

نماء دورية

فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

ملف العدد:

أثر الرؤية الدينية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية

الملف:

- جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي.
محمد عبد النور
- أثر الرؤية الدينية في النقد الأدبي الغربي.
مصطفى عطية جمعة
- حضور الإله في النظريات الإعلامية الحديثة.
هشام المكي
- نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني: وليام جيمس نموذجا.
سفيان البطل

دراسات:

- قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وآثارها عند الشاطبي في «الموافقات».
عراك جبر شلال
- تحولات المعرفة الدينية الإسلامية: من العلم الشرعي إلى الفكر الإسلامي.
الحسن مصباح
- الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات في علم النفس الحديث بين النزعة الوضعية والرؤية المعيارية.
عبد العزيز بوالشعير
- عندما تستحيل التكنولوجيا إلى أيديولوجيا.
أحمد أبركان

حوارات:

- حوار مع: الدكتور إلياس بلكا.





قريباً موقع نماء الإلكتروني:



www.nama-center.com

قارب مركز نماء للبحوث والدراسات بمشيتة
الله تعالى على افتتاح موقع المركز في شكله
الجديد ، والذي سيكون بإذن الله من الإضافات
التقنية الحديثة لخدمات المركز.

ويُعد موقع مركز نماء بوابة إلكترونية
تعتني بنشر المقالات والبحوث والدراسات
والتقارير المتعلقة بمجال المركز، ويتم من
خلاله التواصل مع الباحثين والكتاب المهتمين
بهذا المجال، كما يتم من خلاله توثيق أعمال
ونشاطات المركز ونشرها للمتابعين.



الشم: ١٠ دولار
أو ما يعادلها



9 786144 316542

صدر حديثاً عن مركز نماء:

في الآراء الطبيعية لتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية
د. عبد الرزاق محمد

اختراع الأمم. الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي:
دراسات عربية وغربية
تحرير: مصطفى عبد الظاهر

التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة. دراسة نقدية
تطبيقية لمشروع مالك بن نبي
د. ناصر يوسف

مقرر التخريج ومنهج الحكم على الحديث
أ.د. الشريف حاتم بن عارف العوني

الاختلاف الديني في عصر علماني (صبا محمود)
ترجمة: كريم محمد

النشأة الثانية للفقه الإسلامي.. المذهب الحنفي في فجر
الامبراطورية العثمانية الحديثة (جاي بوراك)
ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم. د. أسامة شفيق السيد

مسألة العلمانية.. الإسلام والسيادة وحكم القانون في
مصر الحديثة (حسين علي عجرمة)
ترجمة: مصطفى عبد الظاهر

الاستثنائية الإسلامية (شادي حميد)
ترجمة: صلاح حيدوري / مراجعة: خالد بن مهدي

الله والمنطق في الإسلام.. خلافة العقل (جون والبريدج)
ترجمة: تركي المصطفى

السوفسطائي سقراط و«صفـاره»
د. الطيب بوعزة

تحولات الإسلام السياسي.. حركة النهضة التونسية أنموذجاً
مبارك صالح الجري

الكلام العقائدي.. عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠ هـ)
مجادلا عن أهل الحديث
ياسر بن ماطر الطرقي

المفاهيم الغربية عن الله (براين مورلي)
ترجمة وتعليق: محمد سيد سلامة

نماء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والأنفتاح الواعي على المعارف والتجارب العلمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحکمات الشريعة، قوي الانتماء إليها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

المشرف العام على مركز نماء:

أ. عبد الله القرشي

كلية الشريعة بجامعة الطائف (السعودية)

مدير عام مركز نماء:

أ. ياسر المطرفي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. عبد الرزاق بلعقروز

أستاذ الفلسفة بجامعة محمد لين دباغين
سطيّف ٢ (الجزائر)

مدير التحرير: د. هشام المكي

دكتوراه في التواصل والإعلام (المغرب)

هيئة التحرير:

د. عبد الله السفيني

أستاذ التربية المساعد بجامعة المجمعة (السعودية)

د. ياسر بابطين

أستاذ البلاغة والنقد المشارك بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

أ. أحمد سالم

باحث في الدراسات الإسلامية، ومدير البحوث والدراسات بمركز نماء (مصر)

أ. محمد توفيق

ماجستير الفلسفة والفكر الإسلامي جامعة القاهرة وباحث بمركز نماء (مصر)

د. الحسان شهيد

دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة (المغرب)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:

مكي/ هشام (مدير التحرير)

دوريتين نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية (العدد الثالث)، مجموعة مؤلفين

٢٣٨ ص. (دوريتين نماء: العدد ٢)

١. علوم الوحي. ٢. الدراسات الإنسانية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-654-2

التجهيز الفني: م. بيان هاشم / أ. نجوان حجازي

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

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

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

د. عبد الحليم مهور باشة
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة
بجامعة محمد لبن دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

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
مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد
والعلوم السياسية بجامعة القاهرة (مصر)

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

(*) مرتبة أفضائيا.

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 بالقاهرة (مصر)

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)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

١٩٠	حوارات..	٦	الافتتاحية.. د. هشام المكي
١٩١	حوار مع: الدكتور إلياس بلكا	١٤	دراسات خارج الملف..
٢٠٠	تقارير..	١٥	عراك جبر شلال قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وأثارها عند الشاطبي في «الموافقات».
٢٠١	تقرير الملتقى الدولي: «فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها».	٢٨	الحسن مصباح تحولات المعرفة الدينية الإسلامية: من العلم الشرعي إلى الفكر الإسلامي.
٢٠٨	ترجمات..	٤٤	عبد العزيز بوالشعير الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات في علم النفس الحديث بين النزعة الوضعية والرؤية المعيارية.
٢٠٩	جان بريمر - ت/ عبد الرحمن أبو ذكري من الخلاص إلى التمكين: ملاحظات أوروبية على الدين الأمريكي.	٧٣	أحمد أبركان عندما تستحيل التكنولوجيا إلى أيديولوجيا.
٢١٩	براين تيرنر - ت/ طارق عثمان بيير بورديو وسوسيولوجيا الدين.	٨٦	الملف..
٢٥٣	مونیکا برناردز وجون نواس - ت/ أحمد محمود إبراهيم التوزيع الجغرافي للفقهاء المسلمين إلى نهاية القرن الرابع الهجري.	٨٧	محمد عبد النور جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي.
٢٦٨	مراجعات..	١٠٠	مصطفى عطية جمعة أثر الرؤية الدينية في النقد الأدبي الغربي.
٢٦٩	محمد يسري أبو هودر مراجعة كتاب: الإسلام والعلمانية.	١٣١	هشام المكي حضور الإله في النظريات الإعلامية الحديثة.
٢٧٨	عبد الكريم عنيات مراجعة كتاب: الدين في الديمقراطية - مسارات العلمنة.	١٦٧	سفيان البطل نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني: وليام جيمس نموذجاً.
٢٩٠	أيمن عيسى مراجعة كتاب: قراءة داروين في الفكر العربي ١٨٦٠ - ١٩٥٠		
٣٠٤	ملفات قادمة..		
٣١٠	ملخصات البحوث..		

الافتتاحية ..

كيف نفهم العلاقة بين الدين والعلوم الغربية وكيف نستفيد منها؟

د. هشام المكي: مدير التحرير



السياسية في أوروبا؛ إذ كانت هذه الأدبيات تنطلق من تشبيه الروابط التي تجمع بين السلطة الملكية ورعاياها، بالروابط العضوية التي تنظم عمل الجسم الحي، حيث تم تشبيه المؤسسة الملكية بالقلب، الذي يمثل المركز، وتلتقي فيه كل الأوعية الدموية، وهو التشبيه الذي ارتكزت عليه مجموعة من الأدبيات والمشاريع في تلك الفترة. أما الوظيفة التواصلية، أي الربط بين أعضاء الجسم الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي تبعاً لمجال التشبيه، فتقوم بها النقود، حيث يتم تشبيه النظام التجاري بالدورة الدموية.

ومثال ذلك ما قام به الطبيب الفرنسي «فرانسوا كيسني» (François Quesnay) الذي بدأ حياته طبيباً لامعاً، ليتجه في آخر سنوات عمره نحو مجال الدراسات الاقتصادية، وطبعاً سيحمل معه أفكاره واستعارته «العضوية» عن الجسم الحي إلى مجال الاقتصاد؛ حيث حاول «كيسني» أن يرسم صورة هندسية للحركة النقدية أو حركة الثروات عموماً، منطلقاً من تصويره لحركة المجال الاقتصادي كنظام متكامل، يحمل الكثير من التشابهات مع النظام الدموي

يسود الاعتقاد عند كثير من الباحثين والمثقفين العرب والمسلمين بأن العلم في الغرب منفصل عن الدين، وأن الخطاب العلمي خطاب عقلاني منهجي، في حين إن الخطاب الديني هو خطاب بعيد عن العقلانية ويعادي التفكير. لهذا نسمع بين والحين والآخر دعوات من بعض الجهات إلى تحجيم الدين، وعدم إقحامه في المجال العلمي على أساس تباين المجالين وانفصالهما إلى درجة التعارض. وحتى وإن صح هذا الأمر في السياق الغربي، فهل فعلاً ينفصل العلم الغربي جذرياً عن الدين الغربي؟

نسائل في هذا العدد عمق العلاقة بين الدين والعلم الغربيين، بحيث لا نركن إلى التعارض والانفصال الظاهرين، بقدر ما نحاول الغوص في الأساس الإستمولوجي لنماذج من العلوم الغربية؛ خصوصاً وأن دواعي الارتياب في تلك العلاقة كثيرة ومتنوعة وواضحة للعيان؛ فبالموازاة مع نشأة العلوم الحديثة، سادت في الأوساط العلمية استعارتان معرفيتان اثنتان؛ فابتداءً من القرن السابع عشر، وفي عهد الملك الفرنسي لويس الرابع عشر، كانت استعارة الجسم الحي قد بدأت تتخلل الأدبيات

الآلة، فإن التفكير العقلاني الذي أسس لهذه التفسيرات لم يظهر إلا في وقت متأخر من التفكير الغربي، بشكل متواز إلى حد ما مع العصر الصناعي، لكن عموماً تبدو الاستعمالات الأكثر وضوحاً لاستعارة الآلة مرتبطة أساساً بالقرن الثامن عشر.

- الملاحظة الثانية تتعلق بجوهر استعارة الآلة؛ وهي فكرة النظام. إذ تعمل الآلة بانضباط شديد، وفق نظام كلي يتحكم في كل أجزائها (ساهمت صناعة الساعات تحديداً في صياغة هذا التصور)، وهي الأجزاء التي تعمل بشكل متناغم وفق مبدأ كلي يجمع أجزائها.. وهذه هي الفكرة التي جرى نقلها إلى النظام الاجتماعي.

أما سر التلازم بين استعارتي الجسد والآلة، فهو الحرص على إبراز فكرة النظام والتناغم.

لكن الأصل والمنطلق هو نقل عناصر «نظام الجسد» المخلوق والذي يحيل إلى خالق قدير، إلى نظام المجتمع والسياسة، حيث يستطيع الإنسان (العقلاني) أن يحاكي نظام الخالق. ونحن نثبت عملية النقل هذه بدليلين: الأول هو أن نشأة

للدورتين الدمويتين الصغرى والكبرى، والذي اكتشفه وليام هارفي (William Harvey) قبله بنحو قرن ونصف.

فاستعارة الجسد إذن ليست صدفة، وهذا ما يؤكد انتشارها الكبير في مجالات معرفية متعددة، بل هي انعكاس للنزعة العلمية والتجريبية المتنامية حينها، ومظهر للتفكير العقلاني القائم على التحليل والمقارنة.

وإضافة إلى استعارة الجسد، وبدءاً من القرن الثامن عشر، ستحضر استعارة أخرى إلى جانبها بشكل متوازٍ، يتعلق الأمر باستعارة الآلة: وكالعادة يتم النظر إلى المجتمع كآلة وإجراء المقارنات اللازمة لتبرير ذلك. وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى ملاحظتين أساسيتين:

- تتعلق الأولى بالعلاقة التبادلية بين الاستعارتين: إذ يتم الانطلاق من الجسد، وتشبيه الآلة بالجسم العضوي، ثم نعود مرة ثانية للانطلاق من الآلة لتشبيه الجسم الحي بها... ولكثرة عمليات تبادل الأدوار هذه، اختفت لحظة الانطلاق الأولى؛ فحتى ولو كنا نضمن منطقياً أن الجسد وإدراكه موجودان طبعاً قبل

يظهر مما سبق أنه ليس من السهل الحديث عن العلاقة بين الدين والعلم الغربيين، خصوصاً إذا تحررنا من خطاب العلمنة وسياقاته الإيديولوجية والسياسية.

لذا تتبعنا في حوارنا مع د.إلياس بلكا الأشكال التي أخذتها العلاقة بين الدين والعلم في السياق الغربي من القرون الوسطى إلى العصر الحالي، كما تناول الحوار أيضاً العلاقة بين الدين والفلسفة الغربيين؛ أما في مجال إثبات الوجود الاجتماعي، فقد أوضح د.محمد عبد النور في دراسته «جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي» أن «انتصار النزعة العلمية التي أسست للقطيعة مع الدين لم يقض نهائياً على حضوره، سواء في الوعي العلمي الغربي ذاته أو في واقعه كمؤسسات كنسية ما تزال تسجل حضورها وتأثيرها النسبي إلى غاية اللحظة في صلب الأحداث العلمية والسياسية»، لذا اضطر التفكير العلمي إلى أن يحاصر كل أشكال التفكير في الدين ليستطيع الانفصال عنه والحلول محله؛ أما في مجال الأدب والنقد، فتأثير الدين

العلوم الغربية الحديثة قامت في الأصل على افتراض وجود قوانين «علمية» وضعها الخالق في الكون، بحيث أن كل الطبيعة تسير وفق تلك القوانين، بالإضافة إلى افتراض وجود وهيمنة قانون السببية؛ والافتراضان معا دينيان في المنشأ؛ أما الدليل الثاني، فهو أن الإله حاضر دوماً بشكل ضمني في استعارتي الجسم العضوي والآلة: ألم يصرح الفيلسوف الديكارتي ديكارت في أكثر لحظاته عقلانية أن الإنسان مثل الساعة، صنعه الإله وتركه يعمل لوحده وفق النظام الذي ركبه فيه؟

يظهر مما سبق أنه ليس من السهل الحديث عن العلاقة بين الدين والعلم الغربيين، خصوصاً إذا تحررنا من خطاب العلمنة وسياقاته الإيديولوجية والسياسية؛ بل حتى في المجال السياسي، يفاجئنا مارسيل غوشي في كتابه «الدين في الديمقراطية: مسارات العلمنة»، الذي تفضل د.عبد الكريم غنيات بمراجعته في هذا العدد، بأن الانتقال في المجال السياسي من الدين (دولة الحق الإلهي) إلى الديمقراطية كان سطحيًا تمامًا! إذ يتعلق الأمر فقط بنقل لمضمون «التمثيل» بين الدين والديمقراطية؛

فقط في إبستمولوجيا المعرفة العلمية، بل أيضا في عمق الحياة الاجتماعية والمجال العام، حيث يتحفنا الأستاذ عبد الرحمن أبو ذكرى بترجمة نص: «من الخلاص إلى التمكين: ملاحظات أوروبية على الدين الأمريكي» للباحث الهولندي جان برمر، والذي يقف عند التدين الأمريكي، ليرز الحضور القوي والمتنامي للكنيسة في المجتمع؛ كما يقف عند خصوصيات ذلك الحضور، مبرزا أن الكنسية تلبي للمجتمع الأمريكي الحاجة للتمكين الذاتي بدل الخلاص الذي يبرز في التدين الأوروبي، وذلك في انسجام مع الثقافة الأمريكية حيث يتزايد عدد المواطنين الذين يعيشون فرادى بصورة غير مسبقة، ويضمحل رأس المال الاجتماعي.

وتأتي النصوص المترجمة لتدعم فرضية الحضور القوي للدين في الغرب، ليس فقط في إبستمولوجيا المعرفة العلمية، بل أيضا في عمق الحياة الاجتماعية والمجال العام.

أما الأستاذ طارق عثمان فقد ترجم للدورية نصا لأحد أبرز سوسيولوجي الدين المعاصرين وهو براين تيرنر، وعنوانه: «بيير بورديو وسوسيولوجيا

عميق: كما أثبت ذلك د. مصطفى عطية جمعة في دراسته «أثر الرؤية الدينية في النقد الأدبي الغربي»، حيث بين أن الحركة النقدية الغربية - سواء القديمة أو الحديثة - لم تنفصل يوما عن جذورها الدينية والثقافية؛ وهو الاتصال نفسه الذي أثبتته د. هشام المكي في دراسته «حضور الإله في النظريات الإعلامية الحديثة: رصد في المظاهر والممارسات البحثية»، حيث كشف عن حضور قوي للدين سواء في الأساس الإبستمولوجي للنظريات الإعلامية الغربية، أو في امتداداتها البحثية المعاصرة؛ ونظرا للتأثير الملحوظ للدين في مجالات معرفية عديدة، جاز لنا أن نتساءل مع الأستاذ سفيان البطل في دراسته «نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني: وليام جيمس نموذجا»: هل المعتقدات الدينية حقيقية؟ وهل المشاعر الدينية لها أثر عملي مفيد؟ وكيف يكون السلوك الديني أخلاقيا؟ باعتبار تلك الأسئلة مدخلا للبحث في نظرية الإيمان العقلاني على أساس إبستمولوجي بدراسة حقائق التجربة الدينية.

وتأتي النصوص المترجمة لتدعم فرضية الحضور القوي للدين في الغرب، ليس

بقلم الأستاذ محمد يسري أبو هدور
لكتاب الجامعي الفرنسي أوليفييه روا:
«الإسلام والعلمانية»؛ حيث يناقش
الكتاب العلاقة الملتبسة والشائكة ما
بين تصاعد الإسلام والعلمانية في الغرب
عموماً، وفي فرنسا على وجه الخصوص.
وهي علاقة جدلية تصادمية إلى أبعد
حد، خصوصاً في السياق الفرنسي.

أما المراجعة الثالثة فهي بقلم الدكتور
أيمن عيسى الذي اقترح علينا كتاب
«قراءة داروين في الفكر العربي ١٨٦٠-
١٩٥٠» لصاحبه مروة الشاكري، وهو
الكتاب الذي يرصد تأثير الداروينية في
الفكر العربي الحديث على مستويات
عدة: فكرية، ولاهوتية، واجتماعية،
وسياسية. كما تناول الكتاب رد الفعل
العربي المسيحي من خلال رصد تفاعل
الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية
السوريتين مع الفكر الدارويني.

أما الدراسات خارج الملف، فنستهلها
بدراسة د.عراك جبر شلال الموسومة بـ
«قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وآثارها
عند الشاطبي في الموافقات» التي حرص
فيها على توضيح معنى الفهم الجمهوري
للشريعة، وبين فيها أن كل أصل لا تفهمه إلا

الدين»، حيث انطلق فيه من أهمية
الدين في النقاشات الدائرة حول
السياسة الحديثة والمجال العام، مركزاً
بجهد نقدي على بيير بورديو الذي
يتصور الاجتماعي بوصفه حقلاً علمانياً
صراعياً؛ حيث بيّن أن بورديو لم يقدم
مساهمة كبيرة لسوسيولوجيا الدين،
ولكنه رغم ذلك، قدم لنا عُدّة
مفهومية غنية ومثمرة للتفكير في الدين.

أما الترجمة الثالثة فهي بقلم د.أحمد
محمود إبراهيم، الذي ترجم دراسة
ثنائية لكل من مونيكا برناردز وجون
نواس بعنوان «التوزيع الجغرافي
للفقهاء المسلمين إلى نهاية القرن الرابع
الهجري»، وتقدم الدراسة المترجمة لمحةً
عامةً عن التوزيع الجغرافي للفقهاء
المسلمين إبان القرون الهجرية الأربعة
الأولى. مع تحديد النصيب الإجمالي
الذي شارك به كل مذهب من مذاهب
الفقه السُّنية الأربعة خلال تلك
الفترة، بالإضافة إلى حصر الفقهاء الذين
تحولوا من مذهب إلى آخر، وأولئك
الذين لم ينتسبوا إلى مذهب بعينه. مع
التركيز أساساً على التوزيع الجغرافي
لهؤلاء الفقهاء في أنحاء العالم الإسلامي.
أما المراجعة الثانية في هذا العدد فهي

أما د. أحمد أبركان، في دراسته: «عندما تستحيل التكنولوجيا إلى إيديولوجيا»، فقد تطرق لمناقشة «عصر ثورة المعلومات»، برصد تأثير التكنولوجيا الابتكارية في النظم الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات. وفي هذا السياق، أصبح الإعلام الغربي متحالفًا مع السياسة؛ حيث بين أن الوظائف الإيديولوجية هي التي تحرك كل مستجد تكنولوجي.

وإننا إذ نخلص إلى أن الدين حاضر بشكل بارز في المعرفة العلمية الغربية، فإننا نعتقد أنه ينبغي استثمار هذه النتيجة بشكلين متوازيين:

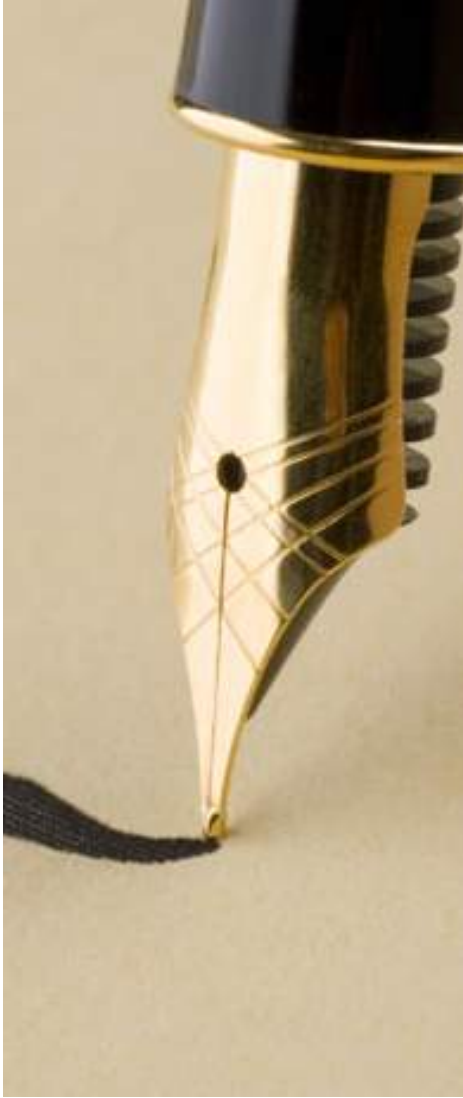
فنعيد النظر في المعرفة الغربية - كل من زاوية تخصصه - التي أصبحت معمرة على العالم باعتبارها معرفة «علمية» صارمة، لنفصل فيها بين ما هو علمي صرف وما هو ديني كامن، ثم نعيد فتح تلك المعرفة على الإنساني؛ فإذا كانت العلوم الغربية بحمولتها الدينية الكامنة قد قدمت للعالم كل هذه الخيرات والفوائد، فلنتصور الإمكانيات الهائلة التي قد تفتح إذا ما فتحنا المعرفة الغربية على الثراء الإنساني المتنوع! أما في السياق الإسلامي الداخلي، فينبغي

النخبة فهو ليس من الأصول العامة للشريعة الإسلامية، وبالتالي فلا يجوز تنزيل أحكام التكفير أو التبديع أو التفسير لمن خالفه؛

أما د. الحسن مصباح، فقد خصص دراسته «تحولات المعرفة الدينية الإسلامية: من العلم الشرعي إلى الفكر الإسلامي»، ليرصد مظاهر المأزق الذي تعيشه المعرفة الدينية في إطار التحول المعرفي الذي يعرفه العالم الإسلامي، والذي يعرف تصاعداً للفكر الإسلامي على حساب العلوم الشرعية؛ رغم أن الفكر الإسلامي لم يستطع أن يتبوأ الموقع الشرعي والتشريعي الذي كان للعلوم الشرعية من قبل فيما يخص البت في شرعية الإنتاج المعرفي؛

أما د. عبد العزيز بوالشعير في دراسته «الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات في علم النفس الحديث»، فقد انطلق من نظرية سلم الحاجات عند أبراهام ماسلو التي تصنف الحاجات الإنسانية إلى الحاجات الفيزيولوجية، وحاجات الأمن، والانتماء، والتقدير، وتحقيق الذات.

ليدرس علاقة سلم الحاجات في علم النفس الحديث بمنظومة الأخلاق التي تحكم عملية ترتيب الحاجات الإنسانية؛



هشام المكي

مدير التحرير

التفكير بشكل جدي ومبدع، ودون «أي عقدة نقص»، قد تبرز نتيجة سنوات من حصار سلطة مقولة «خطاب العلم مقابلا لخطاب الدين»، في إعادة اكتشاف مساحات الوصل غير المطروقة بين الفكر الإسلامي وعلوم الوحي وبين باقي العلوم، غير أنها مهمة ليست باليسيرة، ومحاذيرها كثيرة؛ فترسبات المدرسية العربية فصلت بين منطقي العلوم الإنسانية والاجتماعية والدقيقة من جهة، وعلوم الوحي من جهة ثانية، فتجدنا أمام عقليتين وغمطي تفكير وأدوات منهجية مختلفة إلى حد التباين؛ كما رسخت مفهوم التخصص في العلوم، وهو وإن كان ضروريا في العصر الحالي، فإننا نحتاج أيضا عقلا يجمع بين التكوينين الشرعي والعلمي ليكون مؤهلا لإقامة هذا الوصل المنشود؛ ناهيك عن ضرورة الإبداع في ابتكار الأرضية النظرية المناسبة والعدة المنهجية الملائمة لهذا الوصل.

ولعل ما تقوم به دورية نماء المحكمة لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، جهد متواضع في هذا الاتجاه، على الأقل بالتحسيس بهذه القضية واحتضان باحثيها.

“

دراسات خارج الملف

”

قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وآثارها عند الشاطبي في «الموافقات»

عراك جبر شلال (*)

الأصل فهماً صحيحاً متكاملًا من جوانبه المتعددة، وسميت البحث: «قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وآثارها من خلال كلام الشاطبي في الموافقات».

تكمّن أهمية بعض الأشياء في الآثار المترتبة عليها، ومن ذلك هذه القاعدة التي نحن بصدد الكلام فيها، كما سيتضح ذلك لاحقاً في المبحث الثالث، وإنّ أهم ثمرات هذا البحث هو إبطال طريقة بعض الطوائف التي اخترعت أصولاً ونسبتها إلى الإسلام، وجعلت من لا يؤمن بها قد خالف أصول الدين وقواعد الشريعة وكلياتها، بينما هي أمور لا يمكن أن يفهمها إلا النخبة،

إنّ التأسيس المنهجي لمقاصد الشريعة يُعدّ من أهمّ المهمات التي ينبغي أن يظطلع بها المتخصصون في الأصول والمقاصد، سواء أكان ذلك بالإضافة للكتابات السابقة، أو بالكشف عن جهود العلماء في ذلك ومحاولة إبرازها بصورة مجموعة متكاملة. ومن القواعد والأصول التي تطرق إليها الإمام أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) في كتابه «الموافقات» هي: الفهم الجمهوري للشريعة، وقد جاء كلامه مفرقاً متناثراً في أثناء الكتاب، فقامت بجمعه في مكان واحد، ثم ترتيبه وتبويبه، ليفهم هذا

(*) الجامعة العراقية، كلية التربية، البريد الإلكتروني:

agsh41@gmail.com

أولاً- مفهوم قاعدة الفهم الجمهوري:

تعريف الفهم الجمهوري:

معنى الجمهور:

لغة: من جَمَهَرَ الشيء إذا جَمَعَهُ، وجُمُهورُ الشيء معظُمُهُ، وجَمْعُهُ جماهير، بمعنى الجماعات الكثيرة، فأصل المادة يدل على الجمع الكثير، والجمهوري نسبة إلى الجمهور.^(١)

اصطلاحاً: له معانٍ عدة بحسب المجال الذي يستعمل فيه، ففي الفقه يقصد به الأئمة الثلاثة إذا خالفوا الرابع، وفي أصول الفقه يقصد به أكثر الأصوليين من المتكلمين، وهو يقابل مصطلح الحنفية.

معنى الفهم الجمهوري: هو ذلك الفهم الذي يشترك جمهور الناس في معرفته، فلا يكون مختصاً بقوم دون آخرين، وعكسه فهم النخبة، وهو الفهم الذي يختص بمعرفته مجموعة معينة دون سائر الناس. وقد استعمل الشاطبي هذا المصطلح في أكثر من موضع، فيقول مبيناً هذا الأمر: «إنما يصح في مسلك الإفهام

وهذا على فرض كونها صحيحة، فهي على أحسن أحوالها أن تكون من الفروع، هذا إن صحت، مع أنها في غالب الأحيان تكون فاسدة في ذاتها، كما أن إغفال هذا الأصل يؤدي إلى سوء فهم لنصوص الشريعة، ومن ثم تنزيلها في غير مناطها، والنسبة إلى الشريعة ما لم تأت به، وفيه من الفساد ما لا يخفى على كل مختص ذي بصيرة.

وقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي التحليلي، فقد قمت بتتبع المواضع التي تكلم فيها الشاطبي عن هذا الأصل في كتابه الموافقات، فجمعتة ورتبته وفق تسلسل معين، ثم التحليل والنظر في الإشارة إلى دلالاته على المقصود، وقد آثرت كلام الشاطبي بنصه فلم أذكره بمعناه، ليعطي الصورة كاملة عن مراده.

ومع أن العنوان في كتاب الموافقات إلا أن البحث لم يقتصر على كلام الشاطبي بل ضم كلاماً لأهل العلم لتجلية بعض المواطن، والتأكيد عليها، لتظهر موافقة صاحب الموافقات مع غيره من العلماء في تقاريره الآتي ذكرها.

(١) ينظر: ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب. بيروت، دار صادر، (٣ط) (١٤١٤هـ) (فصل الجيم) (١٤٩/٤).

التقرير، فيقول: «فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.»^(٣)

وقد أشار الشاطبي في مقدمة كتابه الموافقات إلى هذا الأصل عندما قال موضحاً منهجه في التأليف: «فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان، ما يعجز عن تفصيل بعض أسرار العقل، ويقصر عن بث معشاره اللسان، إيراداً يميّز المشهور من الشاذ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ، ويوفي حق المقلد والمجتهد، والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والاجتهاد والقصور والنفاد.»^(٤)

أدلة هذه القاعدة:

لم يذكر الشاطبي هذه القاعدة جزافاً، بل ساق الأدلة عليها، ثم ساق الاعتراضات عليها، ثم أجاب عنها، كما هو منهجه في

والفهم ما يكون عاماً لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرّون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإنّ الناس في الفهم وتأتي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاهما، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا، ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يخلّ بمقاصدهم، اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة^(١)، فذاك كالكنيات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عن قصد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها.»^(٢)

معنى الفهم الجمهوري: هو ذلك الفهم الذي يشترك جمهور الناس في معرفته، فلا يكون مختصاً بقوم دون آخرين، وعكسه فهم النخبة، وهو الفهم الذي يختص بمعرفته مجموعة معينة دون سائر الناس.

ثم ينتقل إلى ما يترتب على ذلك من وجوب فهم النص الشرعي وفق هذا

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق) (١٣٦/٢-١٣٧).

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق). (٩/١).

(١) وهو الذي نسميه بفهم النخبة في هذا البحث.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. تحقيق مشهور حسن سلمان، السعودية، دار ابن عثان، (ط ١)، (١٩٩٧م)، (١٣٦/٢).

الموافقات عند تقرير القواعد والأصول. وهذه بعض الأدلة التي ذكرها:

أولاً: عموم الشريعة: من المعلوم أنَّ الشريعة الإسلامية جاءت عامة، ليست مقتصرة على قوم دون آخرين، وهذا يقتضي أنَّ تكون التكاليف العينية التي جاءت بها مفهومة للجميع أو للجمهور، إذ كونها مفهومة للبعض ينافي عموم الشريعة. هذا هو خلاصة هذا الدليل، وقد ذكر الشاطبي ذلك في مواضع متعددة^(١)، منها قوله: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة، والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور: أحدها: النصوص المتضافرة، كقوله تعالى: {وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً} (سبأ: ٢٨). وقوله: {قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً} (الأعراف: ١٥٨).»^(٢) ثم يذكر الشاطبي وجه الدلالة من هذين النصين فيقول: «لو كان بعض

الناس مختصاً بما لم يخص به غيره، لم يكن مرسلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلاً بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله.»^(٣)

ثانياً: وضع الشريعة لمصالح العباد: وهذا الأصل قد جاء على العموم، فلم تأت الشريعة من أجل تحقيق مصالح مجموعة معينة من البشر دون غيرهم، فهي ليست مبنية على التمييز العنصري وفق اللون أو اللغة أو العرق، بل جاءت رحمة للعالمين، ولل بشرية بأسرها، وهو يقتضي أنَّ يكون إدراك وفهم كيفية تحقيق تلك المصالح ممكناً للجميع غير مختص بأفراد أو طائفة، فلو كانت الشريعة غير مفهومة للجمهور لكانت موضوعة لمصالح النخبة فقط، وهو باطل. يقول الشاطبي في هذا السياق: «إنَّ الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مراة»^(٤).

(٣) (مرجع سابق). (٤٠٨/٢).

(٤) قال عبد الله دراز رحمه الله معلقاً على هذه اللفظة: أي تنطبق فيهم هذه المصالح على السواء؛ لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها. ينظر: هامش رقم (٤) الموافقات. (مرجع سابق). (٤٠٨/٢).

(١) ينظر على سبيل المثال: الموافقات. (مرجع سابق). (١٤/٤).

(٢) (المرجع السابق). (٤٠٧/٢).

لأنَّ الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر، بل كلُّ له حد ينتهي إليه في العبارة الجارية، فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة ... فالحاصل أنَّ الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأمين كما يسع غيرهم.»^(٦)

رابعاً: العلم شرط التكليف: من المقرر عند العلماء^(٧) أنَّ العلم من شروط التكليف، والعاجز عن تحصيل العلم غير مكلف، فلو كانت أصول الشريعة لا يفهمها إلا مجموعة معينة من الناس لكان تكليف الجمهور فاقداً لأحد شروطه وهو العلم أو إمكان العلم، وبالتالي لا يصح القول بأنَّ الجمهور مكلفون بهذه المعاني التي لا يدركها إلا النَّخبة لفوات أحد شروط التكليف وهو العلم أو إمكانه.

خامساً: قاعدة رفع الحرج: التي تستلزم التيسير في التكليف، وعدم المشقة غير المعتادة فيما جاءت به الشريعة، ولو

فلو وضعت على الخصوص، لم تكن موضوعاً لمصالح العباد بإطلاق.»^(٨)

ثالثاً: المنع من تكليف ما لا يطاق: أنَّ الشريعة لو كانت عامة وكان لا يفهمها إلا النَّخبة، لكان ذلك تكليفاً للجمهور بما لا يطاق، وهو ممنوع. قال الشاطبي: «أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلومٌ في الأصول»^(٩). وقال في موضع آخر: «ولذلك ثبت في الشرائع الأول التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق. وأيضاً، فإنَّ التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم»^(١٠)، وأما المعتزلة^(١١) فذلك أصلهم.»^(١٢) ويبين الشاطبي تطبيق هذا الأصل على ما نحن فيه فيقول مجلياً ذلك بشكل أوضح: «وأيضاً، فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط،

(١) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٤٠٨/٢).

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٤٨ / ٢).

(٣) ينظر: الأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العلمية، (٥٥)، (٢٠٠٥م)، (١١٥/١).

(٤) ينظر: البَصْرِي، أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه. تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٣هـ)، (١٦٤/١).

