها بصريح «القرآن». في حين، وبالنظر إلى أن تحديد المقدار الواجب من الزكاة اختص بها النبي عملياً في عصره، فهي دعوة إلى التفكير في أن إعادة تعديل هذا المقدار يجب أن تُرتهن بمتطلبات المجتمع، لا سيما بعد أن تصاعدت هذه المتطلبات بشكل كبير في العصر الحديث، واسترعت اهتمام مجالات رئيسة كالتيعليم والتواصل وبرامج التنمية، واعتبرت، بحق، جزء لا يتجزأ من الأمن الاجتماعي المعاصر. كل ذلك مدعاة إلى إعادة تحيين نسب

ومعادية، إضافة إلى انقسام الموقف من التعليم الغربي بين القبول والرفض. فمجموع هذه العوامل كانت سبباً مباشراً في تأخر المسلمين في إيجاد المنهج التأويلي الأنسب لتفسير «القرآن» و«السنة» (الممارسات العملية الفعلية للنبي)، بالشكل التي يجيب عن إشكالات الوقائع المستجدة.

المنهج الأول: بالرغم أن أغلب مذاهب

العالم الإسلامي أجمعت بنسب متفاوتة على تقبل نمط معين من الحداثة التنموية والاقتصادية مشروطة بفصلها بعيداً عن ثوابت الإسلام، فإن الصعوبة بالنسبة إليهم تجلت في بلورة منهج واضح من خلاله يتم دمج كلا النمطين (الإسلام والحداثة الاقتصادية) كلياً. نجد ذلك ممثلاً في هيئة «العلماء» التي أقدمت على استيعاب الأوجه الإيجابية في التكنولوجيا وتوظيفها في الحياة الحديثة، رغم أنها لم تسمح لنفسها بحمل تبعاتها على التعليم الحديث. والأمر مرده إلى الجهل بأهمية التكنولوجيا، إضافة إلى الاعتقاد السائد بأن نموذج المسلم المتدين كما تم تشكيله من طرف علماء الكلام الوسيطيين (medieval theologians) والفقه التقليدي (traditional law) يمكن أن يبقى في مأمن عن تأثير الحداثة.

على سبيل المثال، وفي سياق الحديث عن أهمية الصناعة الحديثة، لا يزال الاعتقاد سائداً بوجوب حظر كل ما هو دخيل وشجب كل ما من شأنه أن يثير اهتمام العامة؛ ذلك

(١٣) استعمل هذا المفهوم للإشارة إلى فصل الدين عن التكنولوجيا الحديثة ورفض الاتصال بعلوم الغرب، وحصر الدين في الممارسات والطقوس التعبدية دون الامتزاج بالحياة الحديثة.

(١٤) حصرها الفقه الإسلامي في الأصناف الشرعية المقصودة من الخطاب الإلهي: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْغَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلُوفَةُ مُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ». [التوبة: ٦]

من بين المناهج التي أثبتت فاعليتها في التوفيق بين حفظ خصوصية الإسلام وقبول الحداثة، بالرغم أنه كان محل خلاف بسيط بين الجموع، من حيث إنه ينطوي، عمومًا، على نوع من التوظيف الأدواتي الذي يستبطن ضمنيًا الافتعالية والقصدية في المراوغة. **أحد الأوجه** الأكثر شيوعًا لهذا المنهج نجده في التأويل الأحادي لآيات «القرآن» والمتون الإسلامية التقليدية، وفق منطلقات ذاتية ناتجة عن تقبل العقائد المخالفة وقيم الغرب الحديث. ذلك ما يمثل تحديدًا منهجًا **سيد أحمد خان وسيد أمير علي** اللذين عَمَّرَا طويلاً في شبه القارة الهندية-الباكستانية، غالبًا ما تهمل هذه المقاربة السياق التاريخي للنص القرآني وتمنح تأويلات اعتباطية تعسفية لمفرداته. نجد ذلك ممثلًا، على سبيل المثال، في المصطلح القرآني «اليتيم» *yatim* الذي يحيل على «فاقد الأبوين» *Orphan*، بينما تَمَّ تأويله وتحمله معنى «الأرملة» في الآيات المُسرَّعة لـ«زواج التعدد» (polygamy)^(١٦). يُعتبر هذا التأويل من وجهة نظر الحداثيين مجانبًا للصواب طالما أنه يهمل الظرفية التاريخية (أسباب النزول) للنص القرآني وطالما أنه لا يعتمد المقاربة الفيلولوجية للمفردة، بينما يكشف الاستقراء التاريخي أن تعدد الزوجات لم يُسرَّع إلا في سياق تضاعف عدد الأراامل في المجتمع الإسلامي نتيجة الغزوات. هذا الأمر ينطبق

الزكاة بشكل يتناسب اطرادًا مع الحاجات المستجدة.

لكن، عكس ذلك، رفض «العلماء» إدخال أي تغيير من نوعه يسيء إلى شرعية «الزكاة» ومقدارها، تذرُّعًا بحفظ قدسيتها، ومن منطلق إذا كانت «الزكاة» لا تحقق الأمن الاجتماعي بالمعنى العام الذي يُلبى كافة طلبات الحياة في العالم الإسلامي كله؛ فمن واجب الحكومات الإسلامية أن تَسُنَّ ضرائب أخرى موازية ومُكمِّلة. في هذا الصدد يمكن الاعتراض على موقف هيئة «العلماء» بالقول: «إن الرأي القائل «هناك جزية إسلامية واحدة شرعية هي "الزكاة"، وعندما يُثبَّت عدم فاعليتها كفاية، يُحظر كل تغيير يatal يَسبِّها، ويُسمح بالمقابل إمكان فرض جزيات أخرى»، يتضمن ثنائية متناقضة لا تقبل التطبيق عمليًا، ذلك أن سَنَّ جزيات وفق حاجات المجتمع، تبطل الجدوى من «الزكاة»؛ إذ تصبح غير ذات فاعلية». ذلك، في الواقع، هو جوهر العلمنة^(١٥) الذي تمخض مباشرة عن موقف «العلماء»، عن قصد أو دون قصد، من الصراع الطويل بين الحداثة والنسق الإسلامي التقليدي.

المنهج الثاني: استرعى اهتمام شريحة كبيرة من الإسلاميين الحداثيين، واعتُبر

(١٥) يُقصد منها العملية التي يفقد فيها الوعي الديني والقيم والمؤسسات الدينية المغزى الاجتماعي، نتيجة استحداث (عن غير قصد) آليات أخرى بديلة من التغيير البنيوي الاجتماعي؛ يُنظر: دونالد بير، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ص. ٢٩-٣٠.

(١٦) ﴿وَإِنْ جُنْتُمْ إِلَّا تَفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ يَتَامَىٰ مَتَّىٰ وَلَوْلَاكَ زُيِّنَ﴾ [النساء: ٣]

إلى حفظ الأواصر الزوجية ومنحها أكبر قدر ممكن من الاستدامة، بالرغم من أن الأحكام المؤطرة لهذه الأواصر تؤدي مراراً إلى نتائج معكوسة. لذلك ألحت الحنفية على أن تُحدد مدة انتظار عودة الزوج الغائب في تسعين عامًا قياساً على متوسط عمر الإنسان. لكن الأساس الاستدلالي المالكي مخالف تماماً؛ إذ إن أربع سنوات التي حددتها المالكية هي المدة الأقصى لإمكان إثبات الحمل من الزوج الغائب والمفقود، بالنظر إلى استحالة وقوع الحمل خارج هذه المدة. في هذا السياق، سيختار الحداثي وجهة نظر أكثر عملية بغض النظر على الأساس الاستدلالي الذي يعتمد عليه، دون أن يكلف نفسه عناء استنتاج حكمه من اجتهاده الشخصي. الجدير بالذكر أن هذا الوجه سيكرس القطيعة مع الراديكالية وسيضمن استمرار النمط التقليدي؛ لذلك يبدو حلاً غير مُرضٍ يستحيل منطقيًا اتخاذه أحد الدعائم الأساسية في بناء منظومة الحداثة. ينطبق الأمر كذلك على الحل الذي قدمه التشريع المصري لإمكان استفادة الأحفاد اليتامى (the orphan grandchild) من ميراث الجد المتوفى بناء على وصيته^(١٧)، أخذاً في الاعتبار أن هذا الحل انتقائي أيضاً بالنظر إلى أنه مستمد من أحكام الوصية وإن كان لا يمت بصلة إلى أحكام الميراث، إن جاز التعبير.

إن الوجه التأويلي الصحيح الذي يمنح

أيضاً على التأويلات التي منحت قسراً لتأويلات «السبي» حتى يصبح الاسترقاق ممارسة مرفوضة من طرف الإسلام.

الوجه الثاني لهذا المنهج التأويلي يتم من خلاله استدعاء سلطة التراث الديني بوصفه عنصراً مساعداً في بلوغ التأويلات التي يمكن أن تكون أساس الفكر الحداثي. يستعان بهذا الوجه في مجال التشريعي الإسلامي في بعض أقطاب العالم خاصة مصر، حيث يتم انتقاء أحد آراء المدارس الفكرية المختلفة بناء على توجه ذاتي يمكن أن يُوصف بالتلفيق (patch-work). أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً لهذا المقاربة هي تباين التشريعات الحداثية في كل مذاهب العالم الإسلامي حول المُهلة الممنوحة لزوج «الغائب» حتى يُحوّل لها الزواج مرة أخرى. تمّ تحديد هذه المُهلة في المذهب الحنفي في تسعين عامًا، بعدها تصبح المرأة طليقة يصح لها الزواج ثانية، في حين أن المذهب المالكي قيّد هذه المدة في أربع سنوات. أخذاً بمبدأ التفسير ورفع الحرج، تبنى الحداثيون الحل المالكي اعتباراً أن الحنفية أكثر تشدداً في هذا المقام. فقد تبدو الحجج التي قدمها الحنفية والمالكية لأحكامهم مختلفة تماماً؛ ذلك أن الحنفية لم تُجوّز زواج المرأة مهما طال غياب زوجها ما دام هناك بصيص أمل يجعله على قيد الحياة في بقعة ما من هذا العالم، وهذا الأمر يتطابق مع روح الفقه الحنفي الذي يسعى

(١٧) حالة حجب الأعمام والأخوال الأحفاد اليتامى من ميراث الجد المتوفى، حيث تُقدّم الوصية في التشريع المصري على أحكام الميراث بناء على قوة حجبتها.

بأهمية المقصد الأسري. لذلك، وإن لم يرد في «القرآن» ما يمنع «زواج التعدد» على المستوى التشريعي، إلا أنه قُيِّد بمجموعة من الشروط التي تحدُّ منه، حتى تكون هذه الممارسة منحصرة ضمن حدود معينة مشروطة بذاتية الزوج. بهذا الشكل يمكن أن تتحقق المثل الأخلاقية التي أَمَلَ النبي في توجيه المسلمين إليها، والتي لا يمكن أن توجد حصراً إلا في مجتمع «زواج التفرد».

في مثال مماثل، سجلت الوقائع التاريخية مرحلة ما بعد النبوة (بعد موت النبي) خرقاً كبيراً لحقوق المرأة كما تصورها «القرآن»، تجلّى في سبي كم هائل من النساء والفتيات إثر توسع الفتوحات الإسلامية في العالم، واستدراجهن جوارى إلى المجتمع الإسلامي. يجدر التذكير، قياساً على مثال «زواج التعدد»، أن الاسترقاق تم قبوله والتساهل معه من وجهة نظر الفقه والتشريع الإسلاميين، لكن الوازع الأخلاقي وجب أن يقف سدّاً منعيّاً أمام هذه الممارسة^(١٩)؛ مع أن واقع الحال يكشف أن هذا الوازع تم تجاهله في التاريخ الإسلامي لدوافع نفعية محضة.

(١٩) في كتابه «الإسلام»، يرى فضل الرحمن أن الاسترقاق في الإسلام كان متّصلاً في بنية المجتمع العربي المعاصر للنبوة: إذ إن إغواءه لحظتها من شأنه أن يخلق خللاً في أحوال الأسرة المتعارف عليها. لذلك قَبِلَ القرآن جزئياً ولحظياً هذا المبدأ؛ إذ لم يكن هناك بديلاً آخر ممكناً. الأمر الذي يستدعي من العقل الفقهي تجاوز الأخذ بحرفية النص القرآني، وكشف معاني روح التشريع الإسلامي القرآني الأصيل التي تجسدت بجلاء في معاني القيم الإنسانية كالحرية والمساواة والكرامة والحريات الفردية؛ يُنظر: فضل الرحمن، الإسلام، ص. ٩١٠.

الموضوعية في مطلب العدالة الفكرية والنزاهة الأخلاقية، ذلك الذي يأخذ بعين الاعتبار النقد التاريخي (historical criticism) بالمعنى العام لهذه العبارة. بهذا الشكل فقط يمكن أن تُحَقَّق المقاصد السامية لـ«القرآن» و«السنة» والأهداف المتوخاة منهما. عوداً إلى موضوع «زواج التعدد» على سبيل المثال، يجدر التأكيد مما لا مجال للشك فيه أن القرآن منح حقوق المرأة وسعى إلى تحسين وضعها الاجتماعي. يُفهم ذلك من الخطاب القرآني عندما يصرح أنه لا يسمح للرجل الزواج أكثر من امرأة طالما أنه يعجز عن العدل بينهما، بل ويؤكد قطعاً أن تحقق شرط العدل بين الزوجات أمر مستحيل حتى لو توفرت الإرادة^(٢٠). ضمن هذا الإطار أمكن فهم كيف يجعل الخطاب القرآني من «زواج التفرد» (monogamous) الصيغة المثلى للزواج إذا أثرهن فهم النص القرآني بسياقه العام دون جزئياته بوصفه شرطاً أساسياً لضمان أكبر قدر ممكن من الاستقرار الأسري. رغم ذلك، نجد هذا البعد الاجتماعي ينتفي من مجتمع العرب في القرن السابع عشر، عندما أباحت هذه المجتمعات «زواج التعدد»، وأُدرج باعتباره عنصراً أساسياً

في نظام الزواج: الأمر الذي يجعل استئصال هذا العرف أمراً صعباً في ظل غياب الوعي

(٢٠) يحاول فضل الرحمن جاهداً توظيف مبادئ تاريخانية النص الديني لتبديد ما يبدو تعارضاً بين القول الإلهي «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْبِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» [النساء: ٣٤] مع قوله «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْبِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» [النساء: ١٢٩]. بالشكل الذي يجعل «زواج التفرد» أصل التشريع بينما «زواج التعدد» استثناء.

مروّراً إلى مجال الغيبيات، نجد أن جل قضاياها لا تقل شأنًا مقارنة بالأمثلة التي قمنا بتحليلها من وجهة تشريعية وأخلاقية لحدود الآن. هكذا، ستكون نظرة العالم إلى الإنسان الحداثي، مهما بلغت المفارقات التي قدمتها مختلفة جوهريًا عن نظرة القرون الوسطى وكل أشكال الفكر التقليدي. وجب، في هذا الصدد، اعتبار ثنائية «السلطة» (authority) و«السذاجة»^(٢٠) (credulity) وجهان لعملة واحدة فقدت قيمتها النقدية في العالم الحديث. ذلك أن «السلطة»، في هذا السياق، تكرس «السذاجة» وتشد عضدها بين الجماعات المتدينة، في حين أن «السذاجة» علّة التصديق بكافة الغيبيات والمعجزات، وأداة فعالة للاستغلال الروحي (spiritual exploitation) لذهنية المؤمن. من هذا المنطلق، اعتُبرت معجزة المعراج وأحداث ارتقاء النبي إلى العالم العلوي نوع من الخرافة (superstitionism) التي دُكرت بشكل مبهم في «القرآن». يتحدث «القرآن» في كثير من المواضع عن أحداث معينة لشخصية النبي الدينية التي تجاوزت حدود المنطق (normal limits) بالرغم من أنها وُسمت بالتماهي مع الواقع المعيش. لهذا لم يكتف «القرآن» فقط بتجاهل الحديث عن الارتقاء الفيزيقي الجسدي للنبي، بل يصفه صراحة أنه «فعل قلبي» (act of the

heart)؛ وبغض النظر عن الحديث عن «النبي الارتقائي» (Prophet as ascending) في شكله الفيزيقي أو القلبي، يتحدث الله في مواضع أخرى من «القرآن» عن نفسه كـ«إله مُنْجِدٍ» (God as descending) إلى مستوى النبي. أخذًا في الاعتبار أن مثل هذه المعتقدات بُلّورت في سياق احتكاك المسلمين بالمسيحيين خارج شبه الجزيرة العربية، خاصة بلاد فارس؛ ستبدو كل التأويلات المرتبطة بهذه المعجزة (المعراج) مستوحاة من الدُغَمَا المسيحية (the Christian dogma) والعقائد المرتبطة بارتقاء يسوع (the Assumption of Jesus) بعد صلبه. قياسًا على هذه الأمثلة، سيكون المعتقد الإسلامي حول «الشفاعة» (the doctrine of intercession) نسخة طبق الأصل للفكرة المسيحية حول «الفداء المسيحي» (the Christian redemption)، بالرغم من أن «القرآن» يعلن رفضه الصريح والمتكرر لفكرة (الشفاعة) بصريح خطابه^(٢١). عمومًا، نسبت العديد من المعجزات إلى النبي المتخيّل لغرض رفعه إلى مرتبة شبه إله (semi-deify him) تأثرًا بالمحيط الفكري المجاور، ومخالف تمامًا

(٢١) يرفض فضل الرحمن فكرة تدخل البشري في الإرادة الإلهية، خلافاً للفكرة المسيحية التي تمنح رجل الدين وظيفة إلهية تجعله نائباً إلهياً في منح الغفران وتقرير مصير المذنب؛ بهذا الشكل يفهم كيف أن الإله في التصور الإسلامي يستأثر لنفسه بسلطة «الشفاعة» بصريح القول الإلهي: ﴿يُمَيِّزُ لَأَنْفَعُ الشَّفَعَةِ إِنَّا مَنْ أَدْنَى لَهُ أَلْحَسَنُ﴾ [طه: ١٩٩]؛ ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفَاعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]؛ ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ [ولا صديق خبير] [الشعراء: ١٠١-١٠٢]؛ ﴿وَأَتَقَرُّوا يَوْمًا لَا تَحْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة: ١٢٣].

(٢٠) الإذعان إلى الإيمان في إطار الجماعة المتدينة شكل من أشكال «السلطة» التي تكرس الدينامية (السذاجة) في ذهنية المؤمن، وتسلب نزعة التّعقلية، وتجعله منقاداً بشكل لا واع نحو تقبل المعتقدات الدخيلة.

جاهز عن شخصية شبه أسطورية (semi-mythical).

٣. التنمية الحديثة

منذ أن حصلت معظم بلدان العالم الإسلامي على الاستقلال السياسي في العقدين الأخيرين، خضع مسار الحداثة إلى اختبار فعلي تزامن مع احتدام الخلاف حول «سؤال مستقبل الإسلام» في كل بلدان العالم، باستثناء التجربة التركية (رغم وجود أكثر من شاهد تاريخي يجعلنا نعتقد أن الشعب التركي لم يكن على استعداد لتقبل قرار الجهات الرسمية القاضي بتحويل تركيا إلى دولة علمانية)^(٢٢). أجمعت كل شعوب العالم، والعالم الإسلامي، ومعها كل الحكومات السياسية على أن الإسلام لا يمكن حصره في طقوس تعبدية دينية تجعل الفرد ينسجم في علاقة أحادية بينه وبين إلهه، بقدر ما هو «أسلوب حياة متكامل» (complete way of life) منفتح على جميع المجالات. ذلك هو الموقف من شمولية الإسلام الذي تعالَى

(٢٢) يقصد فضل الرحمن الجدل الذي وقع سنة ١٩٤٦ بين الحزب الجمهوري (حزب أتاتورك) والحزب الديمقراطي المعارض: إذ إن حرية التعليم الديني التي نادى بها الحزب الجمهوري، وإعادة تأهيل «كلية الإلهيات» ومدرسة تخريج الأئمة -الخطباء والموظفين الدينيين- من شأنه أن يعيد إحياء «ظلامية» المدارس التعليمية العتيقة، وتكريس الجمود الفكري وإعاقة مسار الإصلاح التي بدأه أتاتورك. هذا الجدل تم الحسم فيه باستحداث بنية «كلية الإلهيات»، وحصر وظيفتها في الإشعاع العلمي وإنتاج المعرفة، شأنها في ذلك شأن بقية المؤسسات التعليمية الحديثة؛ يُنظر: فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣، ص. ١٣٧-١٣٨.