(٥) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٢٠٤/٢). (٢٠٦).

(٦) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (١٣٧/٢).

(٧) (المرجع سابق) (١٧١/٢).

وهكذا نرى أنَّ أدلة هذه القاعدة التي ساقها الشاطبي ليست أدلة جزئية، وإنما هي عبارة عن قواعد مقررة في الشريعة، لم يقل بها بعض العلماء دون بعض، ولا مذهب دون مذهب، بل مما استقر عليه الأمر عند أهل العلم.

الاعتراضات على هذه القاعدة والأجوبة عنها:

أورد الشاطبي الاعتراضات على هذه القاعدة كما هو منهجه في الموافقات، إذا أراد تقرير القواعد والأصول أن يقوم بالتدليل عليها، ثم يورد الاعتراضات^(٢)، والتي قد تكون موجودة قد قالها بعض العلماء، أو قد تكون مفترضة يمكن أن يعترض بها معترض. ويمكن تلخيصها بالآتي:

أولاً: نُقل عن العلماء والصالحين والسلف الأولين تدقيق النظر في مسائل الرياء والتحرز من الشبهات، وغيرها من الأمور التي لا يهتدي إلى فهمها الجمهور، ولا يقف عليها إلا الخواص.

كان المطلوب من الجمهور شيئاً يعسر فهمه عليهم ويكون تحصيله بصعوبة بالغة، لكان ذلك من الحرج الذي لا تأتي الشريعة بمثله. قال الشاطبي: «فإنَّ الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سمحة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحبَّها لهم بذلك، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم، ألا ترى إلى قوله تعالى: {واعلموا أنَّ فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم} (الحجرات: ٧) إلى آخرها، فقد أخبرت الآية أنَّ الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزَيَّنَه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه.»^(١)

وهكذا نرى أنَّ أدلة هذه القاعدة التي ساقها الشاطبي ليست أدلة جزئية، وإنما هي عبارة عن قواعد مقررة في الشريعة، لم يقل بها بعض العلماء دون بعض، ولا مذهب دون مذهب، بل مما استقر عليه الأمر عند أهل العلم، وهذا بدوره يكسب هذه القاعدة قوة ورسوخاً، بحيث لا يتطرق إليها ظن، أو يداخلها ريب.

(١) (المراجع السابق)، (٢٣٣/٢).

(٢) (المراجع السابق)، (١٤٥/٢).

ثالثاً: الاختصاصات هبات من الله، لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، ويمتازون عنهم بزيادات، فالله جعل أهل الشريعة على مراتب في الفهم، لكن الجميع جارٍ على قدر مشترك الذي هو أصل المزيّد. فالورع مطلوب من كل أحد إجمالاً، لكن ليس على وزن واحد، بل امتاز بعض الناس فيه عن غيرهم، مع أنّ الورع مفهوم للجمهور على الجملة.

رابعاً: ما يحصل فيه التفاوت غالباً نجده في الأمور المطلقة التي لم يوضع لها حد معين في الشرع، فصار كل واحد يفعلها بحسب ما يقدر عليه، ومنه التفاوت في إدراك التفاصيل، يختلف من شخص إلى آخر، وإن كان المعنى الكلي مشتركاً بين الجمهور، وهذا فيه من الحكمة أنه أقرب إلى الانقياد وأسهل في التشريع للجمهور.

ثانياً- آثار هذه القاعدة

بما أنّ هذه القاعدة ليست مختصة بباب من أبواب الشريعة، لذلك تنوعت مجالات تأثيرها، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

ثانياً: لو كانت القاعدة - موضوع البحث - صحيحة لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين، خاصّة وعامة، وكان للخاصّة من الفهم ما لا يصل إليه الجمهور.

ثالثاً: أنّ الشريعة اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى. فهذه الأمور الثلاثة تضاد القاعدة المذكورة.

الأجوبة عن هذه الاعتراضات:

أجاب عنها الشاطبي بما حاصله^(١):

أولاً: أنّ المتشابهات خارج موضع البحث؛ لأنها راجعة إلى أمور لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم بها، فلا تكليف فيها غير ذلك.

ثانياً: الأمور المنقولة بالتدقيق فيها، لم يتم التعبد بها أول الأمر، بل هي تعرّض لمن تمرّن في علم الشريعة، وامتاز عن الجمهور بمزيد مداومة، فصار فهمه لهذه الأمور الدقيقة كنسبة فهم العامي للأمور المشتركة.

(١) (المرجع السابق)، (١٤٥/٢-١٥٠).

مجال العقائد:

بعض الفرق والطوائف من أصول الدين مع أنه لم يرد فيها نص، ولا يمكن لآحاد الناس فهمها وإدراكها، وإنما هي من مباحث نخبة قليلة من المجتمع، تتمثل في المتوغلين في العلوم، وربما توجد بعض الأصول المزعومة قد يحصل اضطراب بين النخبة أنفسهم في تحديد معالمها على الوجه الصحيح، أو على وجه التحديد والتعيين، ومع ذلك يزعم واضعوها أنها من أصول الدين.

إنَّ هذا التععيد له أثر كبير وواسع في مجال العقائد، فهو يضع النقاط على الحروف في كثير من القضايا الاعتقادية التي يدعي أصحابها أنَّ من لم يؤمن بها فليس مسلماً. يقول الشاطبي في سياق بيان هذا التأصيل: «أنَّ تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها. أما الاعتقادية -بأنَّ تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً- فإنَّها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص، لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك، فلا بد أنَّ تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها

إنَّ أصول الدين هي عامة التكليف لكل شخص، مسلماً كان أم كافراً، وإذا كان ثمة خلاف في خطاب الكفار بالفروع، فلم يحصل خلاف في خطابهم بأصول الدين، وهذا يستلزم بطبيعة الحال أنَّ تكون أصول الدين مفهومة للجمهور ليصح التكليف بها، ومحاسبة الناس عليها، وإلا فلو كانت بصورة لا يفهمها الناس فإنَّ معنى ذلك أنَّه لم تقم الحجة عليهم بإرسال الرسل، وهو خلاف قوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (النساء: ١٦٥).

وعليه وفقاً لهذه القاعدة فإنَّ كلَّ أصل يختص النخبة بفهم معناه، ولا يناسب فهم الجمهور، فهو ليس من أصول الدين. وينبغي على ذلك أنَّ كلَّ أصل قالت به بعض الطوائف، وجعلته من أصول الدين، ورتبت عليه التكفير أو التبديع أو التضليل أو التفسيق، ولا يفهمه إلا الخواص فإنَّما هو أصل مُخترع، وجعله من أصول الدين إنما هو افتيات على الشريعة وإدخال فيها ما ليس منها. وهذا التقرير يحلُّ لنا كثيراً من الإشكالات في أمور تعدّها

ونجدُ عالماً آخر يؤكد ما قرره الشاطبي هنا وهو معاصر له تقريباً ألا وهو ابن تيمية رحمه الله، إذ يقول موضحاً هذا التأسيس المنهجي لفهم الشريعة: «أما المسألة الأولى: فقوْلُ السائل -هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل في أصول الدين لم ينقل عن سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) فيها كلام أم لا؟ - سؤالٌ ورد بحسب ما عهد من الأوضاع المبتدعة الباطلة.

فإنَّ المسائل التي هي من أصول الدين -التي تستحق أن تُسمى أصول الدين أعني الدين الذي أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه- لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي فيها كلام؛ بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين، وأنها ممَّا يُحتاج إليه الدين، ثم نفِي نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أنَّ الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج الدين إليها فلم يبينها، أو أنَّه بينها فلم تنقلها الأمة، وكلا هذين باطلٌ قطعاً»^(٥).

(٥) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس: مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، (ط١)، (١٩٩٧م)، (٢٩٤/٣).

سهلة المأخذ. وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزمه بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول^(١)، ولذلك تجد الشريعة لم تعرّف من الأمور الإلهية إلا بما يسع فهمه، وأزجّت غير ذلك، فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} (الشورى: ١١)، وسكتت عن أشياء لا تهدي إليها العقول»^(٢). ثم يستمر في بيان طريقة الصحابة والتابعين في معرفة أصول الدين إلى أن يقول: «وعلى هذا، فالتعمق في البحث فيها، وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، فإنّه ربما جمحت^(٣) النفس إلى طلب ما لا يُطلب منها فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها»^(٤).

(١) ينظر: الجويني، أبو المعالي: البرهان في أصول الفقه، علق عليه صلاح محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٩٩٧م)، (١٥/١)، السبكي، تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج، علق عليه محمد أمين السيد، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (٢٠٠٤م)، (١٣٠/١).

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، (مرجع سابق)، (١٤١/٢).

(٣) أي: خرجت. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (مرجع سابق) (فصل الجيم) (٤٢٦/٢).

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، (مرجع سابق)، (١٤٣/٢).

المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنَّه قد مرَّ أنَّ مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين»^(٣)

وتظهر آثار هذه القاعدة في فهم الشريعة، إذ لا بدَّ أن يكون مناسباً لمستوى إدراك الجمهور. يقول الشاطبي: «أنَّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرض تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب، المنبّه عليه، كما إذا طلب معنى المَلَك ف قيل: إنَّه خُلِقَ من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان ف قيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوُّف ف قيل: هو التنقص^(٤)، أو معنى الكوكب ف قيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك، فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

إلى أن قال: «وإنما الغرض التنبيه على أنَّ في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل: التي تستحق أن تكون أصول الدين. وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين»^(١) ويقول الشاطبي ملخصاً ذلك: «فالحاصل من هذه الجملة أنَّ النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة»^(٢)

مجال أصول الفقه والمقاصد:

تظهر آثار هذه القاعدة في علم أصول الفقه في باب الإفتاء، فينبغي على المفتي أن يبين الشريعة بالطريقة التي يفهمها الجمهور، وبما يناسب قدرتهم في الإدراك، فإن لم يفعل فقد خرج عن السبيل الوسط، يقول الشاطبي شارحاً ذلك: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحة هذا: أنه الصراط

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٢٧٦/٥).

(٤) يشير الشاطبي إلى معنى الآية: (أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمُ لَرَّءَوْفٌ رَحِيمٌ). (النحل: ٤٧).

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى. (مرجع سابق)، (٣٠٢/٣). وقد ذكر أمثلة على الأصول المزعومة بعد كلامه هذا.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٢٤٠/٥).

المنتشر عند العرب وقت نزول الشريعة وقد سماه بـ (معهود الأمين) فيقول مبيناً ذلك: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأمين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب»^(٣). ثم شرع في بيان تفاصيل ذلك، مبيناً أن الممدوح من كلام العرب هو ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، بحيث يكون مفهوماً واضحاً، مضيفاً أنه «لا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به»^(٤). وقال في موضع آخر: «فبالإلزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبغي الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على

فإنه قد مرَّ أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، كما قال عليه السلام: «الكبر بطر الحق وغمط الناس»^(١) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة، من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بيّن (عليه السلام) الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي، وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاً، والحمد لله»^(٢) ثم يؤكد الشاطبي على أن فهم الشريعة لابد أن يكون متوافقاً للمفهوم الشائع

(١) النيسابوري، مسلم أبو الحسن، صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانها، (٩٣/١)، (رقم ٩١).

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (٦٧/١)، (٦٨).

(٣) الموافقات. (مرجع سابق)، (١٣١/٢).

(٤) (المرجع السابق)، (١٣٥/٢).

فيقول: «ليس كل ما يُعلم مما هو حق يُطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يُطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص... ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها، فإنَّ الله ذمَّ من اتبعها، فإذا ذُكرت وعُرضت للكلام فيها، فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه، وقد جاء في الحديث عن عليٍّ: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله؟»^(٣) ... من ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات»^(٤). ويقول الشاطبي: «وأما العمليات، فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلال في الأعمال والتقريبات في الأمور، بحيث يدركها الجمهور، كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق»^(٥). ويقول الحافظ ابن

من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق، والله الواقى برحمته»^(١)

مجال التبليغ:

تبليغ الأحكام الشرعية إلى المكلفين له ضوابطه ومحدداته، ومنها ما أشارت إليه هذه القاعدة وهو أن يكون صاحب البلاغ مراعيًا لفهم الجمهور، ليتم الامتثال، وهذا يقتضي تجنب الألفاظ الغريبة، والأساليب المعقدة في تبليغ أصول الشريعة والتكاليف العامة، يقول الشاطبي: «أن يكون الاعتناء بالمعاني الماثلة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»^(٢).

وقد بين الشاطبي أن هناك من المعاني ما لا تليق بمستوى فهم الجمهور، وربما كان تحديثهم بها يؤدي إلى مفسدة سوء الفهم لها، فيسبب ذلك فساداً وشرّاً،

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (ط١) (١٤٢٢هـ) (كتاب العلم)، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، (رقم ١٢٧)، موقوفاً عن علي رضي الله عنه.

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات. (مرجع سابق)، (١٦٧/٢) - (١٧١).

(٥) الموافقات. (مرجع سابق)، (١٤٣/٢).

(١) (المرجع السابق)، (١٤٠/٢).

(٢) (المرجع السابق)، (١٣٨/٢).

ذلك الفهم الذي يشترك في معرفته جمهور الناس، فلا يكون مختصاً بـقوم دون آخرين.

- أن هذه القاعدة ذكرها الشاطبي في مواضع كثيرة، فساق الأدلة عليها، ثم ذكر الاعتراضات الواردة عليها، ثم أجاب عن تلك الاعتراضات واحداً واحداً.

- أن هذا الأصل لا يلغي امتيازات العلماء وعلو مرتبتهم التي جاءت بها الشريعة. من أهم الآثار لهذه القاعدة هو عدم صحة وجود دعوى أصول للإسلام لا يمكن للجمهور فهمها، وإن القول بتكاليف عامة للمسلمين لا يمكن للجمهور فهمها إلا بصعوبة هو قول مخالف لأصول التكليف، المتمثلة برفع الحرج والتيسير التي جاءت بها الشريعة، كما أنه من باب تكليف ما لا يطاق.

- وجوب تفسير نصوص الشريعة المشتملة على التكاليفات العامة بما يوافق مستوى الجمهور، كي يتمكنوا من الامتثال.

- لابد من فهم الشريعة وفق معهود العرب الأميين؛ لأن الشريعة نزلت وفق معهودهم ولسانهم وأساليبهم في خطابهم.

- مراعاة فهم الجمهور في مجالات الفتوى وتبليغ أحكام الشريعة.

حجر العسقلاني في شرح حديث علي رضي الله عنه: «وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمسك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب، والله أعلم»^(١) ومن ذلك قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة»^(٢). قال المناوي شارحاً ذلك: «لأن العقول لا تحتل إلا على قدر طاقتها فإن أزيد على العقل فوق ما يحتمله استحال الحال من الصلاح إلى الفساد»^(٣)

خاتمة وأهم النتائج:

في نهاية هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية:

- أن معنى كلمة الجمهور في اللغة تدل على الجمع الكثير، وفي الاصطلاح لها أكثر من معنى بحسب العلم الذي تذكر فيه. - أن معنى قاعدة الفهم الجمهوري هو

(١) العسقلاني أحمد بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، تعليق عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، (١٣٧٩هـ)، (٢٢٥/١).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، مقدمة الصحيح، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، (١١/١).

(٣) المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، (ط١)، (١٣٥٦هـ)، (٤٢٧/٥).

تحولات المعرفة الدينية الإسلامية: من العلم الشرعي إلى الفكر الإسلامي

الحسن مصباح(*)

تمهيد

إن المتأمل للساحة المعرفية الدينية في عالمنا العربي الإسلامي يلاحظ تحولا في المشهد المعرفي الحديث عما كان مُتداولاً في التاريخ المعرفي الإسلامي. هذا المشهد الذي كانت تتربع العلوم الشرعية على قمة هرمه المعرفي، أصبح ما اضطلع على تسميته بـ«الفكر الإسلامي» يحتل تقريبا أهم مفاصل المجال المعرفي الإسلامي. أما علماء الشرع من فقهاء وغيرهم من حملة العلم الشرعي الذين كانوا هم الناطقين



(*) جامعة محمد الأول، كلية العلوم، وجدة، المغرب. البريد الإلكتروني: hacenemasbah58@gmail.com

المعرفي، عن أداء هذا الدور لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية سنأتي على ذكرها لاحقاً. و«الفكر الإسلامي» الذي احتل جل المواقع المعرفية في العصر الحديث لم يستطع نتيجة ظروف تشكله وطبيعة اشتغاله أن يتبوأ الموقع الشرعي والتشريعي الذي كان للعلوم الشرعية فيما قبل.

كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟ وما المخرج من حالة الارتباك المعرفي هاته؟ وكيف السبيل من ثم لتأسيس شرعية معرفية موحدة ومنظمة للمجالات المعرفية في مجالنا الحضاري باعتبار ذلك مقدمة ضرورية لاستعادة الأمة عافيتها الحضارية. يبدو لي أن استيعاب تاريخ تشكل البنى المعرفية ضمن فضاءنا الحضاري ونوعية المسارات التي قطعها إلى حين وصولها الحالة الراهنة التي أشرنا إليها سالفاً، قد يساعدنا في وعي طبيعة المأزق الذي تعيشه المعرفة الدينية حالياً، ومن ثم اقتراح الحلول الممكنة لتجاوزه.

العلوم الإسلامية ومؤسساتها من التأسيس إلى الانقطاع

قبل الحديث عن المسارات التاريخية التي عرفتھا العلوم الإسلامية لا بد

الرسميين باسمه فقد جرت مزاحمتهم بفئة جديدة من حاملي هذا المولود المعرفي الجديد الذين ينعتون بـ«المفكرين الإسلاميين». هذا التحول المعرفي صاحبه تحول وارتباك على مستوى الفعل الديني في مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة. لقد تحولت المعرفة الدينية من مجال لتدافع الآراء والأفكار العلمية إلى ساحة لحرب المواقع بين فرقاء لا يربطهم في كثير من الأحيان إلا المسمى الإسلامي.

إن ما نعيشه اليوم هو اختلال على مستوى الشرعيات المعرفية تولد عن منظومة الاختلالات العامة التي تعيشها جل مؤسسات الأمة نتيجة ما أصاب هذه المؤسسات من انقطاع تاريخي منذ اجتياح الاستعمار للبلدان الإسلامية وتحطيمه لوحدة مسارها وسيورتها التاريخية. ذلك أن شرعية أي مجتمع هي من شرعية المعرفة المؤسسة له، كما أن المجتمع هو من يمنح صفة الشرعية ويعترف بها للمؤسسة العلمية المنتجة للمعرفة ويخولها حق تمثيله معرفياً. هذه الشرعية المتبادلة بين المعرفة والمجتمع هي التي تمنح للأمة معنىً لوجودها وبوصلة لفعلها الحضاري. لقد توقفت المؤسسة العلمية الدينية، المخولة تاريخياً حق البت في شرعية الإنتاج

لحظة التأسيس المعرفي

يمكن اعتبار الإمام الشافعي المؤسس الأول للبعد الأكاديمي للمعرفة الإسلامية من خلال اقتراحه لآليات ضبط الاشتغال المعرفي ضمن العلوم الشرعية. وقد تم هذا الضبط عبر تحديد الشافعي لمنهجية الاجتهاد الفقهي من خلال تحريره لأول مدونة في علم أصول الفقه عرفت باسم الرسالة. لقد كان صدور هذه المدونة الأصولية (الرسالة) بمثابة الإعلان الرسمي عن تأسيس علم أصول الفقه باعتباره العلم المنظم لشروط الإبداع الفقهي.

إن كون الفقه علم الغاية الرئيس في الإسلام السني حسب تعبير أبويعرب المرزوقي، أي علم إبداع وإنتاج الحلول التي تحتاجها الأمة لانتظام أحوالها الدينية والدنيوية، قد فرض ضرورة ضبط آليات إنتاجه حمايةً لمسارات الأمة الدينية والحياتية. هذا الدور المنوط بعلم أصول الفقه هو الذي جعل منه «أم العلوم» الإسلامية^(٢). ما هي الأسباب والدوافع التي كانت

من تحديد الخصائص العامة للمعرفة الأكاديمية التي تميزها عن غيرها من المعارف وتمنحها بالتالي صفة العلمية^(١) فهناك مجموعة من الخصائص تميز المعرفة الأكاديمية، من أهمها ما يلي:

- طبيعة العلاقة بين مكونات الخطاب العلمي من مرسل ومرسل إليه ومرجع.
- المرسل يخضع خطابه لقواعد وقابل للتحقق.
- المرسل إليه يمتلك قدرة على استيعاب الخطاب وعلى الحكم عليه وبالتالي يصبح هو كذلك مرسلًا.
- مرجع يفترض فيه تقديم البراهين الضرورية لخطابات مختلف الأطراف من مرسل ومرسل إليهم.
- وجود جماعة علمية معترف بها وتملك حق البت في صلاحية المعرفة المنتجة استنادًا إلى وحدة المرجع الخاص بحقلها المعرفي (champ disciplinaire).
- ج) تنظيم المادة المعرفية ضمن المجال الأكاديمي إلى اختصاصات معرفية (discipline) متميزة.
- فالأكاديمي يُعرّف بتخصصه وبه يُعرّف.

(١) المقصود هنا المعنى المتداول للصفة العلمية ضمن العلوم الإنسانية. مع التنبيه على أن تميز العلوم الدينية عن العلوم الإنسانية هو أساسًا تمييز مرجعيات لا تميز آليات إلا من حيث تطور علم عن آخر..

(٢) الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. بيروت، دار المنتخب العربي، (١٩٩٤م). (ص ١٣)

دور الشافعي بالنسبة إلى علم الشرع مع دور أرسطو بالنسبة إلى علم العقل^(٢).

وثانيهما دافع مجتمعي صنعته ظروف التدافع مع الفرق الإسلامية الأخرى من جهة ومع السلطة المهيمنة في تلك المرحلة من جهة أخرى، حيث أصبح النص الشرعي إحدى أهم أدوات الصراع السياسي بين مختلف الفرقاء^(٣) لقد سعى كل طرف إلى احتكار تأويل النص الديني لسحب الشرعية من الطرف الآخر.

فالسطة بعد الانقلاب الأموي كانت تعيش حالة حرج نتيجة تباين مسارها عن مسار التجربة الراشدية ومع النص المؤسس لها. وكذلك كانت المعارضة -السلمي منها والعنيف- تستمد من هذا التباين مبررات مقاومتها لما تراه انحرافا عن المسار الراشد. وسيحول هذا

وراء قيام الإمام الشافعي بهذا الجهد المعرفي الاستيمولوجي المتميز في تلك اللحظة التاريخية؟

يمكن القول إن الإمام الشافعي كان محكوما لحظة تشييده لمشروعه المعرفي بدافعين رئيسيين يجسدان في نظرنا عمق وعيه بمسؤولياته التاريخية آنذاك:

أولهما دافع معرفي وليد الإحساس بأن حالة التراكم المعرفي خصوصا في المجال الفقهي في حاجة إلى تحديد معالم تضبط حركيتها الداخلية وآليات اشتغالها. ولعل رسالة الإمام عبد الرحمن بن مهدي إلى الإمام الشافعي والتي كانت مبعث كتابة أول مؤلف في الأصول المعروف بالرسالة توضح طبيعة الحاجة المعرفية آنذاك.

لقد كانت هذه الرسالة دعوة للإمام الشافعي لضبط قواعد النظر والعمل العلمي^(١) وهو جهد انتبه إلى قيمته الاستيمولوجية منذ القديم الفخر الرازي حين قارن بين

(٢) قال الفخر الرازي في مناقب الشافعي (ص ٥٧): «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستتب الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل» نقلا عن «الرسالة». للشافعي (مصدر سابق).

(٣) هذا الروح المتمثلة في السعي لحماية النص الديني من هيمنة فرقاء الصراع تجلت أيضا في عملية جمع الأحاديث، حيث إن البخاري كان يرفض رواية الأحاديث عن دعاة المذاهب والفرق.

(١) «كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار، وحجة الاجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ، فوضع له كتاب «الرسالة»». انظر: مقدمة محقق الرسالة، الشافعي، محمد بن إدريس: «الرسالة». تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، (١٣٩٩-١٩٧٩) (ص ١١)

الصراع مع امتداد عمقه الزمني الفرق السياسية إلى فرق دينية تغذي خلافاتها وصراعاتها ممارسات وثقافات الشعوب والقبائل التي شملها الفتح الإسلامي والتي أصبح البعض منها شريكا في هذه الخلافات بل مما يزيدها تعميقا وتعقيدا نتيجة تداخل القومي بالديني^(١) في ظل هذه الظروف التاريخية المتميزة بتعدد الفرق «الإسلامية» و«انحراف» السلطة وفشل جل المحاولات التغييرية العنيفة وغير العنيفة منها، بل واستيلاء بعض الطوائف على الحركات الاحتجاجية مما هدد بيضة الإسلام حسب تعبير الفقهاء، كانت الأمة في حاجة آنذاك إلى جهد من نوع خاص يحفظ للأمة جهاز تفكيرها ومنطق تحديد مصالحها.

(١) كانت جدلية المعرفي والمجتمعي ضمن العلوم الإسلامية محور دراسات ومقاربات منهجية عديدة، أهمها الدراسة القيمة المشار إليها سالفا للأستاذ عبد المجيد الصغير من منظور علم اجتماع المعرفة. تبقى الإشارة هنا أن الخلل الذي يصاحب هذا النوع من المقاربات هو كونها تهتمش الشروط الذاتية المنتجة للنص المدروس لصالح السياقات التاريخية والمجتمعية التي نشأ ضمنها النص. خير مثال على ذلك مقارنة المشروع الأصولي للإمام الشافعي ضمن هذا المنظور حيث يغدو معها وكأنه مشروع سياسي قائم أساسا على مجموعة من التوافقات التاريخية والمجتمعية. ويبدو لي أن بعض هذا الخلل مرده إلى كون أغلب هذه الدراسات أنتجها باحثون من خارج العلوم الإسلامية، بينما العادة ضمن العلوم الإنسانية أن مثل هذه الدراسات ينتجها المتخصصون في المجال العلمي المعني ببحث علاقته مع المجال السياسي. في نظرنا لا يمكن إنتاج قراءة سليمة لتراثنا العربي الإسلامي دون الدمج بين قراءة الشروط الداخلية والخارجية للنص التراثي.

وهذا ما قام به الإمام الشافعي من خلال تأسيس ما يمكن تسميته حسب التعبير المعاصر بـ«الأكاديمية الإسلامية» كضامن لوحدة الأمة وشرعيتها عبر مأسسة علمية للمعرفة تحفظ للأمة عقلها من الانحراف وسبيلها المعرفي من سيطرة فرقاء الصراع. فالمؤسسة الدينية السنية هي بالأساس فضاء معرفي مفتوح أمام الجميع شرط امتلاك القدرات المعرفية المؤهلة للاستنباط والاجتهاد^(٢). فبالرغم من أن العلماء كانوا حراس الشريعة والمتحدثين باسم الدين، فلم يعرف الإسلام السني فكرة المرجعية الواحدة المعروفة في الكنيسة الكاثوليكية أو التي تطورت لدى المسلمين الشيعة الإثني عشرية منذ نهاية القرن الثامن عشر^(٣). سيعرف هذا الفضاء المعرفي الأكاديمي انخراط المذاهب السنية تأسيسا وإثراء. هذا التأسيس وهذا الإثراء ستحكمه آليات الاشتغال الأكاديمي من جهة، وتحديات ومتطلبات كل مرحلة على

(٢) السيد، رضوان، الإصلاح والمصالحة سؤال النهوض وسؤال الأولويات. (التسامح) مسقط، عمان، (السنة ٣)، (ع ١٠)، (٢٠٠٥)، (ص ١٩). وتعتبر كتابات المفكر العربي رضوان السيد خير مدخل لدراسة التجربة العلمية الإسلامية عموما والسنية خصوصا. انظر على سبيل المثال كتابه «الأمة والجماعة والسلطة» أو مقالاته العلمية المنشورة أساسا ضمن مجلة الاجتهاد البيروتية.

(٣) نافع، بشر: (دعاة وعلماء.. أزمة مستعادة في الخطاب الإسلامي)، (موقع الجزيرة نت).

لحظة الانقطاع المعرفي والتاريخي

لقد ظل الفقه وما صاحبه من علوم مساعدة سيد الساحة المعرفية الإسلامية رغم ما اعترى إنتاجه وتدريسه من فتور وجمود في المراحل الأخيرة. لكن هذه الهيمنة والسيادة ستعرف اهتزازا وبداية انحسار لحظة الاصطدام مع الغرب الاستعماري الذي كان حدثه بمثابة الإعلان عن نهاية الدورة الحضارية للأمة وإيدانا بانهيار مؤسساتها التقليدية السياسية والعلمية. لقد أبانت ردود فعل عموم المؤسسة العلمية الدينية (الأزهر، القرويين،...) أمام التحديات الجديدة عن عجزها على الإجابة على أسئلة العصر. ولعل في موقف الأزهر من بعض جوانب مبادرات محمد عبده الإصلاحية على المستوى العلمي خير دليل على حالة الترهل التي وصلت إليها هذه المؤسسة وعجزها عن استيعاب التحولات التي عرفها العالم الحديث.

لقد حاول الأستاذ الإمام محمد عبده تجديد أهم فرعين من فروع العلوم الإسلامية وهما علما الفقه (من خلال استدعاء موافقات الشاطبي) والعقيدة (من خلال تجديده درس العقدي)، بينما تشبث التقليديون

حدة من جهة أخرى. فلقد تجلّى هذا الانخراط ضمن المشروع الأصولي لدى حجة الإسلام أبي حامد الغزالي مثلاً في البحث عن صيغة للدمج بين البعد الإيماني والبعد المعرفي دون الوقوع في حبال الباطنية. وجاء شيخ الإسلام ابن تيمية مستعيدا الهم الاستيمولوجي للإمام الشافعي في ظروف مغايرة تميزت باستفحال خطر الباطنية مما جعل من موضوع التأويل مجال تركيز جهوده المعرفية. وقد كان الإمام الشاطبي خاتماً لسلسلة المجتهدين الكبار للمعرفة الشرعية. فقد كان مشروعه العلمي من خلال كتاب الموافقات ولاسيما الجانب المقاصدي منه بمثابة إعادة تأسيس للمشروع الأصولي برمته، تركيباً واستيعاباً إبداعياً لجهود من سبقه من المجتهدين الكبار. ويمكن اعتبار المدخل المقاصدي بمثابة محاولة لضبط وإحكام استخدام الأدوات الأصولية التي انتشر تداولها بعد الشافعي (مثل المصالح المرسلة) ^(١).

(١) مرجعية هذا الثلاثي (الغزالي، ابن تيمية والشاطبي) لا تزال قائمة إلى يومنا هذا. فالغزالي مصدر استلهم لناقدي الفلسفة القديمة والحديثة، وابن تيمية مصدر إلهام لعموم المدرسة السلفية ولنزعة الاستقلال المعرفي عن الغرب، بينما تظل مقاصدية الشاطبي المعتبر المفضل لجل النزعات الإصلاحية الفقهية والمعرفية. إن احتفاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالشاطبي يبرز أهمية الدور المعول عليه للدراسات المقاصدية في تجديد البعد التنظيري الديني.

حُضن الدين وقيمته. ففي ظل التطورات المعرفية التي عرفها العالم الحديث وما صاحبها من تحولات مؤسسية ومجتمعية، كانت البنى المعرفية التقليدية غير قادرة على استيعاب هذه التحولات دون القيام بثورة معرفية تعيد تأسيس بنيات المعرفة الإسلامية وفق متطلبات العصر وحاجات الأمة.

لم تكن المؤسسة العلمية التقليدية بالطبع هي المسؤول الوحيد عما آلت إليه الأوضاع، لكنها في استكانتها واكتفائها بالقيام بدور الممانعة والمقاومة تركت المجال مفتوحاً أمام من كان يتربص بها وينتظر الفرصة للإجهاز عليها من سلطات ضاقت من مزاحمتها لها على مستوى الشرعية المجتمعية، وفئات حديثة كانت تنتظر الفرصة للاستيلاء على موقع الشرعية المعرفية والمجتمعية.

الفكر الإسلامي ومسارات التأسيس

إن عجز المؤسسات العلمية التقليدية وتهميشها سيّتح الفرصة لنشأة فضاء معرفي جديد اصطلاح على تسميته بـ«الفكر الإسلامي». لقد نشأ هذا المولود المعرفي كردة فعل على عجز المؤسسات

بموقفهم المريح المتمثل في المقولة التاريخية: إن العلوم الإسلامية قد نضجت واحترقت ولا تحتاج إلى تجديد واجتهاد.

كان من نتائج عجز المؤسسات العلمية التقليدية عن مواكبة التطورات التي صنعتها لحظة الاصطدام مع الغرب، استحداث المدرسة العصرية والجامعة الحديثة لإنتاج أطر الدولة الحديثة وموظفيها، مما أدى إلى تهमيش الدور المعرفي والمجتمعي للمؤسسات العلمية التقليدية. لم يكن التهميش حادثاً عرضياً لمسلسل إنشاء المؤسسات التعليمية الحديثة، وإنما كان في بعض جوانبه مقصوداً من حيث السعي لخلق فضاء معرفي تابع للدولة وبالتالي محاولة لنقل الشرعية من المؤسسات التقليدية إلى المؤسسات المستحدثة من طرف الدولة المستحدثة هي أيضاً. لقد استولت الدولة الحديثة على جل الوظائف التي كانت تاريخياً في عهدة مؤسسات المجتمع الأهلي، فهيمنت بذلك على جل مفاصل المجتمع.

إن الاحتكاك الثقافي والسياسي مع الغرب ولد حراكاً وتغيرات اجتماعية تطلبت اجتهادات تواكبها ليبقى المسلم في

الفضاء المعرفي الحديث الذي يقاسمه مجموعة من القضايا والإشكالات والمواقع ولغة الخطاب.

إن العلاقة الملتبسة للفكر الإسلامي بهذين الفضائين السابقين ستساهم في تمايزه عن «الفكر العربي» الذي يشاركه لغة الخطاب وعن العلم الشرعي الذي يتقاسم معه ذاكرة مشتركة. هذا الموقع البرزخي هو مصدر حيوية الفكر الإسلامي وأيضاً علة هجانه:

فالفكر الإسلامي يمتاز بحيوية تتجلى في تعدد الرؤى ووجهات النظر التي يخترنها داخله، كما تتجسد في تنوع قضاياها وطابعه النقدي بامتياز. النقدية ضمن الفكر الإسلامي مصدرها ميراث مشترك.

فعن المدرسة الإصلاحية ورث النزعة النقدية للتقليد، ومن هنا نفهم نزعة السلفية عمومًا وموقفه السلبي من التصوف، وهي أيضاً إحدى منتوجات المؤسسة الجامعية الحديثة حيث تسود النقدية كمنهج معرفي. ويستمد هذا الفكر حيويته أيضاً من تعدد روافده وتنوعها بين روافد تقليدية وأخرى حديثة، ومن غياب السلطة المعرفية

لقد استولت الدولة الحديثة على جل الوظائف التي كانت تاريخياً في عهدة مؤسسات المجتمع الأهلي، فهيمنت بذلك على جل مفاصل المجتمع.

العلمية التقليدية عن الإجابة على أسئلة العصر وسعياً لملء الفراغ الذي تولد عن تهميشها. وقد ساهم هذا الدور التاريخي الطلائعي الذي قام به حملة الفكر الإسلامي في حماية المعرفة الدينية ومن خلالها الأمة من محاولات المسخ الحضاري الذي تعرضت له لحظة تعرضها للهجمة الغربية الاستعمارية. وسيأتي تأسيس هذا الفضاء المعرفي الجديد أساساً من خارج المؤسسات العلمية التقليدية على يد خريجي المؤسسات التعليمية الحديثة استئنافاً لجهود علماء الإصلاح التي لم تجد التربة المناسبة ضمن الفضاء التقليدي.

لقد نشأ الفكر الإسلامي كامتداد لفضائين معرفيين متباينين: **الفضاء المعرفي التقليدي** الذي صنعته المؤسسة العلمية الدينية والتي ينتمي إليها هذا الفكر على المستوى العقدي والروحي والمرجعي.

في الرأي سيسم منتوجه بضباية على مستوى المعالم الموجهة له. زيادة على ذلك فإن الرتق أو الترميق (bricolage) الذي هو خاصية كل فكر نقدي سيترك بصماته على الفكر الإسلامي أيضا^(١). في هذا الفضاء ستتعايش معارف وأفكار تنتمي إلى تخصصات معرفية ومرجعيات متباينة. ما يجمع بينها هو أساسا الدور النقدي والثقافي الذي تقوم به.

كما أن طابع الالتزام النضالي الذي هو من أحد أهم خصائص الفكر الإسلامي سيمكن من حضور مكثف للإيديولوجيا باعتبار الأدلجة عملية عامة تطبع كل أشكال الفكر الملتزم، وباعتبار الإيديولوجيا، من حيث هي منظومة من التمثلات، تتميز عن العلم من حيث أن الوظيفة العملية - الاجتماعية تتغلب فيها على الوظيفة النظرية أو وظيفة المعرفة (ألتوسير)^(٢). فالإيديولوجيا نشأت ضمن هذا الفكر كمحاولة لاستيعاب واقع

الصارمة، فهو لا يخضع لأي مؤسسة تحدد مساطر التفكير ومعايير الصلاحية، كما يستمدّها أيضا من حوار/صراعه الدائم مع الغرب باعتباره آخر معرفيا ومع روافد الغرب المحلية، ومع التراث بوصفه جذورا له. هذه الحيوية والتعددية ستشمل مختلف مدارسه وتوجهاته السلفي منها وغير السلفي.

سيصاحب هذه الحيوية هجانة مرتبطة أساسا بأشكال تنظيم المعرفة وشروط تداولها ضمن حقوله المعرفية. فأسلوب إدارته للتنوع المعرفي الذي يخترنه وغياب تنظيم المعرفة الفكرية ضمن اختصاصات معرفية (discipline) واضحة إلى جانب طبيعة المسارات التي نهجها، كل هذا سيساهم في صبغ منتوجه المعرفي بنوع من الهجانة. فالفكر الإسلامي خليط من الأفكار التي تنتمي إلى مجالات متعددة من فقه وعقيدة وسياسة واقتصاد. ومن ثم فالمفكر الإسلامي قد يكتب في كل هذه المجالات من دون أن يساءل عن تخصصه.

فصفة «المفكر الإسلامي» هي بمثابة جواز سفر لاقتحام جميع التخصصات. كما إن غياب الجماعة المعرفية ضمن المجال الفكري رغم ما يسمح به من حرية

(١) انظر جيل كيبيل، ويان ريشار: (إعداد)، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر. لندن، دار الساقى، (ط١)، ١٩٩٤، خصوصا مساهمة أوليفي روى (Olivier Roy)، (المثقفون الإسلاميون الجدد: محاولة لمقاربة فلسفية)، (ص ٢٣٥-٢٥٥).

(٢) جوزيف، غابل: الإيديولوجيا. (مجلة الكلمة)، (٤٧ع) (السنة ١٢) (ربيع ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ) نقلا عن الموسوعة الشاملة الفرنسية (Encyclopædia Universalis).

الفكر الإسلامي ابن عصره على مستوى الاهتمامات، ووفي لتاريخه على مستوى المرجعيات. فضمن الفضاء المعرفي الحديث تحتل الأبعاد السياسية الصدارة من حيث الاهتمامات والعلوم الاجتماعية من حيث الاشتغال^(١).

إن آثار اهتمامات الفضاء المعرفي الحديث ومجالات اشتغاله بارزة للعيان لكل متتبع لإنتاجات الفكر الإسلامي ورجالاته. فـ «الإسلاميون» رجالات الإسلام المعاصر ميسسون حتى النخاع.

ومع الفكر الإسلامي ستعرف النظرة التقليدية الدينية للعالم تحولات شبه جذرية. فبدل الحديث عن دار الحرب ودار الكفر ستدخل المجال مصطلحات جديدة: الاستعمار، الرأسمالية، الاستكبار... فالتقسيمات التقليدية لن تختفي مطلقاً من الساحة حيث ما يزال يوظفها من جهة ما اصطلاح على تسميتهم بـ«السلفية الجهادية» في صراعاتهم مع الغرب ومع المجتمعات المعاصرة بصفة عامة، ويوظفها «فقهاء» العصر على مستوى الفقه الفردي لتبرير بعض المعاملات

بدأ يتفقت من الأطر الدينية التقليدية. هذه الهجانة لا تعني أبداً أن الفكر الإسلامي لا يمتلك أي نسقية داخلية ومن ثم فهو مفتوح وأبوابه مشرعة أمام كل وافد. فهو يمتلك جهاز حماية داخليا يصد كل دخيل. ولعل الطريقة التي رد بها هذا الفكر كلا من «اجتهادات» حسن حنفي ومحمد شحرور أو نصر حامد أبو زيد وغيرهم والكيفية التي صدهم بها عن حماه على الرغم من ادعائهم الملح لصفة «المفكر الإسلامي» مؤشر دال على وجود هذا الجهاز وعلى مدى حساسيته ضد كل من لا يتناغم مع طبيعته. هذه النسقية هي نسقية إيديولوجية منافحة، تؤدي دورا دفاعيا. فالأدلجة منحت الفكر الإسلامي «نسقية» لكنها وسمته بتشوهات.

بطبيعة الحال فإن وجود نظام الحماية الذاتي لا يعني أنه نظام مغلق في وجه كل جديد. فقد استوعب الفكر الإسلامي على المستوى الجزئي كثيرا من أفكار من صدهم على المستوى الكلي. إن مشكلة الفكر الإسلامي نتيجة هيمنة الروح النقدية عليه، أنه أكثر نجاعة على مستوى النفي وأقل كفاءة على مستوى الإثبات.

(١) أوليفي، روا: الملققون الإسلاميون الجدد: محاولة لمقاربة فلسفية، (المرجع السابق)

في العلاقة بين الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية

لقد احتل الفكر الإسلامي في عصرنا الحديث تقريباً مجموع الفضاء المعرفي الإسلامي بعد غياب وتغييب المؤسسة العلمية الدينية رجالاً ومعرفة. فقد حاول أن يملأ الفراغ الناتج عن هذا الغياب /التغييب، لكن طبيعة تشكله ومساراته لم تسمح له أن يلعب هذا الدور البديل الذي كان يطمح للقيام به ويسعى جاهداً لبلوغه. لقد نشأت المؤسسة العلمية والعلوم الإسلامية المرتبطة بها ضمن سياقات تاريخية تميزت بامتلاك الأمة فيها لمقومات الاستقلال الحضاري، كما اتسمت بالتسليم الطوعي بالأولوية المطلقة للمرجعية الإسلامية على غيرها من المرجعيات. لقد كان همُّ المؤسسة العلمية السنية وعلمائها من التأسيس الأكاديمي للمرجعية المعرفية للأمة هو حماية البعد المعرفي الديني من كل محاولات الاختراق والتوظيف المذهبي والسياسي. وما قبول هذه المؤسسة العلمية باقتسام الأدوار المجتمعية مع المؤسسة السياسية إلا محاولة لتحرير البعد الأكاديمي الديني من كل الاستعمالات والتوظيفات التي تتنافى وهويته المعرفية.

التي «اضطر» إليها المسلم المعاصر (قروض السكن نموذجاً). وهنا نشير إلى أن العلوم الإسلامية (الفقه) تحضر أساساً عند المسلم الفرد وتغيب عند التفكير للجماعة لأنها علوم تطورت ولاسيما الفقه منها اهتماماً بالفرد المسلم لحظة انفصال «الشرع» عن السلطة السياسية.

فنتيجة انفصال الحياة العامة عن الدين تحول التدين إلى نشاط فردي، أما حضوره على المستوى الجماعي فهو حضور احتجاجي. الفقيه يؤطر الحياة الفردية والمفكر يؤطر الفضاء الاحتجاجي ضمن الفضاء العام. وما الدعوات لبناء الفقه السياسي إلا نموذج للإحساس بهذا الفراغ على مستوى التشريع للجماعة المسلمة.

هذه التحولات المعرفية هي نتيجة منطقية لانخراط المسلم المعاصر في اهتمامات عصره وبروز فئات مجتمعية حديثة (خريجو التعليم الحديث، موظفو الإدارات العمومية وغير العمومية، وبصفة عامة اتساع دائرة المتعلمين)، وتعدد فضاءات المعرفة (المنابر الإعلامية، الجمعيات الثقافية...).

فإنه يوظف هذه المعرفة في سياقات معرفية ومجتمعية مخالفة في كثير من الأحيان لما نشأت له وبه. فموضوع الربا مثلاً يعالجه الفقهاء من خلال نسق الأدلة العلمية والفقهية بينما يحضر لدى المفكرين في إطار تدافعي كعلامة على تميز الإسلام على غيره من النظم الأخرى، أو كاحتجاج على انحراف مجتمعي أو سياسي. المنهج الاستخدائي نفسه يوظف مع العلوم الطبيعية الحديثة من خلال خطاب الإعجاز العلمي لكسب معركة التنافس مع الحديثين^(١).

لقد كان العلماء ضمن المدرسة الدينية التقليدية هم الفاعلين الرئيسين، بينما كانت الحركة الإسلامية ورجالها هي الموجه الرئيس لمسارات الفكر الإسلامي في كثير من مراحلها. لقد نشأت الحركة الإسلامية كردة فعل لغياب المؤسسات التاريخية (الخلافة الإسلامية والمدرسة الدينية) ومحاولة لملاء الفراغ الناتج عن هذا الغياب، لذا نرى اختلاط البعدين السياسي

الفقيه يوظف الحياة الفردية والمفكر يوظف الفضاء الاحتجاجي ضمن الفضاء العام. وما الدعوات لبناء الفقه السياسي إلا نموذج للإحساس بهذا الفراغ على مستوى التشريع للجماعة المسلمة.

من هنا نفهم غلبة الهم المعرفي على هذه العلوم في خضم جدلية المعرفة والمجتمع. بينما يغلب الهم المجتمعي/السياسي ضمن مسارات الفكر الإسلامي نتيجة صراعه من جهة مع القوى الحديثة المنازعة لأولوية المرجعية الإسلامية، ومن جهة أخرى لتدافعه مع بقايا المؤسسة العلمية التقليدية المنزعة من هذا الوافد الجديد على الفضاء المعرفي الديني الذي ترى فيه منازعا لما تتوهمه من سلطة مجتمعية ما زالت تتحكم فيها، لذا غلب عليه منهج الاستخدام والتوظيف للدين وللعلم الحديث كسباً لشرعية لم يتمكن من تأسيسها أو لم يجد من يسلم له بها.

(١) نلاحظ هنا هيمنة المنطق الحجاجي نفسه سواء في الحديث عن العلوم الطبيعية أو عن الاقتصاد، وهو منطق الإعجاز. إنه منطق إفحام الآخر الذي يركز بدوره على خلفية صراعية.

ورغم أن الفكر الإسلامي يستمد مادته المعرفية من التراث الإسلامي

أولهما هو المقوم المعرفي: ذلك أن تدبير شؤون المجتمع ومساراته تتطلب معرفة علمية مقننة تخضع لإشراف جماعة علمية معترف بها ومخولة مجتمعيًا بتحديد شروط الإنتاج المعرفي والتصديق عليه.

وثانيهما هو مقوم الشرعة: حيث لا يمكن لأمة أن تنهض ولا أن تستقر أوضاعها في ظل اختلال نظام شرعياتها، وبالأساس شرعية نظامها المعرفي.

هذا الخلل على المستوى المعرفي والشرعيات المؤسسة له يتطلب جهودًا تتناسب ومتطلبات اللحظة التاريخية. لكن مما يؤسف له، فإن جل محاولات إصلاح الخلل كانت مسكونة بأغراض وهواجس ليست في كثير من الأحيان من صميم المعرفة ولا من متطلبات اللحظة التاريخية:

فالفاعل المعرفي غير الديني يسعى لتأسيس معرفة وشرعية مستقلة عن الدين إن لم تكن مخاصمة له، لكنه فشل في تحقيق مراده رغم امتلاكه لكل مقومات القوة، بسبب تبعيته للخارج من جهة، ونتيجة لممانعة الأمة لأي تأسيس للشرعية خارج سياقاتها

والمعرفي في أثنائها مما شكل ما يمكن نعتة بالمعرفة النضالية كأهم خصائصها^(١).

كل محاولات ملء الفراغ الرئيس الناتج عن غياب مؤسسة التشريع المعرفي الشرعية من طرف المؤسسة العلمانية الحديثة، أو من طرف الفاعلين الدينيين المعاصرين من مثقفين ومفكرين وحركات لم يكتب لها النجاح لأسباب متعددة منها ما هو مجتمعي تاريخي ومنها ما هو معرفي.

إعادة بناء المعرفة الإسلامية:

الضرورة والعوائق

أين يكمن الخلل؟ وما هي سبل الإصلاح؟

الخلل المعرفي وآثاره المجتمعية يكمن في نظري في اختلال مقومين رئيسين:

(١) تجدر الإشارة هنا أن مساهمات الحركات الإسلامية في المجال الفكري بقيت أسيرة جهود بعض أفرادها، ولم ترق إلى الجهد المؤسسي، برغم المواقع الريادية التي كانت للبعض ضمن هذه الحركات (التراشي والغنوشي مثلاً). ولم يتجاوز دور الحركات في هذا المجال تهيئة الظروف النفسية والدعائية لتلقي ونشر هذه الجهود المعرفية الفردية، دون أن يتعداه إلى خلق الشروط التاريخية والمؤسسية المناسبة لانطلاق صحة فكرية فعلية. وجل مساهمات الحركتين تمت بعد انسحابهم أو تجميد عضويتهم ضمن هذه الحركات (جمال الدين عطية والمرحوم عبد الحليم أبو شقة خير مثال على ذلك).

والمُشرّع لكل الشرعيات المعرفية موطن اشتغالهم الرئيس، بينما الشارع والمنابر الإعلامية موئل المفكر والمثقف الحديث.

أما بقايا المؤسسة العلمية التقليدية فنتيجة تبعيتها للسلطة السياسية من جهة وبسبب اغترابها عن أسئلة العصر من جهة أخرى لم تعد مؤثرة لا في الساحة المعرفية ولا المجتمعية. وما كان له دور من خريجي ما تبقى من المؤسسات العلمية التقليدية فقد اكتسبه لحظة التحاقه بالفضاءات الاحتجاجية التي توطرها الحركات الإسلامية ومنظمات المجتمع المدني الحديث.

ما المطلوب في ظل هذا الوضع؟

واجب الوقت حسب تعبير الفقهاء هو تحرير الشرعية المعرفية الدينية من كل محاولات التوظيف التي تتنافى وطبيعة المعرفة الإسلامية وخصوصيتها، وإعادة بناء المنظومة العلمية الإسلامية وفق شرطين أساسيين: أولهما الاستجابة لمطالبات العصر ولحاجات عموم الإنسانية، وثانيهما الحفاظ على هويتها المعرفية لتكون جواباً أصيلاً لا تلفيقاً. وهذا يتطلب من المعرفة الدينية أن

كل محاولات ملء الفراغ الرئيسي الناتج عن غياب مؤسسة التشريع المعرفي الشرعية من طرف المؤسسة العلمانية الحديثة، أو من طرف الفاعلين الدينيين المعاصرين من مثقفين ومفكرين وحركات لم يكتب لها النجاح لأسباب متعددة منها ما هو مجتمعي تاريخي ومنها ما هو معرفي.

التاريخية من جهة أخرى. وقد أصبح دور هذا الفاعل وما زال يساهم في إدامة وضعية الاختلال هذه.

بينما لم يتمكن الفاعل الديني الجديد من مفكرين ومثقفين من تأسيس واستعادة الشرعية المعرفية لانشغاله بما هو سياسي أكثر مما هو معرفي. إذ الفعل السياسي فعل مباشر لكن مفعوله قصير المدى. فالشافعي وغيره من العلماء الأئمة أسسوا لشرعيتهم أساساً عبر جهودهم المعرفية. لقد راهنوا على الفعل الرمزي الذي وإن كان غير مباشر فهو بعيد المدى. لقد كانوا علماء أكثر منهم مناضلين. وقد كانت المدرسة الدينية والجامع التي هي الفضاء الشرعي

ففي عصرنا هذا حيث تداخلت المعارف والمشاكل، تقلص هامش الخصوصية إلى أبعد الحدود لدرجة لم يعد فيها معنى ولا مكان ولا إمكان لمعرفة محلية.

كما أن انتظام العلوم الإسلامية ضمن مساقات معرفية معينة كانت تتحكم فيه هوية هذه المعرفة وحاجات المجتمع المؤسس لها والمرتبطة به، بينما انتظام المعرفة المعاصرة الغربية الهوية تتحكم فيه أساسا محاولات الاستقلال عن كل ما هو ديني. المعرفة الدينية تستحضر البعد الإيماني ولا تخفيه بينما المعرفة الغربية تسعى جاهدة لتحديد العلم بل تسعى لأبعد من ذلك لتشيينه وتسليعه.

- ثاني أكبر العوائق وأخطرها هو إيهامات الفكر الإسلامي الذي يوحى حضوره بغياب الحاجة إلى إعادة بناء العلوم الإسلامية. ف«شمولية» الفكر الإسلامي تخلق إحساسا وهميا بالتخمة المعرفية.

بل إن ولوجه الجامعة كمساق معرفي يمدد هذا الوهم من خلال ما يمنحه

تستعيد بعدها الجذري والكوني من خلال طرح المشاكل الأساسية لعموم الإنسانية. ففي عصرنا هذا حيث تداخلت المعارف والمشاكل، تقلص هامش الخصوصية إلى أبعد الحدود لدرجة لم يعد فيها معنى ولا مكان ولا إمكان لمعرفة محلية.

ليس المطلوب إذن إعادة بناء المعرفة الدينية في بعدها الديني الضيق، وإنما إعادة تأسيسها في بعدها الإنساني الشامل لتجاوز حالة الانقسام التاريخي والمعرفي. بالطبع لن يكون الطريق معبدا إذ إن هناك عوائق ذاتية وموضوعية تقف حاجزا أمام هذا المشروع التأسيسي المعرفي:

- أولها حالة الانقطاع التاريخي المؤسسي والمعرفي التي تقف سدا منيعا أمام مشروع إعادة بناء العلوم الإسلامية.

ذلك أن المعرفة الإنسانية اتسعت وتنوعت لدرجة أن مجموعة من العلوم الحديثة لا يربطها بقديم العلم منها إلا المسمى (نموذج علم الفلك). زيادة على ذلك فإن مقياس الحقيقة العلمية انتقل من اللغة والمنطق إلى العلوم الطبيعية والكونية حيث أصبح مقياس الحقيقة ماديا بالأساس.

والقيم المؤسسة له والفاعلة فيه. إن الوعي بخطر غياب العلوم الإسلامية ومؤسساتها ومن ثم الوعي بالحاجة إلى إعادة بنائها، وزرعه في أذهان الفاعلين هو أهم متطلبات المرحلة.

إن إعادة بناء العلوم الإسلامية واستعادة المؤسسة العلمية الدينية لدورها التاريخي لا يعني انتفاء الحاجة إلى الفكر الإسلامي بقدر ما يعني ضرورة أن يتولى كل فرع من فروع المعرفة الإسلامية دوره المنوط به. فالعلم فضاء لتقنين المعرفة وضبطها وفق سياقات تم تعييدها وترسيمها عبر جهود معرفية متواصلة، بينما يبقى الفكر فضاء مستقلا عن كل سلطة وكل محاولة لترسيمه هي قتل للفضاء النقدي داخله الذي هو مجال إبداعه بامتياز.

في ظل أوضاع معرفية سليمة يمكن أن تنشأ علاقات تفاعل إيجابية بين المجالين كما هو جار لدى الأمم الأخرى حيث العلم بصرامته المنهجية يرشد الفكر، بينما الفكر بروحه النقدية المتحررة من قيود التخصص الدقيق يلهم العلم في ارتياد أسئلة وآفاق جديدة.

من «شبه شرعية» أكاديمية لهذا المنتج المعرفي. بالطبع تبقى هذه الشرعية ناقصة لكون المعرفة الأكاديمية لها شروط تسم هويتها، من مثل وجود الجماعة العلمية المعترف بها وتنظيم المعرفة عبر مساقات وتخصصات علمية، وهذا ما يغيب عمليا في الفكر الإسلامي.

خاتمة

إن مشروع إعادة بناء العلوم الإسلامية يسمح بوصل ما انفصل من المعرفة الإسلامية. ذلك أن العلوم الشرعية تحيل إلى تاريخ معرفي يتموقع فيه العالم أو الفقيه ضمن سلسلة من العلماء وضمن فضاء معرفي متواصل.

العالم يستأنف قولاً بينما يشكل الفكر انقطاعات وانفصالات. لإعادة بناء الفقه مثلاً تفرض الانخراط ضمن السياق التاريخي للفقه رغم كل التجديدات المطلوبة والممكنة وهذا ما يتعذر داخل المجال الفكري. النهضة العلمية لا يمكن إنجازها من دون وصل حي بين ماضي الأمة وحاضرها وصلاً يجعلها تتجاوز إيهامات الاتصال والانفصال على مستوى التاريخ

الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات في علم النفس الحديث

بين النزعة الوضعية والرؤية المعيارية

عبد العزيز بوالشعير^(*)

تمهيد

تدور الفكرة الرئيسة للورقة حول علاقة سلم الحاجات في علم النفس الحديث بمنظومة الأخلاق^(١) التي تحكم عملية ترتيب الحاجات الإنسانية. فمن المعلوم أنّ علم النفس الحديث يولي عناية خاصة بظاهرة الحاجات الإنسانية، انطلاقاً من نظرية

(*) جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني:

bouch_abde01@yahoo.fr

(١) يقول ابن عدي في تعريف الخُلُق: بأنه حالة للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار، والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً. وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة المذمومة كالبخل والجبن، والتشتر، وهذه العادات غالبية على أكثر الناس مالكة لهم. ولكن الناس يتفاضلون في ذلك». راجع: ابن عدي: تهذيب الأخلاق، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، (٤٧ص).



أو احترام الذات، مثل ما فعل القائد الهندي «غاندي» في فترة الكفاح ضد الاحتلال البريطاني. أو مثلما فعل جيل الصحابة الذين قَدَّموا المثل الفريد للتضحية بالحاجات الفيزيولوجية والأمن في سبيل الارتقاء إلى حاجة تحقيق الذات. فترتيب الحاجات إنما يكون محكوماً بالمفهوم الذي نشكله حول الطبيعة الإنسانية أولاً، والمنظومة الأخلاقية التي نؤمن بها ونعمل بها ثانياً، وبتصورنا للوجود والحياة والإنسان في إطار الرؤية الكونية الحضارية التوحيدية ثالثاً.

إذا رجعنا مثلاً إلى آيات القرآن الكريم نجد كيف وجَّه الله تعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم لأن يبحث لأصحابه عن مهجر يهاجر إليه ويعمل على توفير كافة درجات سلم الحاجات لأتباعه فيه، ابتداءً من الحاجات الأساسية ثم حاجات الأمن والاحترام والانتماء مما يهيئ لهم تحقيق ذواتهم الإنسانية التي فطروا عليها في حملهم رسالة الإسلام إلى العالم كله. قال تعالى في سورة الأنفال: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»

سلم الحاجات عند أبراهام ماسلو^(١) التي تقول بتفرد الإنسان، وترفض المقررات التي تسوي بينه وبين الحيوان. والتي تصنف هذه الحاجات في مجموعات رئيسة هي:
-الحاجات الفيزيولوجية -حاجات الأمن- حاجات الانتماء-حاجات التقدير -حاجات تحقيق الذات.

إن ترتيب هذه الحاجات من حيث القوة والضعف يخضع لجملة من القيم الأخلاقية والقيم الفكرية المنبثقة من النسق الثقافي لأي أمة. فبالنسبة إلى ماسلو ليس من الضروري أن تعمل حاجات الإنسان طبقاً للنسق الذي قدَّمه، وليس من الضروري أن تنطبق هذه الحاجات على كل بني الإنسان. فهذا السلم يمكن أن ينطبق على الأفراد فيقدمون التضحية بالحاجات الفيزيولوجية والأمن لإشباع الحاجات الأخرى كحاجة التقدير

(١) أبراهام ماسلو (Abraham Maslow) (١٩٠٨-١٩٧٠) عالم نفس أمريكي، كان يعمل أستاذاً لعلم النفس في عدد من الجامعات الأمريكية، وشغل منصب رئيس الجمعية الأمريكية لعلم النفس في عام ١٩٦٧. قام ماسلو بصياغة نظرية فريدة ومتميزة في علم النفس ركز فيها بشكل أساسي على الجوانب الدافعية للشخصية الإنسانية. ولعل المدخل المناسب إلى نظرية ماسلو هو ذلك الذي يبدأ بمحاولة استكشاف الأصول التي تنتمي إليها ويشمل هذا نوعية التوجه أو الرؤية التي تقوم بها. كما يشمل بعض أفكارها الرئيسة التي تشترك فيها مع نظريات سابقة عليها.

مجموعة من الناس يلبي حاجات فطرية في الإنسان والمجتمع والأمة، ويفجر طاقاتها في الواقع عن طريق الفعل والحركة والعمل، ويؤدي إلى ميلاد أمة وقيام حضارة. وأن العيب بهذه العناصر في أمة قائمة، أو تسرب الخلل إليها، يحرم الإنسان والمجتمع من حاجتهما الفطرية فتموت فاعليته وينتهي إلى العجز والكسل مما يؤدي إلى ضعف الأمة وانحلالها وموتها. فغياب الرؤية الكونية التوحيدية إلى الله والكون والإنسان والحياة وما يترتب عن هذه الرؤية من أفكار ومواقف وسلوكات وممارسات في الواقع من شأنه أن يوقع الإنسان في ارتباك واضطراب فكري ونفسي وانحراف سلوكي على مستوى الفرد، مثلما أن غياب هذه القيم الأخلاقية يوقع الفرد والمجتمع والأمة في اختلالات كبرى في ترتيب سلم الحاجات الإنسانية التي كشف عنها علم النفس الحديث.

(الأنفال: ٧٢). فهذه الآية الكريمة أعطت جملة من القيم الأخلاقية التي ضببت سلوك الفرد المسلم في العصر الأول ورُتبت حاجاته في الواقع، وهي: الإيمان، والهجرة، والجهاد، والرسالة، والإيواء، والنصرة^(١) فالقرآن الكريم يزودنا بمفهوم الطبيعة الإنسانية ويحدّد فكرة العلاقة بين الجسد والنفس والروح ومصير الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض. ولذلك كان لزاماً على الباحثين المسلمين من أن يستمدوا مبادئهم الإسلامية من القرآن الكريم والسنة المطهرة، إذ بالرجوع إلى هذه المبادئ يمكنهم من تفسير الإنسان وأوجه نشاطه التي تقع في إطار العلوم الاجتماعية واضعين بذلك الأسس لمدرسة إسلامية في العلوم الاجتماعية.^(٢)

فتجسيد عناصر الإيمان والهجرة، والجهاد والرسالة، والإيواء، والنصرة في حياة

الدراسات والأبحاث المعاصرة في هذا الموضوع كشفت بأن هناك اختلافات جوهرية بين ترتيب سلم الحاجات القائمة على المنظومة الأخلاقية الإسلامية وترتيب سلم الحاجات في المنظومة المعرفية الوضعية البعيدة عن روح الإسلام وجوهر حضارته.

(١) ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، (ط٢)، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، (ص٣٤٩).

(٢) سيد علي أشرف، مقدمة كتاب: إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الله عمر نصيف، العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي، جدة، شركة مكتبات عكاظ، (ط١)، (١٩٨٤م)، (ص١٥).

الإنسانية؟ وما هي حدود العلاقة بين ما هو نفسي وما هو أخلاقي؟ وما دور المنظومة الفكرية في ترتيب سلم الحاجات؟ وما هي مواطن القصور في نظرية سلم الحاجات في الرؤية الغربية؟ وكيف يمكن ترتيب سلم الحاجات وفق الرؤية المعرفية الإسلامية؟

أولاً: نظرية سلم الحاجات الإنسانية في علم النفس الإنساني:

جاءت نظرية «أبراهام ماسلو» (Abraham Maslow) في الحاجات الإنسانية رداً على نظرية التحليل النفسي عند فرويد، التي ترى أن أصول السلوك بيولوجية تتمثل في الغرائز، واعتراضها على المدرسة السلوكية التي ترى أن السلوك الإنساني مدفوع بعوامل كالتعزيز والحرمان والخوف والمكافآت.^(٢) ترى نظرية التحليل النفسي أن سلوك الفرد محكوم بغريزة الجنس وغريزة العدوان كما تؤكد على أن الطفولة المبكرة هي التي تحكم سلوك الفرد في المستقبل حيث تبدأ بأول خبرة وهي

فالقرآن الكريم يزودنا بمفهوم الطبيعة الإنسانية ويحدّد فكرة العلاقة بين الجسد والنفس والروح ومصير الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض. ولذلك كان لزاماً على الباحثين المسلمين من أن يستمدوا مبادئهم الإسلامية من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

فكثير من العلماء والفلاسفة شيّدوا تصوراتهم ومواقفهم وسلوكاتهم على معرفة خاطئة حول أنفسهم وحول ما يفعلون وما يعتقدون أن من واجبه فعله إزاء عالمهم، فأغلبهم لم يستطع الانفلات من قبضة هذه الأخطاء التي أوقعت الإنسان في مشكلة إسقاط رغباته ومخاوفه واختلالاته العقلية التي تحبل بها انفعالاته وتضاعف في الواقع من احتمالات الوقوع في الأخطاء.^(١) جرّاء الاعتقادات والتصورات الخاطئة حول أنفسهم وحول العالم من حولهم. والإشكال الذي يطرح هنا هو: ما هو الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات

(١) عبد المقصود سالم، توظيف مفهوم تربية المستقبل عند إدغار موران في منهج التربية الإسلامية. (مجلة التجديد)، المجلد السادس عشر (العدد الحادي والعشرون)، (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م) (ص ٦١).

(٢) عماد عبد الرحيم الزغول، مبادئ علم النفس التربوي. دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، (ط ٢)، (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، (ص ٢٢٣).

ما لم يكمل حاجاته العضوية الأولية من مأكّل ومشرب أن يفكر في العدل وحب الآخرين ومساعدتهم في حل مشاكلهم، بل وفق نظريته، فإنه لا يمكن للمرء تحقيق هذه المعاني والوصول إلى أعلى الهرم إلا بعد تجاوزه الستين من عمره، ولا يوجد حسب رأي ماسلو في بلاده أمريكا من وصل هذه الدرجة من هرمه إلا واحد في المائة.^(٢)

فالدوافع والحاجات برأي ماسلو تنمو على نحو هرمي، «حيث تتوقف دافعية الأفراد للسعي نحو تحقيق الحاجات في المستوى الأعلى على مدى إشباع الحاجات في المستوى الأدنى. وأنّ الأفراد لهم إرادة الحرّة ولهم حرية شخصية في اتخاذ القرارات والسعي نحو النمو الشخصي وإشباع حاجاتهم. إذ يسعى الأفراد جدياً إلى تحقيق أهدافهم وإشباع حاجاتهم وفقاً لسلم هرمي تترتب فيه هذه الحاجات حسب أولويتها».^(٣)

خبرة صدمة الميلاد التي تعني أنّ الطفل قبل الميلاد يعتمد على والدته في كل شيء وعندما يولد يصاب بصدمة، لأنه يجب أن يعتمد على نفسه في الغذاء والإخراج وغير ذلك فيعتبر ذلك صدمة له.^(١)

ولذلك جاءت نظرية ماسلو المعروفة باسم النظرية الإنسانية بنظرة معرفية جديدة في مجال الإنسان تتجاوز النموذج المنهجي التقليدي المستعار من العلوم الطبيعية بعنّيته الحتمية ونظريته التجزيئية والكمية، وتصورات الميكانيكية، ورؤيته المحدودة للموضوعية. وبهذه الخاصية ليس هناك شيء اسمه طبيعة لا تتغير في عالم الإنسان، ولا تسلسل هرمي في سلم حاجاته غير قابل للترتيب وإعادة الترتيب - كما ذهب إلى ذلك أبراهام ماسلو- الذي جعل الإنسان أسير هرم من الحاجات لا يمكنه إعادة ترتيبها وفق إرادته واختياره، فنوع الحاجة هو الذي يحدّد لك ما تريد لا أنت الذي تحدّد ما تريد، فلا يمكنك مثلاً القفز من أسفل الهرم إلى أعلاه؛ بمعنى لا يمكنك أن تتصوّر مثلاً شخصاً

(٢) الجيلاني بن التهامي مفتاح، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون رؤية تربوية. (مرجع سابق)، (ص ٨٦). راجع أيضاً:

- Row: Abraham Maslow; *Motivation and Personality*, New York: Harper and Publishers., 3ed, 1987, P15, 23.

- See: Petri Herbert and Govern John: *Motivation Theory, Research, and Applications*, USA ; Thomson Learning, 2004 ; 5ed, p348, 351.

(٣) عماد عبد الرحيم الزغول، مبادئ علم النفس التربوي. (مرجع سابق)، (ص ٢٢٣).

(١) تيسير مفلح كوافحة، «علم النفس التربوي وتطبيقاته في مجال التربية الخاصة». دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، (ط١)، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، (ص ١٤٦).

حاجات الإنسان الأساسية فإنَّ مصدر الدافع والحافز يتجه نحو إشباع المستوى التالي من الحاجات، وهي حاجات الأمن والسلامة، أيَّ أن يحمي الإنسان نفسه وجسده وأهله ومن يعول من أي شيء يعكر حياته. وهكذا ينتقل الفرد في إشباع حاجاته وفق التسلسل الهرمي الذي وضعه؛ فينتقل من إشباع الحاجات الفيزيولوجية إلى الأمن والسلامة ثم الحاجات الاجتماعية فالحاجة إلى التقدير ليصل في الأخير إلى إشباع الحاجة إلى تحقيق الذات.

مع العلم بأن دافعية الفرد نحو تحقيق الحاجات الدنيا، ولاسيما الفيزيولوجية والأمنية منها تزداد في محاولة منه لإشباعها، إذ إنَّ الفرد الجائع يستمر في البحث عن الطعام حتى يشبع حاجة الجوع بحيث لا يكون مدفوعاً إلى إشباع حاجات أخرى غيرها. وحالما يتم إشباع الحاجات الدنيا، فإن دافعية الأفراد نحوها تنخفض، وتزداد دافعيته إلى تحقيق حاجات أخرى في الهرم. أما فيما يتعلّق بالحاجات العليا كالحاجة إلى الانتماء، والتقدير وتحقيق الذات، فيرى ماسلو أنَّ دافعية الأفراد نحو تحقيقها لا يتوقف عند حد الإشباع الجزئي لها فحسب، وإنما يسعى الفرد إلى تحقيق

وفي ضوء النظرة المعرفية الجديدة يحاول علم النفس الإنساني أن يقدّم تصوراً جديداً لطبيعة الشخصية الإنسانية بوصفها كيانا ديناميا فاعلا وليس سلبيا رادا للفعل، رؤيته غير ممكنة بالتحليل المختزل أو التجزيئي وإنما ككل له نوعية العملية الحيّة، بل ومن فرد إلى فرد داخل نوعه كيان يتميّز بالتعقّل والنّيّة الواعية والقدرة على الاختيار والتخطيط، والسعي الهادف في حركة صاعدة وتطور مفتوح النهاية.^(١)

فنظرية الحاجات الإنسانية تقوم على أن سلوك الفرد يتحرك بسبب وجود حاجات غير مشبعة، وعند إشباع بعضها يندفع الفرد إلى إشباع أخرى أعلى منها، إذ إنَّ حاجات الإنسان تحدث في تسلسل معروف ومتوقع. ويرى ماسلو أنَّ الحاجات الفيزيولوجية هي الحاجات الأساسية للإنسان، وأنَّ السلوك يتجّه نحو محاولة إشباعها إذا لم تشبع بواسطة العمل نفسه أو من خلال برامج مخصّصة للحفاظ على مستويات أساسية في العيش. يرى ماسلو أنه عندما يتم إشباع

(١) مجدي عرفة، من مدارس ونظريات علم النفس المعاصر أبراهام ماسلو. مجلة الإنسان والتطور، تصدرها جمعية الطب النفسي والتطوري بالقاهرة، (عدد يناير ١٩٨٤).