للنبي الوارد ذكره في «القرآن».

هذا النموذج من «أسطورة النبي» (the mythologisation of the Prophet)، كما تم بلورته انطلاقاً من عدة عوامل تاريخية متسلسلة، سينتهي به المطاف أيضاً إلى تقنيه في المعتقد الأرثوذكسي. ضمن هذا السياق، وبدل أن تخضع مثل هذه التصورات الكلاسيكية للنقد التاريخي، تم قبولها في أوساط الحداثيين رغم أن البعض منهم رفض قطعاً فكرة المعجزة كأحداث مادية. صحيح أن الحداثي مهتم بإضفاء لمسة نوعية على شخصية النبي المثالية تجعله الأجدر بقيادة البشرية، لكن وجب أن يتم ذلك بالاستناد على واقع تاريخي يتم داخله تقييم الدور الفعلي للنبي في صناعة مجرياته، وليس انطلاقاً من نموذج متخيل عن «محمد البطل». وكنتيجة لتراكم مجموع هذه الأفكار الخرافية في ذهنية الحداثي، سيجد نفسه مجبراً على تقبل الصورة التقليدية عن النبي؛ بهذا الشكل سينعكس موقف الحداثي سلباً على الحداثة الإسلامية.

ختاماً، إذا كانت ادعاءات الحداثي -كما يلح باستمرار- تحاول نسج صورة نمطية عن النبي تجعله مثلاً يَحْتَذِي به المسلمون في مجالات حياتهم الفردية والجماعية، فإن الأساس النظري المعتمد وجب أن يُستوحي من نموذج لشخصية تاريخية حقيقية (truly historic personage) بدل استعارة قالب

المعارض للحدثا، وبالنظر إلى فشل النخبة المثقفة الفاعلة في المجتمع في إعادة تجديد وتقديم الإسلام، إن جاز التعبير بلغة الحدثا.

فقط في باكستان تم تجاوز «أزمة العقل» (mental hiatus) انطلاقاً من عدة عوامل مساعدة: **أولاً**: اعتماد الإسلام دعامة أولى في بناء الدولة الباكستانية، الشيء الذي يجعل منه القوة الوحيدة التي ألهمت شريحة كبيرة من الجماهير. **ثانياً**: تعرف الباكستان، كما هو حال الهند، تعدداً لغوياً وتعدداً في العرق واللون يصعب معها إيجاد أساس «الوحدة الوطنية» (national unity) إلا باعتماد الإسلام حلاً؛ ولو أن واقع حال باكستان أقل حدة من الهند لوجود نمطين فقط من التعدد مختلفين مادياً. لذلك، يبدو أن الخلاص الوحيد لهذه الدول كامن في تجاهل العلمانية حلاً فعالاً للتنمية الإيجابية وقبول الدين مكوناً أساسياً يقدم ضمانات كافية للأقليات الدينية بما يضمن لها المساواة مع الأغلبية المجتمعية. من دون الأخذ بهذا الحل، سيكون من المحتمل أن تفقد هذه البلدان هويتها وتنقسم مستقبلاً (أجلاً أم عاجلاً) إلى فئات دينية وعرقية مختلفة على شاكلة النموذج الأوروبي.

إن إحدى الإشكالات الأكثر صعوبة لحدود اللحظة، تتجلى في تشخيص طبيعة الحدثا الإسلامية في باكستان والصراعات

في خطابات رؤساء الحكومات في كُتُريّات البلدان الإسلامية؛ بالرغم من أن هذا القول ينطوي على مفارقات كبيرة تُرتَقَنُ بتنزيل عملي على أرض الواقع؛ إذ تم تغييب الإسلام بوصفه عنصراً أساسياً في بناء سياسيات الدولة؛ في السياسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخارجية، وفي أي مجال يلامس مباشرة الحياة العامة، باستثناء «الأحوال الشخصية» (personal law). ولأهداف عملية، تم التعامل مع الإسلام في السياسة الرسمية كـ«مجال ديني ضيق» (narrow religious sphere)، وفي أبعد الأحوال تم إنشاء «مصالح الشؤون الدينية»، مما يعطي انطباًاً صادقاً حول رغبة هذه الدول الجادة في تغييب دور الإسلام وإقرار نظام الفصل بين الديني والعلماني بوصفه حلاً لإشكالات الحياة المتشعبة، سواء صرحت بذلك علانية أم بشكل ضمني.

لذلك، يحتمل شعار «الإسلام أسلوب حياة شامل» الذي تنادي به الأنظمة السياسية أحد الوجهين؛ إما أنه يَنُمُّ عن ازدواجية العقل الإسلامي (double-mindedness)، وإما يُرجى منه كسب رهان الشعوب من خلال الوعود الزائفة بتحقيق تطلعاتها. يمكن أن نجد ما يبرر الوجه الأول (الازدواجية العقل) بالنظر إلى صعوبة «الاجتهاد الإسلامي» (working Islam) في الدولة الحديثة أمام موقف «العلماء»

سهلة لمثل هذه الإشكالات -مثل وضع الأقليات وبرامج التنمية مع ما يستتبعها من تغيّرات صناعية وتكنولوجية-، ذلك أن العلمانية ببساطة إجراء مئوس منه يهدف إلى التخلص من الكثير من العقبات الدينية التقليدية بكثير من التحامل وبتكلفة باهظة؛ لذلك يبدو مشوار التغيير في باكستان أصعب بكثير مما يُتصور. **ثانيًا:** خلافاً لباقي دول العالم الإسلامي، تجاوزت باكستان، على الأقل، العوائق الفكرية وأعلنت نفسها رسمياً دولة إسلامية بالرغم من أن العدة الفكرية المعتمدة في الحداثة الباكستانية لم تتجاوز مثيلتها في باقي الدول الإسلامية الأخرى إلا بدرجة قليلة، لذلك بالكاد تُصنف باكستان في مستوى أفضل من الدول الإسلامية أثناء التقييم الشامل لمدى نجاحها الفعلي في إعادة توجيه الإسلام الرسمي إلى سكة الحداثة.

من أبرز العقبات الكؤود التي تواجه باكستان في هذا المجال، «الخدمة المدنية»^(٢٣) المتوارثة منذ العهد البريطاني (وهي بلا شك إحدى خواصه المميزة). عندما انحصرت هذه الخدمة في هذه الفترة في حفظ النظام والقانون في البلاد وتحصيل أكبر قدر ممكن من المداخل والإيرادات دون أن تُستثمر في التنمية إلا بنسب ضئيلة، ودون أن يتم إعادة هيكلة المجال السوسيو-

المعقدة التي ساهمت في إنتاجها اليوم. لقد واجهت الدولة الباكستانية إشكالية دمج التعاليم الإسلامية بين الجماعات المتواجدة هناك منذ قيام نظامها السياسي في القرن العشرين. لذلك أعتقد أن مطلب ضمان حقوق الأقليات الدينية داخل «الدولة الإسلامية» أثار استفزاز العديد من المراقبين الأجانب، وأزعج، إلى حد ما، بعض زعماء الأقليات الباكستانية الذين أبانوا عن مواقف معارضة عقب اجتماع أعضاء «المجلس الوطني» (National Assembly). من هنا تبرز أهمية تقصّي نوع المعاملة التي يجب أن تحظى بها الأقليات الدينية في دولة القرن العشرين الإسلامية لمواجهة تحديات الحداثة الإسلامية، ناهيك عن معرفة طبيعة التأويلات الذي يقدمها الإسلام كمبرر شرعي يخول له مواكبة الحياة الحديثة. ذلك أن إيجاد منهج مناسب لمثل هذه التأويلات سيؤدي بشكل تلقائي إلى حل إشكالية الأقليات إضافة إلى إشكالات أخرى معقدة مرتبطة بها، خاصة أن الوضع القائم يكشف أن حال الأقليات ليس أسوأ مما يُتصور رغم أنها مرت بمخاض الانقسامات الطائفية. لكن إذا أُنيطت مهمة البحث عن مقاربة حديثة للإسلام بالسياسة الرسمية الباكستانية، فإن النتائج ستكون مخيبة للآمال على المستوى الفكري.

في هذا السياق وجب **أولاً:** الحذر من مأزق الدولة العلمانية التي تقدم حلولاً جاهزة

(٢٣) تشير إلى أن «الخدمة المدنية» في باكستان كرس نظام البيروقراطية، جعلت موظفيها يعتلون سلم القرار في الحكومة، ويشغلون مناصب سيادية في الدولة مثل الشرطة والجيش والأجهزة الإدارية.

الحداثة الباكستانية منذ نشأتها، تجلّى في انعدام كفاءة فكرية بين المثقفين قادرة على صياغة نموذج حداثي مثالي وكل النظريات التي تقاربها؛ الشيء الذي جعل من قرار المسؤولين ما بعد ١٩٥٨ التصريح الرسمي الوحيد الذي أعلن باكستان دولة إسلامية. من أجل ذلك، عمدت الدولة إلى إضفاء الشرعية على برامج التنمية بعد تأسيس مزيقي لـ «مجلس العلماء» المعروف بـ «مجلس التعليمات الإسلامية»، الذي يُحوّل لها المُضيّ قدماً في مشروعها التنموي بغض النظر عن موقف «المجلس» سواء أكان مؤيداً أم رافضاً. لكن على الأقل نجح هذا «المجلس» في ضم مختلف الفصائل المحافظة في البلاد، بما في ذلك «الجماعة الإسلامية» التي نادت باستمرار بالعودة إلى نموذج الدولة العربية المثالية^(٢٥) كما أسسها النبي وأتباعه في القرن السابع الميلادي؛ وإن كان هذا التحالف يتعرض من حين لآخر إلى زعزعة وخُدته بسبب مواقف معادية، أبرزها الاعتراضات التي أثّرت عقب تأسيس «مجلس قانون الزواج الإسلامي» (Muslim Marriage Law Commission) سنة ١٩٥٥، لما اعترض المحافظون بشدة توصياته بإدراج تغييرات في قانون الزواج والطلاق الإسلاميين.

عودا إلى سؤال الأقليات، يتعين علينا التأكيد

اقتصادي على أسس إسلامية، خاصة بعد أن أُدرج هذا المجال خارج اهتمامات القرارات الرسمية. لاحقاً، وبعد تأسيس الدولة الباكستانية تم استعارة نظام «الخدمة المدنية» من العهد البريطاني بُغية اعتماد الإصلاح الإسلامي في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية، لكن هذا الإصلاح، شأنه في ذلك شأن كل مشروع إصلاحي آخر، قوبل بمعارضة غالبية موظفي «الخدمة المدنية»، تتفاوت درجتها بحسب الوضع القائم والوضع المنشود، وما زالت إلى حدود اليوم تقف هذه المعارضة سداً منيعاً أمام الإصلاح الإسلامي. عكس هذا الوضع، انخرطت الحكومة في برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية بناء على مبادئ إسلامية رغم توظيفها آليات جد محافظة. رغم ذلك، وإلى جانب هذا الطبقة الفيودالية، (موظفي الخدمة المدنية وطبقة رجال الدين Pirs and Mullas^(٢٦)) اعتبرت مؤسسة الحكومة الوحيدة الراعية للتنمية في البلاد رغم أنها احتلت المرتبة الثالثة من حيث السلط الضامنة لأمنه ووحدته.

لا تبدو مجموع هذه العقبات ذات خطورة كبيرة بالنظر إلى إشكال مركزي أهم واجه

(٢٥) المُلّا (Mullas) تداول لفظي مشتق من الاصطلاح العربي «قولي»: استعمل للإحالة على الفقيه المسلم الذي يتولى الزعامة الدينية عند بعض الطوائف الإسلامية، ويتقلد مناصب سياسية معاً، يُستخدم بشكل شائع في مناطق دول آسيا كالعراق وإيران، تركيا، باكستان، أفغانستان، وشبه القارة الهندية. يقابله في بعض الديانات الوضعية لقب Pirs دلالة على الشيخ الروحي والحكيم الزاهد الذي يهب بركته للعامة.

(٢٦) يُقصد منها نموذج مجتمع المدينة الذي ضم الأقليات الدينية (الأقليات اليهودية والمسيحية والوثنية)، من خلال سن العقود والمواثيق الضامنة لحقوقهم.

القضايا الإسلامية والإشراف على تأويل التعاليم الدينية بشكل يستجيب إلى حاجات العصر. وفي سنة ١٩٦٢ مُنحت هذه المؤسسة صفة دستورية تزامنا مع تأسيس هيئة أخرى تعرف باسم «المجلس الاستشاري للإيديولوجيا الإسلامية» الذي أصبح بديلاً لـ«مجلس التعليمات الإسلامية». حيث انحصرت مهمة «المعهد» في تعميق الأبحاث العلمية، بينما أُعِين «المجلس الاستشاري» هيئة مختصة في تقديم الاستشارة للحكومة و«المجلس الوطني» بناء على توصيات «المعهد» والأبحاث التي أجراها سابقاً.

كشفت، بهذا الخصوص، إشكال الفوائد المصرفية الذي واجه باكستان سنة ١٩٦٣ أن الإجابة عن قضايا الحداثة الإسلامية عمومًا لا تكمن حقيقة في تأسيس أمثال هذا «المعهد»، بقدر ما يكمن في برمجة دورات تكوينية مكثفة تنتج أخصائيين أكفاء في التعامل مع مثل هذه القضايا؛ لهذا سكرس الجدول القائم حول رفض أو قبول أسلمة (the Islamicity) المؤسسات المصرفية قصور المنهج الحداثي في باكستان. فقد كشفت أبحاث «المعهد» عن وجود فارق كبير بين المعاملات الربوية (الفائدة) المعاصرة ومثلتها التي سادت شبه الجزيرة العربية زمن النبي كونها تميزت بالاستغلال الاقتصادي للمدين جعلت «القرآن» يحظره بخطاب شديد اللهجة أعقبه العديد من

على أن حل هذا الاشكال لم يأت نتيجة توافق فكري، بقدر ما تبلور عن مخرجات المؤسسة الدستورية التي أكدت ببساطة سنة ١٩٥٦ على ضرورة إقرار المساواة بين حقوق المواطنين دون تمييز في العرق واللون والمعتقد. أمام هذا العجز، ألفت الجماعات الإسلامية اللوم على الحكومة الذي أشاب موقفها نوع من «النفاق» كونها بدت من جهة أنها تلاطف الموقف من الإسلام خوفاً من تفجير منابع التطرف بين الجماعات الإسلامية؛ ومن جهة أخرى اعتمدت على سياسات مخالفة تمامًا لتصور التقليديين للإسلام، كقضايا التعليم المختلط الذي ساهم في تحرُّر المرأة، وعرض الأفلام السينمائية، وتغيير قانون الأسرة الإسلامي، والمعاملات المصرفية البنكية على سبيل المثال لا الحصر؛ الشيء الذي قاد الحداثي نحو نفق مغلق وإن استمرت بعض الأصوات، رغم ضعفها، في المطالبة بإقامة الدولة العلمانية.

أنشئت حكومة الرئيس محمد أيوب خان سنة ١٩٦٠ «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية»^(٦) (Central Institute of Islamic Research) الذي يتولى مهام البحث في

(٦) يتولى هذا المعهد الإشراف على الإنتاجات الإسلامية في أفق عقلي علمي يواكب إنجازات المفكرين الإسلاميين في كافة الحقول المعرفية مثل التاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم والثقافة والفلسفة، تتلخص أهم أهدافه في: التعريف بأصول الإسلام بطريقة عقلانية ليبرالية؛ إرساء منظومة القيم الإسلامية كالأخوة والتسامح والحوار والتعايش؛ الارتقاء بوجود البحوث الفكرية والثقافية التي تجعل المسلمين يتصدرون هذه المجالات... يُنظر: إرفن روزنتال، الإسلام في الدولة القومية الحديثة، ترجمة: محمد داغر، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠، ص ٤٣٧.

حاجات لحظية مرتبطة بخصوصية المجتمع لا يمكن أن تُعتمد عماد الإصلاح في يومنا الحالي.

ستبدو هذه المقاربة عصية على القبول ومختلفة جذريًا عن المقاربات النمطية المعتمدة لحدود الآن طالما أنها تنبش في الماضي التاريخي للفقه والسنة النبوية، وطالما أنها تخضع «القرآن» إلى دراسة تاريخية، الشيء الذي يجعل التقليدي يعاдиها والحداثي يتردد في قبولها. رغم ذلك، ستبدو هذه المقاربة الأسلوب الموضوعي الوحيد لتقييم الأداء التاريخي لدور المسلمين وفق الأهداف الحقيقية لـ«القرآن» وقصد النبي. وسيكون من البديهي أن تعرف هذه المقاربة النوعية معارضة شديدة خصوصًا بعد الوقوف على النتائج التي ستفرزها. غير أننا نملك يقينًا ما يجعلنا نعتقد أنه مستقبلاً وبعد نحو عقد من الزمن تقريباً ستصبح هذه المقاربة وجهة نظر أكثر اعتماداً في أوساط الليبراليين؛ ما عدا ذلك سيفقد الإصلاح مع مرور الزمن كل خياراته البديلة حول إصلاح الإسلام وسينقاد مستقبلاً إلى اختزال الإسلام في إطار ضيق لا يتجاوز حدود بعض الطقوس ذات الارتباط الوجداني. وتعليل ذلك أن من المحتمل أن يقود تسارع وثيرة تنفيذ «الخطط التنموية الخمسية» (five-year

التحذيرات. غير أن الفقهاء المسلمين في الأجيال اللاحقة عمدوا إلى توسيع نطاق الحظر ليشمل إطلاقاً كل المعاملات المالية القائمة على زيادة في رأس المال^(٧). ضمن هذا السياق جاء موقف «المعهد» داعماً للفكرة القائلة إنه من أجل تطبيق سوي لإسلام اليوم، يتوجب قراءة الخلفية التاريخية لتشكّل «القرآن» استحضاراً للمقاصد الروحية والأخلاقية والسوسيو-اقتصادية التي سعى إلى إرسائها، ذلك أن الاختصار على القراءة الحرفية (literally) تجعله غير فعال في مواكبة العصر ويضعه أمام مزيد من المفارقات التي تعارض جوهره؛ وهذا الأمر مدعاة إلى مراجعة نقدية لفقه «الفقهاء والعلماء» التي أنتجت طيلة القرون الثلاثة عشر أخذاً في الاعتبار أن بعض هذه الإنتاجات تضمنت أفكاراً خاطئة أو شابها قصور في الرأي، وبعضها الآخر أُنتج في سياق تلبية

(٧) انتقد فضل الرحمن بشدة النظام الربوي السائد في مجتمع قبل الإسلام، كونه تضمن استغلالاً للقدين يُلزمه بتسديد القرض مضاعفاً في مدة زمنية وجيزة ينتج عنه شركاً اقتصادياً وتفاوتاً طبقياً بين الدائن والمدين، معتقداً أن هذه البعد الاستغلالي هو المقصود من الخطاب الإلهي: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فرغم أن فضل الرحمن يعتقد أن هذا الحظر ضرورة لإرساء أسس الحصانة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، إلا أنه يعتقد أن المؤسسات المصرفية الحديثة لا تنتهك حظر القرآن للربا خلافاً للفقه الوسيط الذي رفض كل أشكال المعاملات الربوية، طالما أنه يمكن خفض الفوائد المصرفية بشكل توافقي بين المتعاقدين، وبالشكل الذي ينتج إمكانية توليد حالة من المساواة الاقتصادية. هكذا يرى فضل الرحمن أن إلغاء الفوائد في ظل الحالة الراهنة للتنمية الاقتصادية خطأ فادح للغاية؛ يُنظر:

دونالد بيرري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ص. ٦٥-٦٦

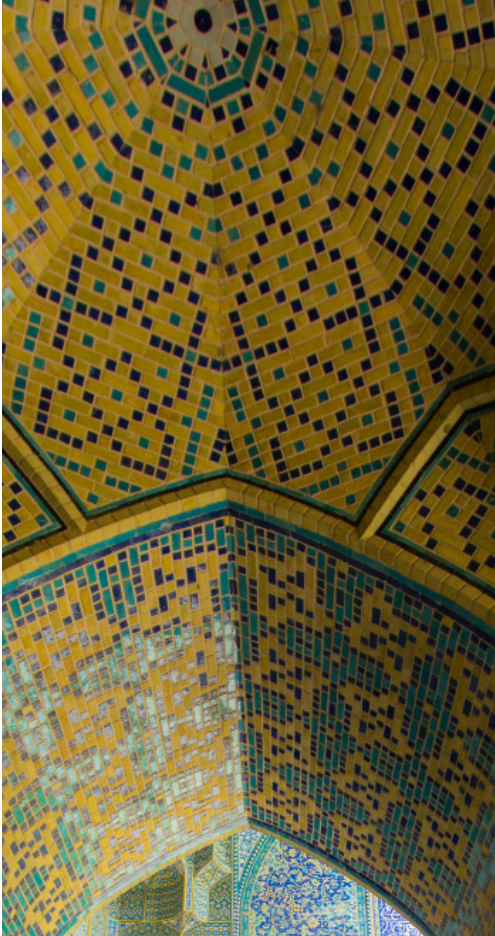
ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣.

- فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسّون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.
- محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، تحقيق: أبو مالك الرياشي أحمد، القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، ٢٠٠٨.

(plans of development) إلى تغيير هيكلية لبنية المجتمعات الإسلامية في غضون جيل تقريباً؛ ومن المتوقع أيضاً أن تصل بعض البلدان ذروة هيمنة التيار اليميني فترة قصيرة من الزمن قبل أن تمتطي رُكْبَ التغييرات الجذرية المنشودة، وإن كان ذلك يبدو بعيد المنال بالنسبة لدول أخرى. أما إذا اعتلى التقليدي قمة القرار في بلد ما، فإن النتائج الوخيمة المنتظرة ستفسح المجال أمام مشروعٍ حداثيٍّ فاشلٍ يفتقد إلى ثوابت الإسلام.

الببليوغرافيا

- إرفن روزنتال، الإسلام في الدولة القومية الحديثة، ترجمة: محمد داغر، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠.
- دونالد بيرى، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.
- زابينه شميتكه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيق السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨.
- علي محمد الصَّلَّابى، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.
- فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية،



الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة الإجرائية لـ "هابرماس"

Droit et démocratie : Retour sur l'approche procédurale de Habermas ^(١)

بيارن مالكيفيك ^(٢) | Bjarne Melkevik

ترجمة

جواق سمير | Jouak Samir ^(٣)

شوار سندس ^(٤) | Chouar soundous

(1) (Bjarne Melkevik. 2020. Droit ET démocratie: retour sur l'approche procédurale de Habermas, dans La philosophie du droit ET sa pratique, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, pages 93 - 117.)

(٢) حاصل على دكتوراه في الحقوق من جامعة باريس . يشغل حاليًا رتبة بروفيسور في جامعة لافال بكندا، له العديد من الكتب والمؤلفات في مجال الحقوق والعلوم السياسية.

(٣) باحث جزائري، حاصل على دكتوراه في الفلسفة الغربية والمعاصرة من جامعة قسنطينة، تحمل أطروحته عنوان: أبعاد المواطنة في فكر يورغن هابرماس . له العديد من المقالات والمداخلات الدولية والوطنية. البريد الإلكتروني: (philos. samirdjouak@gmail.com).

(٤) باحثة جزائرية، تحضر للدكتوراه في اللغة الفرنسية بجامعة قسنطينة. تخصص أدب فرنكفوني ومقارن، لها العديد من المداخلات الدولية والوطنية والمقالات. البريد الإلكتروني: (chouarsoundous@gmail.com).

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على موضوعة فكرية مهمة في الفلسفة السياسية والقانونية المعاصرة، وهي مسألة "الحق" و"الديمقراطية" من خلال المقاربة الإجرائية للفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس".

لقد دافع هذا الفيلسوف بحماسة عن التجانس بين الحق والديمقراطية والعلاقة المتبادلة بينهما في إطار وحدة من التفاهم والفعل وبوصفهما النهج الأمثل لتسوية الخلافات في فضاء عمومي متعدّد ثقافيًا وإثنيًا ولغويًا وعقديًا. ومن ثم، فالفضاء العمومي هو الضامن الوحيد لتأكيد شرعية الحق والديمقراطية من خلال حرصه الشديد على جعل من عملية تكوين الرأي والإرادة للمواطنين أمرًا واقعيًا وذلك لن يكون إلا من خلال ضمان بينذاتية تواصلية وحجائية تقوم على الحوار والتشاور والحجة الأقوى بدلًا من الصراع والقوة والسلطة، وهكذا يُسهم الجميع مهما تعددت خلفياتهم الثقافية في بناء مشروع الحق والديمقراطية بوصفه مشروعًا تعليميًا وأسلوبًا مُعاشًا يوميًا.

- الكلمات المفتاحية: الحق، الديمقراطية، المقاربة الإجرائية، التشريع الذاتي، الفضاء العمومي.

Abstract

This study highlights an important philosophical topic in contemporary political and legal philosophy, in this case "right and democracy" through a procedural approach of the German philosopher "Jurgen Habermas". Habermas

المُتبادل "«conditionnement mutuel» التجانس أو القابلية للتبادل، للحدث الفلسفية (والقانونية) بين الحق والديمقراطية. لقد دافع -هابرماس- بحماسة عن هذا التكييف المتبادل (أو العلاقة المتبادلة، أو حتى "التكافؤ الحداثي") بين هاتين المؤسستين في إطار وحدة من التفاهم والفعل -دون أن يعتبرهما أبداً على أنهما "كتلة مغلقة" «bloc fermé»-un وقد فعل ذلك لفائدة أصحاب الحق وخدمة لأيّ مُجتمعٍ يختار بوضوح الحق والديمقراطية كأسلوب لحل الخلافات (النزاعات)^(٥). ولئن قُدر لـ "هابرماس" أن يُشير مراراً وتكراراً إلى "الحق" و"الديمقراطية" من خلال تخصيص مكان لهما في أنماط مختلفة من الخطاب (حول الدستورية، حول أوروبا، حول حقوق الإنسان.. الخ)، فالمؤكد أنه في خضم هذا التجانس، تأخذ تأملاته المتعددة جذورها وهو ما يُفسر نظريته برمتها. وتبعاً لذلك فإننا نُكرّس مقالنا هذا من أجل توضيح هذه الأطروحة^(٦).

سنركز في تحليلنا ههنا على مؤلف "هابرماس" الأساسي والموسوم بـ **"الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير"** **Droit et démocratie. Entre «faits et normes»**^(٧). كما سنعمل على فحص بعض التأكيدات التي توضح وتُفسّر

vigorously defends the homogeneity between right and democracy and the inter-relation that is established between these in a unity of understanding and action by considering them as the exemplary voice which can solve the problems of a multicultural multiethnic; multilingualistic and multireligious public space.

As a result, public space is the only guarantor which confirms the legitimacy of right and democracy through its attention to making the procedure of forming the will to citizens as a lived reality. This would only be done through communicative and argumentative intersubjectivity that relies on dialogue and the right argument instead of relying on conflict, strength and power. In this way, everyone participates in the construction of the project of right and democracy as an educational project and a daily way of life.

Keywords : Right, democracy, procedural approach, self legislation, public space.

النص

في رأينا، يُنسبُ بحق الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" «Jürgen Habermas»، فكرياً وفلسفياً على حدٍ سواء، بأطروحة "التكيف

(5) Jürgen Habermas 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard.

(6) Bjarne Melkevik. 2012. Habermas, légalité et légitimité, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll.

(7) Jürgen Habermas. 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes.

للتفاوض للفضاء العمومي من أجل ضمان
البيندائية الحاجية.

٤- يُتعلّم (أخذه) -أو يُتخلّى عنه- على حساب
العقليات التي تُعطي "معنى" أو "حقيقة"
لـ"الديمقراطية" ولـ"الحق".

وفي كلّ من هذه التأكيدات، يُمكن أن نلاحظ
بالفعل "تعقيد الفكر القانوني الحديث"، هذا ما
يجعل من تفسيرنا أن يكون "فلسفيًا"، مُتبعين
خطوة بخطوة سبب وجود التأكيدات المذكورة
أعلاه والتفسيرات التي زدنا بها "هابرماس".

١. الأصالة المشتركة بين الاستقلالية الفردية والعمومية

يُعلن تأكيدنا الأوّل أن التشريع الذاتي الحديث،
يتمّ فهمه -وانكاره- باعتباره أصالة مشتركة بين
الاستقلالية الفردية والعمومية. حيث يُمكن
أن يُفسّر هذا التأكيد من خلال الملاحظة التي
مفادها أنّ أطروحة التنظيم الذاتي كانت تُفهم
تقليديًا - خاصة عند "كانط" - باعتبارها "عملية
فردية" «une opération individuelle»، أيّ على
وجه التحديد كفعلٍ فريدٍ وأحادي يقوم به الفرد
لوحده، على مستوى ضميره، إذ يتعلق الأمر
ههنا بعملية فكرية (وأخلاقية) مفتوحة ومتاحة
على نحوٍ عقلائي، من "حيث المبدأ"، لكل فرد^(٨).
وحقيقٌ بالإشارة في هذا السياق، أن "هابرماس"
سيحاول إعادة صياغة هذه الأطروحة
من خلال الاستعاضة عن الجانب الأحادي

الارتباط الوثيق، أو التكافؤ الحدائي، بين الحق
والديمقراطية. اتباعًا لتقديراتنا، يتّضح أن
"مسألة التشريع الذاتي" «La question de l'auto législation» تُفسّر على نحوٍ أفضل
التكافؤ الذي يُقيمه "هابرماس" بين "الحق"
و"الديمقراطية". وهكذا، بما أن "هابرماس"
يعتبرُ بالاعتماد أكثر على "النظرية الكانطية
للحق"^(٩)، فإنه يبدو من المهم البدء بالحوار
وإعادة التوضيح الذي يقوم به فيما يتعلق
بالتشريع الذاتي الكانطي من أجل التأكيد على
التجانس الحدائي المذكور أعلاه. ومن الجدير
في هذا السياق أن نُنوّه أيضًا، إلى أنه إذا لم
يكن هناك أيّ تكافؤ بين "الحق" و"الديمقراطية"
تمّ الدفاع عنه أو حتى النظر في شأنه من
طرف "كانط" (أو على الأقل من طرف الكانطية
القانونية، لاسيما من طرف "كيلسن" الذي يؤيد
العكس^(٩))، فإنه يبدو أن "هابرماس" بحاجة
مأسّة إلى تفسير موقفه في هذا الصدد.

وتأسيسًا على ما سبق، سنُجسد فيما يلي
مُقاربتنا في أربعة تأكيدات والتي من شأنها
توجيه تحليلنا وُججنا. في حالة التشريع الذاتي
الحديث، فإنه:

- ١- يفهم -أو يُنكر- بوصفه أصالة مشتركة حديثة
بين الاستقلالية الفردية والعمامة.
- ٢- يؤكد -أو يرفض- حسب الدرجة التي يسمح
بها الفضاء العمومي.

٣- يثبت -أو ينفي- من خلال الدور غير القابل

(8) Ibid., p. 9.

(9) Hans Kelsen. 1953. p162-163:

(10) Voir Emmanuel Kant. 1994. P. 129

يُغيّر معنى ونطاق هذا التشريع. ويتجلى هذا بوضوح من خلال تفحص النظريات الحديثة المتنافسة والانتقادات التي وجهها "هابرماس" لها. وباختصار، يوجد اليوم نموذجان متنافسان فلسفيًا حول أطروحة التشريع الذاتي وهما: النسخة الليبرالية *la version libérale* والنسخة الجمهورية *la version républicaine*. في هذا الصدد، لقد قدم إلينا "كوندرسيه" «Condorcet» صورة -غير دقيقة تاريخيًا وقاصرة فلسفيًا- لمبارزة بين حرية الحداثيين (الليبراليين) وحرية القدماء (الجمهوريين) من أجل وصف وتمثيل كلًا من الأطروحتين^(١٢). في حين يتلخص هدف "هابرماس" في اقتراح نسخة تواصلية *une version intersubjective communicationnelle* أو بينذاتية تتحل محل الأطروحتين السابقتين.

دعونا نذكر أولًا، بخصوص تأكيد التشريع الذاتي الليبرالي، والذي نمثله بالفيلسوف الانجليزي "جون لوك" «John Locke» (والليبرالية الكلاسيكية *le libéralisme classique*)^(١٣)، حيث يتأسس على منطق "الحرية السلبية" *liberté négative*. وبشكل ملموس، يُفكر في الحرية على أنها طبيعة فردية تُمارس اجتماعيًا، حيث تتجلى في المجتمع وداخل الجماعة (أنظر الدولة السياسية)^(١٤). وبالتالي، فإن الحرية، في حد ذاتها، فعلٌ (حدثٌ) فردي وقيمة خاصة بالفرد الاجتماعي المنخرط في عملية تكوين وتأسيس المجتمع السياسي (الدولة).

بالجانب الحواري، وهو إن فعل ذلك فبحجة أن الاستقلالية الفردية تُقترن بالاستقلالية العمومية، لأن كلًا منهما لا يُمثل إلا مواقف، على مستوى سُلم قواعد الحداثة. وبالجمله، ترمز كل من الاستقلالية الفردية والاستقلالية العمومية إلى الروابط التي تمّ نسجها وانشائها مثني، ممّا يسمح بضمان، ممارسة وفهم "الحق والديمقراطية" كثنائي، كبناء اجتماعي. وبناءً على ذلك، يستوجب علينا فحص وتفسير هذا الموقف القوي لـ "هابرماس".

ومن أجل فهم هذا الموقف، سنتفحصُ بعناية الطريقة التي يصوغُ بها "هابرماس" شروط التشريع الذاتي. حيث يؤكّد "هابرماس" في هذا الصدد، على أنه **"يجب أن يكون متلقو الحق قادرين على النظر إلى بعضهم البعض كمؤلفين للحق"**، مثلما أن "المواطنون ليسوا مستقلين ذاتيًا من الناحية السياسية إلا بالقدر الذي يكون باستطاعتهم التفاهم بشكل جماعي بوصفهم واضعي (مؤلفي) القوانين التي يخضعون لها كمتلقين"^(١١). ظاهريًا، يُمكن القول في هذا السياق، أن "هابرماس" لا يُؤيد سوى الأطروحة المقبولة عمومًا للتشريع الذاتي المنحدرة من الأنوار *Lumières*، إذ إنه لم يبتكر أي جديد في هذا الشأن. ومع ذلك، يسعى "هابرماس" بوضوح، من خلال التوصل بـ **"نظرية الفعل التواصلية" «La théorie de l'agir communicationnel»**، إلى اعتماد المعنى الحواري بخصوص التشريع الذاتي ممّا

(12) Benjamin Condorcet. 2010. P 22.

(13) John Locke: 1977.

(14) John Locke. 1977. P. 87.

(11) Jürgen Habermas. 1997. P 46.

المواقف الاجتماعية، فسيكون حينها باستطاعة المتحدث بدوره أن يشغلها في التعامل معهم. في هذا السياق، إن حرية الـ "أنا" هو وضع يَتَم مشاركته نحوياً من قبل أي مُحاور ومُتحدث، حيث يَتَم تبادل هذا الدور بالتناوب من أجل المنفعة اللغوية لأي شخص مُنخرط تواصلياً. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي للمجتمع السياسي الحديث أن ينظر للفرد أثناء التعامل معه على أنه "غريب (دخيل)" «*extranéité*^(١٧)» une. بل بالأحرى أن يعتبر ذاته على أنه بينذاتية متبادلة للمواضع من أجل تأكيد الحرية الفردية، تنميتها وتطورها. من خلال وضمن الفعل التواصل مع "جميع" الفاعلين الاجتماعيين. ومن ثمة، فإن الاستثمار في هذه الـ "أنا" كفرد في مجتمع سياسي، دستوري وقانوني، لا يعني خسارة شيء ما، ولكن بالأحرى لكي نجعل هذه الـ "أنا" ذاتها مكسباً على مستوى القواعد النحوية للمواضع من أجل فائدة ما يُمكن مشاركته بـ "حرية"، وفي "أنت"، "هو وهي"، "نحن وأنتم" و"هم وهُن". ومنه دعونا نُكرّر مُجدداً، إنها الوضعيات التي سَتَشغُلها أي فرد بدوره في المجتمع الحديث.

تبعاً لهذا التأسيس؛ اتَّضح، وفقاً لتفكير "هابرماس"، أن نموذج التشريع الذاتي الليبرالي، يبدو منطقياً، غير مُكتمل وضيق على نحو مُفطر. إن هذا النموذج "يُجمد" و"يُسيء" «*chosifie*» الأنوات، في حين نُعلمنا قواعد النحو للتموضع التواصل، أن أي وضعية نحوية (بالتالي اجتماعية) ليس لها أي معنى

ويترتب على ذلك بشكلٍ خاص، أن تغدو فيه "الحرية العمومية" الناتجة (أو المضمونة من طرف) "جماعة منظمة سياسياً" une «*collectivité organisée politiquement*» (الدولة) أمراً ثانوياً، حيث لا تعتمد هُنا إلا على الحرية الفردية الأصلية. وفي نهاية المطاف، فإن "الحرية العمومية" -التي ستتجسد في الدستور وفي التشريع- يُمكن أن تظهر كعدو قاتل *l'ennemie mortelle* للحرية الفردية في حالة ما إذا كانت (أي الحرية التي تَمّ منحها بموجب الدستور والتشريع) غير محدودة وغير محصورة انطلاقاً من هذه "الحرية السلبية" الأصلية.

في هذا السياق، ينتقد هنا "هابرماس" الدور "الضيق" «*étroit*» le rôle الذي تلعبه "الحرية السلبية" في الليبرالية الكلاسيكية، ملاحظاً أن هذه الأخيرة تُبنى على "أنا" أحادي في حين يُوضّح لنا منظور الفعل التواصل أن هذه الـ "أنا" لا تأخذ معناها إلا في التوضع النحوي فقط، وهذا إصرارٌ على أن الـ "أنا" «*je*» le تجذ معناها فقط من خلال الـ "أنت" «*tu*» un، وهكذا أيضاً بخصوص "هو وهي" «*il et elle*» un، "نحن" «*nous*» un و"أنتم" «*vous*» u، "هم وهُن" «*ils et elles*»^(١٨). في عالم تَمّ تشييده من خلال اللغة (ويُفهم من الناحية العملية من خلال الموارد اللغوية)، فمن المنطقي جداً أن يَتَم توسيع الـ "الأنا" الأحادي وأن يُفهم على أنه "أنا" حوار، وبوصفه الـ "أنا" المُخول إليه اتقان النظام النحوي لِمَوْضَع الآخرين في أكبر عددٍ ممكن من

(15) Voir les travaux de Jürgen Habermas. 1987. p. 363-433.

(١٦) يقصد بها الوضع القانوني للأجنبي في بلد ما.

الأفراد. إن ما يُمارس الاغراء في هذه الطريقة من التفكير حول "الحرية الايجابية"، هو أنها تسمح للفرد بالاستفادة من الموارد المادية -خاصة المالية أو نظام الامتيازات وأصحاب الحق- التي تمتلكها الدولة (الجمهورية) وتُعيد توزيعها من أجل تعزيز هذه "الحرية" أو "المساواة".

إنه المنطق النحوي نفسه للتموَّضع الذي حشدُ "هابرماس" ضد الجمهورية القارية. من خلال التذكير بأنه ليس من المناسب الاستثمار أكثر من اللازم في هذا الـ "نحن"، لأن هذا الأخير (بقدر ما هو سياسي، ديمقراطي، قانوني ودستوري) يُمكن أن يغدو قويًا جدًا ومُبيدًا (قاتلًا) للحريات liberticide. ومن ثمة بدلًا من ذلك، إنه من المناسب، كما هو الحال في القواعد النحوية، إقامة الميَّز بشكلي عقلائي بين الأشكال النحوية لترتيب "المفرد" (singulier) وترتيب "الجمع" (pluriel)، وقبل كل شيء من أجل ضمان تصريف الجمع "بشكلي مجهول" (anonymement)، ودون أيٍّ جوهرٍ يُمكن أن يكون ضارًا بالفرد (أو حتى بالحرية الفردية التي تتحقق تحت نمط "أنا"، "أنت"، "هي" و"هو"). وعليه يجب أن يكون ترتيب "الجمع" محدودًا وأن يُفهم على أنه مؤسسة "بلا جوهر" institution sans substance. ونتيجة لذلك، يجب استخدام صيغ الجمع كـ "أدوات مجهولة" (outils anonymes) (أو حتى كـ "سلطات مجهولة" (des autorités anonymes) وذلك من أجل احترام الشكل النحوي للمفرد، أي الارادات

ونطاق إلّا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار الوضعيات الأخرى. لذلك، فمن الخطأ النظري (بقدر ما هو أخلاقي) إهمال تناوب الأدوار وتجاهل التبادل بينها، وكيف يُمكن استخدام ذلك لإثراء فهم التشريع الذاتي في الممارسة من خلال التبادل مع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين.