٤- الاحتياجات العقلية (الاحتياجات الفكرية المرتبطة بالعلم والثقافة والمعرفة والمهارات).

يؤكد «ستيفن كوفي» على ضرورة إحداث توازن في تلبية احتياجات هذه المراكز الأربعة تحت شعار الإنسان المتوازن، حيث يستند كوفي في نظريته على أن الإنسان عبارة عن كائن يتكون من: أن أعيش، وأحب، وأتعلم، وأترك ورائي أثرا طيبا. في حين قسم البعض الإنسان إلى القوى الآتية:

- عقل (هو مركز التفكير).
- روح (وهي مركز الانفعال).
- جسم (وهو مركز الحركة).
- نفس (وهي مركز التوجيه).

والمفتاح الأساسي لإشباع هذه الحاجات هو التوازن والتفاعل وإعطاء كل شيء حقه. وبالتالي فالإنسان مطالب بأن يحقق التوازن بين حاجات الروح والعقل والعاطفة والجسد.⁽²⁾

(2) See : Book :The time management :The four quadrant rule :p 87, 90

نقلا عن: وائل صادق برمبو، دور العلاقات العامة في تحفيز الطاقة الكامنة لدى العاملين في المؤسسات، بعض المصانع والمستشفيات في منطقة التل» غودجا. (الأكاديمية السورية الدولية) (SIA)، الجمعية الدولية للعلاقات العامة، (IPRA)، (٢٠٠٩).

مزيد من الإشباع لمثل هذه الحاجات، لأنها دائمة الإلحاح ولا تشبع بصفة دائمة أو كلية، وهذا ما يفسر استمرارية دافعية الأفراد نحو تحقيق مزيد من النجاح والتميز والتفوق والتقدير.^(١)

السؤال الذي يطرحه الكثير من النقاد هو: كيف تعمل هذه النظرية؟ ألا يمكن للإنسان إشباع هذه الحاجات في وقت واحد وليس تسلسليا؟ ما هو الأساس الأخلاقي الذي نعتمده في تلبية حاجاتنا وإشباعها؟

فقد ظهرت نظرية مختلفة عن نظرية ماسلو وهي نظرية التوازن التي جاء بها «ستيفن كوفي» عام ١٩٨٩، الذي استنتج مجموعة من الحقائق حول الاحتياجات الإنسانية والتي لخصها في أربعة احتياجات أساسية:

- ١- الاحتياجات المادية (ترتبط بأسباب الوجود والبقاء).
- ٢- الاحتياجات الروحية (ترتبط بالإيمان والبقاء والحياة).
- ٣- الاحتياجات الاجتماعية (ترتبط بالاحتياجات النفسية والعاطفية).

(١) عماد عبد الرحيم الزغول، مبادئ علم النفس التربوي، (مرجع سابق)، (ص٢٢٤، ٢٢٥).

كل طبيعة داخلية هي جزء متميز في كل فرد من ناحية، ومن ناحية أخرى هي مشتركة في الجنس الإنساني كله. يمكن دراسة هذه الطبيعة علمياً واكتشافها والتعرّف عليها.

لا تبدو هذه الطبيعة الإنسانية شريفة بالأصل، وإنما الحاجات الأساسية لها، والعواطف الإنسانية الأساسية والطاقات الإنسانية الأساسية هي بالأصل محايدة وإيجابية وخيرة. أما النزعة للتخريب والسادية والقسوة والحقْد فيبدو أنها ليست أساسية وإنما هي ردود فعل عنيفة ضد الإحباطات والفشل في تحقيق الحاجات الأساسية.

هذه الطبيعة الإنسانية ليست قوية وصلبة وليست معصومة من الخطأ وإنما هي ضعيفة ورقيقة ومن السهل أن تتغلب عليها العادة والضغط الثقافي والاتجاهات الخاطئة.⁽²⁾

وفي هذا يشير «ماجد عرسان الكيلاني» إلى أن تاريخ الإنسان على الأرض أثبت أن

غير أن ماسلو انتهى في دراساته وأبحاثه إلى إجراء تعديلات كبيرة في معارف علم النفس عن الإنسان وخلص إلى الإطار الذي يرسمه القرآن في هذا المجال. ومما قاله في هذا الشأن: «إن غلطة فرويد الكبيرة، والتي نحاول تصحيحها الآن، هي أنه اعتقد أن العقل الباطن مجرد شرّ غير مرغوب به. ولكن العقل الباطني يحمل معه أيضاً جذور الإبداع ومتع السعادة، والخير، وقواعد الأخلاق، والقيم الإنسانية. فنحن الآن نعلم أن هناك عقلاً باطنياً صحيحاً وسليماً مثلما أن هناك عقلاً باطنياً سيئاً وسقماً. وتقوم مدارس علم النفس الحديثة بدراسة هذا بطريقة كاملة. كما أن المعالجين النفسيين بدأوا يضعون هذا المفهوم موضع التطبيق...»⁽¹⁾

يحدّد «ماسلو» الإطار الحديث الذي توصل إليه علم النفس، في تحديد «هوية الإنسان الحقيقية» المعبرة عن جوهر الطبيعة الإنسانية في العناصر التالية: في داخل كل طبيعة بيولوجية أساسية هي إلى درجة معينة طبيعية وجوهرية وهي غير قابلة للتغير.

(1) Abraham Maslow: The Farther Reaches of Human Nature; p, 167.

نقلاً عن: ماجد عرسان الكيلاني: أهداف التربية الإسلامية، (مرجع سابق)، (ص ٢٢٨، ٢٢٩).

(2) Abraham Maslow: Toward a Psychology of Being, p 3, 4. نقلاً عن ماجد عرسان الكيلاني: أهداف التربية الإسلامية، (مرجع سابق)، (ص ٢٢٩، ٢٣٠).

العمل أو لماذا يعمل الناس؟ المدخل الرئيس لفهم العلاقات الإنسانية. وتقوم الدافعية إلى العمل في أساسها على ما يسمى بالتسلسل الهرمي للحاجات الإنسانية، الذي يعتقد أن الإنسان حيوان تحركه الرغبة وأنه إذا أشبعت رغبة ما لدى الإنسان فإنه سرعان ما تظهر رغبة أخرى في مكانها تتطلب الإشباع، وأن هذه الرغبات تنتظم في مجموعة من المستويات حسب أهميتها في التسلسل الهرمي.

لأن من أراد سياسة أخلاقه عليه أن يجعل غرضه، من كل فضيلة، غايتها ونهايتها، ولا يقنع منها بما دون الغاية، ولا يرضى إلا بأعلى درجة، التي تجعله يقترب من الإنسان التام الذي لم تفتقه الفضيلة، ولم تشنعه الرذيلة.

في المستويات الدنيا توجد الحاجات الفسيولوجية، وهي الحاجة إلى الطعام والنوم والراحة، يليها في المستوى الأعلى حاجات الأمن والحماية ضد الأخطار والتهديد. يليها في المستوى الثالث الحاجات الاجتماعية وتشمل الحاجة إلى الانتماء والتقبّل والأخذ والعطاء.

الطبيعة الخيرة في الإنسان لا يستخرجها إلا بالإيمان بالله وما يقتضيه هذا الإيمان من أعمال وتطبيقات.^(١) لأن من أراد سياسة أخلاقه عليه أن يجعل غرضه، من كل فضيلة، غايتها ونهايتها، ولا يقنع منها بما دون الغاية، ولا يرضى إلا بأعلى درجة، التي تجعله يقترب من الإنسان التام الذي لم تفتقه الفضيلة، ولم تشنعه الرذيلة.^(٢) تتلخص نظرية سلّم الحاجات لـ(ماسلو) في العناصر الآتية:

الحاجة إلى تحقيق الذات.

الحاجة إلى الاحترام.

الحاجة إلى المكانة الاجتماعية.

الحاجة إلى التقدير.

الحاجة إلى الانتماء.

الحاجة إلى الأمن والطمأنينة وهي حاجات ثانوية.

الحاجة إلى الفسيولوجية أو البيولوجية وهي حاجات أساسية.

فتحقيق هذه الحاجات يكون محكوما بما يسمى بمعرفة الدافعية إلى العمل؛ حيث تعتبر معرفة الدافعية إلى

(١) (المراجع نفسه)، (ص ٢٣٠)

(٢) ابن عدي: تهذيب الأخلاق. (مراجع سابق)، (ص ٧٦)

حول تطبيقات الحاجات التي ينشدها الإنسان في حياته.^(١) ويُعزى هذا الاختلاف في التطبيقات لسلم الحاجات الإنسانية إلى ذلك الفصل الموجود بين منظومة العلوم ونسق القيم خاصة الروحية منها في النسق المعرفي الغربي، النسق الذي ينظر إلى السعادة الإنسانية بنظرة دنيوية خالصة لا تتعدى في تحقيقه إلى الحياة الأخروية. وقد جاء هذا المفهوم نتيجة للنسق الفلسفي العلمي الذي يسمى بالعلمانية، والذي «...يتضمن ثلاثة أمور هي:

أولاً: تجريد المعاني الروحية من عالم الطبيعة.

ثانياً: سلب الهدى الإلهي في السياسة من شؤون الإنسان الحياتية.

وثالثاً: استقاء القيم من العقل والسلوك البشري، والأمران الأخيران هما نتيجة منطقية للأمر الأول الذي كان مصدره وأساسه تجربة الرجل الغربي مجسدة في الأسس الفلسفية التي أرسى معالمها أرسطو بصورة أساسية.^(٢)

(١) ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية، (مرجع سابق)، (ص ٣٧٠)

(٢) سيد محمد نقيب العتاس، حقيقة السعادة ومعناها في الإسلام، (مرجع سابق)، (ص ١٤)

يليهما في المستوى الرابع حاجات الذات وتشمل الحاجة إلى الاحترام والتقدير والمكانة الاجتماعية، ويليهما في المستوى الخامس حاجات تحقيق الذات وتشمل الحاجة إلى التعبير عن الذات والنمو الذاتي والابتكار.

ثانياً: مواطن القصور في ترتيب سلم الحاجات الإنسانية في المنظومة الأخلاقية الوضعية:

وجه الكثير من العلماء والنقاد انتقادات لنظرية ترتيب سلم الحاجات التي قدمها عالم النفس ماسلو، من بينهم ماجد عرسان الكيلاني في كتابه «أهداف التربية الإسلامية» حيث يرى بأن نظرية سلم الحاجات الإنسانية كما تطرح في علم النفس الحديث تعرض مجردة من العقائد والقيم والأخلاق مثلها في ذلك مثل العلم الطبيعي.

وهذا يخالف طبيعة الإنسان باعتباره كائناً متديناً بالدرجة الأولى، فواضعو نظرية سلم الحاجات لا يكتراثون إن جاءت تطبيقاتها لنصرة الخير أو لتعزيز مكانة الشر. من هنا جاءت الفروق بين النسقين المعرفيين الغربي والإسلامي

هي خاصية تتماشى ومبدأ الاختيار والمسؤولية لدى الإنسان الخليفة، وإلا لو لم يكن هناك هذه المرونة لما كان هناك للإنسان اختيار ولا مسؤولية وأصبحت حركته في هذا الوجود ذات اتجاه واحد محدّد ومحدود، ولحق بالتالي بغيره من الحيوانات التي تتحرّك وفق خط غرائزها، ولم يكن له عليها بالتالي أي فضل في أن يستخلف عليها ويسخرها في طاعته.^(٢)

ولذلك يؤكد النسق المعرفي الغربي على تضامن فكرة «الحاجات» التي يطلبها الإنسان مع فكرة الرفاهية في المساواة، إذ ترسم الحاجات عالم غايات مطمئنا، وهذه الإناسة المستمدّة من المذهب الطبيعي القائل بأنّ الطبيعة هي المبدأ الأوّل، إذ تُشكّل أساس الوعد بمساواة عالمية. أما أطروحتها الضمنية فهي التالية: جميع الناس متساوون أمام الحاجة وأمام مبدأ إرواء الحاجة، لأنّ جميع الناس متساوون أمام القيمة الاستعمالية التي للأشياء وللمنافع الاستهلاكية، (في حين أنهم غير متساوين، لا بل منقسمين، إزاء القيمة التبادلية). وإذا كانت هذه النظرة إلى إيديولوجية الرفاهية الصحيحة، (أي إذا كانت هذه

وليس أدلّ على هذا الكلام ما يجد المطلّع على المنظومات التعليمية في الغرب من «أنّ تعليم فروع المعرفة أصبح منفصلا عن القيم الدينية في التعليم الحديث. والواقع أنّه ظهر إلى الوجود نوع من التقسيم إلى فئات وأجزاء مستقلة لم يقتصر على فروع المعرفة المنفصلة عن بعضها البعض دون وحدة تضمها معا، مقابل ما يلاحظه المرء من الصور التقليدية لشتى فروع شجرة المعرفة المتصلة بجذع هذه الشجرة، بل إنّ هناك انفصالا شبه تام بين المعرفة من ناحية والقيم الروحية من ناحية أخرى.^(١) ولعل ذلك يرجع إلى جهل الإنسان الغربي بالطبع الذي وُلد عليه، وهو من مظاهر ضعف النفس البشرية التي تنساق بلهف وراء إشباع رغباتها وحاجاتها دون اكتراث بالعفة والقناعة والتحكّم في النفس.

متناسية أو متجاهلة قدرة هذه النفس على التلوّن وإعادة التشكّل كما يقول ابن خلدون. «فخاصية المرونة في النفس البشرية وقابليتها للتربية وإعادة التشكّل

(١) حسين نصر السيد، دليل الشباب المسلم في العالم الحديث. ترجمة: فاروق جرار وصادق عودة، (ط١)، دار الشروق الدولية، القاهرة، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، (ص٢٦٧).

(٢) الجيلاني بن التهامي مفتاح، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون رؤية تربوية. (مرجع سابق)، (ص ٨٦)

وهذا ما جعل البعض يقول بأنّ مقالة الحاجات، إجمالاً تقوم على إناسة ساذجة: إناسة الميل الطبيعي إلى السعادة. تؤلف السعادة المرتسمة بأحرف ملتبهة في خلفية أصغر دعاية لجزر الكاناري، أو لحمامات المياه المعدنية، المرجع المطلق بالنسبة إلى مجتمع الاستهلاك، إنها تعادل تماماً فكرة الخلاص. لكن ما هي حقيقة هذه السعادة التي تؤلف هاجس الحضارة الحديثة، وتتمتع بهذا القدر من الأيديولوجية؟ فلكي تكون السعادة مجسّدة لأسطورة المساواة يجب فيها أن تكون قابلة للقياس. يجب أن تكون سعادة يمكن قياسها بواسطة أشياء استهلاكية وإشارات.^(٣)

فمفهوم السعادة في النسق المعرفي الغربي ينطلق من النظرة المادية الداروينية النيتشوية التي تضع الإنسان في مقابل الطبيعة/المادة مترادفاً معها، إنها -بتعبير عبد الوهاب المسيري- «...رؤية للعالم بأسره باعتباره سوقاً ومصنعاً. وهي رؤية تنبع من الوجدانية المادية نفسها، إذ يصبح كل شيء مادة توظّف، فالعالم هو كالألة التي تتحرّك (تماماً مثل الطبيعة/المادة)

الأيديولوجيا تحمل أسطورة المساواة الشكلية، أسطورة فقدت طابعها الديني وتعلّمت، متجسّدة في المنافع الاستهلاكية).

حينها يصبح من الواضح أنّ المسألة الأزلية: هل المجتمع الاستهلاكي هو مجتمع مساواتي أو تفاوتي؟ هل هو الديمقراطية المتحقّقة فعلاً، أو التي في طريقها إلى التحقّق، أو العكس، تعيد ترميم أوضاع التفاوت والبنى الاجتماعية السابقة ليس إلّا؟^(١) البنى التي دفعت الأفراد إلى الاعتقاد بأنّ السعادة في الرفاهية والشقاء في الفقر والحاجة، لكن ذلك «يبدو غير صحيح، عندما نرى كثيراً من الأغنياء يعانون اضطرابات في الشعور بالسعادة، وهذا دليل على أنّ الثراء لا يعني الرفاهية، فكثير من الأغنياء يملكون المال، لكنهم لا يملكون الرفاهية، وربما يكونون مهمومين بجمع المال، ولا يقدرّون على الاستمتاع به، وخائفين دوماً على ضياعه، ولا يحترمون الآخرين لاحترامهم المال، فكيف تتحقّق السعادة في ظل الشعور بالقلق والخوف وازدراء الناس؟»^(٢)

(١) جان بودريار، نظرية الاستهلاك. (مجلة العرب والفكر العالمي)، مجلة محكمة، (العددان ٣٢/٣١)، (صيف-خريف ٢٠١٢) (ص ٨٧)

(٢) أكرم زيدان، سيكولوجية المال هوس الثراء وأمراض الثروة. (عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (عدد ٣٥١، ربيع الآخر) (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، (ص ١٩٠)

(٣) جان بودريار، نظرية الاستهلاك. (مرجع سابق)، (ص ٨٦)

الأخلاق، والوجه القولي يضيّق نطاقها ويجمّد حركتها وينقّص من شأنها، والشق المعرفي يخرجها من الممارسة العلمية ويفصلها عن المعاني الروحية، والشق التقني يعمل على استبعادها والاستحواذ عليها كما يحرص على أن يستبدل بها غيرها، وما ذاك إلاّ لأنّ هذه الحضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزّمة معرفة ومتسلّطة تقنية.»^(٢)

إن نظرية ترتيب سلم الحاجات قامت بـ«...قلب دلالي لمعنى ماهية الإنسان من الماهية العاقلة إلى الماهية المألّكة، بالمدلول الاقتصادي المادي للتملّك؛ إذ تعد مقولة «الإنسان كائن-اقتصادي مرتكزا نظريا أساسيا للنمط الثقافي الليبرالي...فهو تعبير عن قلب دلالي جذري للمقولة القديمة المحدّدة للإنسان بوصفه «كائنا عاقلا» تحدّد ماهيته في التفكير. كما أنها في أبعادها الغائية تنتهي إلى توكيد نمط الرؤية المادية للإنسان، رؤية أصبحت في النسق الليبرالي ومنظومته المجتمعية تعبيرا عن أسلوب في العيش وأسلوب في التفكير على حد

والهدف من الوجود هو التحكّم في كل شيء وتوظيفه، فيتم التحكم في الطبيعة المادية التي تصبح موادّ خاما والطبيعة البشرية التي تصبح طاقة إنتاجية، وهي عملية تنتج سلعا، ثم تنتقل السلع إلى السوق حيث يتحول الإنسان إلى قوة شرائية يقوم بشراء السلع واستهلاكها... وهذا ما يحقّقه الإنسان الاقتصادي الذي ينتج ليستهلك ويستهلك لينتج، لا ليخدم مصلحته وهو لا يسعى إلّا إليها، ويتصارع مع الآخرين خارج نطاق أي مطلقات أخلاقية أو ثوابت معرفية.»^(١)

فهذا التصور للإنسان وحاجاته وغاياته إمّا يعبر عن جوهر الحضارة الحديثة التي هي حضارة «اللوغوس»-كما يسميها طه عبد الرحمن- ذات الوجهين العقلي والقولي، وذات الشقين المعرفي والتقني، وإن قصدت «تلبية حاجات الإنسان المختلفة والمتزايدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدر يهدّد إنسانيته، فالوجه العقلي من هذه الحضارة يقطع عنه أسباب الترقّي في مراتب

(١) عبد الوهاب المسيري، (تحرير)، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، «المقدمة فقه التحيز» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فريجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، (ط٣)، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م) (ص٨١)

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. (ص ١٤٥)

لأوامره والانتهاه عن نواهيه كي يتسنى له معرفته ثانية في الآخرة والفوز بجنته.^(٤)

ومهمة الاستخلاف اقتضت بطبعها أن يكون هذا المستخلف ذا صفات تؤهله لحمل هذه المهمة والقيام بها على أحسن الوجوه. وهذه الصفات لخصها ابن خلدون بقوله رئيس بطبعه.

من هنا ندرك أن ترتيب سلّم الحاجات قائم على مبدأ اقتصادي مادي، كونه محكوماً بنموذج معرفي مادي طبيعي- كما يقول عبد الوهاب المسيري- ينطلق من فكرة أن العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة، قادر على تسجيلها وتلقّيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، فهو جزء لا يتجزأ منها. «وانطلاقاً من كل هذا، تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات (...) وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإنّ هذا العالم المادي لا يعرف المقدّسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان

سواء...»^(١) في حين أنّ الإنسان خلق لغاية وهي الاستخلاف؛ أي خلافة الله في الأرض. ومهمة الاستخلاف اقتضت بطبعها أن يكون هذا المستخلف ذا صفات تؤهله لحمل هذه المهمة والقيام بها على أحسن الوجوه. وهذه الصفات لخصها ابن خلدون بقوله رئيس بطبعه. فهو أشرف العوالم كلها برأيه حيث يقول: «أعلم أنّ العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات، وأرفعها»^(٢) كما أنه «أعقد هذه العوالم في مداركنا عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية، يشترك في عالم الحس مع الحيوانات وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة.»^(٣) فالغاية إذن من خلافة الإنسان في الأرض وتسخيرها له إنما جاء بغرض التعرف إلى الله وعبادته في هذه الحياة الدنيا بالعبادة والطاعات والامتثال

(١) الطيب بوعزة، سؤال القيم في المجتمع الليبرالي. (ضمن كتاب: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر)، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة الندوات العلمية الدولية، الطبعة الأولى، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، (رجب ١٤٣٣هـ/يونيو ٢٠١٢م). (ص ٦٥، ٦٦)

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢٠٠٠م)، (ص ٣٧٨، ٣٧٩)

(٣) (المرجع نفسه)، (ص ٣٧٢)

(٤) الجيلاني بن التوهامي مفتاح، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون رؤية تربوية، الجامعة العالمية الإسلامية ماليزيا، (ط ١)، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، (ص ٨٠)

الشبكة التي تقوم على سلطان اللوغوس وما انجر عنه من آفات «النقص» و«الظلم» و«التأزم» و«التسلط»، والتي تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي، مما يحتم عليه «...الشروع في بناء حضارة إنسانية جديدة لا يكون فيها السلطان لـ«اللوغوس»، وإنما يكون فيها لـ«الإيتوس» (أي الخلق)، بحيث تتحدد فيه حقيقة الإنسان، لا بعقله أو قوله، وإنما بخلقه أو فعله».^(٣)

فمن مواطن القصور في هذا السلم هو قيامه على الرؤية الكونية الوضعية التي تسقط من تفسيراتها عالم الغيب، وإيمانها فقط بعالم الشهادة، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى تفسير خاطئ، كونه يقصر الوجود في عالم الشهادة ولا ينظر إلى الإنسان والحياة والكون نظرة مادية جزئية تبعية، بعيدة عن النظرة الكونية الشمولية الاستخلافية الكلية المتناسقة. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الرؤية إلى حاجات الإنسان تقتصر على التصور الشخصي أو عن رؤية كل فرد للعالم المتصلة بحرية الفرد يتبنى ما يشاء في أي وقت يشاء، فهي رؤية

من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان الكاملة عليها (...) والإنسان هنا ليس كائنًا مستخلفًا أو مكرّمًا وإنما كائن مادي.^(١)

ولذلك نرى أنّ لهذا الأسلوب الاقتصادي المادي في تحديد الإنسان جذورا في الخلفية الثقافية الغربية، وليس مرتبطا فقط بظهور نمط المجتمع الصناعي وما رافقه وأطر له من رؤى ليبرالية. ودليل ذلك هو أنه رغم التناقض الظاهري بين المشروع الليبرالي الرأسمالي والمشروع الاشتراكي الماركسي، إلا أنّ أساسهما مشترك ومتماثل، وهو النمط المحدد للنظرة إلى الكائن الإنساني بوصفه «حيوانا اقتصاديا»، وهذا ما يجعلنا نعدّه أحد مكونات الشبكة الإدراكية المحددة لرؤية الوعي الغربي إلى ذاته وإلى الوجود من حوله، لأننا نراها شبكة ماثلة في مختلف نظم وأنساقه الثقافية على اختلافها.^(٢)

(١) عبد الوهاب المسيري، (تحرير)، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. «المقدمة فقه التحيز» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية»، (ط٣)، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م) (ص ٦٤، ٦٦)

(٢) (المراجع نفسه)، (ص ٦٦)

(٣) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مراجع سابق)، (ص

التي اعتمدها في تصنيف العلوم وبناء نسقها تحت مسمى العلمية والموضوعية والوضعية، ففي مجال علوم النفس والتربية مثلاً «هناك اتفاق على أن العالم كله يواجه أزمة تربوية، تتخذ أشكالاً متعدّدة هنا وهناك، بل إنَّ العالم المتقدّم يعاني من تلك الأزمة بصورة أشدّ، حيث تزداد الهوة بين حجم المعارف العلمية المتيسرة، ومقدار ما تحقّقه تلك المعرفة من سعادة وسمو أخلاقي وإنجازات عالمية غير أنانية أو مدمرة للإنسان.»^(٣)

السعادة ذات العلاقة ببعدين من الوجود يشار إليهما بتعبيري «السعادة الدنيوية» و«السعادة الأخروية». ينتفي فيها الشقاء من حياة الإنسان، فيعيش حالات أو لحظات من النعمة والهناء المقيم في الحياة الآخرة، والتي تتوج بأعظم نعمة وهي رؤية الله الموعودة للذين عاشوا في الدنيا حياة عامرة بالخضوع لله تعالى طائعين وأوامره ومجتنبين نواهيه.

يقول السيد محمد نقيب العطاس في كتابه: «حقيقة السعادة في الإسلام» ما يلي: «بذلك نرى أن علاقة السعادة

تفتقد إلى النزعة الجماعية ورؤية الأمة في مجموعها، التي تشكّل تصوراً جماعياً لأمة من الناس تجمعهم الرؤية الكونية وتوحد رؤيتهم للعالم، بحيث تتناسق حركتهم وأفهامهم. فالرؤية الكونية رؤية جماعية وليست ضرباً من الفردانية والمتغيرة في كل وقت وفي كل ظرف.»^(١)

فمن المعلوم أن النظرة الإسلامية للعلوم والمعارف وما يترتب عنها من سلوكات ومواقف وأفعال وممارسات يختلف عن النظرة الغربية العلمانية، «فالنظرة الإسلامية إلى العلم نظرة موحدة متكاملة، والنظرة العلمانية نظرة مادية تعزل العلم عن الإيمان والوحي...لقد كان من ثمار النظرة الإسلامية للعلم، علماء جمّعوا بين العلم والإيمان.»^(٢) ولذلك يذهب البعض إلى اعتبار النص الديني الإسلامي منطلقاً أساسياً لأي بحث في التربية أو علم النفس أو علم الأخلاق. فالعالم الآن يشكي من آثار المنهجية

(١) عبد العزيز برغوث، الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد. (ص ٢١، ٢٢)

(٢) عبد الرحمن النقيب، النموذج التفسيري في التربية، (ضمن كتاب المنهجية الإسلامية)، (الجزء ٢)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، (ط ١) (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، (ص ٩٧٢)

(٣) (المرجع نفسه)، (ص ٩٧٥)

بالآخرة ترتبط بشكل وثيق بعلاقتها بهذه الدنيا في ثلاثة أمور هي:

- ١- أمور «نفسية» تتعلق بالمعرفة وحسن الخلق.
- ٢- أمور «بدنية» ترتبط بالصحة والأمن.
- ٣- أمور «خارجية» كالمال والأشياء التي تتعلق مباشرة بالنفس والبدن لكنها تساهم في صون الإنسان نفساً وبدناً. إذن فإن السعادة لا تشير فقط إلى وجودنا الدنيوي وإنما ترتبط بمفهوم الحياة كما وضّحه ديننا الحنيف الذي يشكّل الوحي الإلهي منبعه الأساسي»^(١)

ثالثاً: سلم ترتيب الحاجات الإنسانية في المنظومة الأخلاقية رؤية مقارنة

يمكن أن نوجز جملة الاختلافات في ترتيب سلم الحاجات الإنسانية في المنظومتين الغربية والإسلامية كالآتي:

-منظومة الأخلاق الإسلامية توفّر حاجات الطعام والأمن للنوع البشري كله بينما المنظومة الوضعية تقرّها

لجنس معين من البشر. وهذا راجع إلى تخلّق الإنسان المسلم المؤيّد -كما يقول طه عبد الرحمن- التخلّق الذي «يورث صاحبه نظرة إنسانية واسعة، ومن آثار هذه النظرة اتساع قلبه لبني البشر قاطبة، فلا يبالي بالفروق بين الأجناس ولا بين الأعراق ولا بين المواطن إلا ما كان منها مخالفاً لمقتضى التقرب إلى مقصوده الأسمى، فتملاً قلبه محبة تكاد تشمل الناس جميعاً على اختلاف ألوانهم وأشكالهم وأوضاعهم، نظراً لأنه يستمد محبته لهم من محبة هذا المقصود الأعظم، ويلتزم فيها بآداب هذه المحبة العظمى، وكل فعل خلقي اقترن بمثل هذه المحبة لا يمكن إلا أن يكون أوسع فعل يضم غيره ولا يضمه غيره»^(٢).

-منظومة الأخلاق الإسلامية تؤمّن الأمن والاحترام للنوع البشري كله، بينما منظومة الأخلاق الوضعية تؤمّن الأمن والاحترام لجنس معين من البشر. فنجد مثلاً انعدام الأمن يشكّل مصدراً للعنف وللشرخ الاجتماعي داخل المجتمعات التي تدّعي ضمان الأمن للأفراد

(١) سيد محمد نقيب العطاس، حقيقة السعادة ومعناها في الإسلام، ترجمة: حسن عبد الرزاق النقر، المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، (ط١)، (١٩٩٥)، (ص ٤٥). أنظر:

Al-Attas: Islam and the Philosophy of Science, ISTAC, Kuala Lumpur; 1989.

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مرجع سابق) (ص ٨٩)

وأدواته أساسا لتفسير الظواهر الفاعلة في الكون والحياة والإنسان. فالعلم كما تطور في ظل التصوّر الكوني الغربي هو المصدر الوحيد الذي يتيح لنا تقديم تصورات صحيحة ومتناسقة حول الظواهر التي تقوم في الوجود.^(٢)

فالعلم كما تطور في ظل التصوّر الكوني الغربي هو المصدر الوحيد الذي يتيح لنا تقديم تصورات صحيحة ومتناسقة حول الظواهر التي تقوم في الوجود.

ومما لا شك فيه أن هذه الرؤية تعتبر أن الوجود والعالم كله مادي، ولا يوجد وراء العالم المادي شيء يمكن اعتباره، فالواقع هو الواقع المادي المرئي المحسوس والمشهود. وكل ما يقدم لنا نفعا ماديا من طاقة وقوة ومال وخيرات ومصادر ومنافع هو الواقع المطلوب وما عداه فلا حاجة للإنسان به. فكل شيء ينبغي أن يخضع للحساب والقياس والمعيّار المادي لكي يكون مقبولا في ظل مقولات

والجماعات. ففي مدن الصفيح في كبرى عواصم العالم تزداد حدة العنف، السرقات، الجرائم، الاعتداءات. ما أدى إلى تشكل مجموعات من الشباب تفرض سلطتها وأوجدت مناخا من انعدام الأمن ومن الخوف. في الوقت الذي يشكّل فيه الأمن عاملا اجتماعيا ضروريا لتأسيس الثقة المتبادلة بين الأفراد، والأمر نفسه مع الأمن المعيشي الذي يعد هو بدوره ضروريا ليثق الإنسان بنفسه وليصبح قادرا على السيطرة على غرائزه كي يحولها إلى طاقة وجودية.^(١)

-منظومة الأخلاق الإسلامية تؤمن الحاجة للانتماء للنوع البشري كله، بينما منظومة الأخلاق الوضعية تقصر حاجة الانتماء على جنس معين من النوع البشري. وينطلق أصحاب هذا التصوّر من الرؤية الكونية العلمية التي لا تعترف إلا بالشعوب المتطورة والتي تدخل في دائرة الإنسان المتحضّر أو الإنسان الأبيض، وهي الرؤية العلمية التي «تجعل من العلم ومعطياته

(١) أدلبرتو باريتو، الإقصاء وأمراض النفس، ضمن كتاب:

القيم إلى أين؟ مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة واليونيسكو)، قرطاج، (ط١) (٢٠٠٥م).

(٢) عبد العزيز برغوث، الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري. دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، كوالالمبور ماليزيا، (ط١)، (٢٠٠٦) (ص ١٢)

التربية القمعية إلى القضاء على ثقة الطفل بنفسه، على المستوى الاجتماعي، يولد عدم الثقة بالنفس الفشل المهني. والأصل في المنظومة الأخلاقية والوجودية في الإسلام هو إيقاظ الإحساس باحترام الذات، والسماح للأشخاص باكتشاف طاقاتهم الشخصية الكامنة وتوظيف ثقافتهم في حركية فردية وجماعية حتى تقود كل فرد إلى أن يصبح صانعا لتاريخه، متحملا لمسؤوليته الوجودية.

فشعور الأفراد والجماعات بعدم الأمان وفقدان احترام الذات، يؤدي في النهاية إلى ظهور العنف والانقسامات داخل المجتمع. ولا مخرج من هذا الوضع إلا بالارتكاز إلى القيم الثقافية التي تبتكر الأدوات القادرة على تشجيع المبادرات الخلاقة كي يتجاوز الأفراد ظروفهم المؤلمة. فالحلول تولد داخل الجماعة أو المجتمع التي تبلورها بنفسها في ظل احترام تنوع الأفراد وتجاربهم. يقول أدلبرتو باريتو في مقال له بعنوان: «الإقصاء وأمراض النفس»: «إن فقدان احترام الذات هو حالة من الحرمان يعاني منها الفرد جراء عدم معرفته لذاته. من المهم إيجاد وتطوير أماكن لترميم الهوية حيث يمكن التكلم بحرية... إن

الرؤية الكونية المادية.^(١) فهذا التصور يعاني برأي البعض من نقص جوهري أساسي متصل بطبيعة الرؤية وتشكيلها وهو اختصارها الحقيقة والواقع في الواقع المحسوس والملاحظ، وهذا تجاوز خطير في حق مفهوم الواقع ومفهوم الإنسان ومفهوم الوجود.^(٢)

- منظومة الأخلاق الإسلامية تعمل على تأمين الحاجة لتحقيق الذات للنوع البشري كله، في مقابل منظومة الأخلاق الوضعية التي تقصر حاجة تحقيق الذات على جنس بشري معين. فلو أخذنا مثلا سكان مدن الصفيح في عدة مدن من العالم نجدهم متروكين للنسيان، يلفهم الشعور بالإهمال والأسى، لا أحد يقدم لهم المعونة. هنا يفقد الأفراد قيمة ومبدأ احترام الذات، فيعيشون حالات من البؤس الأكثر مأساوية، ويحسون إحساسا عميقا بالعجز، يشعرون بالإقصاء، يفقدون كل قدرة على أن يحبوا ويحبوا. يظهر فقدان الذات على المستوى الفردي، من خلال الصمت، مثلا. على المستوى العائلي، تؤدي

(١) (المراجع نفسه)، (ص ١٥)

(٢) (المراجع نفسه)، (ص ١٤، ١٥)

وحدها التي تعود إليها كل القيم، «...بحيث إن كل جهد وسعي للتغيير والتطور والتقدم يقوم به الإنسان المسلم فردا وجماعة إنما هو محكوم دائما بالرؤية الإسلامية للوجود. تلك الرؤية التي ليست إلا انعكاسا وتأكيذا للحقيقة الواحدة المطلقة. ولذلك فقد استطاع المسلمون على مستوى الممارسة أن يعيشوا حياتهم حسب مقتضيات عقيدتهم الإسلامية دونما معاناة لأي تغيير يمكن أن يؤدي إلى خلل واضطراب في حالة من الانسجام والتوافق القائم بينهم وبين تعاليم الإسلام، ودونما خضوع لوطأة الزمن بتياريه الجارف أو للتحديات الملزمة لتقلبات الحياة الدنيا وصروفها.»^(٣)

رابعا: أهمية الرؤية الأخلاقية في ترتيب سلم الحاجات

تنبني حاجات الإنسان التي تحدّث عنها ماسلو على منظومة قيمية ذات تراتبية خاصة، تحدّدها منظومة المعرفة والاعتقاد.