والآن، فيما يخص التعبير الجمهوري (أم ينبغي علينا القول عنها اليوم "الجمهورية القارية" من أجل تمييزها عن التيار الفلسفي الجديد للجمهورية الجديدة)^(١٧) التي قدمها إلينا الفيلسوف الفرنسي "جون جاك روسو" والتي من شأنها أن تُوسَّع من دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الطريقة الفرنسية^(١٨)، وبالتالي يتم إدراج مطلب التنظيم الذاتي في منطق "الحرية الايجابية" une logique de «liberté positive». حيث يتم التعبير بالكامل عن التشريع الذاتي ههنا بـ "الأعلى" من خلال خيال جماعي (أي الجمهورية) يدعي وجود "مصلحة مشتركة" un «intérêt commun» للأفراد، أين سيتم التعبير عنه لاحقًا، لمن يُؤمن به، بالحس السياسي للمجتمع ونوعية المواطن (وموضوع القانون). وهنا، يستولي المجتمع السياسي على الفرد والحرية الفردية لإرساء "الحرية الممنوحة" une «liberté octroyée» بموجب الدستور والتشريع السياسي لمجموعة تأسست تاريخيًا، والتي سيكون لها، تبعًا لذلك، الأسبقية الارستقراطية على حرية

(17) Philip Pettit. 2004. Republicanisme, Paris, Gallimard.

(18) Jean-Jacques Rousseau. 1992. P. 63

وحقيقٌ بالتنويه ههنا، إلى أن "هابرماس" عندما يُصّر بشدة على الفعل التواصلية باعتباره قاعدة نحوية للتموضعات، ينتج عن ذلك من الناحية العقلانية أن الفرد مُنخرط تجريبيًا وواقعيًا (أو لحماً وعظمًا (جسديًا)) ضمن ومن خلال الأفعال اللغوية، أين يستطيع مع "الآخرين"، أن يتكفل بمهمة تقديم معنى لـ "الديمقراطية" ولـ "الحق"^(٢٠). إن الحق والديمقراطية يتأكدان، يتزاوجان، ويتبرآن، ويُنكر أحدهما الآخر، على مستوى التموضعات النحوية التي يشغلها الفرد في إطار الحداثة القانونية والسياسية، ويتم فهمها من خلال "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هُن" حيث يُنشؤون المؤسسات كأدوات تُوضع في خدمتهم.

نزولًا لما سبق، يُمكن القول، إن نموذج التشريع الذاتي الذي يُفضله "هابرماس"، هو باختصار، قواعد نحوية لـ "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هُن"، باعتبارها شهادة لغوية على تعقيد المجتمع الحديث. إنه منطق التشريع الذاتي المعقد حيث ينبغي فيه تقييم تموضع ما على حساب تموضع آخر، ضمن تقدير حداثي وتواصلية، مع الأخذ الدائم بعين الاعتبار التعقيد الجوهري لمجتمع حديث، مُتعدّد الأشكال ومُتغير باستمرار. وحقيقٌ بالتنويه إليه في هذا السياق، أن التقييم بهذه الطريقة يتم على كلّ تموضع من التموضعات المُشار إليها دون تفضيلٍ لأَيٍّ منها، وبروح حداثة un esprit moderniste أين يتوجب

التي عُبر عنها من خلال نمط "أنا". وبعبارة أخرى، تُشير مُفردة "نحن" المجهولة «le nous» anonyme إلى الاستقلالية الذاتية لـ "الأنوات" des «je» وإلى "وطنيتهم الدستورية" «patriotisme constitutionnel» الموحدة.

ونتيجةً لذلك، فإن كلّ من الصياغة الليبرالية والجمهورية للتشريع الذاتي، قد تمت إعادة صياغتهما بالكامل من طرف "هابرماس"، وذلك وفقًا لنمط القواعد النحوية للتموضع (وللفهم) مُؤكدًا على "التبادلية" «la mutualité» بين "أنا"، "هي"، "هو/هي"، "نحن/هم"، و"هم/هُن". ومن هنا، أدخل "هابرماس" المفهوم المفتاحي "الكفاءة التواصلية" للأفراد، مُذكرًا أن "شكل الحياة التواصلية يعتمد في حد ذاته على قواعد الألعاب اللغوية"^(٢١). وهكذا، إن إتقان اللغة، وبالتالي "قواعدها"، هو الكفاءة التواصلية -أين يتم من خلال هذا الاقتران الجمع، منطقيًا، التنشئة الاجتماعية والشخصنة- وحقيقة أن أيّ فهم (وفعل) ينبغي أن يُشير أو يتوافق، مع "اختبار" «un test» (لفهم وضعية ما) يُنجز من طرف الأفراد الذين يستخدمون اللغة. وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن "الفهم (التفاهم)" (أو حتى الخزان الثقافي والرمزي الذي يُشهد عليه من قبل الفرد على مستوى التقدير والحكم يُمكن تحقيقه في الاستقلال الذاتي) يغدو مُجسدًا على مستوى الفعل التواصلية ولا يُمكن لاحقًا أن يُثبت ويُبرّر إلا ضمن بينذاتية لغوية une intersubjectivité langagière ينبغي دوما القيام بها، إعادة القيام بها أو التراجع عنها.

(20) Bjarne Melkevik, 2012.

(19) Jürgen Habermas, 1995, p80.

٢. الفضاء العمومي والاستقلالية الذاتية للتشريع الذاتي

أما تأكيدنا الثاني فهو يُدافع على أن التشريع الذاتي الحديث يؤكد -أو يُرفض- بالدرجة التي يغدو فيها الانتشار الحر للاستقلاليات الذاتية *le déploiement libre des autonomies* مُعترفًا به ومُؤثَقًا بالفعل. في الواقع، إذا كان مطلب التشريع الذاتي عمومًا، عند الفلاسفة القانونيين للحدث (وخصوصًا عند "كانط") فعلًا فردي مُتأتي من الوعي (الضمير) دون أيّ "خارجية واقعية" *extériorité réelle*، فإن "هابرماس" يُعوّض الوعي بالفضاء العمومي، مُؤكدًا أن هذا الأخير هو كالمكان الخارجي للإثبات الحقيقي على الاستقلاليات الذاتية *des autonomies*. منطقيًا، يُمثّل الفضاء العمومي البنية الثانية في فهم "الحق والديمقراطية"، والذي ينبغي فحصه اعتبارًا لما يلي: ١- الفضاء العمومي باعتباره انتشارًا للقواعد النحوية للتموّضات (وخاصة الـ "أنا"). ٢- الفضاء العمومي باعتباره بناء لمعنى ديمقراطي يتوافق والقواعد النحوية للتموّضات. ٣- الفضاء العمومي باعتباره ساحة *l'arène* مُخصّصة لـ "الأنوات" ومصالحهم.

أولًا: دعونا نعتكف حول إشكالية الفضاء العمومي الذي يُفهم على أنه مكان تأكيد (والرؤية التواصلية) للاستقلاليات الذاتية. استنادًا إلى الملاحظة التي قام بها "هابرماس" حول

عدم المساس بالقواعد النحوية لتموّض الأعضاء المشاركين، وإلاّ فإننا نُجازف بتشويه المعنى ذاته لـ "الحدث". فمن خلال إرادة "الجميع" *la volition de «tous»* يسود "الحق والديمقراطية"، وأن هذا يتحقق (أو يُنكر)، لنكرّر مرة أخرى، من خلال القواعد النحوية لـ "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هنّ".

إذا كان "هابرماس" على حق، فإن تجانس "الحق والديمقراطية" يتأكد -أو يُنكر- في واقع أشخاص حقيقيين مُتحرّرين بشكلٍ فردي "في استقلالية ذاتية"، والذين يقومون بذلك بشكل متبادل ضمن القواعد النحوية للتموّضات مع وفيما يتعلق بتموّضات الآخرين. إن اللحظة الطوعية *Le moment volitif* (أيّ المشاركة) التي أعلن عليها "الحق والديمقراطية" لا تتعلق بالفرد وحده ("أنا اللبيرية)، أو جماعة حصرية ("نحن" القانونية والدستورية للجمهورية القارية)، ولكن إلى قواعد نحوية معقدة أين يجب على الفرد حقًا -بين الواقعية والصلاحيّة- أن يكون قادرًا على إثبات ذاته، من خلال ومع الآخرين، بشكل متبادل، باعتباره مُؤلف للحق ومُتلقي له. وبهذا المعنى، لا يَتم أبدًا اختزال الحدث القانوني إلى مجرد لعبةٍ كلاسيكية لـ "المادية" ضد "الصورية"، ولكن أُكدت بوصفها مشروع حديث غير مكتمل *«projet moderne»* ^(٢١) انطلاقًا من القواعد النحوية للأصوات والأفعال في الفضاء العمومي.

(21) Voir Jürgen Habermas. 1981. p. 950-967.

بمخصص بأيّ جانبٍ من هذه الجوانب، بقدر ما يمتدُّ إلى المسائل ذات الطابع السياسي، أين تخلق النظام السياسي عن تقديم المعالجة المتخصصة لهذه المسائل⁽²²⁾.

وهكذا، فإن الفضاء العمومي ليس ببساطة كياناً "في حدّ ذاته" أو كياناً أنطولوجياً أو اجتماعياً، بل مكانٌ للتواصل، لتبادل الآراء، المعلومات والموافقات. وبالتالي مكانٌ أين تلتقي فيه الـ "أنا" بالـ "أنت"، "هو" أو "هي" يتحادثان ويُناقشان من أجل تحديد ما هو مناسب "عدّة/احتسابه" من أجلهم (بصيغة الجمع "هُم" و"هُنَّ")، من أجل "أنتم" وخصوصاً من أجل "نحن" (أو من أجل الجميع). وفي نهاية المطاف، يتجسد هذا الفهم من خلال تقدير الأعضاء المشاركين نوعية أو حتى لغياب "الحق والديمقراطية"، أو من خلال طباعهم المتحيزة أو المرفوضة عملياً.

حسب "هابرماس"، إنّ حارس الديمقراطية والإمكانية القانونية le gardien de la démocratie et de la possibilité juridique للإشارة إلى "كيلسن"⁽²³⁾ هو الفرد، الذي رفقة الآخرين، يُدافعون عنها بشكل متبادل: ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً وقانونياً/دستورياً. وهكذا، يتم الحكم على الديمقراطية انطلاقاً من حرية

ديمقراطية تمّ بناؤها (وفهمها) انطلاقاً من القاعد النحوية للتموضعات، وبشكلٍ خاص مع، من طرف ومن أجل "الأنوات" القادرة عملياً على تشكيل "نحن". في هذا السياق، فإن توافقهم (أيّ الأنوات) والتزاماتهم لصالح الديمقراطية (والحق أيضاً) هو ما يسمح للديمقراطية من تحقيقها، انوجادها (وتقييمها إلى أيّ درجة هي "موجودة" أو "غير موجودة") وتأكيداها (أو معارضتها من خلال نقائصها وسلبياتها). وبشكلٍ ملموس، يترتب على ذلك، أن القواعد النحوية للتموضعات بحاجة إلى الفضاء العمومي من أجل أن تتجاوز المرحلة الافتراضية (للأفلاطونية الحديثة من "كانط" إلى "كيلسن"، والأشكال المختلفة للأفلاطونية القانونية والدستورية التي لها اليد العليا اليوم) ومن أجل تأكيد منطق المُتحدثين والمُستمعين من خلال فعل التواصل المُدار بشكلٍ سيادي من طرفهم. وهذا ما تمثّل ملاحظته فعلاً في الوصف الذي قام به "هابرماس" للفضاء العمومي:

"من الأفضل وصفُ للفضاء العمومي بوصفه شبكة تسمحُ بتواصل المحتويات والمواقف، وبالتالي الآراء: حيثُ تصفى تدفقات التواصل وتوليفها بطريقة تتكاثفُ فيها الآراء العمومية المجمعة وفقاً لموضوعٍ مُحدّد. مثل العالم المعيش في مجمله، فإن الفضاء العمومي يُعاد إنتاجه أيضاً عبر النشاط التواصلية، حيث تكفي معرفة لغة طبيعية من أجل المشاركة فيه، كما إنه من المهم أيضاً أن تكون الممارسة اليومية للتواصل في متناول الجميع. (...) لكن الفضاء العمومي لا

(22) Jürgen Habermas. 1997. p. 387.

(23) Hans Kelsen. 2006. *Qui doit être le gardien de la Constitution?* Paris, Michel Houdiard Éditeur. Voir Olivier Beaud et Pasquale Pasquino (dir.). 2007. La controverse sur « le gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle: Kelsen contre Schmitt, Paris, Édition Panthéon-Assas Paris II, coll. «Colloques» .

ثانيًا، يترتبُ على ذلك منطقيًا، أنه إذا كان الفضاء العمومي يُستخدم لتأكيد الاستقلاليات الذاتية (الفردية والعمومية)، فإن هذا المكان ذاته، يتولى قدر الإمكان، دور إنتاج المعنى الديمقراطي ضمن المجتمع الحديث ومن أجله. طبعًا، يُمكن ملاحظة هذا (أو إنكاره) عمليًا (في الممارسة العملية) ولا وجود لأي "أساس من الصحة (عقلي)" (مثل ما تُدافع الدستورية السائدة اليوم) يستطيع أن يُنافس أو حتى يُعوّض هذه الملاحظة. إذا كان "هابرماس" على حق ههنا، فإن التموّض النحوي للفرد في الفضاء العمومي يُستخدم، لوحده، باعتباره شرعية ديمقراطية غير متوفرة ومجهولة، وخصوصًا باعتباره ارتباط عملي/ ممارساتي لتقدير "الأنوات" حيث يُفهم بوصفه نقطة الانطلاق لجميع القواعد النحوية الاجتماعية (وبالتالي القانونية والدستورية).

ولنذكر بهذا المعنى أن كل فهم للاجتماعي يرتبط كليًا بالتواصل، الحوار، أين لا ينبغي -من حيث المبدأ- اقضاء أي شخص، مخافة تشويه الواقع ذاته. يتمّ الفهم (والفعل الذي يُصاحبه) من طرف أفراد يتحدثون إلى بعضهم البعض، حيث يُعبرون لبعضهم البعض بشكل متبادل عن مخاوفهم، اهتماماتهم، رغباتهم، معتقداتهم وخصوصياتهم، ولكن قبل كل شيء للذين يُقدمون للآخرين نتائج تطلعاتهم وتقييماتهم لكي يُشكلوا معًا، بشكل متبادل وتجريبي، مجتمعًا تواصلًا مُستعدًا وقادرًا على اختبار الحجج في الفضاء العمومي من أجل

"الأنوات" *la liberté des «je»*، تمامًا مثل ما يتمّ تقييم الحرية وتقديرها على مستوى "الأنوات".

من هنا، وحسب "هابرماس"، تأتي أهمية "العصيان المدني" *désobéissance* «la civile»، الذي يُشكّل "الاختبار الحاسم للديمقراطية"، واللحظة الكاشفة *le moment révélateur* من أجل الحكم على الحالة السياسية والدستورية والقانونية لوضعية ما في بلد ما وتقييمها^(٢٤). مثل ما أكد على ذلك "هابرماس" بقوله: "يجبُ على "دولة الحق" حماية والبقاء يقظة لعدم الثقة هذه اتجاه اللامعالية التي تحضر تحت شكل قانوني، على الرغم من أن هذه اللامعالية لا يُمكن أن تأخذ شكلًا مضمونًا مؤسسيًا. إلا إنه مع هذه الفكرة للامعالية التي ليس لها طابع مؤسسي اتجاه ما هو مؤسسي في حدّ ذاته، تتجاوز دولة الحق مُجمل أوامرها القانونية (الشرعية) الايجابية الخاصة. تجذُ هذه المفارقة حلها في الثقافة السياسية التي تُزوّد المواطنين والمواطنين بالحساسية^(٢٥)، القدرة على الفهم والاستعداد لتحمل المخاطر؛ هذه المواقف ضرورية في الأوضاع الانتقالية والاستثنائية من أجل التعرف على الانتهاكات القانونية للشرعية بما في ذلك الانتهاكات بطريقة غير قانونية والتصرف حولها من منظور أخلاقي"^(٢٦).

(24) Jürgen Habermas. 1991, p. 25-35.

(٢٥) في هذا المساق، يُعرّفها "كانط" بأنها قُدرة ذهننا على تلقي واستقبال التصورات الخارجية من حيث يتأثر بها على نحو ما. (المترجم).

-Voir, Kant. 1846, pp 2-3.

(26) Jürgen Habermas. 1991. p. 29.

الـ "أنا". وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن تجاهل وإهمال الأفراد الحقيقيين، الفاعلين الواقعيين، يعني -في جملة ما يعنيه- ممارسة العنف ضدهم والدفع بهم نحو موضوعة مضادة للإنتاجية *une objectification contre-productive*. هنا أين تفتح لنا "الأنوات" نطاق واسع لخزان حجاجي *un réservoir argumentatif* ينتقل من السرد إلى التأويل، لكي يعثر عليه في المُحاجة *l'argumentation* وإعادة البناء *la reconstruction*. من هنا، يأتي إصرار "هابرماس" وتأكيدُه على أنه "مادامت الحجة الأخلاقية تعمل بمثابة نموذج للمناقشة التأسيسية، فإن القطيعة مع تقليد القانون العقلاني (...) تبقى غير مُكتملة"^(٧). وبعبارة أخرى، فإن الحُجّة الأخلاقية *l'argumentation morale* والتي أُجريت على مستوى الـ "أنا" تستند على "الأخلاق"، لا تُقدّم إلا الموافقة (على سبيل المثال الموافقة على مفهوم محدد مسبقًا للقانون الطبيعي)، حيث يتطلب الفضاء العمومي هنا حوارًا مُوسّعًا للآراء والحجج تكون موجهة لكل طيف *le spectre* من القواعد النحوية للتموضعات.

ثالثًا، وفيما يتعلق الآن بالفضاء العمومي، دعنا نُؤكد على أنه يُفهم بوصفه مساحة مُخصّصة للمواضيع، وبالتالي فإن ذلك يُفيد في تقدير "الأنوات" باعتبارها منخرطة (إيجابيًا أو سلبيًا) من خلال الآراء والحجج. حيث إن السبب وراء وجود هذه الآراء يعود إلى التعبير

التأسييس، إن أمكن، لتفاهم مُشترك.

ونتيجة لذلك، يتصوّر الفضاء العمومي، حسب "هابرماس"، بوصفه مكانًا للدعاية أين يجبُ على الجميع، بكل حرية ودون قيد، أن يكونوا قادرين على الكلام حول موضوع ما، انتقاده، تأويله، سرده ومُحاجته (مناقشته). وإذا كانت أوضاعنا الفعلية تُخوّن حريتنا أو تُقوّضها، وهو ما يحدث غالبًا، لكي لا نقول أيّ شيء حول الأنظمة الشمولية، الاستبدادية أو المحظورة - فإننا نُصر على حقيقة أن هذا يُضر في المقام الأول بقدرتنا على تأكيد استقلاليتنا الذاتية، وبالتالي يُضر بقدرة تشييد/بناء مجتمعات سليمة تخدم الأفراد عن طريق إزالة الخصوصيات الضارة لبناء "الحق والديمقراطية". زيادةً على ذلك، فإن إلقاء نظرة واضحة على حالة عالمنا اليوم يجدُه يتسم أكثر بحصر الحدود وتحصين الحرية، وهو ما يُمكن ملاحظته في أغلب دول العالم، ومن خلال العمى المُتعمد الذي يلاحظ في أماكن أخرى بخصوص/اتجاه قيمة الحرية *la valeur de la liberté*؛ فلئن كان التفاؤل مسموحًا به، فإن ما يتجلى بالأحرى هو لمسة من اليأس (اللا-أمل) *un teinté de désespoir*.

ومن ثمة، يتمثل أحد أدوار الفضاء العمومي، بكل وضوح، في تحريرنا من الـ "أنا-المركزية"-الضيقة والمحدودة، وفتح أفق لقوة القواعد النحوية الغنية بالتموضعات القادرة على خدمة فهم التعقيد الاجتماعي *la complexité sociale* ودور (وأيضًا مسؤولية)

(27) J. Habermas. 1997. p. 479.

Quant à la question de « morale » et « éthique », voir id., *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, et id., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

d'hétérogénéités وإزالتها/التخلص منها، ولكن لأن حرية المرأة والرجل لها أعداؤها أيضاً، فلن يكون هناك أي "نهاية للتاريخ" يُمكن تصورها. بالإضافة إلى ذلك ومما لا شك فيه حسب "هابرماس"، فإن الإصرار على الوظيفة التصالحية la fonction irénique للفضاء العمومي يخدم سياسة "اللمسة الضئيلة" أو حتى سياسة الإصلاحية المستمرة réformisme continuel⁽³⁰⁾.

بشكل مُتمثل، يلعب مفهوم الفضاء العمومي عند "هابرماس" ما يُعادل "العقل العمومي" la «raison publique» عند "راولز" والليبرالية المعاصرة (الذي تناوله في الفكر الدستوري)⁽³¹⁾. في الواقع، لا يجذب تماماً مفهوم "العقل العمومي" تعاطف "هابرماس"؛ إذ بالنسبة له، إن "العقل العمومي" لا يُفيد إلا كموقف أفلاطوني للموافقة بالتغايير/التباين القبلي (البديهي)، هنا أين، وعلى خلاف ذلك، يجب أن يرتبط الفضاء العمومي بتفاعل التموّضعات التي يأخذها الأعضاء المشاركون من أجل اختيار اقتراح لغوي ما باعتباره "عقلهم العمومي". وهكذا بعد إعادة صياغته، فإن مفهوم "العقل العمومي" يتفادى الكشف عن نفسه بوصفه مطرقة، أو مصيراً محتوماً، بل يكشف عن نفسه قبل كل شيء بوصفه موضوعاً للتفكير المنفتح على

عن الانشغالات، المخاوف، والآمال التي يُثيرها الشركاء الاجتماعيون. ومن ثم، فإن الفضاء العمومي يرتسم ههنا كـ "علبة الرنين" حيث يكون بمقدورها ترديد صدى المشاكل التي لا تجد أي حل لها في أماكن أخرى، والتي يجب معالجتها من طرف النظام السياسي⁽³²⁾. ومن أجل إعادة صياغة عبارة "هابرماس"، يُمكن القول، إن الفضاء العمومي يُقدّر على أنه "نظام للإنذار مُزوّد بالقليل من الهوائيات المحددة، ولكنها حساسة لتشمل (لتسغ) المجتمع ككل"⁽³³⁾.

لذلك، يُقدر الفضاء العمومي باعتباره "صخب في صخب"، أين يسود الارتباك حول تعددية الآراء المتأنية من جميع الأطراف/الجهات. وتبعاً لـ "هابرماس" فمن الضروري أن يظل الفضاء العمومي مُتأناً للجميع وأن يُستخدم "باستقلالية" للتعبير عن آراء الجميع دون قيود. ومن ثمة، فهو يتسم بصراعات المواضيع، الصياغات، التأويلات، المقترحات والطلول. إنه المكان حيث تُجرى فيه "حرب الآلهة" la «guerre des dieux»، على حد تعبير "فيبر" Weber، ضمن إطار حضاري من الكلمات. أو ببساطة على ميدان باستطاعته "وضع الكلمات" حول التناقضات الایدولوجية، السياسية، الهويةية، والتي تتجلى في المجتمع الحديث والتي تسمحُ بتسليط الضوء على ما يُفرقنا دون عرقلة الوضع. وعليه، سيخدمنا الفضاء العمومي في تحديد التهديدات التي تُمثلها قوى عدم التجانس les pouvoirs

(30) مذهب سياسي يُعبر عن دعوة لتحسين وإصلاح واحداث تغييرات طفيفة للهيكل والقوانين... إلخ، بدلاً من القيام بثورة جذرية في شأنها. (المترجم).

(31) Voir John Rawls. 1995. *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.

(28) J. Habermas. 1997. p. 386.

(29) Ibid.

بروم "هابرماس" إلى جعل من "تكوين الرأي والإرادة"^(٣٣) أمرًا واقعيًا، بهدف ضمان أن تغدو قواعد التموّضعات قادرة (و"مستقلة") لتولي مسؤولية، دعم وإعطاء "مادة حاجية" لمشروع "نحن القانونية الحديثة" «nous juridique moderne» (أي تكوين دستور وتشريع يُمكن الدفاع عنه بمنابع "الحداثة"). لذلك، إنه من المناسب ههنا تحليل المعنى الذي يعزوه "هابرماس" إلى البيّناتية الحاجية وربطه بأفق "الاجماع".

وحقيقٌ بالإشارة هنا، أن تفسير هذا التأكيد الثالث يرتبط بـ "كانط"، من خلال التذكير إذ لزم الأمر، أنه لئن قُدر أن يتم تلخيص التشريع الذاتي عند "كانط" في "التأييد"، في "الموافقة" فإن الوعي/الضمير يعترف مُسبقًا/قبلًا (أو حتى في كثير من الأحيان بشكل أكثر فاعلية لاحقًا/بعديًا) على أنه تشريع شرعي بالنسبة له كما أنه صالح كونيًا أيضًا لـ "الجميع". غير أن مثل هذا الموقف الأحادي غير كافٍ ومُنحاز في أعين "هابرماس". إذ إن الدور التشريعي للإرادة عند "كانط" لا يُطور في الواقع شيئًا^(٣٤)، ولكنه يُعيد من خلال الوعي إنتاج الأخلاق المتاحة ثقافيًا (وبعبارة أخرى "المعيارية" الموجودة بالفعل) بمعناها الأنقي، أو بعبارة أخرى، من خلال قُدرتها على إعادة إنتاجها في مُكافحة الميول الآدمية وبهدف ضمان أن يستعيد هذا "التمثيل"، انتصارًا، صفاوة "المعيار" «la pureté de la norme» الذي ينبغي (وبإمكانه) لوحده أن يكون "صالحًا"

(33) Voir Bjarne Melkevik: 2012. p. 282-284.

(34) Voir Emmanuel Kant: 1997, p. 323-330.

المناقشة، ولتوعية جميع الاعضاء المشاركين بالمقترحات المتعلقة بالمصالح العملية المحيطة به. وهكذا، يتطور العقل العمومي على مرأى ومسمع الجميع، كما لن يكون له أي هدف خفي، ولا أي حاجز وقائي للتغاير/التباين الذي يطفو فوق الصراع مثلما هو عند "راولز"^(٣٢). وهكذا، فإن مطلب "العقل"، بالنسبة لـ "هابرماس"، قد تمت بلورته من طرف الجميع بشكلٍ علني (مفتوح) وديمقراطي.

وبالجملة، فإن مطلب "الحق والديمقراطية" يتغذى في الفضاء العمومي ومن خلاله. حيث إن الوظائف الثلاثة للفضاء العمومي والتي قُمنّا بتحليلها للتو، تؤكد لنا على أن الشرعية في المجتمع الحديث تتشكّل وتتأسّس في الفضاء العمومي حتى تكون قادرة على تقديم "معنى" «sens» لشرعية مشروعة. ومن ثمة، فإنه في واقع الأنوات (وفي قواعد التموّضعات) أين يتم العثور على إمكانية "الحق" و"الديمقراطية"، وهو تأكيد سيتم تعزيزه من خلال فحص تأكيدنا الثالث.

٣. الفضاء العمومي وخيارُ الحجة الأفضل

يؤيد تأكيدنا الثالث على أن التشريع الذاتي الحديث يتم توثيقه - وإنكاره - من خلال الدور غير القابل للتفاوض الممنوح للفضاء العمومي الذي يتمثل في ضمان بينذاتية حاجية Une intersubjectivité argumentative. لذلك،

(32) Ibid.

هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هْن". ومن ثمة ترتب مساواة في الكلام مقابلة لها. حيث من الناحية المنطقية لا وجود لأي امتياز (أو تفضيل) لأي تموضع يُؤخذ بمعزلٍ عن الآخر. بل خلاف ذلك ملاحظة أن أحد التموضعات ترتبط بتموضع آخر وبجميع التموضعات الأخرى. وهذا إلى ما لا نهاية وإلى المساواة. وفي هذا الصدد، فإن الـ "أنا" لن يكون لها أي معنى إلا من خلال ارتباطها بـ "أنت"، بـ "هو/هي"... إلخ. حيث ترتبط بهم على قدم المساواة نفسها من أجل الحفاظ على مكانتها كـ "أنا" بالطريقة نفسها التي يجب أن ترتبط الـ "أنت" بـ "هو/هي"، "نحن/أنتم" والـ "أنا"، وذلك من أجل إعطاء معنى من ناحية القواعد النحوية. إنه الأمر نفسه يصدق على كل التموضعات النحوية والتواصلية. حيث يتم ببساطة توزيع الكلام على الجميع، في مساواة تامة، وبعيداً على كونه أمراً "شكلياً/صورياً" بحكم أنه "واقعي" و"بينذاتي"، هنا في الفضاء العمومي باعتباره منبراً للكلام والتعبير عن الأصوات.

ويترتب على ذلك، أن الذات المعنوية بالحق لا يمكنها التمتع بالمساواة فيما يتعلق الحريات الفردية إلا إذا اتفقوا على درجة ومعنى "الحريات الفردية" من كلا الجانبين/الطرفين باعتبارها حريات "حق" تم الحصول عليها والاعتراف بها، كما هي، بشكلٍ إيجابي من خلال العمليات الديمقراطية^(٣٥). ومن ثمة، تدعونا المشاركة البينذاتية إلى النظر في الكيفية التي تُمكن على نحو فعال المواطنين المستقلين سياسياً على

وعلى هذا النحو لنستحضر البناء النظري لـ "الدستورانية" عند "كيلسن" (Kelsen). زيادة إلى ذلك، وتبعاً لـ "هابرماس"، فإن مطلب التشريع الذاتي وجب بالضرورة أن يُطور نتيجته؛ إذ وجب عليه أن يُنتجها بحُجج جاهزة للقيم تواصلية من طرف الأعضاء المشاركين. ومن ثمة لا يكفي ههنا التمسك بـ "الحق والديمقراطية" -أو كل ما يندرج تحت هذه التسمية. وهذا غالباً ما يكون بشكلٍ احتيالي أو بالتلاعب على التجاهل والتراخي مع منافع عدم التجانس- ولكن يجب أيضاً انتاجها عملياً وواقعياً.

ويتحقق ذلك، وفقاً لـ "هابرماس"، من خلال "الوظيفة البينذاتية" *la «fonction de intersubjectivité»*، أو بشكلٍ أكثر دقة، من خلال "البينذاتية الحجاجية" *l'intersubjectivité argumentative* التي تُستخدم، باستقلالية ذاتية، لإنتاج عقلية حديثة فيما يتعلق بـ "الحق والديمقراطية". والتي سنتفحصها في خطوتين: **أولاً**، باعتبارها مساواة في الكلام والتُمثيل (تبعاً لقواعد التموضعات). **ثانياً**، باعتبارها "تنظيمًا ذاتيًا إجرائيًا" (ناتجًا عن القواعد النحوية للتموضعات) في الفضاء العمومي.

وحقيقٌ بالذكر ههنا، أن البينذاتية الحجاجية تُفهم عند "هابرماس"، في ضوء المساواة في الكلام والمشاركة مما يُعيد إنتاج بشكلٍ فعال منطق قواعد التموضعات والتي مُحصت سابقاً. في الواقع، إذا كانت قواعد الحادثة، القانونية والديمقراطية، ترتبط بمنطق التموضعات المعقدة التي تُدار تحت نمط "أنا"، "أنت"، "هو/

(35) Jürgen Habermas. 1997. p. 135-149.

تطوعية من الشركاء الاجتماعيين القانونيين⁽³⁷⁾.

من المؤكد، أن الكلمات المفتاحية في هذين الاقتباسين، والمطلب الذي سيحظى بأكبر قدر من المقاومة (وإعادة الكتابة، إن لم يكن أيضًا مناورات للانعطاف) هي عبارة "مستقل سياسيًا" والتي تكررت مرتين. وهي الفكرة الأساسية التي رافقت الأنوار les Lumières والتي كونت الفكرة الحديثة للتشريع الذاتي على أنه وجب أن يكون الشعب "قريبًا" من الأعلى، من قبل النخب أو حتى من قبل قوى (من المفترض) أنها خيرة. يُجسد "جون جاك روسو"⁽³⁸⁾ بطريقة مثالية هذا الاتجاه الاستبدادي (والنخبوي) للغاية -بعد أن مارس تأثيرًا حاسمًا في تشكيل الجمهورية القارية على الطريقة الفرنسية- من خلال مواجهة الرجل الجيد بالفطرة للرجل السيء، وبالتالي أيضًا إلزام النخب بسلطة تربية وإعادة تربية الرجل السيء لصالح المجتمع، حتى يغدو صالحًا فيغدو "مواطنًا"⁽³⁹⁾. يترتب على ذلك، أن الدولة -وبالتحديد نُخبها- تجدُ نفسها في موضع "المُعلم/السيد" أثناء ممارسة التربية، أثناء ممارسة التبائن/التغاير إزاء ما يجب التفكير فيه، ما يجب أن نأملهُ، وما يجب اعتباره خيرًا وعادلاً.

فضلاً عن ذلك، فإن التربية أو حتى "إعادة التربية" على الرغم من أنها ترتدي عباءة "ديمقراطية" (أو حتى دستورية) لا معنى لها.

النظر إلى بعضهم البعض وتأكيد ذلك تبادلًا بصفتهم الفاعلين الديمقراطييين ومؤلفي الحقوق. وباعتبارهم مشاركين في المناقشات الديمقراطية، فإنه يتعيّن على الأعضاء المشاركين فحص بكلّ حرية إذ ما كان الاقتراح المعياري، المُقترح على أنه جديرٌ بالإقرار بحكم أنه مقترح صالح، أو يمكنُ اعتباره على هذا النحو وإلى هذه الدرجة من الصلاحية.

دعونا نُذكر أيضًا، بخصوص البيّناتية الحجاجية التي تُفهم الآن باعتبارها تنظيم ذاتي إجرائي، فإن هذا الأمر يتم تفسيره على أنه معارضة لكل امتياز وتغاير/تبائن. وهو متروك للجهات الفاعلة من أجل أن تغدو عناصر فاعلة لصالح حرية الكلام la liberté de parole، التسامح la tolérance، الحرية الدينية la liberté religieuse (اللاحادية واللا-أدرية)، حرية الصحافة conscience la liberté de presse وحرية الضمير... إلخ. بمعنى آخر، فمن خلال حماية حرية الكلام والتسامح... إلخ، فإن هذا هو الاعتراف على أننا دائما نُمثل "هو وهي" بالنسبة للآخرين اللذين ينضمون إلى الاستقلالية الذاتية لـ "الجميع". هذا ما يُمكن تجسيده في المفهوم الحدائي للحق عبر التأكيد على "الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور، المستقل سياسيًا، للحق إلى أقصى حد ممكن من الحريات الذاتية للفعل المتساوي بالنسبة للجميع"⁽³⁶⁾، ومع الارتباط المنطقي الذي يُؤكد على "الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور، المستقل سياسيًا، لوضع عضو ما في جمعية

(37) Ibid. Notons que le terme « sociétaire » pouvait ici plus adéquatement être traduit par « cosociétaire ».

(38) Jean-Jacques Rousseau. 1992. *Du contrat social*.

(39) Voir Josiane Boulad-Ayoub (dir.). 1996. *Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution*.

(36) Ibid., p 139 (italique par Habermas).

الحقوق الأساسية) توجد شرعية الديمقراطيين الذين جعلوا من المشروع الحديث للشرعية والدستورانية مشروعهم الخاص.

حسب "هابرماس"، فإن الهدف من البيّناتية الحجاجية يتمثل في إنتاج أو على الأقل "السعي" إلى بلوغ "الإجماع". فضلاً عن ذلك، لماذا السعي إلى هذا الأفق من "الإجماع" بينما يعلم الجميع جيداً أنه بعيد المنال عن المسائل المتعلقة بالتشريع والدستورانية في مجتمع حديث متجزأ ومنقسم؟ من الناحية التجريبية، أليس من الأفضل التأكيد بكل وضوح أنه يوجد دائماً في المجتمعات الحديثة في أوروبا أو أمريكا الشمالية، أشخاص لن يقبلوا أبداً لا بمحتوى ولا بشكل أدوات "الحق" (مثل التشريع والدستور) ولا حتى بالعمليات الديمقراطية؟ بل إن الوضع أسوأ في مجتمعات أخرى! والحق، أن "السعي لبلوغ الإجماع" لا يكمن أبداً في مثل هذه الاعتبارات التجريبية، ولكن حسب "هابرماس" في الاعتراف، بـ "النسبية"، وقابلية العودة للحالة الأولى، لأني ترتب حديث في مجال التشريع والدستورانية، وعلى دعم الشرعية (والمساواة/القانونية) التي تمنح للأقليات وللمعارضة- (وكذلك الأمر بخصوص "الدفاع" و"الأغلبية")- بهدف تغيير أو حتى تعديل واحدة من الأدوات مثل الأخرى حتى يُزعم أنها "حق".

في الواقع، حسب "هابرماس"، فإن مسألة "الإجماع" ذات وضع مزدوج: لدينا من جهة مسألة تكوين الرأي والإرادة من خلال العمليات الخطابية والتواصلية، ومن جهة أخرى، مسألة الإجماع باعتباره الهدف المنشود، ولكن

ذلك أن كل من يؤد أن يُربي أو يُعيد التربية يضع نفسه في موضع أرسقراطي (حتى لا نقول عليه موضع أوليغارشي) وبالتالي يُعيد إنتاج من حيث المبدأ ديمقراطية مناهضة لها والتي تُجذر التطور الديمقراطي، إن لم تعمل لصالح/ لفائدة "نقائص الديمقراطية" أو في أسوء الأحوال السخرية من أي اعتبار ديمقراطي. ومن ثمة يمكن القول، إن كل "أبوة" «paternalisme»، وبشكل مناسب أكثر، كل "أمومة" «maternalisme» اليوم، تُخاطر بجلب العنف إلى الاستقلال الذاتي في تشكيل الرأي والإرادة من أجل خدمة قوى التغير/التباين (وقد يكون أسوء من ذلك).

إذا كان "هابرماس" على حق، فإن "الحريات الأساسية" (أو الحريات الدستورية) المذكورة أعلاه، هي متطلبات لازمة للتنظيم الدستوري (وللتنظيم الذاتي الإجرائي) في الفضاء العمومي، وقبل كل شيء هي متطلبات حيوية من أجل تكوين رأي وإرادة يكون بمقدورهما تحسين، قدر الإمكان، العمليات الديمقراطية. وفي الواقع، فإن الديمقراطية لا تجد شرعيتها إلا من خلال مواردها الخاصة، مما يعني، وفقاً لـ "هابرماس"، أن الديمقراطية لا تنتهض/تعتمد إلا على الديمقراطيين -على الأنوات وعلى قواعد التموّضات- كما أنه يجب على هؤلاء الديمقراطيين من خلال الممارسة العملية تولي مسؤولية حرية الكلام، التسامح، حرية التدين (وحرية الإلحاد/ اللاأدرية)، حرية الصحافة والضمير، وذلك من أجل دعم "التربية الذاتية" بشكل متبادل. ما يأتي بعد شرعية الحريات (أو

في هذا المعنى، فإن "الشرعية والقانونية" لا تعود إلا على قواعد التموّضعات، كما تنعكس بشكلٍ خاص على الانقسام بين "الأنوات" (مصالح معينة) على حساب "نحن القانونية" (مصالح أخرى). وهذا لا يُثير أيّ خزي أو قلق، باستثناء أنه يشهد، دعونا نُكرّر من جديد، على حالة المجتمع الحديث المتعدّد والمتنوّع، كما يشهد على حقيقة أن "الإجماع" المثالي ليس مُمكنًا كما لا يُمكن تصوّره لمجتمع يُبنى على الاستقلالية الذاتية الكاملة وغير المشوهة، وغير المُكَمِّمة لأصوات الشركاء الاجتماعيين.