ترميم احترام الذات لدى الأشخاص الذين يعانون من العزل والإقصاء يشكل جبر الزاوية في مكافحة أمراض النفس في القرن الحادي والعشرين.»^(١)

وإذا كان أصل هذه الأمراض الشقاء الذي هو «شعور المرء بالحرمان والنقص على قدر ما يكون له من التعلّق بالمصالح والمطامع، فإن أصل السعادة هو شعور المرء بالاستغناء والتمام على قدر ما يكون له من التحرّر من هذه المصالح والمطامع... لأنّ سعادته ليست سعادة ظاهرة تذهب مع ذهاب أسبابها-وهي العطاءات المادية- وإنما سعادة خفية، لأن سببها باق لا يذهب، وهو العطاء الروحي.»^(٢)

بناء على ما تقدم يتبيّن أن ترتيب سلّم الحاجات الإنسانية يقوم على منظومة الأخلاق التي ينطلق منها الأفراد والمجتمعات، والتي على ضوئها تتحدّد مواقفهم وممارساتهم في الواقع. وهي المنظومة القائمة على الرؤية الإسلامية للوجود التي تقر بحقيقة واحدة هي

(٣) سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، الأولى، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ماليزيا، (ط١)، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، (ص ١٠٩)

(١) بارييتو أدلبرتو، الإقصاء وأمراض النفس. (مرجع سابق)، (ص ٤٦٩، ٤٧٠)

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مرجع سابق)، (ص ٨٧)

رؤية للعالم، كما أنّ رؤية الله في الإسلام أخلاقية. لأنّ المنظومة الأخلاقية في القرآن تتركز على ست قيم أساسية وهي: المساواة، والكرامة، والرحمة، والعدالة، والتعارف، والخير العام.^(٣) فهي تشكّل ما يمكن فهمه من منظور «رؤية العالم». باعتبارها «...طريقة أي مجتمع أو ثقافة في فهم عالمها أو تكوين التصورات عنه، تكون بتحويله إلى مجموعة مترابطة أو متشابكة من المفاهيم المتعاقبة في شبكة ضخمة معقّدة أو كلّ منظّم من التصورات التي يتضمّننها معجم المجتمع، بحيث يعبر عن وجوده وأسلوبه في فهم ما حوله وتنظيمه والتفاعل معه.»^(٤)

وهذا يقودنا إلى فلسفة الإسلام في الإنسان المبنية على الفطرة التي ترى بأنّ نظرة القرآن إلى الإنسان، هو كونه مجبّولاً على التساؤل عن هذا الكون وعن كل شيء، ومجبّولاً على أنّ الجواب لهذا التساؤل هو في إحساسه الفطري بوجود الله خالق هذا الكون وكل شيء

بمعنى أنّ هناك تكاملاً بين منظومة القيم ومنظومة المعرفة التي تجيب عن أسئلة ثلاثة وما قد يتفرع عنها:

-الإيمان بالله وبوحدانيته سبحانه، وأنه الخالق المدبّر، فله الخلق والأمر.
-الإيمان بأنّ الله سبحانه خلق هذا الكون وجعل عمرانته وأحداثه تجري وفق سنن وقوانين قابلة للفهم والاكتشاف، والإنسان مستخلف في عمرانته وفق هدي الله الواحد سبحانه.
-الإيمان بأنّ قيام الإنسان بعمران الكون وحمل أمانة الخلافة فيه إمّا يتحقّق بالتزكية لنفس الإنسان ونظام المجتمع.^(١) لأن «...إنسان التزكية قد يضحى بحياته، وقد يفارقها شهيداً، هو يحاول أن يحفظ للحياة قيمتها، وللعمران مقوماته الحقيقية ولو بالتعالي على الدنيا وأهوائها.»^(٢) والمعلوم كما يقول البعض أنّ القرآن يقدّم للإنسان

(١) فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا التوحيد والتزكية والعمران. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، (ص ١١)

(٢) طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط١)، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، (ص ١١٢)

(٣) رضوان، السيد، نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين. ضمن كتاب: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المملكة المغربية (ط١)، (١٤٣٢هـ، ٢٠١١م)، (ص ١٣)

(٤) المرجع نفسه، (ص ١٣)

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فالمرجعية القرآنية تحدّد منظومة القيم، التي تنعكس مباشرة في حال النفس الإنسانية من خلال تربيتها تربية تبني شخصية الإنسان. وهو ما يكشف بوضوح جدل العلاقة بين رؤى العالم ومنظومة القيم وعلم النفس، فأى أثر أو لبس وغبش معرفي واعتقادي يؤثر سلبا في منظومة الأخلاق وهو ما يؤثر بدوره على النظريات النفسية. بمعنى أنّ هناك علاقة بين منظومة المبادئ ومنظومة القيم والسلوك البشري. فالرؤية الكونية تحكم الوجود الإنساني، باعتبارها معايير توجه سلوك الأفراد والجماعات، وتبني الحضارة الإنسانية في جوانبها المادية والمعنوية، وترشدها بهداية الوحي الإلهي.^(٢)

فالإيمان مثلا باليوم الآخر يربي شعور الإنسان بالمسؤولية، ويجعله متقبلا لمبادئ التشريع الإسلامي طوعية، ودون حاجة في كثير من الأحيان إلى استعمال العقوبات، ودون أي تهرب أو احتيال على القانون الإلهي. ولذلك تكون أخلاق الفرد في أغلبها فاضلة مطلقة، لا تتغير فيها ولا

فيه. فالله قذف بمفهوم الفطرة بدلا من تراث الجماعة وسلطانها في النظر في مصير الإنسان، وجعل هذه الفطرة المرجع لما ينبغي أن يقوم عليه مصير الإنسان، وجعل المعرفة التي يكتسبها الإنسان بتشغيله الشخصي لقواه المعرفية الفطرية البديل لسلطان الجماعة.^(١)

فالله قذف بمفهوم الفطرة بدلا من تراث الجماعة وسلطانها في النظر في مصير الإنسان، وجعل هذه الفطرة المرجع لما ينبغي أن يقوم عليه مصير الإنسان، وجعل المعرفة التي يكتسبها الإنسان بتشغيله الشخصي لقواه المعرفية الفطرية البديل لسلطان الجماعة.

وهناك من يحدّد منظومة القيم العليا الحاكمة والموجهة للسلوك البشري في المفاهيم القيمية الكبرى وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران. فهي أساس كل القيم الفرعية الأخرى، في مجالات الإيمان والاعتقاد، وتربية النفس، وبناء الشخصية الإنسانية، ونظم الحياة

(١) عيسى عثمان علي، لماذا الإسلام... وكيف؟ دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط١)، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، (ص ١٧٣، ١٧٤)

(٢) فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا. (مرجع سابق)، (ص ١٤، ١٧)

طاقات مثمرة في حياة الفرد والمجتمع.^(٣) ولهذا فترتيب سلم الحاجات وغرسها في شخصية الفرد إنما يتم بواسطة تنمية الفرد على تعشق المثل الأعلى، ونعني بالمثل الأعلى في الرؤية الإسلامية نموذج الحياة المعنوية والمادية التي يريد للمسلم أن يحيها، وللأمة المسلمة أن تعيش طبقاً لها في ضوء علاقات كل منهما بالخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة.^(٤) والقرآن الكريم يقرر أن الله وحده هو الخبير الحقيقي بتخطيط المثل الأعلى» أو نموذج الإنسان الصالح-المصلح لأنه هو وحده خالق الإنسان ومصوره ومصممه ولذلك لا يمكن أن يشاركه تعالى أحد في تحديد «المثل الأعلى» المتعلق بحقائق الوجود وتطبيقاتها العملية: قال تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (سورة الروم: الآية: ٢٧). وحين يتنكر البشر المخلوقون للمثل الأعلى الذي جاءت به الرسالة ويحاولون

نفاق ولا رياء، إذ من ثمار الإيمان باليوم الآخر، الحلم والأناة، والتضحية بالمال النفيس، والصبر على الشدائد، والسمو بالنفس عن الدناءات، كل ذلك لأن المرء ينتظر جزاءه عند الله، لا عند المجتمع ولا عند الناس. لأن الفضيلة تندرج تحت باب حسن الخلق والفتنة وجودة الذهن كما يقول الغزالي.^(١) أما الخلق فهو حالة متوازنة للنفس وإذا تسببت هذه الحالة في حدوث أفعال يرضاها العقل أو الدين فإن هذه الحالة تكون الخلق الحسن، وحسن الخلق هذا يمكن الوصول إليه عن طريق التعلم وترويض النفس. إن الخلق يمكن تغييره من سييء إلى حسن أو العكس، ومطمح كل خلق هو نيل السعادة الدنيوية والأخروية.^(٢)

ثم إن الإيمان يجعل أفعال العباد منضبطة، انضباط جميع الدوافع والغرائز، والتحكم في القوى الغريزية الجامعة. يتم خوفاً من الله، وطمعاً في جنته. فالإسلام وضع لكل فرد دافعاً غريزياً، من الترغيب والترهيب، ومن التسامي به، ما يخضعه لشريعة الله فيجعله

(٣) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها. دار الفكر، دمشق، (ط٢)، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، (ص ٩٨، ٩٩)

(٤) ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

(١) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل. بيروت، (١٩٨٦)، (ص ٥٩)

(٢) سيد محمد نقيب العتاس، حقيقة السعادة ومعناها في الإسلام. (مرجع سابق)، (ص ١١)

القرآن-هو مصدر الرؤية الإسلامية للوجود والنظرة الإسلامية للحقيقة- تعبير عن غائية الوجود وكماله وتأکید لهما، تماما مثلما أنَّ الإسلام هو تجسيد لكمال الوجود وغائيته على مستوى الظاهرات.

خامسا: كشف العلاقة بين الأخلاق وعلم النفس

يقول العلماء إنَّ العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي النفس، وللنفس ثلاث قوى وهي النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس الناطقة. وجميع هذه الأخلاق تصدر عن هذه القوى. والنفس الشهوانية تكون بها جميع اللذات والشهوات الجسمية كالمأكل والمشرب. أما النفس الغضبية فيشتبك فيها الإنسان وسائر الحيوان وهي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة الغلبة وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية وأضر بصاحبها إذا ملكته وانقاد لها. أما النفس الناطقة فهي التي يتميز بها الإنسان عن جميع الحيوانات وهي التي يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم وهي التي عظم

أن يضعوا للحياة البشرية «مثلا أعلى» للمعرفة والسلوك فإنَّهم يضعون نماذج سيئة ضارة أو «مثل سوء».^(١)

«القرآن-هو مصدر الرؤية الإسلامية للوجود والنظرة الإسلامية للحقيقة- تعبير عن غائية الوجود وكماله وتأکید لهما، تماما مثلما أنَّ الإسلام هو تجسيد لكمال الوجود وغائيته على مستوى الظاهرات. أما مبلغ القرآن إلى الإنسانية فهو المثل أو نموذج الكمال للوجود الإنساني، ومن ثم فالرسول صلوات الله وسلامه عليه هو خاتم النبيين. ورسول الله إلى الناس كافة ليخرجهم من الظلمات إلى النور. وهو السراج المنير. الذي يضيء الطريق للسالكين. فهو رحمة للعالمين... مثالا للبشر أجمعين. وهو من ثم الإنسان الكامل والأسوة الحسنة للذين يرجون الله واليوم الآخر».^(٢)

(١) ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، (ط٢) (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، (ص ١١١، ١١٢)

(٢) سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية. ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ط١، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية، ماليزيا، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص ١١١، ١١٢.

للإنسان الحديث (...) لقد وصف علماء الأخلاق علم النفس بأنه سلاح ذو حدين. فالإنسان الشريف المستقيم يستخدمه للغرض الصالح، والإنسان غير الطبيعي المريض ينتفع به لتحقيق غاياته الدنيئة الشريرة.^(٣) فالحياة التي تكتنفها قيم التوحيد والتزكية والعمران تنعكس على بناء الإنسان بالإسلام والاستقرار النفسي، كما تنعكس أيضا على بناء مجتمع إنساني يتصف بالتماسك والتراحم والقوة في داخله، ويتصف بالصمود والثبات والممانعة تجاه أي قوة تحاول تحديده من خارجه.^(٤)

فالحاجة إلى تحقيق الذات في المنظومة المعرفية الغربية هي أن هدف الأفراد في الحياة هو تحقيق الذات، التي تؤول في النهاية إلى خدمة الإنسانية وتحقيق السعادة للفرد والمجتمع. ومن أبرز من قال بهذا «سير برسي ن» في كتابه «التربية» حيث قال: «إن الذاتية هي الهدف الأسمى الذي تسعى إليه

بها شرف الإنسان، وعظمت همته فأعجب بنفسه، وهي التي بها يستحسن المحاسن ويستقبح المقابح وبها يمكن للإنسان أن يهذب النفس الشهوانية والنفس الغضبية^(١).

تشير الكثير من الأبحاث والدراسات النفسية «أن الإنسان يتميز عن الحيوان بالتمييز والتفكير ومن تمام الإنسان وكماله أن يكون جامعاً لمكارم الأخلاق ومحاسنها، ومنتزهاً عن مساوئها ومقابحها آخذاً في جميع أحوالها بقوانين الفضائل، عادلاً في كل أفعاله عن طريق الرذائل، ولذا وجب على كل إنسان أن يجعل مقصده اكتساب كل شئمة سليمة. وأن يبذل جهده في اجتناب كل خصلة مكروهة رديئة.»^(٢)

فلو أن الإنسان أهمل رشاد نفسه وصلاحها فإن ذلك سيؤدي حتماً إلى «... أزمة خلقية بالغة العنف، حتى أن علماء الأخلاق يلجؤون إلى علم النفس في محاولة تشخيص المشكلات الكبرى

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي، عبد الله عمر نصيف، العلوم الطبيعية من وجهة النظر الإسلامية. ترجمة: عبد الحميد الخريبي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والطباعة، وجامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، (ط١)، (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، (ص ٩١، ٩٢)

(٤) فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا. (مرجع سابق)، (ص ٤)

(١) سيد يوسف جمعة، تهذيب الأخلاق. ضمن كتاب: علم النفس في التراث الإسلامي، ج١، إشراف (محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (ط١)، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٣٢٧.

(٢) سيد يوسف جمعة، تهذيب الأخلاق. (مرجع سابق)، ص ٣٣٦.

أو هدف أسمى يوجه طاقاتها، فأى مجتمع هذا تخرجه لنا هذه التربية؟

«والمأخذ الثاني هو أن إطلاق الذاتيات يحتاج إلى هدف مشترك أسمى تحققه هذه الذاتيات، مع بقاء مجالات للتمييز الفردي لكل ذاتية. وهذا الهدف الأسمى لم ينص عليه القائلون بهدف (تحقيق الذات) وإن كان (برسي نن) قد أشار إليه بقوله «ويخطئ من يعتقد أن نظريتنا هذه لا تميز بين المثل العليا الحسنة للحياة، والمثل الرديئة، ولا تميز بين أنواع الذاتية التي يجب تشجيعها وأنواع الذاتية التي يجب إخمادها...».

إلا أنه في هذه الإشارة العابرة لم يعتمد على مبدأ أو معيار للخير والشر، وحتى لو أنه وضع مبدأ، لاختلف في ذلك مع غيره من المربين والفلاسفة، ولا يزال الناس يختلفون، فلا بد من معيار إلهي يجمع عليه البشر في هذا الموضوع. لأن معايير الناس تختلف باختلاف ظروفهم الاجتماعية والنفسية والعائلية، ولا يصلح واحد منها لتربية جميع البشر»^(١).

(١) عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها. (مرجع سابق)، (ص ١٠٩، ١١٠)

التربية، ولا خير يمكن أن يصيب هذا العالم إلا عن طريق النشاط المطلق للأفراد، رجالا كانوا أو نساء. وإن التربية التي تتخذ مبدأ (تحقيق الذاتية) هدفا لها، هي التربية الوحيدة التي تسير وفق قوانين الطبيعة، والتي تشهد لها الحقائق المستمدة من علم الحياة».

فالحياة التي تكتنفها قيم التوحيد والتزكية والعمران تنعكس على بناء الإنسان بالإسلام والاستقرار النفسي، كما تنعكس أيضا على بناء مجتمع إنساني يتصف بالتماسك والتراحم والقوة في داخله، ويتصف بالصمود والثبات والممانعة تجاه أي قوة تحاول تحدّيه من خارجه.

غير أنه يؤخذ على هذا الهدف مأخذان:

الأول أنّ الحرية أو النشاط المطلق للأفراد، يحتاج إلى ضوابط تعصم الأفراد عن الغرور بذاتيتهم، أو الطغيان على غيرهم أو استعمال خصائصهم الذاتية في شرّ الإنسانية وضرر المجتمع. فإذا نشأ كل طفل أو فرد وهو يعتقد أن المجتمع كله والكون كله مجال لذاتيته هو، دون أن يكون لهذه الذاتية ضابط

خاتمة

نخلص في نهاية هذه الورقة إلى النتائج التالية:

أولاً: أن نظرية سلم الحاجات التي جاء بها أبراهام ماسلو والتي وضعت لنا سلماً هرمياً للحاجات الإنسانية بدءاً من الحاجات الفيزيولوجية وانتهاءً بحاجات تحقيق الذات إنما وضعت على أساس معرفي وأخلاقي وضعي، تتحكم فيه رؤية الإنسان الغربي إلى الحياة والإنسان، معتقدة بأن الإنسان تحركه مجموعة دوافع غريزية في أساسها في حين أن الدراسات والأبحاث كشفت عن خلل هذه الرؤية المعرفية والأخلاقية، وأن هذا السلم لا يعبر بحق عن جوهر ومفهوم وطبيعة الشخصية الإنسانية.

فقد بين تاريخ الإنسان أن تحركات الإنسان لا تنطلق دائماً من الغرائز بل يمكن للإنسان أن يضحي بكثير منها من أجل تحقيق المبادئ السامية والقيم الخلقية والجمالية الراقية، التي تسمو بالإنسان إلى مراتب التزكية والصفاء والزهد، بعيداً عن الانغماس في شهوات الجسد ومتطلباته أو الانسياق

وراء رغبات النفس ومقتضياتها الدنيا؛ لأن الإنسان قد يهاجر من أجل توفير كافة درجات سلم الحاجات له ولأتباعه ابتداءً من الحاجات الأساسية ثم حاجات الأمن والاحترام والانتماء وتحقيق الذات التي فطر عليها الإنسان كما هو واضح في تجربة هجرة النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: ما يمكن أن نخرج به من هذه الورقة هو تداخل ما هو نفسي مع ما هو أخلاقي، بمعنى أن ما هو أخلاقي يحدّد ما هو نفسي، فبقدر ما يرتقي الإنسان خلقياً بقدر ما يسمو نفسياً والعكس بالعكس. فهناك تلازم ما بين نفسية الإنسان وأخلاقه ويتجسد ذلك بوضوح في ترتيب سلم حاجاته وفي كيفية ودرجة إشباعها.

ثالثاً: ندرك بوضوح أن منظومة الأخلاق التي توجّه رغبات الإنسان وحاجاتها إنما تستند إلى الرؤية الفكرية والنسق الثقافي للإنسان. فإذا كان الإنسان صاحب رؤية فكرية سليمة كانت منظومته الأخلاقية سليمة مما ينعكس مباشرة على سلم حاجاته فيضبطها ويرتبها تبعاً

تجاه الله، وتجاه نفسه، وتجاه أسرته ومجتمعه الأقرب الذي يعيش فيه، والمجتمع الأكبر الذي ينتمي إليه وهو الأمة قاطبة، ثم تجاه الإنسانية جمعاء، وتجاه نظام الكون الذي يعيش فيه.

خامسا: يمكن ترتيب سلم الحاجات وفق الرؤية المعرفية الإسلامية على مستويين: المستوى الفردي الذي يتعلق بإشباع الفرد لحاجاته انطلاقا من منظومة القيم التي يؤمن بها، والمستوى الاجتماعي أو الحضاري الذي يعبر عن رسالة الأمة في التاريخ وعن دورها التاريخي الذي تحمله وهي أنها أمة الخيرية والسيادة والعمران والاستخلاف، فهي خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وبالتالي فإن ترتيبها لسلم حاجاتها إنما يكون تبعا للرسالة التي تحملها وللقيم التي تنشدها في الواقع والتاريخ. وهي قيم الصلاح والإصلاح وقيم العمران والإعمار، وقيم الخلافة والاستخلاف، وقيم إنقاذ البشرية مما هي واقعة فيه من أزمت معرفية ونفسية ووجدانية وخليقية وسياسية وحضارية.

سادسا: هناك تداخل بين ثلاث دوائر عند الحديث عن سلم الحاجات وهي

للمبدأ الأسمى أو المثل الأعلى الذي يؤمن به الإنسان ويسعى إلى بلوغه.

رابعا: تبين لنا أن نظرية سلم الحاجات الإنسانية التي جاء بها ماسلو اعترتها الكثير من النقائص والعيوب، منها مثلا أن الفرد ليس بالضرورة أن يلتزم بالتسلسل الهرمي في تحقيق وإشباع حاجاته، بمعنى ليس شرطا أن ينتقل من الأدنى إلى الأعلى، لأن التجارب التاريخية والحديثة كشفت عن عدم اتباع الأفراد لهذا السلم، فقد يسعى الفرد إلى إشباع حاجة تحقيق الذات أكثر أو قبل إشباع حاجاته الفيزيولوجية. فحياة الصالحين والمصلحين والعلماء والقادة الرساليين لا تعكس صحة أو صوابية ما ذهب إليه ماسلو في تصنيفه وترتيبه. فالإنسان صاحب إرادة حرة يمكنه من خلالها إشباع حاجاته وفق الرؤية التي ينطلق منها والمبدأ الذي يحركه والرسالة التي يحملها والغاية العليا التي ينشدها.

ولذلك قد نتفق مع ماسلو في تصنيفه للحاجات لكننا قد نختلف معه في تسلسلها وكيفية إشباعها. فالإنسان لم يخلق لإشباع حاجاته وفقه رغباته وأهوائه وإنما خلق ليؤدي واجبه

وهي المثل المستمدة من الرؤية الكونية الحضارية التوحيدية التي من شأنها أن تصحح فكر الإنسان وتهذب طباعه ووجدانه وترشد حاجاته وتعقلن غرائزه فيتصرف كابن آدم الذي يتوق إلى مرتبة الملائكة في تزكيتها وصفائها ويرتفع عن بهيميته وجسدته الحيوانية التي أوقعت فيها مختلف النظريات الفلسفية والنفسية والاجتماعية المعاصرة التي أفقدته رشده وصوابه ونزعت عنه إنسانيته وجعلته أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان، وذلك نتيجة التصور الخاطئ عن حقيقة الإنسان وهويته ووظيفته الوجودية في الحياة، موقعه في الوجود والمثل الأعلى الذي يجسد هذا التصور في واقع حياة الأفراد والأمم، لذلك، فالتوجيه الأخلاقي من شأنه أن يمد الإنسان بسلم حاجات راقية تسمو بالأفراد والجماعات والأمم إلى مستوى الرسالة والأمانة التي حملها الإنسان فترتفع به من الحاجات المتمركزة حول الفرد إلى الحاجات الاجتماعية والحضارية الرسالية. وهي الحاجات التي انطلقنا منها في بداية الورقة وهي: الإيمان والهجرة والإيواء والنصرة والولاء، كما جاءت بها الآية ٧٢ من سورة الأنفال.

دائرة الرؤية المعرفية. ودائرة المنظومة الأخلاقية، ودائرة الحياة النفسية وحاجاتها. فالأولى تحدّد الثانية والثانية تحدّد الثالثة، والثالثة تنعكس على الأولى والثانية في شكل تدامج وثيق وتكامل يصعب الفصل بين مكوناته. والواقع يكشف عن هذا التداخل؛ بمعنى أن اختلاف الأفراد والجماعات والأمم في ترتيبها وتصنيفها لسلم حاجاتها فردياً وجماعياً إنما يكون باختلاف محتوى هذه الدوائر الثلاث. من هنا تبرز الحاجة إلى ضرورة إعادة ربط هذه الدوائر الثلاث وفق النسق المعرفي التوحيدي الذي يساهم في بناء نظم تربوية ترقى بقدرات العقل البشري وتزكي نفسية الإنسان وتخدم جسده وتضمن مصالحه وحاجاته وفق مثل عليا حسنة وهوية إنسانية سليمة وثقافة علمية صحيحة.

سابعاً: تبدو الحاجة ماسة إلى التوجيه الأخلاقي لمنظومة العلوم بصفة عامة وعلم النفس على وجه أخص، حتى يسمو هذا العلم بنفسية الإنسان وشخصيته، فيرتقي بها إلى مستوى تمثّل المثل والقيم العليا للإنسان في الحياة،

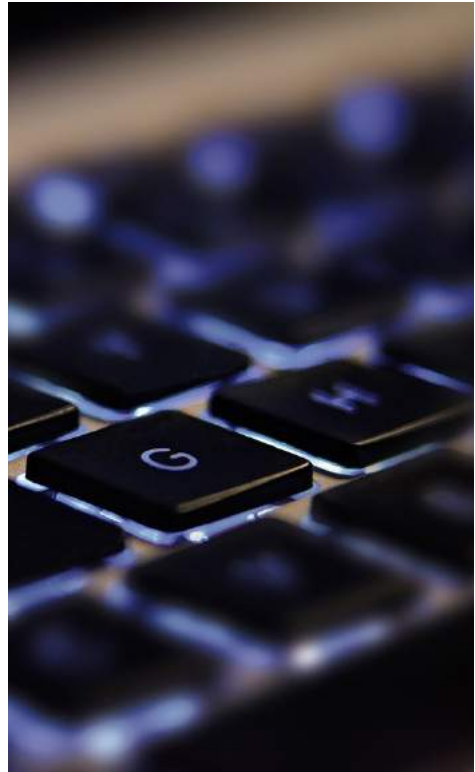
عندما تستحيل التكنولوجيا إلى إيديولوجيا

أحمد أبركان (*)

تقديم:

الطفرة التكنولوجية والانفجار المعلوماتي:

عرف منتصف القرن الماضي تقريبا بداية زحف ما تم الإجماع والتواطؤ على تسميته بـ «عصر الثورة التكنولوجية» أو «عصر ثورة المعلومات». وكأن التاريخ يعيد نفسه، فمثلا تسربت الآلة البخارية إلى دنيا الناس كرأس حربة للانتقال من مجتمع الزراعة إلى مجتمع الصناعة في بداية عصر التصنيع، تسلت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات إلى حياتنا، لتحث ثورة المعلومات التي قادتنا إلى مجتمع



(*) جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب. البريد الإلكتروني: aberkanmed@yahoo.fr

البشر في مكان النمطية والقبولة التي فرضتها مبادئ مجتمع الصناعة^(٢). معنى هذا أن الهوية التي كانت تفصل الدول المتقدمة عن الدول المتخلفة في فترة ما قبل عصر الانفجار المعلوماتي تضاعفت بشكل غير مسبوق، الأمر الذي أضحى يهدد كثيرا من دول العالم الثالث بأن تصبح على هامش التاريخ بأن لا تجد لها مكانا في عالم صار يقاس بمقاييس مخالفة لتلك التي عرفها بعيد الثورة الصناعية.

وهذا ما تكلم عنه كثير من الخبراء، أمثال العالم الاجتماعي البرازيلي النابغة المتعدد اللغات Fernando Henrique Cardoso الذي دَرَسَ في الجامعات الفرنسية والبريطانية والأمريكية، والذي ترجمت مؤلفاته إلى أكثر من لغة؛ وقد تولى رئاسة الجمهورية الفدرالية للبرازيل من ٠١ يناير ١٩٩٥ إلى ٠١ يناير ٢٠٠٣. يقول هذا السوسيولوجي المبرز: (إننا اليوم أمام ظاهرة جديدة: رخاء البعض لا يرتبط بفقر البعض الآخر، هناك ما يشبه استقلالا ذاتيا في النظام الإنتاجي بفضل الثورة التكنولوجية، لدرجة

المعلومات. فمجتمع المعلومات أو مجتمع المعرفة يعتبر ورثا للمجتمع الصناعي. وتقوم أسس مجتمع المعرفة على ثلاث مهم: عتاد الكمبيوتر (Hardware)، والبرمجيات (software)، وشبكات الاتصالات (Information Society)^(١). بشيء من التفصيل يمكن الجزم بأن «ثورة المعلومات» ما زالت تتواصل من خلال ما يمكن أن ننته به «الدائرة النشطة»، التي تتميز بـ:

أ- تطور هائل في تكنولوجيا الكمبيوتر والاتصالات.

ب- نجم عن هذا التطور تدفق هائل غير مسبوق في المعلومات.

ج- هذا التدفق المستجد لم يكن ليمر دون أن تستغله وتستثمره تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، من أجل مضاعفته ونشره.

د- نتج عن هذا التدفق المنهمر من المعلومات تباين واختلاف بين بني البشر لدى تفاعلهم معه، بنفس تباين واختلاف انعكاس المعلومات المستجدة عليهم، فكانت النتيجة أن اتسعت الفجوة بين

(١) عنايت، راجي: ديمقراطية جديدة لمجتمع المعلومات.

دار العين للنشر، القاهرة، (ط ١)، (١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠م)،

(بتصرف شديد عن ص ٣٣)

(٢) عنايت، راجي: ديمقراطية جديدة لمجتمع المعلومات.

(مرجع سابق)، (بتصرف طفيف عن: ص ٣٣-٣٤)

إننا اليوم أمام ظاهرة جديدة: رخاء البعض لا يرتبط بفقر البعض الآخر، هناك ما يشبه استقلالا ذاتيا في النظام الإنتاجي بفضل الثورة التكنولوجية، لدرجة أن فقر إفريقيا، وإلى حد ما أمريكا اللاتينية وبعض أجزاء آسيا، لم تعد له نفس الوظيفة في رخاء «الشمال».

وضعية مأساوية لدول لم تنجح في شغل أقل هامش من السوق الدولي، ولم يعد لاستغلالها أهمية بالنسبة للشمال. إن رفاهية «الشمال» لم تعد مرتبطة باستغلال اليد العاملة الزهيدة الثمن أو بوفرة الموارد الطبيعية لدول الجنوب كدول إفريقيا ودول أخرى غيرها^(٢).

لقد انقلبت الموازين واختلت المعايير، وتهاوت الأطروحات التي كانت تربط الشمال بالجنوب، أصبح العالم الثالث اليوم غير مرغوب فيه، لا في يده العاملة، ولا في موارده الطبيعية ومواده الأولية التي كانت إلى عهد قريب تشكل عصب الصناعة الغربية وقوامها، وكانت تشكل معها ذاك الخيط الدقيق الرابط بين شمال جنوب.

(٢) البحياوي، يحيى: الوطن العربي وتحديات تكنولوجيا الإعلام والاتصال. (مرجع سابق) (ص٧).

أن فقر إفريقيا، وإلى حد ما أمريكا اللاتينية وبعض أجزاء آسيا، لم تعد له نفس الوظيفة في رخاء «الشمال».

إن محرك التاريخ لم يعد استغلال اليد العاملة أو الموارد الطبيعية، إننا اليوم بصدد تهميش عدد ضخم من السكان لعدم قدرتهم على الانخراط في الطريق الرئيسي للتاريخ، ويتعلق الأمر بسكان إفريقيا، وخصوصا الساحل، وأجزاء هامة من أمريكا اللاتينية، وبالخصوص منطقة الكرايبي، وأمريكا الوسطى، ومناطق آسيا الجنوبية الآهلة بالسكان^(١). ويسترسل Cardoso قائلا بنظرة تشاؤمية تعتصر لها القلوب مرارة لاسيما لدى من ينتمي إلى واحد من هذه العوالم التي ذكرها، والتي أضحت مهددة بأن لا تجد لها مكانا في عالم صارت الكلمة الأولى والآخره فيه لمن يكتسب ناصية الصناعة التكنولوجية وهندستها، يقول: (نحن اليوم أمام

(1) Cardoso.FM : «postface» In, les technologies d'information et de communication dans le sud : la mondialisation forcée, in revue tiers-monde, n° 138, avril/mai, 1994, pp 444-445.

نقلا عن البحياوي، يحيى: الوطن العربي وتحديات تكنولوجيا الإعلام والاتصال. القنيطرة، المغرب، البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط١)، (١٩٩٧)، (ص ٧).

لكن أخشى ما نخشاه ألا تتعدى دول العالم الثالث عتبة المرحلة الأولى، ليس لعل مشهودة في طاقاتها البشرية، ولكن لخلل في نظمها الاجتماعية وتركيبها الاقتصادية وتوجهاتها السياسية؛ فما بالك ببقية المراحل الأخرى وهي أعقد، لا شيء إلا لأنه لم يكن بمقدور هذه الدول أن تستوعب المرحلة الصناعية وأن تجد من ثم مكانة لها في مجتمع الصناعة، بله أن يصير لها موضع في مجتمع المعلومات الذي يعتبر بديلاً معقداً في تركيبته للمجتمع الصناعي. ويحاول المفكر يونيجي ماسودا أن يستعرض الآليات والميكانيزمات التي يتحول وفقها مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات فيما يأتي:

١- بلوغ مرحلة التسيير الذاتي (الأوتوماتية أو الأتمتة) «automating»، بوصفها آخر مرحلة لتطور المجتمع الصناعي.. في هذه المرحلة تقوم تكنولوجيا المعلومات، أي تكنولوجيا الكمبيوتر والاتصالات، بالعمل نيابة عن الإنسان. ٢- الوصول إلى مرحلة إنتاج المعارف اعتماداً على التكنولوجيا المتقدمة، أي تطوير عمل الكمبيوتر بشكل يصير معه مُتَجَاوِزاً دوره كحاسب إلكتروني، وبشكل يمكنه من أن يتيح للمعلومات والمعارف

لقد أحدثت التكنولوجيا الابتكارية بمراحلها المختلفة وتداعياتها المتغيرة «زلزلاً» في النظم الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعات المعمورة، حتى صرنا نشكك في أن يكون لدول العالم الثالث نصيب ولو بسيط في مجتمع المعلومات، نظراً لتشابهه وتعدد مسالكه. ولتوضيح الفكرة أكثر يُفَضَّلُ بنا أن نسرد المراحل الثلاث التي يمر بها مجتمع المعلومات حسب تصور المفكر المستقبلي الياباني «يونيغي ماسودا» الذي سهل لليابان اتخاذ المسلك الأصوب والسبيل الأقوم، لاتباع المسلسل الأصح لولوج مجتمع المعلومات. وتتلخص هذه المراحل الثلاث فيما يلي:

- ١- المرحلة الأولى: وفيها تؤدي التكنولوجيا المعينة العمل نفسه الذي كان الإنسان يضطلع به سابقاً؛
- ٢- المرحلة الثانية: وفيها توفر هذه التكنولوجيا إمكاناتٍ في العمل لم يُقَدَّر للإنسان أن يقوم بها في أي وقت؛
- ٣- المرحلة الثالثة: بناء على ما حدث في المرحلتين الأولىين، فإن البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة ستشهد تحولاتاً وتغيراً فتستحيل إلى نظم جديدة غير مسبقة^(١).