إذا كان "هابرماس" على حق، ستثبت النتيجة أنه من غير الواقعي (والخيالي) مواصلة التفكير في مطلب التشريع الذاتي ضمن منطق العضوية/الانضمام -أين ينظم الفرد بشكلٍ واقعي (حسب "شميث")، أو معيارياً (حسب "كيلسن") إلى ما هو موجود باعتباره "واجب-أن يكون" (ضمن أفق التيار النيو-كانطي)، أو حتى ضمن منطق يتألف من تنفيذ مراقبة على الضمير (المراقبة الواعية) أين يُفحص الفرد "أخلاقياً" (أي الحق الطبيعي العقلاني) أو بصفته "مواطن" (الوضعية العادية أو العفوية حسب القانونيين). إن تجانس "الحق والديمقراطية" لا معنى له دون تحديد الجهات الفاعلة المتعدّدة والأخذ بعين الاعتبار لإرادتهم المتنوعة. ومن ثمة، إن التأكيد على مشروع التشريع الذاتي اليوم، يعني -في جملة ما يعنيه- قبول أن يغدو الديمقراطيون بشكل حقيقي وفعال الجهات الفاعلة لـ "الحق والديمقراطية". وإذ ما كانت الأداتين التقليديتين

من المؤسف أنه لا يُمكن تحقيقه كُلِّها في المجتمع الحديث. وباختصار، لدينا من جهة الشرعية المشروعة (التي يُمثلها الدستور والتشريع)، ومن جهة أخرى، الشرعية القانونية (التي يُمثلها التناد بين الحق والديمقراطية).

ولنفترض ههنا أنه إذا كان الهدف المتوخى بلوغه يتمثل في التوصل إلى "الإجماع" فإنه يمكن ملاحظة غيابه بسهولة في المجتمع الحديث. ويتجلى غياب "الإجماع" من خلال حقيقة مفادها وجود رؤى مُتعدّدة، آراء ومصالح متعددة للمتحدثين، المحاورين، والمجموعات اللذين، من خلال أصواتهم، يؤكدون على "أنواتهم/ذواتهم". وحينما لا يكون هناك "إجماع"، فإنه من المشروع ببساطة أن يقول أيّ شخص وأيّ مجموعة من الأشخاص (والمصالح) عن ذلك علانية (علناً) كما إنه من المشروع استخدامهم للفضاء العمومي من أجل إضفاء الطابع الرسمي لتذمرهم أو معارضتهم. ومنه، لا وجود لأيّ شيء دراماتيكي من حقيقة أن عملية تكوين الرأي والإرادة لم يُكتب لها النجاح في إنتاج "الإجماع"، وعلى الرغم من أن "إجماع الأغلبية" قد أنتج ترتيباً دستورياً وتشريعياً (شرعي وقانوني)، فإن معارضة هذا الإجماع هي أيضاً (شرعية وقانونية) بطريقتها الخاصة. ومن ثمة، يتماشى أحدهما مع الآخر، أحدهما باعتباره "مؤنّساً" -ينبغي احترامه ضمن إيجابية القانون والدستور- والآخر باعتباره "شرعياً وقانونياً"، حيث يُؤكّدان معاً على المفهوم الحديث لـ "الحق والديمقراطية" الذي يقبل ويُقدّر المعارضة والمعارضين.

ثمة، لكي تُؤكد ذاتك وتثبت أنك مؤلف "للحق" و"لديمقراطية"، ينبغي أن تُطورها وتُحققها على هذا النحو أي باعتبارك ممثلًا لهما. لا يولد أي شخص "ديمقراطيًا" أو حتى مؤيدًا لـ "الحق"، وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن ذلك وحده غير كافٍ لمناشدة منطق الانضمام، بل ينبغي على "الأنوات" الحديثة فهم الأسباب الضرورية حتى يكونوا على هذا النحو أي كـ "مؤلفين". ودائمًا حسب "هابرماس"، فإذا لم تمتلك الديمقراطية طابعًا في حدّ ذاته، فمن خلال الموارد الخاصة بالديمقراطيين، يُمكن للديمقراطية أن تتحقق.

إن المصدر الكبير للديمقراطية يتمثل، ببساطة، في النساء والرجال الذين اختاروا تنسيق حياتهم في المجتمع. من باب أولى، إن المصدر الكبير للحق الحديث، يتمثل في النساء والرجال اللذين قبلوا إخضاع خلافاتهم (نزاعاتهم) إلى أحكام "أقرانهم"^(٤) أو حتى لأحكام "قضائهم"؛ لأنه هكذا تتأكد العقلية المؤيدة للحق ولديمقراطية، العقلية التي تقبل وجود وتأسيس "الحكم القضائي" من طرف ثالث، وكذلك الأمر ذاته بخصوص "الحكم المؤسسي الديمقراطي".

إن انسجام "الحق والديمقراطية"، الذي دافع عنه "هابرماس"، يرتبط أيضًا بعقلية الحداثة الديمقراطية التي تُرافق، معيارياً وواقعياً، النساء والرجال في حياتهم اليومية وتحثهم على تسوية أو ضبط ما يجب أن يتأتى من "نحن" السياسية

لـ "الديمقراطية" والتي تُحدّدها من خلال مطلب "انتخابات حرة ومفتوحة" وكذلك من خلال "التمثيل السياسي والديمقراطي" (أيضا الحر والمستقل ذاتيًا) حيث يتم تأكيدهما وتعزيزهما هنا، فإنه يتضح أيضًا أن هذا يجب أن يُمارس "تساوريًا" من طرف وانطلاقًا من الشركاء الاجتماعيين ولأجلهم. ومن هنا تأتي مسألة امتداد وفعالية الديمقراطية التشاورية une démocratie délibérative.

٤. العقليات التي تُعطي "معنى" للديمقراطية وللحق

يُدافع التأكيد الرابع، ولنُكرّر مُجددًا، على أن مطلب التشريع الذاتي يتم تناوله أو التخلي عنه- على مستوى العقليات التي تُعطي "معنى" أو "واقعًا" للديمقراطية وللحق. في هذا السياق، أن تكون شريكًا اجتماعيًا يتعلم من خلال فعالية الحداثة (ولنذكر هُنا بتأكيداتنا حول القواعد النحوية للتموضعات) فإن هذا يجعلنا ننخرط "جميعًا" في عملية تهدف لفهم وتصوّر الحق والديمقراطية باعتبارنا مؤلفين (نتمتع بكامل الاستقلالية الذاتية) لهما. وهذا يقودنا إلى اعتبار تجربة حداثة الحق والديمقراطية، أولًا، باعتبارها ممارسة للعقلية الديمقراطية، وثانيًا، باعتبارها تعتمد على التعلم من خلال سرد "الآخرين".

وعليه، نُؤكد الآن على أن "الحق والديمقراطية" يتم تجريبيهما، إيجابًا وسلبًا، من خلال عقلية تُصّب في صالحهما. ومن

(٤) من يمتلك الوضعية الاجتماعية والوظيفية ذاتها ومن يتساوى معهم في الكرامة والحقوق... إلخ. (المترجم)

القادرة على اقتراح المنظور البينذاتي الحيوي لسلامة الديمقراطية للحدثة. وهكذا يستطيع "هابرماس" الادعاء بقناعة أن "السياسة التشاورية تُشكّل صميم/قلب العملية الديمقراطية"^(٤٢)؛ لأن الديمقراطية ترجع إلى الظروف الاجتماعية التي تسمح بالتشريع الذاتي لمجتمع قانوني (وسياسي). وبعبارة أخرى:

"يفترض مفهوم الديمقراطية القائم على نظرية المناقشة صورة المجتمع اللا-مركزي الذي يخلق مع ذلك، وعن طريق الفضاء العمومي، ساحة مخصصة لإدراك، تحديد ومعالجة المشاكل التي تهم المجتمع ككل. وإذا ما تخلينا عن المفاهيم المتأتية من فلسفة الذات، فلن نكون بحاجة كبيرة/مأسّة إلى تركيز السيادة، بطريقة ملموسة خاطئة، لدى الشعب، ولا حصرها ضمن إخفاء الكفاءات التي يُعرفها الحق الدستوري. إن "الذات" في المجتمع القانوني الذي يُنظّم ذاته بذاته يَتم امتصاصها من طرف أشكال التواصل الموضوعية (اللا-ذاتية) التي تُنظّم تشكيل الرأي والإرادة من خلال المناقشة، بطريقة تُرجح كل الحظوظ في أن تكون نتائجهم القابلة للخطأ (الغير معصومة) معقولة. (...)

حتى وإن كانت مجهولة الهوية، فإن سيادة الشعب لا تنسحب في الاجراءات الديمقراطية وفي التنفيذ القانوني لشروط التواصل التي تجعلها ممكنة، وذلك من أجل إضفاء قيمة على مكانة سلطتها المتولدة عن طريق التواصل"^(٤٣).

والقانونية، من خلال العمليات الديمقراطية. وهكذا تتركز الديمقراطية على حكم الشركاء الاجتماعيين وعلى عقلياتهم الديمقراطية إلى الدرجة التي تجعلهم يتعارفون ضمن العمليات الديمقراطية للحدثة عبر الانخراط في جعل من "الحق والديمقراطية" أسلوب حياتهم. وهكذا فإنه يوجد عند "هابرماس" غياب كلي لأي "أساس" أو "تأسيس" عزيز جدًا بالنسبة إلى التأسيسية. وعليه، فإن كل شرعة تُجند الخطابات التأسيسية خارج الديمقراطية من نوع: الحق الطبيعي، الوضعانية القانونية أو الديمقراطية، الليبرالية، الميتافيزيقية، الترساندنتالية والواقعية... إلخ، تُدين نفسها بنفسها من خلال مظاهرها التأسيسية وفي الواقع إنها تُجسّد بخبث/بمكر شكلًا أداتيًا وانعطافيًا عن الديمقراطية و"الحق"^(٤٤). ومن ثمة، فالأمر عائد للعقليات الديمقراطية من أجل ضمان من أن الطابع التبادلي للتشريع الذاتي موجود بالفعل فيما يخص/يتعلق الحقوق، الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية.

وفي هذا المعنى، فإن العقلية الديمقراطية تنسجم مع تجربة الديمقراطية ذاتها، أي المكان حيث تستطيع الذات المعنية بالحق الاعتراف بالمثل بأنهم المؤلفون، الفاعلون والمتلقون لحقوقهم، لمعاييرهم ومؤسساتهم. وبهذا فإن العقلية الديمقراطية تؤكد نفسها وتتجسد في الإمكانية الديمقراطية التي تدعم "الآخرين"، مع كل "الآخرين"، وبالتالي تتجسد في هياكل الاتصالات

(42) Jürgen Habermas. 1997. p. 320.

(43) Ibid., p. 326.

(41) Bjarne Melkevik. 2012. p. 111-135.

الأخلاق la Morale أو الإيتيقا l'Éthique، فإنه يتم الآن فرض السيادة التوافقية للأفراد، حيث يُجرى فهمها على أساس وجود شركاء اجتماعيين غير مجسدين والذين يستثمرون الفضاء العمومي من أجل إعلاء تمجيد الحجة الأفضل أفضل حجة. وإذا كانت المساواة الديمقراطية بحاجة أكيدة إلى الاستقرار على الطريقة "المعيارية" ضمن العمليات الديمقراطية، فإن ذلك يكون دوماً من خلال الاحتفاظ بعدم التجانس الذي أيضاً وللأسف رافق حدثنا^(٤٥).

يقودنا الفرد وعقليته (التي تُفهم بمعناها التواصلية) إلى التأكيد على أن مفهوم "الحق والديمقراطية" يفهم باعتباره عملية تعلم بينذاتية أو باعتباره عملية تعتمد على التعلم انطلاقاً من سرد قصص (روايات) "الآخرين". وهكذا يُلاحظ عند "هابرماس" وجود "مشروع تعليمي" ديمقراطي لصالح ثقافة "العيش معاً/سويةً بشكل ديمقراطي". إنه تعليم من أجل الجميع ولفائدة الجميع، ذلك لأنه من خلال رفض التاريخانية والتقدمية (خاصة في صورتها النيو-هيجيلية)، يظل بوسعنا على الأقل التعلم من أخطائنا، من إخفاقاتنا، ومصائبنا، وبالتالي يتسنى لنا التحسن والقيام بعمل أفضل معاً.

في هذا السياق، يُمكن أن يُستخدم المثال ذاته لألمانيا و"الكارثة القانونية" و"الديمقراطية" التي حدثت من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٥ في تمثيل فكر "هابرماس". بالنسبة له، إن انسجام "الحق والديمقراطية" بالكاد قابلٌ للاستيعاب مع موضوع بحث محض/خالص

لا تمرّر الديمقراطية أي تصور مؤسّس مسبقاً (أو قبلياً) يخص مشروع تنظيم الحق (أي التشريع)، لكنها تُشير إلى العملية الديمقراطية باعتبارها الطريقة الملائمة لإنتاج ما يسمى بأدوات الحق/القانون. إنها العمليات الديمقراطية التي تُساعد وتُرافق المواطنين في مهمة اختيارهم، باستقلالية ذاتية: الحقوق (أي الحريات والامتيازات وما إلى ذلك)، والمؤسسات التي هي على استعداد لإدارتها وتسييرها. ومن ثمة، تكتسب المعايير العمومية والحقوق والمؤسسات شرعيتها بفضل التوافقات العقلانية الناتجة عن تواصل كل الجهات (الأطراف). وهذا الشكل من الديمقراطية يتلخص في مبدأ الخطاب الديمقراطي الذي يُحدّده "هابرماس" على النحو التالي:

"إن معايير الفعل هي معايير صالحة تماماً حيث يكون باستطاعة/بمقدور كل الأشخاص الذين من المحتمل أن يكونوا معنيين بطريقة أو بأخرى الاتفاق باعتبارهم مشاركين في المناقشات العقلانية"^(٤٤).

والأمر متروك الآن للعمليات الديمقراطية التي يعود إليها ضمان التوازن التناظري للشركاء الاجتماعيين، أو بشكل أفضل المساواة الديمقراطية، وذلك من خلال دعم الحرية التواصلية للجميع. فبدلاً من المكان والموقع لمفهوم "مجسد" عن السيادة، سواء كان ذلك من طرف الشعب le Peuple، العقل la Raison، السيادة "«soveraineté»"، الأمة la Nation، أو حتى

(45) Bjarne Melkevik. 1998, p. 146-149.

(44) Jürgen Habermas. 1997, p. 123

عن مواضيع صريحة وغير خاضعة للسيطرة فمن المُرجح أن تُثير وعي المواطنين حول "مقترحات الحق" وإمكانية التحقق من صلاحيتها.

ويمكن القيام بذلك فيما يخص سرد تجارب التاريخ حيث يُروى ما الذي فشل فيه وما الذي لم يتم التوصل إليه. إن تاريخ مجتمع ما هو تمامًا كقصة الحياة (العمر) ليس بالضرورة أن تكون قصة انتصارات ونجاحات؛ لأنها تتضمن كذلك إخفاقات، أخطاء وانهيارات، بحكم أن المجتمع باستطاعته "الهدم" بقدر ما باستطاعته "البناء"، وهذا على المستوى الجماعي مثل ما هو على المستوى الفردي. حيث يُمكن القضاء على الاستثمار الاجتماعي والجماعي الذي قام به آلاف الرجال والنساء من خلال توقيع عقد على بعد خمسين ألف كيلومتر من هناك. وحيث ما كان هناك مكانٌ جيد للعيش كان هناك مكان مُنفصل يُقام فيه التمييز العنصري حيث تعيش فيه أقلية منعزلة عن المجتمع (un ghetto)^(٤٦).

وعليه، يُعد الإصغاء (الاستماع) بالفعل أحد أكثر الطرق إفادة. ونحن نتعلم من خلال الإصغاء إلى تجارب الآخرين، أولئك اللذين بإمكانهم تحسيننا عن طريق السرد سردياً حول وصمة العار، اللا-مساواة، القهر والسيطرة، الهشاشة والاستغلال، التمييز العنصري والتهميش (الاستبعاد/الإقصاء) ... إلخ. إن الإصغاء إلى كل

متباعد ومجرد، إلا سيُتم فهمه على أنه رسالة، شغف، مهمة تُضّر على حقيقة أنه يجب فهم ما الذي لم يعمل بشكلٍ ملائم تاريخياً واجتماعياً. يُذكرنا "هابرماس" في مناسبات عديدة كيف أن ديمقراطية فايمار la démocratie de Weimar غرقت في نقيضها (الرايخ الثالث من ١٩٣٣-١٩١٨)، في ديكتاتورية مُميتة/قاتلة وفي كارثة قانونية ابتلعت حياة الملايين. وعلاوة على ذلك، إن المآسي "الديمقراطية" و"الحق/القانونية" في دول/بلدان أخرى وعلى قارات أخرى تُؤكد لنا أن ألمانيا الهيتلرية l'Allemagne hitlérienne لم تكن وحدها في محنتها/مأساتها وفي جنونها. ومن هنا يأتي الانشغال الكبير لـ "هابرماس"، بـ "الوعي الأخلاقي لألمانيا" بروح "لن تحدث مجدداً" والمتأمل خصوصاً في فهم الدروس الإيتيقية والأخلاقية السابقة.

لكن كيف نتعلم؟ يتطور التفاهم والفهم من خلال التبادلات التواصلية ومن خلال إنشاء العديد من أماكن التواصل التي تسمح بالتعلم تبادلياً بمعرفة ما يُقال وما يُروى/يُسرد. إن هذه التبادلات التواصلية هي التي تُعطي "مضموناً" للعقلية الديمقراطية والتي تستخدم في توليد الأحكام المُصممة على وبواسطة الحجج. إنها "دعاية" une «publicité»، "إعلان عمومي" حيث يُمكننا طرح المواضيع بحرية ودون خوف من الانتقام، حول المسائل/القضايا المتعلقة بـ "ما قمنا به" في مقابل "ما يجب أن نقوم به". إنه أنموذج للإصغاء والفهم/التفاهم المفتوح على مصالح و"انشغالات" الآخرين، حيث يتم الاعلان

(٤٦) تعود دلالة هذا المصطلح في الأصل إلى الحي الذي فرضته السلطات السياسية للدولة على اليهود، حيث فرضت عليهم سياسة العيش بمعزل عن السكان الآخرين غير اليهود (التمييز العنصري). (المترجم)

الوقت خلفية من الدوافع الضارة" (٤٧).

ولنؤكد ههنا على أن المشروع الحديث "لديمقراطية" و"الحق" بالنسبة لـ "هابرماس"، ووفقاً لطريقته الخاصة أيضاً، هو "مشروع تعليمي" *«bildungs-projekt»* un. إنه "مشروع تعليمي" ضخم يتسم بتعبئة ومشاركة الشركاء الاجتماعيين والذي تمّ تعريفه من خلال الانتاج المفتوح *la production ouverte* والغير خاضع للخبرات والمعارف الفردية، الاجتماعية والسياسية التي من المحتمل أن تثير وعينا حول الحياة في المجتمع. إنه إجراء يسمح للأشخاص المعنيين صياغة الجوانب المهمة عن الاستقلال الذاتي الخاص و"العيش سوياً"، بطريقة ملائمة في إطار المناقشات العمومية. وبالجمله، هنا أين يُمكن للحدث الناشئة أن تقوم على اختبار تعاقدى افتراضى -في واقع الأمر على الضمير العقلاني لنخبها- ومنه، فمن الآن وصاعداً، تعتمد إعادة صياغة الديمقراطية على قدرتنا، إرادتنا والتزامنا قدر المستطاع لتعزيز الديمقراطية باعتبارها تمثل بالنسبة لنا أفقاً لـ "العيش معاً"، بالنسبة لـ "هابرماس"، لا وجود لانقسام نيو-كانطي ههنا بين "ما هو كائن وما يجب أن يكون"، باستثناء أفق المشاركة والالتزام لصالح "الحق" و"الديمقراطية". هنا حيث يُمكن أن يتدخل، دون أيّ امتياز ودون أيّ "فوقية"، مهنيو القانون، المنظرّون أو الممارسون، أو حتى "الحالمون بالحق (بالقانون)"، مثلهم في ذلك مثل الأطباء الأخصائيين، من خلال تعهدهم بإجراء تشخيصات لحالتنا الواقعية المتعلقة بـ "الحق" و"الديمقراطية".

هؤلاء النساء والرجال الذين لا يملكون أيّ "سلطة" -لا سلطة المال، ولا سلطة الإدارة- باستثناء صوت "سلطتهم" الوحيد الذي باستطاعتهم رفعه لصالح العمليات الديمقراطية.

إن طريقتنا في فهم "هموم الآخرين" مثلها كمثل "عواقب التاريخ" لا تعتمد فقط على الوقائع (الأحداث) لوحدها، بل وأيضاً بالطريقة التي ننظر بها إلى ذاتنا وحول طريقتنا في تقدير الوقائع (الأحداث) التي تمّ سردها، بالنسبة لـ "هابرماس"، فإن التأكيد على أننا منخرطون، فكرياً وأخلاقياً على حدٍ سواء، في خطاب إيتيقي-أخلاقي مع "بعضنا البعض" هو واقعة متكررة ذات أهمية اجتماعية وسياسية. ضمن المنظور لقواعد التموّضعات، كتب "هابرماس" ما يلي:

"(في حالة) المناقشات الأخلاقية-السياسية، فإن الرهان الأوّل ليس في أن تُعتبر الأجيال السابقة مُذنبة أو معذورة، ولكن في كيفية وصول الأجيال اللاحقة إلى بعض اليقينيّات/القناعات المؤكدة حول ذواتهم، ويكون ذلك من خلال ممارسة عملية نقدية حول ما هم عليه بسبب تراثهم. (...) ومن خلال هذه العملية النقدية في حدّ ذاتها، سيجد جيل الأبناء والأحفاد في أحلك فصل من تاريخهم ما يُمثّل بالنسبة لهم منفعة عمومية. إذ يتعلق الأمر بالنسبة لها في إلقاء الضوء على المصفوفة الثقافية لموروث مُرهق من أجل معرفة ما يمكن ضمانه بشكلٍ جماعي وما الذي يجب الاحتفاظ به وما يجب مراجعته (تنقيحه)، في إطار التقاليد التي شكّلت في ذاك

الخلاصة

إليه وما سُنقَدُرُهُ في نهاية المطاف على أنه "حق وديمقراطية". وهكذا يَتِمُّ إنتاج الواقع "عمليًا"، في العالم، وفي المقام الأول يَتِمُّ استثماره بينذاتيًا من طرف مجموعة من الأشخاص الذين وافقوا على تنسيق أفعالهم وعوالمهم من أجل خلق ما يهمهم عمليًا على أنه "حق وديمقراطية".

من الناحية التاريخية، إذا ما سمحت لنا التعاقدية الحديثة بانتصار نسخ مختلفة من الديمقراطية الأداتية، فإن الأمر يتعلق اليوم، وفقًا لـ "هابرماس"، بالتخلي عن قيد القانون الطبيعي أو الإيتيقي-الأخلاقي والمراهنة على العمليات الديمقراطية. ومن ثَمَّة، فإن الأمر يتعلق بقبول أخيرًا على أنه لا وجود لأيٍّ مَورِدٍ آخر غير العمليات الديمقراطية الحقيقية من أجل اختبار عمليًا حقوقنا ومؤسساتنا الديمقراطية وإضفاء الشرعية عليها. وبمجرد أن نكتسب هذا اليقين ونُدركه، ستحل محل التعاقدية السابقة ديمقراطية مُتحررة من أيٍّ شكلي من أشكال الأداتية.

وفي نهاية المطاف، لنذكر أن مسألة كل من "الحق" والديمقراطية ترتبط حسب "هابرماس" بـ "إجراءات" «procédures»، التي على مستوى الإرادة، الفعل، المشاركة، التأويل (التفسير) والمُحاجة، تُنتج في الواقع ووفقًا لأحكام الشركاء الاجتماعيين، مُسمياتها. ومن ثَمَّة، يَتِمُّ إنتاج الحق والديمقراطية ضمن إطار الحوار، وأيضًا ضمن الجدلية اللغوية لـ "القائعية والصلاحيّة" -دون أن يَتِمَّ اختزالهما في أيٍّ وقتٍ من الأوقات إلى مُجرد "ملاحظة بسيطة" - من خلال انخراط المجتمع ككل في عملية تعلُّم "للقواعد النحوية" فيما يخص فوائد كلٍّ منهما. وبالتالي، إن المشروع الحديث للتشريع الذاتي، باعتباره شرطًا للحداثة، يُشكِّل ويؤكد شرعيته على مستوى الأفراد وقدرتهم على الاستثمار في قواعد التموّضعات التي يُمكن أن تضمن لنا، قدر الامكان، سيرنا على طريق "الحق والديمقراطية".

وبالتالي، فإن مطلب "الحق والديمقراطية" لا يرتبط في مجمله بأيٍّ وقائعية، بأيٍّ حدث اجتماعي أو قانوني، أو بأيٍّ حدث "موجود هناك بالفعل"، أو حتى باستحالة إجراء تحليل على مستوى "الكيونة والملكية" أو حتى على مستوى "ما هو كائن وما يجب أن يكون". إن مسألة "الحق والديمقراطية" و"التموّضعات/التكيفات المتبادلة" لمكونات هذا المفهوم - يُنظر إليها على أنها "انخراط" فيما يتعلق بالعالم الحقيقي (الواقعي) ويكون هذا من خلال المشاركة التي تتجسد من خلال الأعمال، من خلال الفعل، وحتى أيضًا من خلال إنتاج ما سنُسشِر

البibliوغرافيا

1. Benjamin Condorcet. (2010). **De la liberté des anciens comparée à celle des modernes** (1819), Paris, Mille et une nuits, no 566.
2. Bjarne Melkevik. (2012). **Habermas, légalité et légitimité**, Québec, Les Presses de l'université Laval, coll. « Diké ».
3. Bjarne Melkevik. (1997). **«Kant et Habermas. Réflexions sur "La Doctrine de droit" et la modernité juridique»**,

13. -Josiane Boulad-Ayoub (dir.). (1996). **Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution.** Paris. L'harmatan et Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
14. Jürgen Habermas. (1997). ***Droit et démocratie. Entre faits et normes***, Paris, Gallimard,
15. Jürgen Habermas. (2005). ***De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000***, Paris, Fayard, p. 181-182
16. Jürgen Habermas. (1997). «**La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme public de John Rawls**», dans Rainer Rochlitz (dir.): **Jürgen Habermas et John Rawls. Débat sur la justice politique**» Paris, Cerf, coll. «Humanités».
17. Jürgen Habermas. (Février 1991). «**La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie**», dans Revue M, Paris, no 44, p. 25-35.
18. Jürgen Habermas: (1981). «**La modernité: un projet inachevé**», dans Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères, Paris, no 413, p. 950-967.
19. Jürgen Habermas. (1995). **Sociologie et théorie du langage**, op. cit, p80.
20. Kant Emmanuel. (1846). **Critique la raison pure, logique transcendantal**, tome2, paris, pp 2-3
21. Philip Pettit. (2004). **Républicanisme**, Paris, Gallimard.
- dans Evangelhos Moutsopoulos (dir.), **Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne**, Athènes (Grèce), p. 323-330
4. Bjarne Melkevik. (2020). ***Droit et démocratie: retour sur l'approche procédurale de Habermas***, La philosophie du droit et sa pratique, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, p. 93 - 117
5. Bjarne Melkevik: **Habermas, légalité et légitimité**, op. cit.
6. Bjarne Melkevik: ***Horizons de la philosophie du droit***, op. cit., p. 146-149.
7. Hans Kelsen. (1953). ***Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit***, Neuchâtel, La Baconnière, p162-163.
8. Hans Kelsen. (2006). ***Qui doit être le gardien de la Constitution?*** Paris, Michel Houdiard Éditeur, coll. « Le sens du droit »
9. Jean-Jacques Rousseau. (1992). **Du contrat social ou Principes du droit politique** (1762), Paris, GF-Flammarion, p. 63
10. Jean-Jacques Rousseau. (1992) . **Du contrat social**, Paris, GF-Flammarion.
11. John Locke. (1977). **Deuxième Traité du gouvernement civil** (1690), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».
12. John Rawls. (1995). ***Le libéralisme politique***, Paris, Presses universitaires de France,



حوارات Dialogues



حوارات | Dialogues

حوار مع رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع أ. د/ساري حنفي^(١)

يحاورة الباحث/ عبد الكريم جندي^(٢)

A Conversation with President of the International Sociological Association:

Professor Dr. Sari Hanafi

By: researcher: Abdelkrim Jendi

(١) أكاديمي فلسطيني، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق
أوسطية، ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها، ورئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع "إضافات"، ورئيس
الجمعية الدولية لعلم الاجتماع منذ ٢٠١٨.

(٢) باحث في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.

موضوع الحوار: علم اجتماع العلوم ووضعيتها في المجتمعات العربية

Dialogue topic: Sociology of sciences
and its status in Arab societies

السؤال الأول:

في إطار اهتمام مركز نماء للبحوث والدراسات بالتعريف بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ومناقشة إشكالياتها المعرفية والمنهجية، ووضعيتها في المجتمعات العربية؛ ارتأينا أن نحاوركم حول علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية الذي نعتقد أنه لم ينل ما يستحقه من الاهتمام في هذه المجتمعات رغم أهميته، وهو علم اجتماع العلوم (Sociology of Sciences).

أبدأ معكم بسؤال تعريفي: ما هو علم اجتماع العلوم؟

علم اجتماع العلوم هو علم يهتم بدراسة كل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي تؤثر في إنتاج العلم؛ فالعلم رغم نزوعه نحو الموضوعية فهو تحت متغيرات خارج المختبر الذي يتم فيه إثبات صدق المعلومة العلمية.

السؤال الثاني:

يقول ميشال دوبوا Michel Dubois في كتابه "مدخل إلى علم اجتماع العلوم" Introduction

كون، إ. شيلر، م. كسلر، ب. لازارسفيلد، د. برايس، ب. باير، ه. زوكرمان. وهم يتموضعون بشكل عام في الولايات المتحدة وبريطانيا.

أعتبر أن النص التدشيني لعلم اجتماع العلم هو في مقالة ميرتون الشهيرة «الهيكل المعياري للعلم The Normative Structure Of Science» (١٩٤٢)، والتي تناول فيها مجموعة من أربع مُثُل ومعايير التي تجعل من العلم مؤسسة اجتماعية تفرض قيمها على الباحثين. هذه المثل هي:

أولاً: شيوع المعرفة Communism:

يعني ذلك الملكية المشتركة للاكتشافات العلمية، والتي بموجبها يتنازل العلماء عن الملكية الفكرية مقابل الهيبة والاعتراف.

ثانياً: الكونية Universalism: بموجبها تقيم ادعاءات الحقيقة من حيث المعايير العالمية الموضوعية، بعيداً عن أثر الذاتية أو الماهيات والبنى الاجتماعية (الطبقة، الدين، الجنسية، العرق).

ثالثاً: عدم الاهتمام Disinterestedness:

أي اهتمامهم بالشأن العام بعيداً عن المصالح الشخصية.

رابعاً وأخيراً: الشك Skepticism:

بحيث يكون هناك اختبار لجميع الأفكار وإخضاعها لفحص مصداقية مبني على المناهج العلمية.

طبعاً هذه المثل لها أهميتها لدفع الباحثين

à la sociologie des sciences «إن سوسيولوجيا العلوم المسماة "حديثة" تجد جذورها في الصياغة التي قدمها روبرت ميرتون Robert Merton ضمناً عام (١٩٣٨م)، ثم جهر بها علناً عام (١٩٤٢م) بعنوان البنية المعيارية للعلوم The Normative Structure of Science»^(٣). ما رأيكم في هذا القول؟ وأين تكمن أهمية إسهاماته ميرتون حتى يتم اعتباره مؤسساً لهذا العلم؟

مثل كل علم يمكن إرجاعه إلى أول من تناول جوانبه بدون ذكر بالضرورة لعنوانه، ولكنني أعتبر روبرت ميرتون (١٩١٠ - ٢٠٠٣) مؤسساً لعلم اجتماع العلوم في ثلاثينات القرن العشرين بوصفه رائداً للمدرسة البنائية الوظيفية، والذي نظر إلى العلم باعتباره مؤسسة اجتماعية لها نُظُمها وقيمتها وروحيتها، وتأمل في المضامين الاجتماعية التي يحملها العلم، مؤكّداً أن هذا الأخير نشاط اجتماعي يحتاج للتأييد من قيم الجماعة. طبعاً هناك الكثير من السوسيولوجيين الذين ساهموا من قريب أو بعيد في هذا العلم، يمكن ذكر بعض الأسماء على سبيل المثال لا الحصر: ت.

(٣) ميشال دويوا، "مدخل إلى علم اجتماع العلوم"، ت: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت ٢٠٠٨، ص: ٦١.

العلوم؛ من هم أبرز هؤلاء؟ وما هي أهم إسهاماتهم في هذا العلم؟

قام توماس كون بفتح كبير بدراسته لبراديجمات الاختصاصات العلمية، وكيف تُغيّر، وغالبًا ما يكون ذلك بشق الأنفس، والرهانات التي تتجاوز مصداقية المعرفة العلمية. ويتدخل التنافس (الشريف وغير الشريف) ليلعب دورًا مهمًا داخل الحقل العلمي ليشرعن البراديجم، ويسمح أو لا يسمح بظهور براديجم آخر. ولكن اعتبر أن أهم اشتغال بعد السبعينيات قد جاء من عالم الاجتماع الفرنسي برونو لاتور (Bruno Latour) المؤسس لمدرسة البناية الاجتماعية، إلى جانب زميله في المختبر ميشيل كالون (Michel Callon)، وجان لافو (John Law)، الذين وضعوا نظرية الفاعل-الشبكي (ANT)، ونحتوا معها جهازًا مفاهيميًا.

السؤال الرابع:

هل يمكن شرح ذلك حتى يتضح لنا وللقارئ الكريم مساهمات هؤلاء الأعلام في علم اجتماع العلوم؟

دعوني هنا أركز على مساهمات برونو لاتور وميشيل كالون.

لقد أسس برونو لاتور علم اجتماع الممارسة العلمية، ودعمه بمفاهيم

للامتثال لها، ولكنها مع كل الأسف بعيدة كل البعد عن أي توصيف للحقل العلمي اليوم في بلادنا وفي العالم. وقد تنبأ ميرتون في آخر عهده إلى ذلك من قبل الجماعة العلمية التي فصل في مواصفاتها، ومن مقاومة الجماعات الاقتصادية والسياسية للعلم أكثر مما تقوم بعض المعارف الدينية بذلك.

كان يجب الانتظار إلى الستينيات في القرن المنصرم لإحلال دراسة العلم باعتباره مؤسسة إلى التركيز على البعد المعرفي للعلم من حيث محتويات المعرفة وآثارها الاجتماعية. وحسب ميشال دوبوا Michel Dubois في كتابه "مدخل إلى علم اجتماع العلوم"، فلقد لعبت الجمعية الدولية لعلم الاجتماع بين عامي (١٩٦٢م) و(١٩٦٦م) في مؤسسة علم الاجتماع العلوم. هذا ولا تزال هذه الجمعية تلعب هذا الدور، وخاصة فيما يتعلق بتبعات هيمنة دول الشمال على إنتاج المعرفة، وما يتبع ذلك من تبعات إبستمولوجية وتحديد من ينظرون من يقدم دراسات الحالات.

السؤال الثالث:

في جوابكم عن السؤال السابق أشرتكم إلى وجود الكثير من السوسيولوجيين الذين ساهموا من قريب أو بعيد في علم اجتماع

علي، وأنا قد بنيت برنامجي بوصفي رئيساً للجمعية الدولية لعلم الاجتماع حول هذه المقاربة. فقد صرح أنه كان يعتقد أن الناس يجهلون موضوع الاحتباس الحراري، ولكنه اكتشف مؤخرًا أن هذا الاعتقاد غير صحيح؛ حيث وجد أن البعض يعرف الاحتباس الحراري وارتفاع الحرارة، فالفكرة الجديدة لديه أن الناس لم يعودوا يشعرون بالانتماء للأرض التي يعيشون فيها. وهنا يلتقي لاتور مع الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن وفلسفته الائتمانية: فكلاهما يحثان على مفهوم الاستخلاف؛ أي أننا لا نملك هذه الأرض، بل نحن مستخلفون أو مؤتمنون. ولكنه ذهب إلى ألفة أدق عندما وضع مركز المعرفة لا في الإنسان فقط، بل في الإنسان والأشياء أيضًا. سوسيولوجته لا تتعامل فقط مع الفاعل البشري (actor) ولكن أيضا مع الفَعْلَة (actants)، إن كانت الجرثومة أو التراب أو الحيوان أو النبات. أي أنه لم يقصر بحثه على السياقات التي يجري تكوين الحقائق العلمية فيها من زاوية البشر ومجتمعهم فقط، بل بيّن كيف أن "الأشياء" نفسها تدخل سياقات مختلفة.

سوسيولوجيا وفلسفة لاتور الأخلاقية تؤكد تداخل الحديث مع تراث وثقافة المرء. والدين هو جزء من هذه الثقافة، وهنا

ومنهجيات تتواءم مع حداثتنا المتأخرة والتحوّلات التي تشهدها مجتمعاتنا. ومن أهم مؤلفاته هو «الحياة في المختبر: إنتاج الوقائع العلمية»^(٤) (١٩٨٧م). فقد أخذ يتابع تفصيليًا ما يجري في عمل العلماء، من جمع العينات من التربة، إلى اختيار النماذج المحددة منها، إلى التصنيف والتبويب والفهرسة التي يجري بها التوثيق، إلى إجراء التجارب والأدوات المستخدمة في ذلك، وصولًا إلى النتائج التي تُستخلص، وكيف توثق وتُعمم، وكيف تُستقبل من الوسط العلمي والدوريات العلمية، ومن ثمّ كيف يمكن إقرار بعضها في نهاية المطاف بوصفها «حقائق علمية»، لتصبح بعدها موضع قبول عام.

نقد لاتور ثنائيات موضوعي/ذاتي، وثقافي/طبيعي، والمجتمع/الشبكة عبر استعماله لمفهوم "العلم قيد الاشتغال". وأظهر، كما فعل بيير بورديو، أن حقل منتجي المعرفة العلمية هو حقل -وإن كانت مركزيته هي المختبر-، فإن هناك رهانات السوق والسلطة التي تلعب دورًا في ذلك؛ لذا وقف لاتور بالمرصاد للنيلولبرالية، وكيف يستخدم العلم والتكنولوجيا ضد الطبيعة والبيئة وضد ما يسميه "غايا" (Gaia)؛ أي الأرض بما فيها الفضاء البيوسفيري.

يعجبني في لاتور ربطه لعلمه بالفلسفة الأخلاقية، وهذا شيء عزيز

(4) Bruno Latour, 1987, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press.

السؤال الخامس:

ماذا عن مساهمات ميشيل كالون Michel Callon؟

فيما يتعلق بميشيل كالون. فإن له مساهمات عدة. ولكن دعوني أركز هنا على بعض أفكاره التي تفاعلت معها في أبحاثي حول إنتاج المعرفة في العالم العربي؛ ففي كتابه "التمثيل في عالم اللاتين: مقال عن الديمقراطية التقنية" الذي ألفه مع ربيير لاكم ويانيك بارت (Callon, Lascoumes, and Barthe 2009) فيه مساهمة رائعة حول علم الاجتماع العلوم لفهم أزمة الديمقراطية الليبرالية التمثيلية اليوم في عصر الحداثة المتأخرة حيث تنتشر الشعبوية في كثير من الدول الديمقراطية. وتأمين ديمقراطية لهذه الديمقراطية المأزومة. من المعروف أن هناك سمتين لهذه الحداثة:

الأولى: أنه بينما ينتج العلم معرفة مستقرة حول المشاكل المجتمعية والطبية والبيئية. ولكن كثير من معرفته لم تصل لدرجة اليقين. فهي ما زلت يحكمها الجدل العلمي-التقني (techno-scientific controversy).