(١) غنايت، راجي: ديمقراطية جديدة لمجتمع المعلومات. (مرجع سابق) (بتصرف عن ص ٣٤).

شأنه أن يسهل لها سبل النفاذ إلى كل الجهات التي تمكنها من نشر وتعميم أفكار ومفاهيم التأثير في الآخرين، قصد تغيير الاتجاهات والقناعات وإخضاع النفوس وتنميط الذوق^(٢).

لذا يمكننا فهم دور وسائل الإعلام السياسي على أنها أداة للهيمنة الإيديولوجية. فالطبقة الحاكمة تعول على الاختراق والتثقيف الإيديولوجي للطبقات الخاضعة من خلال الهندسة الذهنية لضمان هيمنتها، هذه الهيمنة التي تتحقق لما تُقدم فئة عريضة من السكان، ليس فقط بقبول المفاهيم والأفكار التي تتبناها الطبقة السياسية المهيمنة، بل بالتسليم بأن هذه المفاهيم والأفكار هي حسيمة ونتاج لإجماع المجتمع. مما يعني من جهة، إلغاء وإقصاء كل الأفكار والمفاهيم المضادة وخلع صفة الشرعية عنها وتجريدها منها، وتهميش أي أطر إيديولوجية بديلة، ومن جهة أخرى، الإقرار بأن الإطار الإيديولوجي المهيمن

الداخلية إليه أن تتفاعل، لتلد معارف جديدة، لم يكن حتى للإنسان الذي زوده بها أن يعرفها. بمعنى آخر، أن يصير بإمكان هذه التكنولوجيا الجديدة أن تضخم العمل العقلي، بصورة لم يكن، ولن يكون، بإمكان العقل البشري أن يدركها. ٣- تبعا للمرحلتين السابقتين، تمكنت التكنولوجيا المتطورة من اكتشاف وابتكار نظم جديدة، وليس فقط معارف جديدة؛ الأمر الذي يستلزم جملة من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(١).

أولاً- انصهار الإعلام في السياسة

يمكن فهم العلاقة بين الإعلام والسياسة من زاويتين اثنتين، إحداها سلبية إذا أمكننا جيداً فهم حقيقة اللعبة السياسية من خلال توظيف وسائل الإعلام، والثانية تبدو إيجابية أو شبه إيجابية، في حال عدم التباسها بدهماوية (أو غوغائية) «demagogy» أو مرجعية مبيتة، وهذا أمر ينظر إليه بتحفظ. فعن الزاوية الأولى، لا أحد ينكر في زمننا هذا أن وسائل الإعلام قد أضحت قادرة على امتلاك كل ما من

(٢) انتصار، عباس إبراهيم: العولمة والإعلام الإسلامي. ضمن بحوث وأوراق عمل لعدة مؤلفين، تقديم مثنى حارث الضاري، مهيد طه أحمد الزبيدي: الإعلام الإسلامي، الواقع والطموح، عمان، الأردن، دار الفجر للنشر والتوزيع، بغداد، ودار النفائس للنشر والتوزيع، (ط١)، (١٤٢٧ هـ/٢٠٠٧ م)، (بتصرف عن ص ١٢٩).

(١) عنايت، راجي: ديمقراطية جديدة لمجتمع المعلومات. (مرجع سابق) (بتصرف عن ص ٣٥).

هو الإطار الوحيد القابل للتفكير فيه^(١). من هذه الزاوية لا يمكننا إلا أن نسلم بأن الإعلام -خاصة الغربي منه، والأمريكي بوجه أخص- صار يقوم بدور محوري في تنميط الأذواق، وتغيير الاتجاهات والقناعات، وتشكيل الرأي العام؛ كيف لا وقد أضحى (أي الإعلام) أول مفهوم «معلوم» بالمعنى الاقتصادي لما بشر بنشوء القرية الكونية التي تختزل المسافات، وتخرق الحدود، بل تلغيها، ولا تكثرث بالخصوصيات الثقافية، بل تبتلعها. وفي هذا الصنيع، مما لا يخفى على عاقل، انتهاك سافر لسيادة البلدان، وغضب فاضح لهوياتها. كل هذا تسبب في الزج بالعالم في آلية حتمية تيسر للمالكين لتقنيات الاتصال والمسيطرين عليها من فرض مفاهيم التأثير في الآخرين^(٢).

ولعل هذا ما عناه الرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون عندما

تكلم عن إنجازات الولايات المتحدة الأمريكية في ميادين الإعلام قائلا: (إن الولايات المتحدة الأمريكية تخوض معركة الأفكار، وفي أحوال كثيرة جدا، وهي غير مسلحة، ومن أكثر البرامج السياسية فاعلية والتي تقدمها الولايات المتحدة الأمريكية على الإطلاق هو دعمها لإذاعة أوروبا الحرة، وينبغي لنا كشف السبل لاستغلال التكنولوجيا والمعلومات الحديثة والحواسب الآلية والأقمار الصناعية وأجهزة الفيديو لخوض معركة الاحتكار)^(٣).

باختصار شديد، لقد أضحت الوظيفة الأساسية ٨٢ للإعلام الغربي، والأمريكي على وجه التحديد، هي بيع المشاهدين إلى المعلنين؛ أو بيع جمهور من المستخدمين للمعلنين، على حد تعبير المفكر الأمريكي Noam Chomsky «نعم تشومسكي»^(٤)، مما تطلب من الإعلام الدخول في علاقة هي غاية في التعقيد والتشابك والتشعب مع السياسة؛ غدا على إثرها الإعلام

(١) القرعاوي، حارث: معالجة نقدية لصناعة الخبر السياسي في وسائل الإعلام الجاهلية. مقال ضمن مقالات أخرى صدرت في سلسلة كتب المستقبل العربي (٦٩)، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان: الإعلام وتشكيل الرأي العام وصناعة القيم، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، (بتصرف عن ص ١٥٥).

(٢) انتصار عباس إبراهيم: العولمة والإعلام الإسلامي. (مرجع سابق) (بتصرف عن ص ١٢٩).

(٣) تيارات، شومسكي: عولمة الإعلام. ترجمة كامل عويد العامري، المنتدى، العدد ١٤، عمان، منتدى الفكر العربي، (١٩٩٧)، (ص ١٤٥).

(٤) حمودة، عبد الحليم: الإنترنت إعلام ضد الإعلام. بيروت، لبنان، دار الهادي، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، (ص ٤٦).

الإلكترونية أو الرقمية»، التي تعد حصة تكامل بين جوهر وقيم الديمقراطية -بوصفها مفهوما سياسيا واجتماعيا- وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات -بوصفها آلية ووسيلة لتعزيزها-.

وقد تم تأويل هذا الانصهار أو التزاوج من زوايا مختلفة من بينها: أن تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أصبحت أداة اتصال مباشرة بين الحاكم والمحكومين، وأن الأفراد صاروا يتمتعون بدور فعال ومؤثر عبر استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال في الرقابة على الأداء الحكومي وكذا الضغط على الحكومة، وأنها صارت طرفا مشاركا في مكافحة الفساد، والتأثير في الرأي العام كما في صناع القرار السياسي^(٢).

لكن إذا كان تسخير أدوات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الرقمية في إنتاج وجمع وتصنيف وتحليل المعلومات والبيانات يحقق نوعا من الديمقراطية الرقمية، فهذا لا يعني أننا إزاء ولادة

ومن أكثر البرامج السياسية فاعلية والتي تقدمها الولايات المتحدة الأمريكية على الإطلاق هو دعمها لإذاعة أوروبا الحرة، وينبغي لنا كشف السبل لاستغلال التكنولوجيا والمعلومات الحديثة والحواسب الآلية والأقمار الصناعية وأجهزة الفيديو لخوض معركة الاحتكار).

عنصرنا رئيسا في الملعب السياسي لما صار يحسم النتيجة «نتيجة المعركة» سلفا لصالح القوى الغربية قبل تحققها، وذلك عن طريق الأساليب المختلفة للفكرة^(١).

هذا عن الزاوية السلبية في العلاقة بين الإعلام والسياسة.

أما عن الزاوية الثانية، التي قد تكون إيجابية أو شبه إيجابية في هذه العلاقة، فتتلخص في اندماج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات مع العمل السياسي، ما أدى إلى إحداث آليات وأساليب عمل جديدة لممارسة الديمقراطية والعمل السياسي، فيما يمكن أن نعت بـ «ديمقراطية تكنولوجيا المعلومات والاتصالات»، أو «الديمقراطية

(٢) حسين عبد المطلب الأسرج: تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كآلية لتعزيز الديمقراطية وحرية التعبير. واشنطن، مركز المشروعات الدولية الخاصة، غرفة التجارة الأمريكية، (بتصرف) (ص ٢).

(١) انتصار، عباس إبراهيم: العولمة والإعلام الإسلامي. (مرجع سابق)، (بتصرف عن ص ٢٣٢).

سلطة معيارية مبالغاً فيها بشكل يمكنها من أن تصبح العامل الأول في تنظيم المجتمع وإعطائه معناه^(٣).

أقول هذا مع الاعتراف في الوقت نفسه بأنه نادراً ما يتم التفكير في العلاقة التي تربط التكنولوجيا بالإيديولوجيا، لاسيما وأن لكل منهما مساراته وتوجهاته ومسالكه وطرق اشتغاله، أو كما يبدو لنا على الأقل... وإن كتب لهما الالتقاء فمن باب الاستثناء لا غير.

شاعت في عصرنا هذا جملة ألفاظ ومصطلحات شابها كثير من الخلط والخط من قبيل: الحضارة والمجتمع الرقمي، ومجتمع الإعلام، والديمقراطية الرقمية، والمجتمع القائم على الشبكات... وكلها مصطلحات تحيل إلى فكرة واحدة هي سلطان التقنية، وهي تسلم أسماءها للمجتمعات التي تعتمد تطبيقها.

لكننا لو قلبنا الأمر على أوجهه المختلفة لبدت الحقيقة واضحة جلية ولزال الغش الذي ظل يكتنفها في اعتقاد كثير

نوع جديد من الديمقراطية، بل يعني ممارسة الديمقراطية بالمفهوم المتعارف عليه، لكن بأدوات وآليات جديدة، الأمر الذي يتطلب من الممارسين لهذا النوع من الديمقراطية أن يكونوا متمتعين سلفاً بوجود ديمقراطية تقليدية، حتى يسهل تحويلها إلى رقمية^(١).

ثانياً- تكنولوجيا الإعلام في خدمة الإيديولوجيا

شاعت في عصرنا هذا جملة ألفاظ ومصطلحات شابها كثير من الخلط والخط من قبيل: الحضارة والمجتمع الرقمي، ومجتمع الإعلام، والديمقراطية الرقمية، والمجتمع القائم على الشبكات... وكلها مصطلحات تحيل إلى فكرة واحدة هي سلطان التقنية، وهي تسلم أسماءها للمجتمعات التي تعتمد تطبيقها. ونحن إذا سلمنا بأن لا وجود لأي مجتمع من دون إيديولوجيا، يتحتم علينا في المقابل أن نسلم بأن التكنولوجيا قد استحوطت في زمننا هذا إلى إيديولوجيا، لكنها إيديولوجيا ليست كالإيديولوجيات الأخرى، بما أنها تعمل جاهدة على منح تقنيات الاتصال

(٢) دومينيك وولتو: الإعلام ليس تواصلاً. النسخة الإلكترونية المترجمة، بيروت، لبنان، دار الفارابي، (١)، (٢٠١٢)، (ص ٤٤، ٤٥).

(١) (المرجع نفسه)، (بتصرف) (ص ٣).

القرن الماضي، زمن الندرة الإعلامية والاحتكار الإعلامي من طرف الصحافة وبعض وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، حيث كانت السلطة هي المصدر الوحيد للرسالة الإعلامية تسرّب من خلالها تصورها ومثلها وإيديولوجيتها السائدة. معنى هذا أن الرسالة الإعلامية كانت وقتها مسطرة بقوة الدعاية والديماغوجيا) وسيادة الفكر الواحد؛ وكانت تلتقط من طرف الجماهير كما تبثها آلة الإعلام بحرفيتها.

هذا عن الصورة المباشرة للاختراق الإعلامي خلال فترة الخمسينيات، أما عن صورته الا مباشرة في زمننا هذا، زمن الطفرة التكنولوجية، والانفجار المعلوماتي، فإن سياسة الإكراه وفرض الأمر الواقع لم تعد ذات كبير جدوى أمام تضاعف سبل الاختيار في حقل الصناعة الإعلامية من صحافة مكتوبة، إلى فضائيات، وأقمار اصطناعية، وشبكات عنكبوتية... وما إلى ذلك من الوسائط التي تدخل في تركيبة الترسانة الإعلامية التي طلعت علينا بها ريح العولمة. فقد جاءت هذه التركيبة مرفقة بإيديولوجيا جديدة لا تستفز الشعور بشكل مباشر، ولا تصدم التمثلات بطريقة صريحة واضحة؛ بل

من الناس. فالعلاقة بين التكنولوجيا والإيديولوجيا قائمة لا محالة، وهي تفرض نفسها. لكن الإشكال المطروح ليس يكمن في واقعية هذه العلاقة بقدر ما يرتبط بطبيعتها... إذ الذي يبدو لنا غريبا وغير عادي في ذات العلاقة هو (استصدار الإيديولوجيا لماهية التكنولوجيا، والتحليل عليها «في المختبر كما في السوق» بغرض الالتفاف على تطبيقاتها، أو تحويل وظائفها، أو ارتهان أدواتها)^(١). معنى هذا أنه لا يمكننا التكرار للوظيفة أو الوظائف الإيديولوجية التي تحرك كل مستجد تكنولوجي. وليس هناك من دليل أوضح على هذا الحكم من مسألة الاحتكار الذي خضعت له الاتصالات من طرف الدولة، بدءا من اختراع الهاتف إلى حدود الثمانينيات من القرن الماضي تحت ذرائع شتى من قبيل: الأمن القومي، وإعداد التراب الوطني...^(٢).

هذا الكلام يقودنا مباشرة إلى إثارة فكرة الاختراق الإعلامي الذي مورس من طرف السلطة إن بشكل مباشر أو غير مباشر، بشكل مباشر في فترة الخمسينيات من

(١) اليحياوي، يحيى: في الإعلام والسياسة والأخلاق. الرباط، المغرب، منشورات عكاظ (ط١)، (٢٠١٥)، (ص ٨٣).

(٢) (المرجع نفسه)، (ص ٨٣-٨٤).

إذ بما أن القوة الخشنة تكمن في القدرة على الإكراه والإكراه، المتأتية من القوة العسكرية للدولة، أو من تفوق قدراتها الاقتصادية، فإن القوة الناعمة تتأق من جاذبيتها الثقافية أو السياسية^(١). فالقوة الناعمة توظف وتسخر طرقا وأساليب تتحلى بالرخاوة، عمادها نشر الأفكار والمعلومات، وتقديم الدعم لقنوات البث الإذاعي والإرسال التلفزيوني، وتيسير سبل ترويج سلع وخدمات وبرامج معلوماتية، هادفة من راء هذا الصنيع خلخلة وزلزلة ثقة الناس في طبيعة النظام القائم، أو مسخ صورة القائمين عليه، ليغيروا وجهتهم حيال صانعي القوة الناعمة والمالكين لنواصيتها، بوصفها «أي القوة الناعمة، السبيل الأنجع والحل الأمثل للخلاص.

فما كان ينتزع من طرف الغرب فيما سلف من الزمن في حملاته الاستعمارية التوسعية بالقوة والإكراه والجبر والغصب، صار يُحصَد اليوم بفضل أساليب القوة الناعمة المتمثلة في الإعلام والسلط الرمزية بأسلوب لين مرن استقطابي. إنها حرب القرن الحادي والعشرين، حرب أعنف من سابقتها، حرب خفية بغیضة قوامها

وجدت قابليتها لدى الجماهير، إما بحكم الانبهار، وإما بسبب استرسال الإعلام الرسمي في الدعاية والتضليل^(٢).. وما كان لهذا الاختراق الإعلامي الجديد أن يحقق مساعيه لولا تعويله شبه المطلق على ثلاث: الصورة، والصوت، والكلمة... إنها القوة الناعمة، البديل الإيجابي لدى الغرب لمفهوم القوة الخشنة. وإذا تساءلنا عن ماهية القوة الخشنة، فإننا لن نتوه كثيرا في إيجاد الجواب المناسب: إنها القوة التي (تجد ترجمتها العسكرية بالحرب المباشرة، وترجمتها السياسية بالمضايقات بالهيئات الدولية والإقليمية، وترجمتها الاقتصادية بسبل الضغط والمقاطعة والحصار، وهكذا)^(٣).

ولقد حدد الأدميرال جوزيف ناي (Joseph Nye) عميد جامعة هارفارد، ورئيس مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي، ومساعد وزير الدفاع في عهد إدارة كلينتون، مفهوم القوة الناعمة في قوله: (القدرة على الاستقطاب والإقناع...

(١) الجياوي، يحيى: حصار الإعلام، دراسة في المشهد الإعلامي العربي المعاصر. الرباط، المغرب، منشورات عكاظ، (٢٠٠٦)، (ص ٥٣-٥٤-٥٥).

(٢) الجياوي، يحيى: في القابلية على التواصل، التواصل في محك الإنترنت وعوامة المعلومات. الرباط، المغرب، منشورات عكاظ، (٢٠١٠)، (ص ١٥٩).

(٣) (المرجع نفسه)، (ص ١٥٩).

أطلق عليه Joseph Nye اسم «القوة الذكية» تداركا لخطأ عدم القدرة على المزاجية بينهما فيما سبق في حالي الحرب والسلم على السواء. ومن الأمثلة الواضحة على هذه المزاجية، ما شهدناه وعلمناه من حرب أمريكا وحلفائها على العراق وأفغانستان، إذ إنه في الوقت الذي كانت فيه الآلة المدمرة في إطار القوة الخشنة تسعى إلى أبعد مداها في الهدم والتدمير والتقتيل والمحاصرة فضلا عن مشاهد الاغتصاب والمداهمة، كانت القوة الناعمة تعمل عملها بموازاة مع ذلك محيلة إلى عملية التنكيل التي تعرض لها قتلى أمريكيون بمشارف مدينة الفلوجة بالعراق، من غير أن تستطيع قوة الاحتلال انتشال أطرافهم أو حتى تحديد الجناة الضالعين في ذلك. وفي الوقت الذي عمدت فيه قوات التحالف إلى مداهمة البيوت وزرع الرعب في ساكنتها من طرف القوة الخشنة، تذرعت القوة الناعمة بأن ساكني هذه البيوتات هم إرهابيون، أو خارجون عن القانون، أو متسترون عن الجناة. فالصمت الذي كانت تتعمده القوة الناعمة «خاصة منها الشبكات التلفزيونية الأمريكية»، ومنطق التستر الذي سلكته أثناء فترة الحرب على

فالقوة الناعمة توظف وتسخر طرقا وأساليب تتحلى بالرخاوة، عمادها نشر الأفكار والمعلومات، وتقديم الدعم لقنوات البث الإذاعي والإرسال التلفزيوني، وتيسير سبل ترويج سلع وخدمات وبرامج معلوماتية، هادفة من راء هذا الصنيع خلخلة وزلزلة ثقة الناس في طبيعة النظام القائم.

الخدعة والمكر، إنها العولمة المدججة بترسانة تكنولوجية عملاقة، وبقطائع مؤسساتية، وبرؤيا جديدة قلبت طبيعة العلاقات الدولية رأسا على عقب، واعتدت على آدمية الإنسان وتفردته وهويته وإنسانيته^(١)، وذلك بسعيها الجارف إلى تحقيق الأحادية القطبية التي لا ترى ضيرا في أن تدوس بأقدامها على الخصوصيات الثقافية للأمم الدنيا كلها بمحاولة طمس معالمها بل واجتثاثها من أصولها.

على أنه تم السعي أحيانا إلى مزج القوة الخشنة بالقوة الناعمة لا سيما منذ وصول أوباما للسلطة، وهو ما

(١) اليحياوي، يحيى: في القابلية على التواصل... (مرجع سابق)، (بتصرف شديد، عن ص ١٦٠-١٦١)

وقملي إرادتها من خارج التقنية - بل تدخل في تكوين الآلة التقنية ذاتها؛ التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي- تاريخي، يُسقط فيها^(١).

بقي أن نشير إلى أنه حيثما وجدت قوة خشنة صلبة عسكرية وأمنية فثمة لا محالة قوة ناعمة مرنة، وخير دليل على ذلك أنه ما من مستجد تكنولوجي، في الغالب الأعم من الأحوال، يبشّر بولادته، إلا وكانت المؤسسة العسكرية من ورائه، وخير شاهد على ذلك أنه لا يخول لمستجد تكنولوجي أن يُستخدم ويوظف في الميدان العام، إلا بعد أن تدشنه المؤسسة العسكرية وتؤمنه، بل وتطمئن على امتلاك ناصيته والتحكم في أدواره^(٢). ومن الآثار السلبية التي يمكن استخلاصها والتنبه إليها جراء انصهار الإيديولوجيا بالأداة التكنولوجية تكريس ما يمكن نعتة بـ «إيديولوجيا الوهم» عن طريق السماح لهذه التكنولوجيا بالخروج عن حدودها الجغرافية التي وُلدت في أحشائها، وتعميمها من ثم على باقي دول وشعوب المعمورة.

شتى التصرفات الوحشية واللاإنسانية التي مارستها الآلة الحربية للقوة الخشنة أو الصلبة على كل من العراق وأفغانستان، ليس له سوى تفسير واحد: تواطؤ القوة الخشنة مع القوة الناعمة على إذلال وتركيع شعوب وحكومات من غير ذنب اقترفته سوى أنها رفضت الانصياع لإرادة الإدارة الأمريكية ولم تعلن مباركتها لها، واختارت في المقابل سبيل المقاومة والدفاع عن نفسها، بدل الخضوع والخنوع والانصياع.

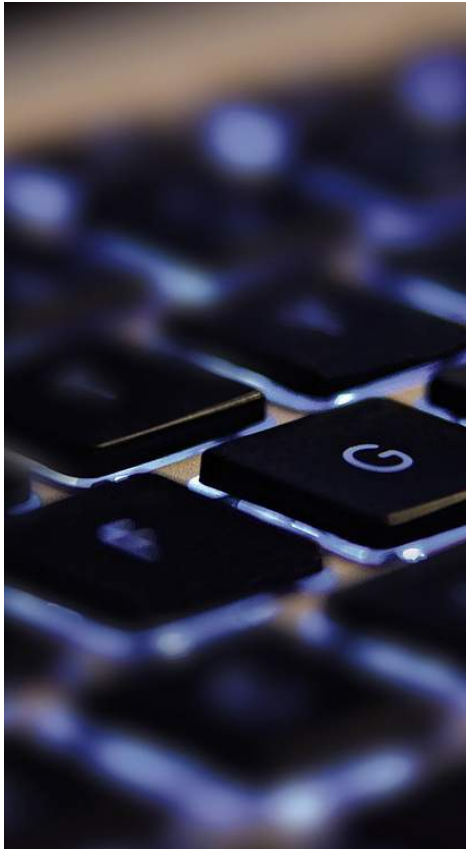
بناء على ما سبق يحق لنا إصدار الحكم التالي: إن التكنولوجيا لم تسلم في أي فترة من فترات التاريخ من أن تكون حمالة إيديولوجيا، بل ربما استحالت هي نفسها إلى إيديولوجيا. يقول (Herbert Marcuse) هربرت ماركوزه، وهو فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي من أصول ألمانية: (ربما كان مفهوم العقل التقني ذاته إيديولوجيا. وليس استخدام التقنية بدءاً، إنما التقنية ذاتها سيطرةً على «الطبيعة وعلى الإنسان»، سيطرةً منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. وليست الأهداف المتعينة للسيطرة ومصالحتها «لاحقة»

(١) هابرماس، يورغن: العلم والتقنية كـ «إيديولوجيا». (مرجع سابق) (ص ٤٤-٤٥)

(٢) البجايوي، يحيى: في الإعلام والسياسة والأخلاق. (مرجع سابق) (بتصرف عن ص ٨٥).

محدودة من الكرة الأرضية، بل تريدها ملكية مطلقة لها، وبمن فيها.

وأختم بهذه الآية الكريمة، يقول المولى تبارك وتعالى في محكم تنزيله: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/٢٦).



الحصيلة من هذا كله، أن التكنولوجيا بشقيها العسكري والمدني صارت بامتياز أداة مطواعة لإيديولوجيا الاختراق، اختراق نظم وقيم وهويات وثقافات شعوب الأرض كلها. إنها أسلوب جديد من أساليب الاستعمار إن لم نقل الاستعباد الذي لا يراهن على أسلحة ولا عتاد ولا مدمرات ولا مقاتلات..، إنه يراهن على تسريب نمط فكري أحادي ينسف كل ما سواه من الخصوصيات الثقافية والتمثلات الحضارية لباقي الأمم والشعوب، ويأتي على الأخضر واليابس منها...

نستنتج من هذا أن إيديولوجيا الاختراق المرتكزة على القوة الناعمة أقوى وأعنف وأخبث في أساليبها من باقي الإيديولوجيات السابقة، لأنها تعتمد أسلوباً خفياً متستراً مستتراً مُقَنَّعاً لا يمكننا استشعار خطره إلا بعد فوات الأوان؛ عكس أساليب الإيديولوجيات الأخرى التي كانت تعول على القوة الخشنة أو الصلبة التي نكون إزاءها أمام عدو مباشر واضح غير خفي. إننا أمام استعمار جديد يتجاوز حدود الغزو والاستلاب، ليبليغ درجة الاختراق إن لم نقل درجة الاغتصاب. إنها العولمة البغيضة التي لا تقنع باحتلال أجزاء

الملف:

**أثر الرؤية الدينية في
العلوم الاجتماعية
والإنسانية الغربية**

جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي

المثالية الألمانية أنموذجا

محمد عبد النور^(*)

مقدمة:

البطلمي^(٢) بداية، ثم تجارب غاليلي التي قامت بتثبيت التجربة العلمية وإبراز أهميتها بشكل لا رجعة عنه غاية، ذلك ما عززه فرنسيس بيكون الذي أرسى التجريب العلمي بوصفه فلسفة ومنهج رؤية وتصور قامت عليه الحياة السياسية والاجتماعية في الغرب عامة^(٣).

لقد قامت الحياة الاجتماعية والسياسية في أوروبا خلال العصور الوسطى على سلطة دينية كنسية شبه مطلقة كانت

لم يكن العلم التجريبي بوصفه منهج بحث وليد العلم الحديث، فلقد عرف تطورا كبيرا في المرحلة العربية الإسلامية ووصل إلى درجة كادت تُفضي به إلى استباق الثورة الفلكية في أوروبا القرن السادس عشر، كما كانت التجارب العلمية أيضا حاضرة في العهد اليوناني، فالجديد الذي عرفه التجريب العلمي خلال المرحلة الحديثة كان محاولات كوبرنيك في تحريك أسس الفلك

(٢) نسبة إلى بطليموس، وهو عالم فلك يوناني عاش في القرن الثاني للميلاد. (المحرر)

(٣) معنى طرف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة ٢٦٤، الكويت (٢٠٠٠)، (ص ٦٣-٧٥).

(*) أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية، الجزائر. البريد الإلكتروني:

mohammed.abdenmour@yahoo.com

إلا أن الإشكال الذي يبقى بحاجة إلى تشخيص مفصل هو ذلك المتعلق بمدى استمرار الدين وحضوره في الشأنين الفكري والاجتماعي في أوروبا والغرب عموماً ضمن المناخ الثقافي الجديد الموسوم بمنهج تجريبي لا يكن كثيراً من الود للدين ويرى فيه مخلفاً من مخلفات الماضي التي يجب أن تزول بغير رجعة؟

إن المؤكد هو أن انتصار النزعة العلمية التي أسست للقضية مع الدين لم يقض نهائياً على حضوره، سواء في الوعي العلمي الغربي ذاته أو في واقعه كمؤسسات كنسية ما تزال تسجل حضورها وتأثيرها النسبي إلى غاية اللحظة في صلب الأحداث العلمية والسياسية، لذلك كان من الأهمية البالغة دراسة جوانب الفصل والوصل بين الدين والعلم في مجمل الحياة الغربية لمحاولة الكشف عن مدى حضور الدين في واقع غربي موسوم بعلمانية شاملة تكتنف الرؤية الوجودية للإنسان والتي انعكست على الواقع الكوني برمته.

هؤلاء العلماء والفلاسفة إلى الاستعانة بالأدباء والفنانين لتقريب تلك المعاني الفلسفية والعلمية من الجمهور وبالتالي من الواقع السياسي الذي تغلب عليه السطحية واللحظية. (انظر كتابنا: حاشية على روح الجماهير الصادر عن الدار المتوسطية للنشر تونس ٢٠١٤ الطبعة الأولى).

بمثابة السند الثقافي للسلطة الإقطاعية، لذلك فإن المنهج التجريبي قام كسند رمزي مهم ضمن مسار التخلص من الاستبداد الكنسي الذي قاده المدرسيون لمدة طويلة بتحالف مع الإقطاعيين على غالب الشعوب الأوروبية، لذلك قامت العلاقة بين المنهجين الديني في صيغته المدرسية الكاثوليكية، والعلمي في صيغته التجريبية الحديثة على أساس من خصومة شديدة تصل حد الاحتراب كما حصل في فرنسا وبريطانيا مثلاً^(١). ذلك أن العلم التجريبي حظي بمساندة غير مباشرة من السلطة المدنية الجديدة لتوافق مع الإرادة الشعبية التي ترافقت مع ظهور النظام السياسي العلماني كبديل عن النظام الديني، فكان المنهج التجريبي الأكثر ملاءمة لدعم المسار التاريخي الجديد الذي اقتحمه الإنسان الأوروبي بفضل ما سمي بعهد الأنوار^(٢).

(١) طبعاً لم يكن الاحتراب مباشراً وإنما كان بالنيابة، إذ استند الدين الكنسي مثلاً في بريطانيا وفرنسا إلى الملكية التي انتهت بإعدام الملكين تشارلز الأول (١٦٤٩م) ولويس السادس عشر (١٧٩٢م) على التوالي، ومثل كل من كرومويل وروبسبير الإرادة الشعبية في التغيير، على أن العلاقة بين العلم والإرادة العامة لم تكن مباشرة وإنما كانت متوافقة بشكل أقرب إلى الصدفة.

(٢) يمكن فهم الأنوار بوصفها الواسطة بين المنهج العلمي المحدث والذي كان فقط في متناول الخاصة إذ يعسر على الجمهور استيعابه وإدراكه، وهي الحقيقة التي اضطرت

التجربة كمنهج وفلسفة بديلا عن المدرسية الكنسية:

في مرحلة حاسمة من التاريخ الكوني.^(٢) فالحضور القوي للفلسفة اليونانية بفضل الإحياء الإسلامي لها فرض التحدي على الفكر الديني مما دفع للعمل من أجل احتوائه، وكان القديس أوغسطين من أوائل من حاول رفع التحدي؛ وهو الذي بحث الإشكالية في نسختها الأولية مع أفلاطون حينما سعى إلى الوصل بين المعتقد المسيحي والمثل الأفلاطونية. وهو تحد بدأ أيسر من لاحقه حيث سعى الأكوييني إلى وصل المعتقد ذاته بواقعية أرسطو وهي المحاولات التي شكلت أرضية الفكر المدرسي في أوروبا خلال القرون الوسطى.^(٣)

ورغم التوفيق اللحظي الذي حالف محاولات الوصل بين الوعي والعقل، إلا إنه لم يدم طويلا أمام المد التجريبي الذي حاصر الفكر الديني ولم يُبق له إلا مساحة ضيقة للمناورة لم تتجاوز الشأن

إن إطلالة تاريخية على المناخ الفكري الذي أحاط بالثورة الفلكية التي حصلت في أوروبا خلال القرن الثالث عشر والتي أفضت إلى ظهور المنهج التجريبي، تكشف لنا عن أن محاولات سابقة كانت تجري داخل مجال الفكر الديني نفسه من أجل احتواء إشكالية العقل والوحي، وإثبات إمكان العقل داخل الدين، وهي المحاولات التي اكتملت ضمن مصنف «الخلاصة اللاهوتية»^(١) باعتباره ذروة لها، تمحورت إشكاليته حول إمكان تعقيل الدين من جهة و من جهة أخرى إمكان تدين العقل، لأن الغاية الوحيدة التي تفصل في الإشكال هي تحقيق الوحدة بين المعطى الديني الظاهر في النص المقدس والمعطى العقلي الذي خلفته الحضارة اليونانية، إضافة إلى الإحراج العملي للحضارة الإسلامية التي عرفت أوجها في تلك اللحظة حيث تماس مزدوج للتاريخي والجغرافي بين الحضارتين

(٢) انظر: تويي أ. هف، فجر العلم الحديث، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة الكويت، أوت (٢٠٠٠)، والذي خصص فيه الفصلين الثاني بعنوان العلم العربي والعالم الإسلامي والثالث بعنوان: العقل والعقلانية في الإسلام والغرب.

(٣) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني: الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، دون رقم الطبعة، (٢٠١٠)، (ص ٢٢٩ - ٢٤٣).

(١) كتاب «الخلاصة اللاهوتية» (Summa Theologica) من أهم أعمال القديس توما الأكوييني، صدر عام (١٤٨٥م)، وتوجد منه نسخ محققة ومترجمة إلى العربية.

متعلقا بتفكك نسقي لمنظومة فكرية كانت عماد الحياة الفكرية والسياسية ليس فقط خلال القرون الوسطى في أوروبا وإنما أيضا كانت عماد الحياة العقلية للمسلمين والتي عليها تأسست منظومتهم الفكرية أيضا^(٢)، والحاصل في الأمر أن مصدر الانقلاب التجريبي في العلم كان من داخل المنظومة السائدة ذاتها، وهو الأمر الذي يكشف ليس فقط عن انهيار لعناصر المنظومة التي من بينها الدين، وإنما أيضا عن إعادة ترتيب خضعت لها.

فالذي حصل لم يكن زوالا للدين ولا حتى لتأثيره في الحياة، بل كان الأمر متعلقا بتراجع ظاهري للدين تمثل في مؤسساته وتشريعاته وخاصة سلطته المباشرة، بل يمكن القول وإذا أردنا المبالغة أنه توارى إراديا ليتمكن من متابعة الشأن الاجتماعي والسياسي ويؤثر فيه بشكل خفي، ذلك الذي تثبتته الوقائع الفكرية خاصة في مجال الفلسفة وتحديدًا في مذهبها المثالي مع كانط وانعكاسها على

الديني نفسه^(١)، ذلك أن التحفيزات التي افتتحها العلماء المسلمون في مجال التجريب الفلكي والوعي بالإمكان العلمي والفلسفي الذي يفتحه، كانت أقوى بكثير من محاولات راب الصدد بين فكر ديني قائم على نصوص لا تتساقق كثيرا مع المنطق الصحيح، وعقل يوناني سيكون هو ذاته من ضحايا الفكر التجريبي.

ذلك أن التشكيك في الفلك البطلمي انطلق بشكل صريح جدا خلال المرحلة الإسلامية بفضل ابن الهيثم الذي وضع «مقالة الشكوك على بطليموس»، إضافة إلى تأثير مرصد مراغة الفلكي الذي نحى بابن الشاطر إلى وضع مخطط تصويري للفلك يقترب فيه كثيرا من مخطط كوبرنيك الانقلابي، إلا أن ثورة فلكية على أيدي العلماء المسلمين لم تكن ممكنة لأسباب يعددها الباحثون، إلا أن الحاصل كان أن التشكيك في تصورات بطليموس الفلكية سينسحب أيضا على فلسفتي أفلاطون وأرسطو وكذا بالتبع على الجهود الفكرية لأوغسطين وتوماس الأكويني التي انبنت عليها ليجعلها في مهب الريح. هكذا إذن نصل إلى اكتشاف أن الأمر كان

(٢) هنا لابد من الإشارة إلى الثورة التي تمت في الفكر الإسلامي ولم تكتشف في حينها، والمتمثلة في محاولات أبي حامد الغزالي في موضوع السببية والتي أخرجت علل الطبيعة من مفهوم الضرورة إلى مفهوم الإمكان، ذلك أن الإشكالية ذاتها تمثل مسألة مركزية في فلسفة العلم راهنا.

(١) برتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة: عثمان نويه، الطبعة الأولى، دمشق، (٢٠٠٨)، (ص ٤٠-٤١).

عواصم العالم الحديث، بينما الذي زال بشكل نهائي كان الأنظمة الحاكمة باسم الدين وحلفاءها الإقطاعيين.

الكشف عن حتمية الدين فكريا وواقعاً في المثالية الألمانية^(٢):

ولعل ما يؤكد حضور الدين المتخفي في المنظومة الثقافية والاجتماعية الغربية

(٢) لابد هنا من إيضاح بخصوص اعتبار المثالية الألمانية نموذجاً للعلاقة بين العلم والدين، خاصة وأن ما تقدّم من المقال كُرس للعلم التجريبي في علاقته بالدين، وذلك أولاً للضرورة المنهجية التي تقتضي الإقرار بالعلاقة البنوية بين المثالية الألمانية والعلم التجريبي، وكذا لكون المثالية الألمانية تعبّر عن أفضل نموذج للعلاقة بالدين، وما يجمع كل ذلك هو اعتبار المذهب التجريبي والمثالي وجهين لعملة واحدة سواء من حيث الغاية الفلسفية (التحكم في الطبيعة والإنسان) أو من حيث المنشأ الميتافيزيقي (حضارة الغرب المسيحية)، فالمعلوم إن فيبر هو صاحب مقولة فك السحر عن العالم (Le désenchantement du monde) والتي تعبّر عن منهج العلم التجريبي ذاته الساعي لاكتشاف قوانين الطوائع فضلاً عن ما كتبه كانط نفسه في موضوع العلم التجريبي سنة ١٧٥٥ (التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات: أو فحص المكونات والأصل الميكانيكي لكل بناء الكون وفقاً لمبادئ نيوتن) والذي وصفه راسل بأول محاولة جادة لبناء نظرية عن نمو الشمس والكواكب والنجوم، وبالمقابل نجد راسل التجريبي يؤلف بشكل نسقي في المثل السياسية والتربوية فقد كان كتابه (النظرة العلمية) يتابع تطور الفكرة العلمية في شروطها المثالية، ومن ثم - وفي نظرنا - لا يمكن تحييد الإطار النسقي للمثالية الألمانية عن الثورة الكوبرنيكية أو العكس، ذلك من أن العلم التجريبي من جهة أخرى هو أفضل نموذج يعبر عن التحول الذي حصل في العلم الحديث بعامة، وذلك

النظرية الاجتماعية عند عالم الاجتماع ماكس فيبر كما سنبين^(١).

والتحليل المتقدم يأتي بناء على القراءة البعدية للوقائع، أعني من منظور فلسفة التاريخ وليس من التاريخ في حد ذاته، ذلك أنه من غير الممكن إنكار الخصومة بين العلم والدين والتي أثبتناها في مفتتح هذا البحث، والتي يثبتها التاريخ أيضاً، ومع ذلك ومن الناحية التاريخية لقد ثبت أن الدين قد خاض بالنيابة معركته مع حركات التغيير السياسية في أوروبا، أي إن المواجهة لم تكن مباشرة، ومن ثم فإن خسارة الدين للمعركة كانت خسارة لمثليه في المجال السياسي والتي تجلت في أفول طبقات النبلاء وانهيار النظام الملكي التسلطي، أي أن ما خسره الدين كان المكانة، ومن ثم فهو لم يخسر ذاته كروح ولا كمؤسسات، وليس أدل على ذلك أن الكنائس ما تزال موجودة إلى غاية يومنا في بؤر

(١) رغم مناصرة العلم التجريبي العداء للدين إلا أن الفلسفة بدت أكثر تحفظاً في تعاملها مع الدين، ولعل في هذا الاختلاف إشارة إلى الانفصال الذي حصل بين الفلسفة والعلم والتباعد الذي تكرر بينهما عبر الزمن بما كُرس شبه قطعية بينهما، وهذا راجع أساساً إلى النزعة الوظيفية للعلم الذي لم يعد مستعداً للتشكيك في مسلماته، ذلك الذي تضطلع به الفلسفة.

(Beruf) مصدر إلهام عند كل الطوائف البروتستانتية، وهي الفكرة التي صدرت عن: «اعتبار أن الواجب يتحقق في الأعمال والمشغل الزمنية (الدينيوية)، وأنه يشكل النشاط الأخلاقي الأسمى الذي يمكن أن يضطلع بها الإنسان»^(٢). حيث تحيلنا العبارة الأخيرة إلى أعمال الفيلسوف المثالي إيمانويل كانط وتحديدًا فيما يتعلق بإمكان تأسيس المبادئ على العقل، وأن فيبر هنا يسعى إلى استكشاف تلك الفلسفة من جانبها الاجتماعي التاريخي المباشر من خلال الطائفة البروتستانتية، وذلك بوصفه تنفيذًا للمخطط الكانطي القائم على تأسيس الأخلاق عقليًا، فكان من الأسئلة الرئيسة التي شغلت كانط سؤال حدود العقل في الدين أو أين ينتهي الدين بوصفه أمرًا معقولًا؟

بمعنى آخر اعتبر كانط أن الوحي -الذي هو إشارة مباشرة إلى الدين- يمكن أن يتضمن في ذاته دينًا عقليًا محضًا، بينما لا يمكن للعقل أن يحتوي الدين بوصفه معطًى تاريخيًا، فاعتبر أن العقل دائرة صغرى تتضمنها دائرة أكبر هي

هو الدراسة الشهيرة التي قدمها ماكس فيبر عن «الروح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية»، حيث اشتغل فيها على الكشف عن تسرب المفهوم الديني إلى المجال الديني ضمن نطاق البروتستانتية، إذ تحول معنى الكلمة الألمانية (Beruf) من المدلول الديني والذي يعني «المهمة المفروضة من الله» إلى معنى يومي مباشر مدلوله «مهمة في الحياة أو عمل محدّد»، وذلك بعد استخدامها لأول مرة في ترجمات لوثر، بعد أن لم يكن لها أي وجود في الأدب الديني للشعوب البروتستانتية قبل الإصلاح الديني.^(١)

فالحقيقة الجديدة التي ترتبت عن ذلك التسرب تمثلت في تلبس النشاط الديني اليومي للمدلول الديني في علاقة شبه حتمية إلى درجة أصبح فيها معنى الـ

معنى الضرورة المنهجية في اتخاذ المنهج التجريبي مدخلا إلى موضوع العلاقة بين العلم والدين واتخاذ المثالية الألمانية نموذجًا لها. فإذا ثبت أن المذهبين وجهان لعملة واحدة فلا مانع من تلقيها ضمن سياق واحد لاستكشاف حقيقة الوحدة بينهما ولو ضمنيا فهي ليست من منطوقات مقالنا هذا، وإن كان الموضوع بحاجة إلى بحث مستقل في إيضاح بنوية مفهوم العلم في الفكر الغربي قد ننبري نحن له أو غيرنا مستقبلا...

(١) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ن)، (ص ٥١-٥٢).

(٢) المرجع السابق، (ص ٥٢).

تخطي الإنسان لقيم الدنيا ونزوعه إلى التقشف الرهباني ليس طريقة العيش الوحيدة التي ترضي الله، بل إن تحقيق الإنجازات الدنيوية، حسب تعاليم لوثر، هو الطريقة المثلى التي ترضي الله، وأن لجميع المهن الدنيوية القيمة نفسها في الدين، أي إن تحقيق قيم الدين يتم عن طريق الفاعلية في الحياة التي لا يضمنها إلا العقل ذاته.

بل إن تحقيق الإنجازات الدنيوية، حسب تعاليم لوثر، هو الطريقة المثلى التي ترضي الله، وأن لجميع المهن الدنيوية القيمة نفسها في الدين، أي إن تحقيق قيم الدين يتم عن طريق الفاعلية في الحياة التي لا يضمنها إلا العقل ذاته.

من هنا نستنتج أن العلاقة بين الدين المعبر عنه عند كانط بالأخلاق الممكنة عقلا والدنيا المعبر عنها عند فيبر بالفاعلية التاريخية للأفكار الدينية، تقابلت بشكل عكسي، حيث انطلق كانط من العقل المجرد إثباتا لإمكانه في الدين، بينما انطلق فيبر من الحياة الرأسمالية المحدثّة في الغرب إثباتا لحضور الدين فيها، وأن النجاح الرأسمالي أسندته

الدين مع اشتراكهما في مركز واحد؛ وأن مجال الفيلسوف، عالم العقل، هو الدائرة الأصغر، بل وذهب أبعد من ذلك فقال بأن تناول التاريخي المجزأ للدين سيعود بنا حتما إلى المنظومة العقلية المحضة للدين نفسها، إذ حينها سوف لن نعثر على مجرد توافق بين العقل والكتاب المقدس، بل سنقف على ضرب من الوحدة بينهما، وينتهي إلى القول بأن الأمر إذا لم ينته على هذا النحو فسيكون للمرء دينان.^(١)

هكذا سعى كانط إلى التوحيد بين الدين والعقل، والدين هنا طبعا يقصد به ذلك الذي ينص عليه الكتاب المقدس بفرض أنه الدين الأصيل، لذلك وجدناه يشترط في اتحادهما صحة الدين^(٢)، إذ يظهر أن المنهج هنا يكمن في محاولة كانط إضفاء التأويل العقلاني على الأخلاق التي كان مصدرها الدين دائما، وهو الأمر الذي استلهمه فيبر وعبر عنه بأن

(١) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢، (ص ٥٦ - ٥٧).

(٢) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، (ص ٥٧).

فقد كان المحور الوحيد في حياة هؤلاء هو السعي إلى خلاص النفوس، وحول تلك الغاية كرس هؤلاء كل مساعيهم الأخلاقية وفيها تجلت عقائدهم.^(٢)

لهذا السبب فإن الراجح أن تأثيرات الإصلاح الديني في الثقافة كانت بمثابة تأثيرات غير متوقعة وغير مرغوب فيها، بل إن أغلب نتائج عمل المصلحين كانت بعيدة عما كانت مرسومة له ومتناقضة أحيانا معها، وعلى هذا الأساس التفاصيل أقم كَانط منظوره للأخلاق؛ أي باعتبار التمييز التام بين إرادة السلوك الحسن وغايته التي لا يمكن القبول بوجودها -أي الغاية- إلا في حالة واحدة وهي أن يكون القانون الأخلاقي نفسه قد تضمن تلك الغاية، ذلك أنها لا يجب أن تصدر من ذات الإنسان، لأن مجرد التفتيش داخل الذات عن الغاية في الفعل الخلقي يعتبر في نظره سفالة، بل إن الغاية الوحيدة المقبولة التي يمكن للمصدر الأخلاقي أن يعينها لا تتجاوز مفهوم الحرية وتحقيقه.^(٣) هنا وفي هذا التحديد، يمكن تفسير

بشكل حاسم الفكرة الدينية التي تعينت في الإصلاح الديني البروتستانتي. فإن ما ينبغي التأكيد عليه هنا، وهو ما أصر على إيضاحه فيبر، هو أنه لا يمكن نسبة تفوق البروتستانت في المجال الاقتصادي مقارنة بنظرائهم الكاثوليك إلى الإصلاح الديني بشكل مباشر، ذلك أن عموم المؤسسة الدينية البروتستانتية لم تكن تُكِنُّ ودا للرأسمالية، وأكثر من ذلك نجد لوثر نفسه قد أنكر تكديس الثروة ورأى أنها ليست من العدالة ولا من التقوى في شيء.^(١)

يحكم فيبر بأن فكرة الإلهام التي تصل المفهوم الديني بالعمل الديني جاءت ضمن إطار سلفي عند لوثر، وهو السبب الذي جعله يفشل فشلا ذريعا في إقامة صلة جديدة بين المشاغل الوظيفية والمبادئ الدينية، ففي نظر لوثر أنه ليس على الإنسان إلا أن يرضى بعمل مفروض عليه بأمر إلهي ليس عليه إلا أن يستجيب له ويتكيف معه، ومن ثم فإنه لا ينبغي علينا أن ننظر العثور عند أحد مؤسسي حركة الإصلاح الديني على هدف خاص بإيقاظ الروح الرأسمالية،

(٢) المرجع السابق، (ص ٥٥ - ٥٨).

(٣) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المرجع السابق، (ص ٤٥ - ٤٧).

(١) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، مرجع سابق، ص ٥٣.

ينتهي فيبر إلى أن هدفه الأساسي من دراسته كان تفسير كيفية تحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة، وأنه حاول تحديد العوامل الدينية التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية الحديثة بشكل مباشر.

الذي يؤكد فيه التأثير المباشر للفكرة الدينية في واقع هيمنة البروتستانت على المناصب المهمة في الرايخ الألماني نجده بالمقابل ينفي الترابط العضوي بين عاملي الإصلاح الديني والرأسمالية^(٢). كما نجد كانط أيضاً بالقدر الذي شدد فيه، كما تقدم، على الوحدة بين العقل والدين، نجده في مكان آخر يدافع عن ضرورة الفصل التام بين مهمتين لعالم اللاهوت لا يجب أن تتعدى إحداهما إلى الأخرى، وهما العمل على «خلاص النفوس» من جهة والسعي في سبيل «خلاص العلوم» من جهة أخرى؛ الأول متعلق باللاهوت الكتاب المقدس والثاني متعلق باللاهوت الفلسفي، وأن تفاصلهما التام والسهر على تحقيقه إنما يأتي من باب الحرص على مصلحة الأمة^(٣)، لذلك

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، مرجع سابق، (ص ٥٨).

(٣) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، (ص ٥٢).

تصور فيبر عن سلفية لوثر والتي تتمثل في التعيين المسبق وغير الحر لمهمة الإنسان والخضوع لسلطة أجنبية، بينما الأمر ليس إلا فكرة موضوع يحتوي في ذاته على «شرط صوري» واحد وموحد لكل الغايات كما يجب أن تكون، أي فكرة خير أسمى مفروضة علينا من كائن أسمى يكون قدوساً وقديراً، ومن ثم يصل بنا كانط ليقر بأن الأخلاق تقود على نحو لا مفر منه إلى الدين ومنه إلى فكرة الله، الذي يتجاوز ذات الإنسان، والذي تكمن في إرادته الغاية النهائية من خلق العالم وواجب الإنسان في ذلك أن يضع غايته وفقاً لها^(١).

ينتهي فيبر إلى أن هدفه الأساسي من دراسته كان تفسير كيفية تحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة، وأنه حاول تحديد العوامل الدينية التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية الحديثة بشكل مباشر، ومن ثم فهو يؤكد على موضعية مسعاه بالقول إنه لا بد من النظر إلى الإصلاح الديني كمجرد سبب تاريخي لا بوصفه ضرورة اقتضتها التحولات الاقتصادية، فهو إذن في الوقت

(١) مرجع سابق، (ص ٤٧-٤٩).

للإنسان اقتصر على بناء الضمير الداخلي فقط دون التماهي والانقياد إلى ما استجد في العالم الخارجي من حرية اقتصادية.

فالمواطنة بين بناء الإصلاح البروتستانتي للذات الإنسانية وتحريرها، واعتماد الاقتصاد الرأسمالي على تلك الحرية كانت عفوية وغير مقصودة، بل ومتعارضة مع المبدأ الديني كما تبين ذلك عند لوثر، ومن وجهة النظر السوسيولوجية الكلاسيكية هي تأثير متغير مستقل هو الأخلاق البروتستانتية في متغير تابع هو الروح الرأسمالية، أي عامل مؤثر وآخر متأثر به، وكلاهما متغيران كما هو واضح في التعبير السوسيولوجي، ذلك الذي يؤكد الواقع التاريخي.

فالمواطنة بين بناء الإصلاح البروتستانتي للذات الإنسانية وتحريرها، واعتماد الاقتصاد الرأسمالي على تلك الحرية كانت عفوية وغير مقصودة، بل ومتعارضة مع المبدأ الديني كما تبين ذلك عند لوثر.

أما كانط فقد أكد الفصل والوصل بين الدين والعقل كما يلي:

يأتي السؤال هنا عن طبيعة الفصل والوصل التي اعتمدها كانط وفيبر وما فحواها وما مبرراتها؟

بداية نجد أن فيبر قد أكد الوصل والفصل بين الدين والمجتمع كما يلي:

- الوصل: من خلال تسرب غير مقصود لمفهوم الـ (Beruf) الديني وتلبسه لدلالة دنيوية أحدثت تأثيرا مباشرا في تصورات الناس للعمل اليومي، ودفعتهم عن طريق غير واع إلى تحقيق الفعالية الدنيوية، هو من جهة الإلهام الذي انعكس اعتقادا راسخا يتجدد كل مرة، بما حقق في النهاية عقيدة حية من خلال الربط العملي بين العمل الدنيوي والجزاء الأخروي.

- الفصل: أن الربط المباشر بين الديني والدنيوي عند البروتستانت كان مطلقا، من جهة، أي إنه كان منهجا تحريريا للإنسان رمى إليه الإصلاح الديني معارضا به التوجه الكاثوليكي القائم على الوصاية، وصاية رجال الدين على الناس بما أعاقهم عن الفاعلية الدنيوية، ومن جهة أخرى كان متحفظا في إطلاق حرية كسب المال والثروة كما اتضح، أي إن التحرير البروتستانتي

الذي يدفع بدوره إلى العبادة، يدل عليه انكماش فكرة الدين وخضوعها للنسبية أو «قوانين الإكراه» التي ينكشف فيها الإنسان أمام النقد، ذلك الذي يدعو إلى انبثاق الرقابة، حيث المثير في الأمر أن تكون مراقبة متبادلة، متعادلة الكفة، بين رجلي الدين والعلم، الأول يقوم بحفظ الدين في النفوس والثاني يحفظ الدين (بما هو علم) في العقول، وذلك الشرط الضروري الوحيد لئلا تكون سلطة أحدهما على الآخر مهلكة لا على لاهوت الكتاب المقدس ولا على اللاهوت الفلسفي (العقلي)، لذلك كان السهر على حدود كل منهما، أي انفصالهما، سهرا على مصلحة الأمة في الحفاظ على صفاء النفوس من جهة وعلى تقدّم العلوم من جهة أخرى^(٢).

فالفصل بين الدين والعقل عند كانط يندرج ضمن منطق الفصل بين العلوم، فهو يرى بأن العلوم لا تزدهر إلا عبر الانقسام، وذلك من باب أن يكون كل منها وحدة مستقلة بما يسمح بازدهارها وتطورها، إلا أن الدين بوصفه علما بالكتاب المقدس (وهو في مجالنا الحضاري الفقه) هو ذو وظيفة تختلف

- الوصل: من حيث اعتباره أن للعقل والدين مركزا واحدا تركز عليه دائرتاهما المتداخلتان، فضلا عن أن دراسة المنظومة العقلية للدين الأصيل ستؤدي حتما إلى الكشف عن وحدة كامنة فيهما، كما لم يجد كانط بدّا من الوصل بينهما في تصدير كتابه عن الحدود العقلية للدين عندما أدى به التمحيص العقلي المحض لإمكان وجود أخلاق نابعة من العقل، أي من الذات لا من خارجها، إلى القول بأن الأمر في النهاية: «لن يكون، بلا ريب، سوى فكرة موضوع يحتوي في ذاته، بشكل موحد، على الشرط الصوري لكل الغايات، كما يجب أن تكون لنا، (الواجب)... أي فكرة خير أسمى في العالم، هو يفرض علينا، حتى يكون ممكنا، أن نفترض كائنا أسمى، أخلاقيا، قدّوسا وقديرا»^(١).

- الفصل: إن الانفصال يحدث بين العقل والدين بمجرد تحوله إلى موضوع للتقديس

(١) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المرجع السابق، (ص ٤٧)، كما واختتم المبحث الأول من التصدير الواصل بين العقل والدين بالعبرة التالية ذات الدلالة: «وهكذا فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع، إلى حدّ فكرة مشرّع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان». (انظر ص ٤٨ و ٤٩ من المرجع نفسه).

(٢) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المرجع السابق، (ص ٥٠ - ٥٢).

يكن لها مصدر آخر غير الميتافيزيقيات الدينية ذاتها، سواء بحضورها الجزئي عن طريق الأفراد المؤمنين بالدين داخل تلك المؤسسات الدنيوية، أو من خلال الثقافة التي لم يغب عنها الدين للحظة واحدة قبل حصول المفارقة، فalcرون السابقة للتحويلات الحديثة في أوروبا لاشك لها حضور معنوي قوي في عمق المؤسسة الدنيوية مثل القانون والاجتماع والفلسفة.

ومن جهة أخرى فإن المفارقة التاريخية التي حصلت بين العلم والدين، هي بالقدر الذي جعلت الدين مهزوماً أمام انتصارية متواصلة للعقل، إلا أنه كان انتصاراً جانبياً، ذلك أنه لم يمكن تحقيق نهضة من داخل الكتاب المقدس الذي تعذر على التعقيل، ليس في صورته الكانطية كما تقدم، بل في كون مضامينه التفصيلية تناقض العقل. ولئن كان العقل خاضعاً للميتافيزيقا الدينية، فإن التحريف الذي طال الكتاب المقدس، بما يتجلى في تعدد الأنجيل والإصحاحات، والتشريحات التي تبنتها المؤسسة الكنسية من فصل تام بين رجال الدين والحياة الدنيوية بما فيها الفعل الطبيعي في التزاوج

من حيث طبيعتها عن وظيفة العلوم الأخرى، ذلك أنها ليست وظيفة نظرية (إبستمولوجية) بل هي ذات وظيفة عملية (براكسيولوجية)^(١)، فإذا كان الفصل الإبستمولوجي ممكناً ومقبولاً - إذ يأتي استجابة لمتطلبات التخصص المفوضية إلى تقدم العلم- فإن الأمر ذاته مطلوب أيضاً في البراكسيولوجيا من باب تقسيم العمل المفوضي إلى تقدم المجتمع، ذلك الذي انتهت إليه المثالية الألمانية.

الحضور العكسي للدين في الواقع الغربي:

يتجلى مما تقدم أن مسألة حضور الدين في الواقع الغربي الحديث (ما بعد المدرسي) كان حضوراً شفافاً، أعني أنه سجل تراجعاً وتوارياً خلف كليات العقل نظرياً وتقسيم العمل اجتماعياً، والتواري هنا يعني حضوراً خفياً، إذ وبغض النظر عن تراجع دور المؤسسة الكنسية بشكل واضح في المجتمع الغربي، إلا أن المفاهيم التأسيسية للمؤسسة الدنيوية بمختلف أشكالها لم

(١) انظر: أبويعربر المرزوقي، الإبستمولوجيا البديل: فقه العلم ومراسه، الدار المتوسطة للنشر تونس، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧)، (ص ١٤١-١٥٥).

الواقعية فإن الدين كان حاضرا وما يزال باطنا و ظاهرا، ذلك ما لا يمكن نفيه حتى في الاشتغال العلمي ذاته ناهيك عن الاجتماعي، فضلا عن عدم إمكان التخلص من قرون تاريخية طويلة سادت فيها الثقافة الدينية، كل ذلك يجعل من الحضارة الغربية حضارة مسيحية بالفعل أو بالقوة.



والتناسل، أعني التشريعات التي تخالف المنطق الأبسط، والنتائج التي ترتب عنها من مخالفة صريحة للطبيعة الإنسانية والتي انعكست سلبا على العقل الإنساني والسلوك البشري من شذوذ طغى على جميع مناحي الحياة، كل ذلك لا يمكن عدّه إلا تجليا للدين في الحياة بالصورة المعكوسة.

والمحصلة تكمن في أن النهضة العقلية التي حصلت يوما ما في أوروبا، وبرغم نجاحها المنقطع النظير، فقد مرت جانبا على الفكر الديني ولم تسجل فيه إصلاحا جوهريا^(١)، وذلك لتعدّره على التعقيل كما تقدّم، وتلك هي المفصلة الصريحة التي حصلت بين العلم والدين، حيث التقدم اليومي بل واللحظي للعلم قابله جمود ديني لا يكاد يحرك ساكنا، أما من الزاوية

(١) واضح أن الإصلاح الديني حقيقة تاريخية شهدها المجتمع الغربي سواء الإصلاح النظري المتمثل في محاولات أوغسطين والكويني أو الإصلاح العملي المتمثل في مساعي لوثر وكالفن، إلا أن هذا الإصلاح يعوزه أمران: الأول هو أنه لم يستند إلى وحي يتطابق بشكل مثالي مع مرحلة النزول وهو ما يشار إليه بالتحريف الذي حصل خلال الحقب المتواصلة من مرحلة النزول إلى المراحل الحديثة والمعاصرة، والثاني هو عدم اكتمال الوحي تاريخيا أعني أنه لم يكن وحيا اكتمل عقائديا وتشريعيا كما حصل في الرسالة الإسلامية.

أثر الرؤية الدينية في النقد الأدبي الغربي

مصطفى عطية جمعة(*)

نناقش بُعداً مهماً في منهجية النقد الأدبي الغربي، هو أثر الرؤية الدينية في تشكيل العقل النقدي الحديث والمعاصر، وهي رؤية لا جدال في وجودها على امتداد تاريخ المذهبية الأدبية والنقدية الغربية.

**أولاً: الدين والنقد الأدبي في منظور
المركزية الحضارية الغربية والتحيز
الثقافي:**

عندما نناقش علاقة الدين بالنقد الأدبي، فإننا نلج إليه في ضوء نهج الدراسات الثقافية، التي لا تتعامل



(*) كلية التربية الأساسية، الكويت. البريد الإلكتروني:

mostafa_ateia123@yahoo.com

عن كل ما يمكن تجريده منه^(١). وبالتالي لا ننظر إلى النقد الأدبي بمعزل عن سياقاته الحضارية وتقاطعاته الثقافية، بل نقرأ ما في داخل النص، وما تبوح به شفراته، في ضوء العصر والزمان والمكان والإنسان والبيئة التي أنتج من خلالها، وتوجه بالخطاب إليها.

النقد الأدبي والمركزية الحضارية:

إذا طُرح السؤال حول مدى حضور «الدين Religion» في النظريات الأدبية والنقدية المعاصرة، فإن الاعتراض والرفض سيسودان الردود التي ستصوب أسهمها نحو مثل هذه الأسئلة، فالتوجه السائد والمعهود يقصي الدين تماماً عن أي حضور في التيارات الأدبية والفكر النقدي أسوة بالعلوم الطبيعية؛ وهذا عائد لاعتبارات عديدة، أهمها أن النظرية النقدية الحديثة والمعاصرة، هي نتاج الحضارة الغربية وفكرها، بكل ما تعنيه من دلالات متصلة بالجوانب النظرية والمنهجية والأدوات والإجراءات، فالحضارة الغربية تأسست على العلمانية

مع النصوص بوصفها نصوصاً مجردة منعزلة عن بيئاتها الثقافية، بل بوصفها ممارسات خطابية تأتي إلينا على شكل أبنية نصية مرتبطة بالمعرفة والسلطة ومختلف القوى المؤثرة في تكوين الخطاب النقدي الغربي.

فيجب أن نولي اهتمامنا للمضمرات الدلالية الكامنة وراء الخطاب الأدبي بكل جمالياته الظاهرة، لأن هذا الخطاب الجمالي قد صنعه أشخاص انتموا إلى مؤسسات ساهمت في تشكيل الخطاب النقدي؛ لذا لا بد من إلقاء الضوء على علاقة المعرفة النقدية بالسلطة والمؤسسات الدينية. فإذا كان النص هو غاية الغايات في النقد الأدبي بحيث لا يُنظر إليه بمعزل عن الظواهر الأخرى ولا يُقرأ لذاته أو لجمالياته فقط، فإن النص يعامل بوصفه حامل نسق، وهذا النسق هو الذي يسعى النقد الثقافي إلى كشفه متوسلاً بالنص، فالنص مجرد وسيلة لاكتشاف حيل الثقافة في تمرير أنساقها، وهذه نقلة نوعية في مهمة العملية النقدية؛ ذلك أن الأنساق هي المراد الوقوف عليها، وليست النصوص. ومعنى آخر فمن المهم الغوص فيما وراء النص، من أجل الكشف

(١) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة. بيروت، المركز الثقافي العربي (١٩٩٩م)، (ص ٤٤) وما بعدها.

مجالات الفنون حسب الذائقة، وتتبع مما هو جمالي وتعبيري، أي تخضع هذه العلوم إلى النظرة الإنسانية الذاتية، التي هي متغيرة بطبيعتها، كما تكون مرتبهة بتطور المجتمعات وتقدمها، فالمجتمعات التقليدية (التي يشكّل الدين مرجعية عليا لها) دوجماطيقية^(١)، أما المجتمعات الحديثة فقد أقصت الدين، وجعلت الفرضية والبرهان أساسا لتطورها، فيما يسمى اصطلاحا «العقلنة»^(٢)، والذي سعى في قراءته للتراث الأدبي الغربي إلى تغييب المسلمات، سواء ما يدين له بها أو ما انخرس فيها، وبالتالي تتآكل هذه المسلمات في عقر دارها وهو التراث الأدبي الغربي، مما يؤدي إلى قلب النظرة إلى التراث نفسه^(٣)، وقراءته بعيدا عن أية نوازع دينية متوارثة، أي تكون قراءة جمالية فكرية بالأساس. وفي سبيل ذلك، يرفع النقد الغربي شعارات عديدة منها: المنهجية العلمية،

(Secularism) أو اللادينية، التي - من المفترض أنها - تقصي الدين (أيا كان) عن الحياة المدنية بكافة جوانبها، وتتنصر لكل ما هو إنساني دنيوي أرضي؛ على قناعة أن الدين المسيحي بسلطاته الكنسية والبابوية؛ كان العائق الأساسي في نهضة أوروبا، وتحرير العقل فيها.

إن النقد الحديث إذن مؤسس - نظريا - على الفلسفات العلمانية والطروحات والمقولات المتصلة بها، وهذا ما نجده في كثير من الأصول الفلسفية ومرجعيات النظريات النقدية الحديثة، مثل فلسفة ديكرت، وماركس، ونيتشه، وسارتر وغيرهم، من إعلاء سلطة العقل ضد سلطة النقل، ورفض كل ما هو ديني، لأنه مغلاق للعقل، مفتاح للجمود.

وقد نبّه الفيلسوف الألماني «يورجن هابرماس» إلى أهمية فصل العلم والأخلاق والفن عن الرؤية الموحدة للعالم المستمدة من الفكر الديني والغيبيات، فلا معنى لثبات الحقيقة، بل الحقيقة نسبية، وترتبط أكثر بالعلوم الطبيعية؛ فيما تنسب مفاهيم الخطأ والصواب والتي تتأسس عليها العدالة إلى علم الأخلاق بأصوله الفلسفية، ويتم تحديد

(١) كلمة يونانية الأصل، تعني التعصب لفكرة معينة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها. (المحرر)

(٢) روبرت هولب، الحداثة والحداثة والتحديث. ترجمة فاتن مرسي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرون (المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية)، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٥) مجلد ٩، (ص ٤٠٢).

(٣) تيموثي باثي، النقد الأدبي وتاريخ الأفكار. ترجمة: منى عبد الوهاب قتاية، المرجع السابق، مجلد ٩، (ص ٦٣).

أن نتلقى المدارس الأدبية والنقدية الغربية ونعيها وندرسها، دون الانتباه إلى طبيعة المركزية الحضارية المنبئة لها.

وهكذا، تم الترويج للنظريات الغربية الحديثة من قبل النقاد الحداثيين العرب، رافضين أي طرح ديني أو نقاشات من مرجعية دينية تقيم النص وتساؤه.

فالمركزية الحضارية الغربية هي محصلة للتطور الفكري المتكون عبر قرون عديدة، لتشكيل الذات المعرفية الغربية، وأساسها منهج غربي قوامه: الوحدة والاستمرارية، منحتة فكرة شرعية السيطرة على العالم، وأن التاريخ خاضع لسيطرة قارة تسير باتجاه غاية مرسومة، يقف الغرب على قمته. فغاية الفكر الغربي هي سيطرة الإنسان على الطبيعة والعالم، على أساس أن المعرفة قوة^(١)، وقد أسهم الفيلسوف الألماني «هيجل» في تعميق التمرکز الغربي، ووصل معه الفكر الغربي إلى ذروة شعوره بالتفوق، القائم على الإحساس بالتفاوت بين عالم غربي سام علمياً

والموضوعية، ونزاهة الباحث، وحياده، وسلامة إجراءاته، ومثانة المنهجية ذاتها. وهي شعارات براقة دون شك، تجعل من يتلقاها في المرة الأولى يفترض الحياد التام في البحث النقدي، وتحليلاته النصية، وأسئلته الفلسفية. وهكذا، تم الترويج للنظريات الغربية الحديثة من قبل النقاد الحداثيين العرب، رافضين أي طرح ديني أو نقاشات من مرجعية دينية تقيم النص وتساؤه.

ولكن واقع الممارسات النقدية والمذهبية الأدبية، والذي يظهر في التراكم المعرفي الهائل للنقد الأدبي الغربي؛ يشير إلى ما حواه خطاب النقد والنقاد الغربيين في مدارسهم ونظرياتهم وتطبيقاتهم ومآذجهم؛ من انحيازات عديدة للمركزية الفكرية الغربية بشكل عام، وكل ما يتصل بها من أسس معرفية ولاهوتية ولغوية وقومية بشكل خاص، وفيما يختص بالديانة المسيحية والتراث اليهودي.

وبالتالي علينا أن ندرك جيداً البون الشاسع بين المبادئ والشعارات المرفوعة، وواقع التطبيق والنظرة، أي نقرأ النقد الأدبي الغربي ضمن سياقاته الحضارية التي أنتج فيها، فلا معنى بأية حال

(١) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المغرب، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٧ م)، (ص ٦٦).

وثقافيا ودينيا وعرقيا، والعالم الآخر (باقي شعوب العالم) الأدنى والأحط^(١). فالنقد الأدبي الغربي فرع من أصل، أي إن جذوره الفكرية نابغة من المركزية الحضارية الغربية بكل نظرتها الاستعمارية للعالم، والتي بررت لها استعمار الشعوب ونهب ثرواتها.

ونتوقف هنا عند دور الدين في التمركز الحضاري الغربي، فقد مارست النزعة التطورية في دراستها لتاريخ الأديان المقارن التأصيل لتفوق الغرب دينيا، فقد وضعت الدين المسيحي بعد أن أوربتها في قمة التطور الديني، وبلور «هيجل» وجهة نظره في الأديان من خلال جدول، وضع المسيحية على قمته، وجعل سائر الأديان في أفريقيا وآسيا واقعة أسفله، وأعطاهم نقاطا باهتة منحطة^(٢)، وهذا غير بعيد عما تطرحه الكنيسة الكاثوليكية في رؤيتها للعالم، والمتتمثلة في ترسيخ ثنائيات متضادة: مملكة الله / مملكة الدنيا ، البابا / الامبراطور، وشدد مؤسسوها على خضوع السلطة الأرضية للسلطة

الكنسية، وأن العالم بكل أبعاده الجغرافية والتاريخية والثقافية؛ لا يكتسب مشروعياته الأخلاقية إلا بالكنيسة الكاثوليكية وبصماتها. فلا عجب أن يجوب المبشرون مع المستعمرين الأوربيين، حاملين الأناجيل جنباً إلى جنب مع السلاح، لتخيير المقهورين بين المسيحية أو القتل^(٣). فـ «مع أن السلطة التي طورتها الكنيسة واللاهوت في مجال الفكر والأخلاق؛ قد أُسْتُبعِدَت إلى الوراء في العصر الحديث، فإن القول بانتهاء كل ما له علاقة باللاهوت والكنيسة في شبكة الفكر الحديث يحتاج إلى براهين غير متوافرة... فقد قام الدين» (المسيحي) هنا بتكييف نفسه مع نموذج الفكر الحديث (مما يعني) أن احتجابه لا يعني أنه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر، فحضوره أكبر من أن يوصف في الفلسفات الغربية الحديثة^(٤).