أما السمة الثانية والناجمة عن صيرورة الفردنة فهو تبعثر الهويات (الوطنية والمحلية والدينية والاجتماعية- من طبقية وإثنية وجندرية) وتكاثرها والطموح

يتضح مرجعية لاتور الكاثوليكية. مُتحملاً بذلك مسؤولية خيارات إبستمولوجية وأخلاقية وسياسية وميتافيزيقية كانت إلى هذا الحدّ أو ذاك سبباً في صعوبة الاعتراف به من الاتجاه السائد في الجماعة العلمية الفرنسية.

أكد لاتور على أهمية الثقة بالعلم، واعتبر أنها أقل ارتباطاً بالثقافة. وأكثر ارتباطاً برغبة المؤسسات المجتمعية في تعزيز هذه الثقة أو إضعافها. ويشير لاتور (Latour 1993) إلى كيفية قيام لوي باستور بتحريك المجتمع الريفي الذي أصيبت مواشيه بالمرض؛ واعتمد نجاحه على شبكة كاملة من القوى الاقتصادية، والسياسية، والعلمية والتي شملت حركة الصحة العامة ومهنة الطب. ويفضّل لاتور جهود باستور لتحريك الجمهور الفرنسي (المزارعين والصناعيين والسياسيين، والكثير من المؤسسات العلمية). وكان هذا التحالف في غاية الأهمية في إقناع النخبة السياسية لمنحه التمويل لتطوير البسترة. أمّا في الوطن العربي؛ فالمعرفة العلمية الأساسية غير موجودة بين الأفراد العاديين؛ إذ لا يعرفون الفرق بين المناخ والطقس مثلاً. هذه المعرفة الأساسية شرط لبناء تحالف مع العموم، ولأنّ صنّاع القرار يهتمون بالرأي العام أكثر من الحقائق العلمية، فمن المهم أن نبداً في بناء هذا الرأي.

المعارف وبينها وبين الجمهور ومجتمعه المدني من أجل إيجاد حلول ديمقراطية تعددية. ينبغي بدء هذه الحركة من مرحلة صياغة السؤال البحثي وليس فقط عندما تكون نتائج البحث جاهزة.

السؤال السادس:

لا شك أن لكل علم من العلوم علاقات مع علوم أخرى تكون قريبة أو بعيدة حسب موضوعه، ومجال اشتغاله، ومناهجه ومفاهيمه، ونظرياته. سؤالي لكم في هذا الشأن: ما هي علاقة علم اجتماع العلوم بالعلوم الأخرى ولا سيما القريبة منه بحيث يكون الانفتاح عليها أمراً ملجأً يفيد الباحثين في هذا العلم؟

علم اجتماع العلوم هو بالضرورة عابر للتخصصات. لذا هناك عالمياً وذلك بدفع من الدول الأنغلو سكسونية لما يسمى دراسات العلم (Science studies)، وهي تشمل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة العلوم وحتى السياسات العلمية، لم يعد هناك معنى لكل هذه التخصصات إلا عندما تستفيد من بعضها البعض، وحتى المعارف العلمية والدينية تتداخل. دعوني أذكر أنه منذ اشتغال

للتعددية بكل أشكالها (الثقافية، القانونية والأخلاقية).

في هذا السياق، هل يحل الجدل العلمي مزيداً من البحث العلمي؟ جواب كالون وزملائه هو النفي. ستقوم الجماهير والمجموعات الثقافية والطبقية والمهنية والتي تؤثر فيها مصالح وهويات متعددة بدور حاسم في دفع الجدل باتجاه معين للحصول على حلول عملية للقضية المرتبطة بالجدل. إذاً المطلوب خروج البحث من قمقمه إلى الهواء الطلق والدخول في حوار مع الجمهور المعني وأصحاب المصالح من خلال "المنتديات المختلطة" (hybrid forums). ستقوم هذه المنتديات بحوار بين المعرفة العلمية والمعارف الأخرى (قادمة من التراث والحس العام الذي تشكل عبر التاريخ والخبرة العملية والتي تؤثر فيها أيديولوجيات وأديان)، ومفاوضة ذلك مع هويات ومصالح الفاعلين الاجتماعيين للوصول إلى الخيار العلمي التقني الأمثل لمجموعة اجتماعية ما. هذه "الديمقراطية الحوارية" هي الكفيلة بالتخفيف من الجوانب الكارثية للشعبوية في الديمقراطيات التمثيلية وتأمين التعددية بكل أشكالها بدلاً من أن تتحول الديمقراطية إلى سلاح يحملته أكثرية ما (بما فيهم من يصوت على جهل) ضد أقلية (قد تشكل ٤٩٪) من خلال الاستفتاءات أو التصويت البسيط؛ إذاً نحن أمام حركة ذهاب وإياب بين كل هذه

العلوم. أستاذٌ مثيلين: الأول لمايكل بوراوي الذي نادى بضرورة أن يكون للنشاط البحثي وجه عمومي: أي التحدث مع الجمهور المستفيد وصناع السياسات وعدم الاكتفاء في النشر في المجلات العلمية المحكمة التي غالباً ما يقرأها حفنة قليلة من المختصين. وكذلك زعيم الاتجاه الحميمي أو التآلفي (convivialism) عالم الاجتماع الفرنسي آلان كاييه الذي أكد أن هناك أربع ضرورات منهجية أو إستراتيجية ضمن العلوم الاجتماعية: الأولى: الضرورة الإمبريقية التي يتم من خلالها وصف الظاهرة، ثانياً: الضرورة المفاهيمية والتي من خلالها يتم نمذجة الظواهر الاجتماعية وبالتالي شرحها. ثالثاً: الضرورة التفسيرية بناء على ما سبق، وأخيراً: الضرورة المعيارية أي أنك تأخذ موقفاً مما ظهرت من نتائج علمية.

كما طورت معارف ونظريات تتعامل مع ما يسمى عصر ما بعد الحقيقة (post-factual or post-truth)، وفي هذا الصدد لقد طوّر روبرت بروكتور (Proctor 2008) مفهوم هندسة الجهل أو التجاهلية (Agnotology)، فالجهل ليس "انعدام المعرفة" فقط، بل هو "مُنْتَج" يصنع ويوزع لأهداف معيّنة، غالباً سياسية أو تجارية، وهو تضليل استراتيجي ومُمنهج يستند إلى ثلاث استراتيجيات: بثّ الخوف؛ إثارة الشكوك؛ وصناعة الحيرة. وتوفر دراسة التجاهلية إطاراً يمكن من

إيميل دوركهايم ومارسيل موس بتحليل للتصنيفات الأولية للظاهرة الاجتماعية أو الدين، اعتبروا أن بين المعرفة العادية (ordinary) المستمدة من التجربة المباشرة والمعرفة العلمية (بحصر المعنى) فرقاً في الدرجة وليس في الطبيعة.

السؤال السابع:

لا شك أن من غايات هذا الحوار تقريب الباحثين والطلاب من هذا العلم، وتحفيزهم على الاشتغال والبحث في اهتماماته ومسائله ليكون مساهمة في إثراء الإنتاج في هذا الحقل العلمي؛ لذلك نطرح عليكم السؤال: ما هي أبرز الاهتمامات المعاصرة لعلم اجتماع العلوم؟

تطور علم اجتماع العلوم بعيداً عن الجدل الوضعي الذي تعامل مع بعض التوترات في الواقع على أنها مثنويات مانوية وحادة: المعرفة العلمية/المعرفة الدينية، الموضوعية/الذاتية، الوصفي/المعياري، العلم للعلم/العلم للمجتمع، سلعة المعرفة/مجانيتها. جاء بعض العلماء بإشراقات نظرية جديدة لها تبعات جمة على فهمنا اليوم للميادين الأساسية لعلم اجتماع

يحترمونها. المؤسسة العلمية نموذج للديمقراطية بالنسبة لبقية المجتمع. وبالعكس، يزيد تطورها إذا كان المجتمع الذي يحيط بها هو أيضًا ديمقراطي. هذا يفسر تطورها التاريخي الموازي لتطور المجتمع الغربي وابتعادها عن الأنظمة الملكية القديمة^(٥). انطلاقًا من هذا المنظور الميرتوني، كيف تقيمون وضعية علم اجتماع العلوم في المنطقة العربية؟ وما هي أبرز العراقيل الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تقف أمام تقدم الإنتاج العلمي العربي في هذا العلم؟

خلاله استكشاف الأشياء التي لا يدركها الناس عمدًا، والسعي للحفاظ على غياب الوعي (الجهل المتعمد) والأشياء التي يدركها الناس: ولكن مع ذلك يعبرون عن غياب الوعي فيها (الجهل المعلن). وبناءً على مفاهيم مثل "فقدان الذاكرة الهيكلية" (Structural Amnesia)، و"عدم التفكير" وحالات الإنكار، تشير التجاهلية إلى نظرية الجهل الاجتماعي التي تفترض أن الجهل منتشر، وأنه يتركب اجتماعيًا، وأنه يمكن أن يكون مفيدًا للسياسيين؛ فالجهل، من هذا المنظور، ليس إغفالًا بسيطًا أو فجوة، ولكنه شيء يحافظ عليه، ويتلاعب به.

السؤال الثامن:

في منطقتنا العربية أنا مسرور أنه تُرجمت نصوص أساسية إلى العربية. ولكن أريد أن أركز على أهمية برونو لاتور للسياق العربي. وقد بدأ يؤثر في الحقل السوسيولوجي العربي. وهذه عائدة بنكريم من تونس تعد أطروحة دكتوراه حول لاتور بإشراف الصديق عالم الاجتماع منير السعيداني. وقد نشرت لها مقالة رائعة في مجلة إضافات-المجلة العربية لعلم الاجتماع حول لاتور.

فيما يتجاوز الترجمات والتأثر، هناك القليل من النظريات ذات المدى المتوسط

يقول عالم اجتماع العلوم والابتكار دومينيك فينك Dominique Vinck في كتابه "علم اجتماع العلوم" Sociologie des Sciences: "تعتبر المؤسسة العلمية بالنسبة لميرتون نموذجًا للديمقراطية، حيث إن لديها قواعد فنية وأخلاقية ونظام مكافئات يضمن المراقبة الاجتماعية ومطابقة التصرفات للقواعد: العلماء محايدون في حكمهم (فهم في الوقت ذاته منفتحون ونقاد) ولديهم مراقبة ذاتية دون أن يحتاجوا إلى سلطة

(٥) دومينيك فينك، "علم اجتماع العلوم"، ت: ماجدة أباطة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠، ص: ٣٣.

أخرى يتساءلون إذا كان قد تقاعد؟ ولعل هذه الحكاية تلمح إلى عطب ثقافي قديم، وهو الاحتفاء والتكريم المتأخر، أو ما سماه عبد الرحيم العطري (٢٠١٣م) بـ "الاعتراف الجنائزي" الذي يحدث بعد الرحيل؛ فهذا الأمر إن دلّ على شيء، فهو يدل على غياب "الجماعة العلمية" في لبنان التي تهتم بالاعتراف بمساهمات أعضائها؛ بالطبع، التقاليد هي نتيجة لإعادة تفعيل التاريخ، كما أن الأوساط العلمية والأكاديمية والتخصصات مغرمة بهذه الطقوس الصغيرة كإحياء المكانة الفكرية لأعضائها، ويسمح ذلك بقياس وضعية فرد أو مجموعة داخل الجماعة العلمية، ولهذه التقييمات غير الرسمية رهانات مهمة لمعرفة تموضع أي مجموعة ضمن الحقل الأكاديمي.

أما النقطة الثانية فهي حول ضعف البحث النقدي؛ فهو ناتج عن وجود أنظمة استبداد في أغلب الدول العربية. ولذا يؤدي البحث النقدي إلى تهميش المسار المهني لمؤلفيه. والأسوأ من ذلك، فمنذ بداية الانتفاضات العربية، سمعنا يومياً دليلاً على انتهاك الحريات الأكاديمية. وفي هذا السياق، يحاول الكثير من الباحثين حماية أنفسهم من خلال الرقابة الذاتية، بحيث يلجأ الباحث الاجتماعي العمومي إلى استخدام تقنيات المتحدث المضلل (Prolocutor)، بحسب تعريف قاموس أوكسفورد للكلمة: «استخدام لغة غامضة بهدف التضليل»، أي

في دراسات العلم أو علم اجتماع العلوم في العالم العربي، ولكن هناك إشراقات نظرية هامة، وخاصة فيما يتعلق بموضوعات محددة: نشوء الجماعة العلمية الوطنية، عدم التوازن في الإنتاج المعرفي بين المركز (أمريكا وأوروبا) والأطراف، علاقة علوم الشرع مع العلوم الأخرى... إلخ. يمكن للقارئ الاطلاع على أعمال حول هذا الموضوع وكان جزء منها مع ريفاس أرفانيتيس (حنفي وأرفانيتيس ٢٠١٥) أو جاك كابنجي وعلي الموسوي من لبنان حول غياب أو ضعف الجماعة العلمية في منطقتنا. مما يجعل التعاون مهمة شاقة للغاية، وربما بدا المغرب حالة استثنائية حيث كثرت الجمعيات العلمية المحلية والوطنية والتي لعبت دوراً في التدخل الاجتماعي ودعم بعض المطالب الإصلاحية للمجتمع المدني فيما يتعلق بمدونة الأسرة في (٢٠١١م).

دعوني أتناول هنا ثلاث نقاط كان قد ركز عليها علم اجتماع وفلسفة العلوم:

النقطة الأولى: حول ضعف الجماعة العلمية، لأروي لكم هذه القصة: منذ عدة سنوات، نظمت تكريماً لسمير خلف، وهو أستاذ عريق في الجامعة الأميركية في بيروت. عندما أرسلت هذه الدعوة إلى قائمتي البريدية، تلقيت سبع مكالمات هاتفية ورسائل بريد إلكترونية يتساءل فيها أصحابها إذا كان خلف قد توفي، وأربع رسائل

هي ذاتها الوحي الذي نجده في الأديان والرسالات.

السؤال التاسع:

دعونا ننهي معكم هذا الحوار بالإشارة إلى كتابكم القيم الذي صدر مؤخراً بعنوان: "علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقریب"، والذي أثار ولا يزال يثير الكثير من النقاشات والقراءات والتفاعلات؛ وربطه بمشروع مركز نماء للبحوث والدراسات حول "تكامُل علوم الإنسان وعلوم الوحي"، وقد كان من نتائج هذا المشروع تأسيس "أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية"، التي عملت في برامجها التعليمية الموجهة للطلاب وعموم الباحثين على تدريس مختلف العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية وخلق جسر بينها. بالإضافة إلى "دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية" التي تسعى إلى الهدف ذاته؛ فما تعليقكم حول هذه المبادرات التي لا تندرج تحت مؤسسات رسمية؟ وهل يمكن الحديث عن "علم اجتماع العلوم الشرعية"؟ وكيف السبيل، في نظركم، لتجاوز القطيعة بين

استخدام الإقناع لنيل ولايات عائمة تُستخدم بنجاح اعتماداً على القدرة البلاغية للتقديم والدعوة إلى أوضاع جديدة، وهذا مدفوع غالباً بمزيج الخوف من الدولة والسلطات الدينية. فقط من خلال توطيد الجماعة العلمية يمكن حماية الباحثين وأعضاء هيئة التدريس من هذه السلطات.

أما التركيز الثالث والأخير فهو حول إشكالية علاقة المعرفة العلمية بالمعرفة الدينية، التي كُتب الكثير فيها من محمد عابد الجابري إلى طه عبد الرحمن. ولكن لا بد أن أشير إلى كتاب رائع اطلعت عليه مؤخراً هو "فلسفة العلوم بتوقيت بيروت" للفيلسوفة اللبنانية بسكال لحدود. لقد تناولت لحدود فلسفات كمال الحاج ورينيه حبشي وناصيف نصار إزاء العلم وقضاياها. وبينت عند الثلاثة انتصار العقل على اللاعقل، ولكن أظهرت التأثيرات المشرقية لحبشي على فكره عندما قسّم الثقافة إلى أربعة أقسام هي: الاختبارية، العلم والفلسفة، المعرفة الموحاة. فالاختبارية هي التجربة العفوية التي لم نستخلص منها قانوناً ولم نخضعها للدراسة. أما العلم والفلسفة فهما مستويا الثقافة الخاضعان لسلطة العقل والمنهج العقلاني والمنتميان إلى النمط العلمي. المعرفة الموحاة وفقاً لحبشي، هي معرفة الله التي تحتاج إلى جسر يمدّها الله اللامتناهي إلى الإنسان الذي لن يستطيع أن يدرك أسرار الألوهة بنفسه. وهذه الجسور

بالعلوم الاجتماعية، بحيث تتعاون علوم الشرع والعلوم الاجتماعية على التشريع، مستوحين من فهمهما لمصادر الأخلاق (من الدين والفلسفة الأخلاقية)، وبدلاً من اعتبار الشريعة (الأحكام الفقهية) هي المصدر الرئيس للقوانين، سواء كانت أحوالاً شخصية وشرعية أو قوانين وضعية، والتناحر على الحدود الفاصلة بينهما، وهو ما اعتادت الكليات الشرعية تدريسه، سيعترف بأن العلاقات البشرية تحكمها نُظُم تتجاوز التقنين، فمنها ما هو مرتبط بالأعراف والتقاليد المتوارثة ببساطة، ومنها ما هو أحوال شخصية وأحكام شرعية، ومنها ما هو سياسي (المواطنة، وتقنيات الحكم، والضرائب...إلخ). وكلها يمكن للدين أن يتدخل بصفته أخلاقاً.



"علوم الشرع والعلوم الاجتماعية" وتعزيز التكامل بينهما؟

لا داعي لـ"علم اجتماع العلوم الشرعية". نحن أمام تراث علمي كوني متداخل الاختصاصات بين العلوم والمعارف، والمطلوب هو وضع ذلك على محك العمل، كما يفعله مشروع مركز نماء للبحوث والدراسات. وقد اطلعت عن كثب على تعزيز التكامل بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية. واطلعت على مناهج أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية التي أعجبتني. أحيي الصديق أستاذ علم الاجتماع التونسي منير السعيداني لدروسه العظيمة معرفاً ومقرئاً لعلم الاجتماع لمن لا يعرفونه؛ نعم، تحتاج مثل هذه المبادرات وقتاً لتؤتي أكلها. نحن في بداية مشوار طويل الأمد يبدأ بإرساء الثقة بين هذه العلوم.

لقد ركزت في كتابي على أن المطلوب قلب الأولويات بفهمنا للدين: تثبيت الأخلاق (بوصفها روح الدين)، وتحريك الفقه والتشريع لمناسبة الأخلاق. أي إذا اعتبرنا أن السرقة مذمومة أخلاقياً في كل زمان ومكان (وفعلها لا يكتسب صفته الأخلاقية من المنفعة والمضرة التي تنتج عنه، بل من طبيعته بوصفه انتهاكاً لوجوه من وجوه الحق والعدل، والإنسان يرغب في العدل كما يرغب في اللذة)، فإن حكم السارق يتناسب مع السياق الزمكاني وحجم السرقة ودوافعها. هذا يتم من خلال ربط الدين -لا بوصفه تشريعاً ولكن بوصفه أخلاقاً-



أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية



www.namaeacademy.com

أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية مؤسسة مستقلة للتعليم الجامعي الإسلامي، تم إنشاؤها من طرف مركز نماء للدراسات والأبحاث، وهي تعتمد نظام التعليم عن بعد، وتؤهل الطلبة للحصول على شواهد من الأكاديمية في تخصصات العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، فهي بذلك تعتبر فضاءً للتكوين يهدف إلى تحقيق النجاح الدراسي والانفتاح الشخصي للطلبة على المعرفة.

صدر حديثاً عن مركز نماء:

شرح الحديث النبوي تأليف : د. الشريف
حاتم بن عارف العوني

ابن حزم القرطبي- بلاثيوس ترجمة: د.
محمد القاضي و د. محمد العمارتي

الدراسات الاستشراقية تأليف: هاجر
العيد

تشكل مذاهب الفقه السنية -
كريستوفر ميلشيرت ترجمة: محمد خضر

الظاهرية مذهبهم وتاريخهم —
غولدتسيهر ترجمة: محمد أنيس مورو

القطعي والظني تأليف: محمد أنس سرميني
المحكّمات تأليف: الشريف حاتم بن

عارف العوني

الشمس: ١٠ دولارات أو ما يعادلها