وبالنسبة إلى الفيلسوف «هيجل»، فمعلوم عنه أن يمثل مرجعية كبرى في العصر الحديث في فلسفة الجمال عامة

(١) المرجع السابق، (ص٤٦).

(٢) المرجع السابق، (ص١٣٤).

(٣) المرجع السابق، (ص٢٩٠).

(٤) المرجع السابق، (ص٣٠٩).

والمتمثلة في الصراع بين الروح والمادة، والمنفعة والفكر، الأخلاق والغاية^(٢). إن هيجل يعترف هنا بدور المسيحية في الفن، مرتكزا على الأبعاد الروحية المتولدة في العمل الفني، والتي هي سمة أساسية في الديانة المسيحية، ويؤكد أن عصر التقديس للعمل الفني المتمثل في عبادتها قد انتهى ويقصد - دون شك - الديانات الوثنية، ولكن روح الفن نابعة من روح التأمل الذي هو سمة أساسية في المسيحية، ولا ضير في ذلك، فهيجل متوائم مع ثقافته المسيحية التي انتمى إليها ديانة، وشكلت وجدانه وروحه، واستلهمها في نظيراته الفلسفية والجمالية.

نظرية التحيز وازدواجية النقد الغربي:

إن الإبداع الأدبي، وما يتصل به من نظريات أدبية ونقدية إنما هو في البدء والمنتهى منتج معرفي حضاري، فلا يمكن التفكير بمعزل عن السياقات الثقافية التي أنتجته، ولا عن البيئة والإشارات والأيقونات والمصطلحات التي هي ماثلة فيه، وبالتالي لا يمكن نزعها من بيئتها الثقافية، لأن الإنسان المفكر /

وفي النظريات الأدبية والنقدية خاصة. أما عن رؤية هيجل للدين، فإننا نجده يُعلي شأن المسيحية، حيث يرى في فلسفته للجمال، أن الشكل الفني يحوي في طياته أبعادا روحية، تتجاوز التشكيل المادي الذي يقدمه، وأن «النظرة المسيحية للحقيقة هي من هذا النوع، وفوق كل شيء فإن روح عالمنا اليوم أو بصفة أدق، فإن روح ديانتنا، وتطور عقائدنا، تتبدى على أنها تتجاوز المرحلة التي عندها يكون الفن هو النمط الفائق لمعرفتنا بالمطلق... لقد تجاوزنا تبجيل الأعمال الفنية كأعمال إلهية وعبادتها، والانطباع الذي تخلفه هو من النوع التأملي على نحو أكبر»^(١).

ويشدد على أن هدف الفن في النهاية جمالي، تحسيني، تطهيري، أخلاقي، يرتقي بالروح والذائقة، وأن رسالة الفن هي كشف الحقيقة في شكل تشكيل فني حسي، ينبض بالجمال، ويعزز روح الإنسان، ولا يتعارض مع العقل الحديث، ويمنع الثنائيات العديدة التي يعاني منها الإنسان في العصر الحديث،

(١) فريدريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (٢٠١٠م)، (ص ٣٨).

(٢) المرجع السابق، (ص ٩٨-١٠٣).

المذاهب الأدبية والنقدية إلى الثقافة العربية المعاصرة، من دون مناقشتها ومساءلتها من قبل ناقليها ومترجميها عن علاقتها بالأبعاد الثقافية للمجتمعات الغربية المنتجة فيها: إما على مستوى الفلسفات التي انبثقت منها، وإما الظروف المجتمعية والاجتماعية التي ساهمت في ترسيخها وانتشارها، وإما النماذج الأدبية التي عبّرت عنها، وإما من خلال تحليل الخطابات النقدية التطبيقية التي رافقت هذه النظريات بشكل دائم، فاقصر النقل للمذهبية الأدبية والنقدية الغربية على الترويج للمذهب (نظريا) بوصفه طرعا جديدا، مع شعور بالتيه والفخر لازم الناقل / المترجم / المروّج ، والاستعلاء على ما هو سائد في الساحة الثقافية العربية، واعتبروا النموذج الغربي هو الأعلى فكريا وإبداعا، على قناعة من الناقلين أننا في حاجة إلى النقد من منظور غربي، والنقد يعني التشكيك والغربة ويتم دوما بروح متعالية، وبما يعنيه من نظرة أقل نحو ما هو تراثي أو نابع ومعبّر عن أصالة الثقافة الإسلامية العربية.

وهي الظاهرة التي أشار إليها أحد الباحثين، وتتصل بالمذهبية الفكرية الغربية، ويعني بها ظاهرة «الأنفة

المبدع / الناقد هو ابن بيئته الثقافية في نهاية الأمر، فهو يفكر ضمن محصلته المعرفية ولغته ودينه وقوميته، فلا يمكن تخيل مبدع يكتب في الفضاء الثقافي المطلق، وإنما يمكن أن يكتب ضمن رؤية إنسانية رحبة، منطلقا من رؤى وقناعات إيجابية، تحتضن ما هو كوني، ضد كل أشكال التعصب والاستعلاء على الآخرين. وهو ما ينبه إليه عبد الوهاب المسيري، في تحليله لظاهرة التحيز ضمن نشاط الإنسان، في المجتمعات الإنسانية المتعددة، إذ يقول: «إن كل شيء، وكل واقعة وحركة، لها بعد ثقافي، وتعبّر عن نموذج معرفي ورؤية معرفية»^(١). وهذا يعني أن افتراض وجود نظرية أو منهج أو نموذج أو منتج، من دون بعد ثقافي هو أمر غير عملي ولا مجدٍ، والأمثلة على ذلك لا تحصى، بل إن حياتنا الراهنة، تحمل بصمات العولمة في منتوجاتها ومظاهرها وعلاماتها، وكل منتج يحمل في طياته أو إشاراته ملامح الثقافة الغربية بشكل عام.

والأمر نفسه ينطبق على الظاهرة الأدبية والمنهجية النقدية، فقد نُقلت كثير من

(١) عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. (١٤١٨ هـ) - (ص ٣٠).

العالم الذي يمكن دعوته أيضاً، بمنتهى البساطة،» بالعالم أو الدنيا». فنحن نقول لتلاميذنا وعموم جماهيرنا بأننا ندافع عن الآداب الكلاسيكية، مفخرة الثقافة الليبرالية ودرر الأدب النفيسة، حتى في الوقت الذي نكشف فيه عن أنفسنا بأننا صامتون - ولربما عاجزون- حيال العالم التاريخي والاجتماعي الذي تحدث فيه كل هذه الأشياء^(٢).

فنحن نقول لتلاميذنا وعموم جماهيرنا بأننا ندافع عن الآداب الكلاسيكية، مفخرة الثقافة الليبرالية ودرر الأدب النفيسة، حتى في الوقت الذي نكشف فيه عن أنفسنا بأننا صامتون - ولربما عاجزون- حيال العالم التاريخي والاجتماعي الذي تحدث فيه كل هذه الأشياء.

فالآداب الكلاسيكية تعبر عن قيم الحضارة الغربية: الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، ويدافع عنها

الثقافية» ويمكن تعريفها: بكونها الوجه الوجداني لنظرية التحيز، ويقصد بها: الاعتزاز بالذات الحضارية إلى درجة النرجسية والتعالي، والإحساس بالكمال المتوهم، مما يجعل (الباحث / المبدع / الناقد الغربي) يمارس إبداعه وفق ثقافته ومزاجه الخاص، مع انفتاح محدود وثقافة على العالم - خاصة العالم المتأخر / المتخلف في منظوره - بكل تعال وأنفة ونرجسية^(١)، وهذا ما تأثر به المبدع والناقد في الشرق، أو تسرب إلى عقله الباطن.

وقد توقف إدوارد سعيد» أمام تلك الازدواجية التي وجدها في الواقع الأدبي والنقدي الغربي، حيث يرى أن دور موظفي الخارجية في السلطة/ الحكومات الغربية هي إضفاء مسحة الشرعية على السياسة الخارجية بكل ما فيها من عنفوان وامبريالية، ومثل هذا القول يصح عن نقاد الأدب والكتاب الإنسانيين المحترفين، فخيرتهم قائمة على أساس عدم التدخل فيما دعاه «فيكو» بمنتهى الروعة بعالم الأمم، أي ذلك

(١) عبد الله البريدي، الأنفة الثقافية بوصفها انعكاساً ومقياساً للتحيز، بحث ضمن أعمال ندوة «إشكالية التحيز»، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٠-١٣، ٢٠١٧م/ (٢٥ ص).

(٢) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (٢٠٠٠م)، (٥ص).

الناقد الأدبي في كتاباته، ولكنه يتغافل متعمدا وبشكل احترافي في كتاباته عن الجرائم التي تتم في العالم الخارجي، وتمارسها الحكومات والسلطات الغربية نحو الشعوب الأخرى. فإدوارد سعيد ينتصر لما يسميه «النقد الدنيوي»، المستمد من رؤية إدوارد سعيد التي تنحاز لكل ما هو إنساني دنيوي أي «الإحساس بالتاريخ وبالإنجاز البشري»^(١)، وتتأسس على مبادئ ونظرة تاريخانية، محورها النظر بإنسانية إلى العالم، وتقوم على رؤية تحليلية للممارسات الإنسانية تعتمد على العقلانية وتسعى إلى نبذ التطرف ونصرة الحق للمساهمة في تكوين مجتمع بشري عاقل وعادل. إنها نظرة تنتصر في جوهرها إلى علمانية النقد الأدبي، وتربطه بقيم إنسانية عليا، تتجاوز التعصب للأديان والأعراق والثقافات. ولكنه في نهاية كتابه وبعد دراسات عديدة، يرصد النظرة الغربية المستندة إلى المسيحية، والمنحازة إليها أيضا.

ويتخذ «سعيد» نموذجاً تطبيقياً، من خلال نقاشه لكتابات المستشرق «ماسينيون» عن الحلاج، الشاعر الصوفي

المسلم، الذي عانى كثيرا بسبب آرائه، وقد أُستشهد في النهاية بسبب مقولاته؛ يرى «سعيد» أن المشكلة كامنة في تقييم ماسينيون وحكمه على القضية من منظور دينه المسيحي، فقد اتخذ من المسيح عنوانا للحكم، فيما أسماه المبادلة، أو بالأدق أن هناك في الأديان الأخرى ما يشابه المسيح في تضحياته من أجل البشرية، وما الحلاج إلا ضحية مثل المسيح، يقول: «إن ما يكمن خلف فكرة المبادلة هو النقيضة الموجودة أبداً بين الشئيين البديلين لبعضهما بعضاً. فالمسيح كقربان ما هو بمنتهى الجلاء إلا البديل الأسمى لكونه ضحية قربانية عن البشر أجمعين ولكونه ابن الله في آن واحد معاً. فالمسيحية كمنظومة دينية، كطقوس دينية، كلغة، مبنية من صميم تلك النقيضة الجوهرية. وإن صرامة منهج ماسينيون لصرامة تطمح لنقل هذه النقيضة والمبادلة الدينية إلى ميدان اللغات ومن هناك إلى العربية والإسلام»^(٢). ولنتوقف عند رؤية «سعيد» للمسيحية، حيث جعلها منظومة دينية، وطقوسية، ولغوية، انبنت عليها الكثير من الرؤى والأحكام نحو الثقافات الأخرى.

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٦٧).

(١) المرجع السابق، (ص ٣٧٣).

للسلطة وبمعايير للطقوس الدينية من تلك التي تخلص بشكل منتظم إلى فرض الخنوع أو إلى اكتساب الأشياع. وهذا الأمر بدوره يفضي إلى عواطف جماعية منظمة من ذوات النتائج المشؤومة فكرياً واجتماعياً في أغلب الأحيان. فإصدار هذه النتائج على بقائها، وإصدار غيرها من الآثار الثقافية/الدينية، يثبتان أكثر مما ينبغي ضرورة توفر اليقين والتضامن الجماعي وحس الانتماء إلى جماعة لدى تلك المقومات التي تبدو أنها من المقومات الأساسية للحياة البشرية»^(٢).

وبالتالي، فإن الدين يصبح سلطة، وانحيازاً، وتكتلاً، ولم يعد إيماناً وقيماً وسلوكيات ورقياً أخلاقياً، فانتصار «سعيد» لاصطلاح النقد الديني عائد إلى قناعته أن المؤمنين بالدين من النقاد والمثقفين وسائر المشتغلين يحولون الدين إلى سلطة ومرجعية، ومعايير وأحكام، فتضيع الحقيقة في النهاية.

إن الواقع يُظهر أن الدين لم يرغب قط عن الساحة النقدية، حتى في أشد المواقف عداء للدين، وتعصبا للدنيا (العلمانية الشاملة)

كما يرصد في موضع آخر مأخذ على ماسينيون وهو ينظر إلى اللغة العربية والإسلام في كتاباته، فيرى دائماً نقيضة تستوجب المواجهة وقطبها يسمحان للمرء أن يقطع المسافة من اللغة إلى الدين وأن يعود أدراجه مرة ثانية: من العربية إلى الفرنسية، من الإسلام إلى المسيحية، ومن ثم عود على بدء مرة أخرى. وفي صميم كل قطب من النقيضة هنالك المزيد من النقائص^(١).

هنا حضرت المسيحية للحكم على الإسلام، مثلما حضرت الفرنسية للمقارنة بينها وبين العربية، فالنزعة المركزية الغربية متواجدة، لا يستطيع الناقد الغربي أن يخرج من إسارها، ليتعرف حقيقة الإسلام كما هي، وحقيقة اللغة العربية.

ويسجل إدوارد سعيد في خاتمة كتابه خلاصة عنوانها بـ «النقد الديني»، مشيراً إلى أن الإحساس بالانتماء الديني، وسيطرة هذا الإحساس على النشاط النقدي والفكري للناقد الأدبي، يجعله منحازاً بشكل أو بآخر، وإن تظاهر بالحياد، ذلك أن «الدين يزودنا، كالثقافة، بنظم

(٢) المرجع السابق، (ص ٣٧٣).

(١) المرجع السابق، (ص ٣٦٩).

النقدي الغربي، ويسعى إلى الالتصاق الفكري بمرجعياته الفكرية والفلسفية، والالتصاق العاطفي المنبر بالآخر.

وهو ما يرصده إدوارد سعيد حيث يرى أن الدين قد حضر بقوة في أعمال عدد من النقاد الدينيين مؤخرًا، وقد عاد الانحياز الديني بطرق مختلفة في كتاباتهم، وعلى أوضح ما يكون في أعمال بعض الصناديد الدينيين السابقين من أمثال «دانيال بيل» و «وليام باريت» ممن يبدو إليهم الآن أن العالم الاجتماعي/ التاريخي لرجال ونساء حقيقيين صار بأمس الحاجة للتسكين الديني^(٢).

ييدي «سعيد» حزنه على تحوّل عدد من النقاد الدينيين إلى النقد بقناعات دينية، ويربط ذلك بحاجة المجتمع والناس إلى تسكين ديني، وهو دال على فشل المشروع الحداثي ذاته، فلم يستطع أن يوجد إنسانا غربيا حداثيا علمانيا ذا رؤية إنسانية واسعة، ولم يحقق السعادة المنشودة له، ولكن الواقع أن مراجعات ما بعد الحداثة أظهرت أن الدين لم يغادر الحداثة حتى يعود إليها، وإنما

كما ظهر في إعلان «نيتشه» عن موت الله، فهو موقف ديني وإن كان متضادا، باعتبار أن الإيمان المطلق بالإنسان مصدر للتشريع بدلا من الله يحمل في طياته رسالة تعبدية، تفرض نفسها على ذوي النزعة النيتشوية، تجعل الدين هاجسا وسؤالا ملحا عليهم.

فإقصاء الدين من الممارسة النقدية إجراء مستحيل لأن الدين من المنظور الفلسفي البراغماتي عقيدة، واللا دين عقيدة كذلك، بغض النظر عن شكليات العقيدة.

أما إذا نظرنا خارج نطاق الفلسفة، فالحجة تتمثل في أن كلا من البداية والمنهج بالنسبة إلى النقد الغربي لم يعرفا المفارقة بين الدين والدنيا، بل إن طابعهما الأصلي كان دينيا بامتياز، وكل ما في الأمر أن ذلك النقد وهو يستلهم في مساره مدارس وتيارات ومناهج مختلفة؛ جعل حضور الخطاب الديني في كتابات النقد يتراوح بين الجلاء والخفاء^(١). فعلى الانتباه إلى ذلك، عندما نقرأ الميثوث في الكتابات النقدية الغربية وما أكثرها، وهي تتسرب بدورها إلى وعي أو لاوعي المتلقي في الشرق أو باقي ثقافات العالم فينبهر بالفكر

(٢) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مرجع سابق، (ص ٣٧٤ - ٣٧٥).

(١) إسماعيل عثمان، إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، مجلة فكر ونقد، العدد ٢١، (سبتمبر ١٩٩٩م)، (ص ٣).

ييدي «سعيد» حزنه على تحوّل عدد من النقاد الدنيويين إلى النقد بقناعات دينية، ويربط ذلك بحاجة المجتمع والناس إلى تسكين ديني، وهو دال على فشل المشروع الحدائي ذاته، فلم يستطع أن يوجد إنسانا غريبا حدثيا علمانيا ذا رؤية إنسانية واسعة، ولم يحقق السعادة المنشودة له.

تسعى حركة ما بعد الحداثة إلى إنشاء كون إنساني عالمي، يهدف إلى ثورة ثقافية لا معرفية إدراكية فقط، وتحقيق أهداف سياسية مشتركة، تتجاوز التباين والتشتت لدى الفئات والشعوب، متجاوزة تصلبات الحداثة التي حصرت نفسها في مقولات كثيرة، تدور في فلك العقلانية واللا دينية ورفض التعدديات الثقافية والدينية^(٢)، وهو ما لم يتحقق، ولن يتحقق حسبما ترى حركة ما بعد الحداثة، التي ركزت على اعترافها بالتعدديات الثقافية وكون الدين جزءا أساسيا منها، لا ينبغي تجاهله أو إقصاؤه أو محاربته.

(٢) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي، (١٩٩٥ م). (ص ٣٢-٣٣). استنادا لأطروحات الناقد الأمريكي المصري الأصل إيهاب حسن ضد الحداثة وتناقضاتها.

كان مستترا تحت طروحاتها وشعاراتها، نقول مستترا، إلا أنه جلي لكل ذي بصيرة.

وكما ينبه «سعيد» في دراسة أخرى، بأن أشد ما يؤخذ على مثقفي العصر الحاضر هو تنازلهم عن سلطتهم المعنوية والأدبية في مقابل ما يطلق عليه «تنظيم المشاعر الجماعية الجارفة»، والذي يعني السير وراء الطائفية، والمشاعر الجماهيرية، والعداوات المستندة إلى اختلاف القوميات، والمصالح الطبقية.

وأيا السير في ركاب التوجهات السلطوية (الحكومية)، التي تستعين بالملثقفين لتدعيم سياساتها، وللدعاية ضد الأعداء الرسميين، ولوضع صيغ ملطفة في التعبيرات السياسية، لإخفاء ما يحدث فعلا من غايات سلطوية تحت اسم مقتضيات عمل المؤسسات الرسمية، الكرامة القومية، فالملثقفون الحقيقيون غير منعزلين في أبراج عاجية، بل يعيشون هموم الناس، وينحازون لمبادئ الحق والعدل، وفضح الفساد، والدفاع عن الضعفاء، وتحدي السلطة المعيبة أو الغاشمة^(١).

(١) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، القاهرة رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠٠٦م)، (ص ٣٧ - ٣٨). هذا ضمن نقاشه لأعمال «جولييان بندا».

فالديمقراطية الراديكالية تتطلب منا الاعتراف بالاختلاف والتمايز والتعددية، وكل ما استبعدته فكرة الإنسان في صورتها التجريدية، فالنزعة الكونية غير مرفوضة بل إنها متميزة، والمطلوب هو نوع من تفرقة جديدة بين ما هو كوني وما هو خاص^(١).

ومن هنا، علينا الوعي بأن الاعتراف بالدين ودوره في تشكيل الثقافات والوعي الجماعي والفردى جزء مهم من الوصول إلى الاعتراف به، وعدم الاستعلاء الثقافى والفكرى لأتباع دين على آخر، ونبذ التعصب، وإدراك أننا لن نفهم ذاتنا إلا بفهم دور الدين في تكوينها، هذا الدور الذى نفتته الحداثة علانية، ومارسه سرا.

الدين في وعى النقد العربى بالنقد الغربى:

من المهم التوقف لمناقشة تلقي النقد العرب للنقد الأدبى الغربى، حتى نرى أصداء ذلك فى رؤاهم، وكما هو معتاد فى استقبال تيارات وافدة جديدة، فإنها تأتى ما بين الرفض المطلق، والقبول المطلق،

والقبول الإيجابى الحذر الذى يطمح إلى التلاقح الثقافى والاستفادة مما هو جديد على صعيد الأشكال والأساليب الإبداعية، ومواكبة حركة الإبداع والنقد العالمية، وهذا التوجه الأخير مثنى ومطلوب^(٢). وفى هذا الصدد، نلاحظ رصد عدد من النقد العرب لحضور الدين فى مرجعيات النقد الأدبى الغربى، فىؤكد «شكري عياد» أن الشخصية الأوروبية نتاج لللاهوت القديس توما الأكوينى، وملاحم العصور الوسطى، بجانب التراث الكنسى نفسه، الذى قام بعمل خارق يتمثل فى القوة الدينية الروحية التى بثها فى القبائل الهمجية التى عاشت فى أوروبا، وجعلها تؤمن بالمسيحية بوصفها دينا ارتقى بها، وظلت المسيحية بفكرها واستنادها إلى التراث اليهودى (العهد القديم) مؤثرة فى تشكيل العقل الغربى، وصياغة توجهاته وأفكاره ورموزه وقناعاته؛ وحتى بعد تبني مفاهيم العلمانية (اللا دينية)، فإن الدين لم يخرج من تكوين الإنسان الغربى، حيث جعل الدين حقيقة اجتماعية وقلبية، ونأى به عن الجوانب العلمية والمدنية. بل إن التراث الأدبى

(٢) انظر تفصيلا: مصطفى عطية جمعة، الحداثة فكرا وإبداعا فى منظور عدنان رضا النحوي، مجلة الأدب الإسلامى، الرياض، العدد (٨٩)، (٢٠١٦م).

(١) المرجع السابق، (ص ٥٤)

أخرى، فأحيانا يشتد النزوع الديني وأحيانا أخرى يخفت ويتوارى^(٢)، مما أدى في النهاية إلى انشطار ثقافي شعر به الإنسان الغربي حينما اكتشف زيف ادعاءات العلمانية والثورة الصناعية في تفسير العالم وتحقيق المعرفة اليقينية^(٣)، فبدأ في التفكير في النزعة الدينية مرة أخرى والاحتفاء بها، فالمركزية الحضارية الغربية لها أوجه عديدة، ومن الخطأ حصرها في وجه واحد هو الوجه العلماني، بل إن المسيحية حاضرة جنباً إلى جنب مع اللادينية.

وفي جميع الأحوال، كان الدين (المسيحي المستند إلى التراث اليهودي) حاضراً في الأدب والنقد بشكل مباشر في الأعمال الأدبية أو النقدية، أو بشكل غير مباشر؛ من خلال الاعتزاز المبطن بالحضارة الغربية ومنجزاتها الهائلة، بل إن هناك تلاقياً بين النقد المعاصر وبين التيار السياسي ذي المرجعية الدينية، وهو ما يشير إليه إدوارد سعيد بـ: «ذلك التشابه المتزايد بين المحافظين الجدد السياسيين الصرخاء وبين النقد

الغربي يعود إلى مصدرين أساسيين: الأول هو التراث اليوناني الفكري والأدبي (شعراً ودراماً)، والثاني هو التراث المسيحي في أدب الرومان والعبرانيين والأسلوب التوراتي في سفر التكوين، الذي جاء موازياً للملاحم الكبرى مثل ملحمة هوميروس، في الإلياذة^(١). فلا يمكن تخيل أن النهضة الأدبية الغربية مؤسسة على التراث اليوناني الفلسفي والأدبي فقط، وإنما حضرت معها نصوص الكتب المقدسة أيضاً، وظهرت في كثير من الأعمال الإبداعية تأليفاً واستلهاماً.

أما عبد العزيز حمودة فيذهب في مناقشاته للحدث الأدبية الغربية -التي أنتجت المذهبية النقدية الحديثة- وتوابعها- إلى أن الأسس الثقافية فلسفية بالدرجة الأولى، والضلع الأساسي فيها هو عالم الميتافيزيقا الغربي (الدين المسيحي واليهودي وتصورهم عن الله الخالق)، بجانب أضلاع أخرى مشكلة لها وهي: اللغة، وتكوين الإنسان الغربي وأزماته، والعالم المادي (الفيزيقي) حوله، مع تفاوت في دور كل ضلع من حلبة إلى

(٢) عبد العزيز حمودة، المرآيا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، (١٩٩٨م)، (ص ٦٧، ٦٨)

(٣) المرجع السابق، (ص ٧٠)

(١) شكري محمد عباد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، (١٩٩٣م)، (ص ١٥١-١٥٣)، وأيضاً: (ص ١٥٧).

في المجمل تلك الروح الاستعلائية غير المنصفة، شديدة القدح لثقافتنا.

والغريب في الأمر، أن الحداثيين العرب نقلوا في أثناء ما ترجموه ولخصوه واحتذوه فكرا وإبداعا ونقدا؛ نقلوا الانحيازات الثقافية الغربية الدينية والرؤيوية ما يتصل بها من موقفها من الخالق والكون والمسيحية والعالم، فوجدنا مفردات تشيع في أثناء النصوص الأدبية المتأثرة بالمدارس الأدبية الغربية من مثل: قديس، بطريك، الراهب والرهبة، العذراء، الدير، الكنيسة، القداس، والخلاص الروحي في الاعتراف أمام القديس... وامتزج كل ذلك بالصور الشعرية، والعوالم الرومانسية، والأحلام والأمانى في القلوب، وكان هذا واضحا في التجربة الشعرية للشاعر الكبير «تي. إس. إليوت»، والذي وظف مفردات ورموزا دينية كثيرة.

وإذا تأملنا أشعار وقصص وروايات الحداثيين العرب، سنجد التأثير واضحا بالعهد القديم والعهد الجديد، ولنا أمثلة جلية في أشعار لويس عوض، وأمل دنقل، وجماعة مجلة شعر الأدبية التي ظهرت في بيروت خلال خمسينيات القرن العشرين، وثبت في مراجع عديدة أنها كانت ممولة من المنظمات الثقافية

الميلالين للتدين، ممن لا تتيسر، لكلا الفريقين، خصخصة الحياة الاجتماعية والخطاب الثقافي إلا من خلال الإيمان «ببازار» شبه ديني وديع الطابع»^(١).

على جانب آخر، وهو الأهم، فإن حضور الدين كان جليا في الانحيازات الخاصة بمنظري المذاهب الأدبية والنقدية، وفي نظرتهم إلى الأديان الأخرى، فهم يعلنون من شأن التراث اليهودي الديني، ويتعاطفون بشكل كبير مع اليهود وقضاياهم السياسية، خاصة من قبل من يسمون أنفسهم اليمين المسيحي الصهيوني، وينظرون للإسلام نظرة سلبية تصل إلى حد العداء السافر، تأثرا بميراثهم القديم منذ القرون الوسطى المُشرب بالعداء ضد الدولة العثمانية؛ وفي الوقت نفسه، فإنهم يحتفون بالديانات الشرقية: البوذية والهندوكية والمجوسية في تناقض غير مفهوم، وكأن الهدف غمط الحضارة الإسلامية وثقافتها، وكل ما يتصل بآدابها وتراثها وفنونها. صحيح أن من المستشرقين من أنصف الميراث العلمي والفكري للثقافة الإسلامية، وحقق الكثير من مخطوطاتها، ولكن السمة الملاحظة

(١) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مرجع سابق، (ص ٣٧٦).

لذا يجب علينا ونحن نقوم بقراءة المذهب الأدبي استحضار السياقات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت، مع دراسة الأعمال الأدبية التي عبرت عن المذهب نفسه، وما أكثر ما سنكتشفه من آثار ثقافية تناقض رسالة النقد الأدبي الغربي المعلنه، التي تقول بال موضوعية، والحياد في الطروحات، والعلمية في التحليل والمنهجية.

إن عارض المسيحية وناقشها وفند الكثير من سرديات العهد القديم، محكما عقله فيها؛ إلا أنه في المقابل سعى إلى نشر المسيحية نفسها وجعلها شعارا تبشيريا له يتحرك من أجله في العالم، بل كانت المسيحية: ديانة وفكرا وحضارة أساسا في الخطاب الاستعماري الذي رافق الحملات الاستعمارية نحو بلدان الشرق وأفريقيا والعالم الجديد. فلا يمكن النظر إلى الأدب والنقد الغربيين من منظور أحادي فقط، يربطه بالعلمانية فقط، وإنما علينا أن ننظر إلى كافة وجوهه، والدين المسيحي أحد مكوناته، ويتجلى في سائر منتجاته المعرفية والأدبية، بجانب وجوب قراءة ما هو فكري في تطبيقاته المختلفة، أي قراءة النظريات

الأمريكية. وفي حقبة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، كان السائد لدى الشعراء والروائيين العرب الاتكاء على الموروث اللاهوتي الكنسي، وكانوا يوصون بعضهم بقراءة الكتاب المقدس، وتوظيف قصص التوراة. وللأمانة فإنهم أيضا وظفوا بشكل أو بآخر القرآن الكريم، ولكنه كان توظيفاً غير واع للأبعاد الجمالية، والعمق الفكري، والجوانب الإيمانية في القرآن، أي إنه غير نابع من الرؤية الإسلامية الفكرية للأدب.

لذا يجب علينا ونحن نقوم بقراءة المذهب الأدبي استحضار السياقات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت، مع دراسة الأعمال الأدبية التي عبرت عن المذهب نفسه، وما أكثر ما سنكتشفه من آثار ثقافية تناقض رسالة النقد الأدبي الغربي المعلنه، التي تقول بال موضوعية، والحياد في الطروحات، والعلمية في التحليل والمنهجية.

وهذا لا ينفي وجود نزعة شك حادة نابعة من التصورات العلمانية الشاملة التي تنأى بالدين تماما عن الحياة، وتجلت تلك في كثير من الأعمال الأدبية، ولكن تلك النزعة كانت جزءا من أزمة الإنسان الغربي وموقفه من الدين، فهو

ثانياً: أثر الدين في النقد الأدبي: التنظير والتطبيق:

عندما نناقش حضور الدين في النقد الأدبي، فإننا نستهدف التعامل مع جوهر المنهجيات النقدية الغربية، والوقوف على جذورها وتشكلاتها وكيف تفاعل معها المجتمع الثقافي الغربي، فالقضية ليست طرح فكر أو فلسفة أو نهج، وإنما في مدى قبول الحياة الثقافية لهذا الطرح، فكم من الأفكار والفلسفات ماتت في مهدها، لأن المجتمع الثقافي لفظها سريعاً؛ وعلى النقيض، هناك مذاهب وأفكار تعمقت في تربة الثقافة، وبسقت أشجارها، وأينعت ثمارها.

وعندما نتساءل عن حضور الدين في النقد الأدبي، فإننا نستهدف أموراً بعينها، أولها المرجعية النظرية، ونعني بها المصادر الأولى التي انطلق منها المذهب النقدي في تكوينه الأولي، فهناك مرجعيات فلسفية بحتة وهناك مرجعيات دينية، ويخطئ الكثيرون عندما لا ينتبهون إلى الحاضنة الأولى للمذهب النقدي، فمنها تنبثق التوجهات والمصطلحات والأطر والإجراءات، حتى لو تكونت فلسفة تعمقه، فإن الحاضنة الأولية

الأدبية والنقدية، ومجمل الخطابات التي رافقتها وأحاطت بها، والنقد التطبيقي الذي مارسه نقادها.

وعلىنا الانتباه أيضاً إلى أن التجربة الأدبية والنقدية العربية المعاصرة، المتأثرة بالتجربة الغربية، كانت امتداداً للانحيازات الدينية والفكرية والفلسفية الغربية، شاء المبدعون أم أبوا، لأنهم تبناوا بشكل مباشر المذهبية الغربية، وانطلقوا من مقولاتها ورؤاها، ولم يقفوا موقف الند: الذي يناقش وهو يتلقى النظرية، ويجادل في الأصول والقواعد، غير منبهر ولا مستلب حضارياً، لأنه في هذا الموقف مستند إلى ثقافة عربية إسلامية راسخة عميقة الجذور، وارفعة الأغصان والظلال، يريد الاستفادة والإثراء من تجربة الأدب والنقد الغربيين ولكن القليل هو من فعل ذلك، وظلت محاولاتهم فردية ومحدودة جاءت على استحياء غالباً.

لكل هذا، سنتناول فيما يلي الأثر المباشر للدين في النقد الأدبي الغربي، تنظيراً وتطبيقاً، ونبحث في رؤى النقاد الغربيين لحضور الدين في الممارسات الخطابية النقدية من ناحية، وهم يقرؤون الإبداع الغربي قراءة تحليلية.

تتصل بنشاطات سياسية بمرجعيات دينية، وكان يوم الحادي عشر من سبتمبر (٢٠١١م) لحظة فارقة في إحياء خطابات دينية كولونيالية قديمة.

اللاهوت والتأويل والنقد الجديد:

لا شك أن هناك تلاحما بين الخطاب النقدي الغربي وبين دراسات اللاهوت الكنسي في الثقافة الغربية، وقد بدأ هذا التلاحم مبكرا، في فجر عصر النهضة الحديثة، فمن المهم رصد أبعاد هذا التلاحم، والوقوف على حدوده وتخومه، لأنه شكل حضورا قويا في تأسيس النقد الأدبي الغربي، فلا يمكن تجاهله إذا ولجنا إلى النقد الغربي بمنظور تاريخي، أو إذا انتهجنا سبل القراءة الثقافية للنصوص الأولى.

لقد حظي الكتاب المقدس بمكانة عظيمة في المنظومة المعرفية الغربية، قبل ظهور العلمانية وأيضا بعد ظهورها، فقد حاربت العلمانية تحكم البابوات في الحياة الفكرية والسياسية، وكانت تستهدف إقصاء سلطة الكنيسة عن الحياة المدنية، وحصرت سلطاتها في الدوائر الكنسية. أما الكتاب المقدس فقد ظلت له المكانة والتقديس لقرون

يظل لها الفضل الأساسي، ويتجلى هذا في المصطلحات والأبعاد المعرفية. أما ثاني الأمور: فهو الإبداعات المعبرة عن المذهب الأدبي والنقدي، فهي مرآة للحياة الثقافية والاجتماعية في مجتمعتها وعصرها، فتنقل للقارئ المعتمد والعادات والتقاليد والانحيازات الفكرية المختلفة للناس في المجتمع المعبر عنه. أما ثالث الأمور: فهو النقد التطبيقي، وقد يعترض البعض بأن النقد التطبيقي هو تفسيري وتأويلي ووصف للجماليات في العمل الإبداعي وهذا صحيح، ولكن اشتغال الناقد على النص الإبداعي هو عملية إبداع جديدة، بمعنى أنه يقرأ النص الإبداعي في ضوء رؤاه الثقافية والفكرية، وكما مرت بنا ملاحظات إدوارد سعيد عن ظاهرة النقد الديني التي أطلت برأسها مؤخرا، وانحازت في تحليلاتها النقدية إلى الرؤى الغربية الدينية في قراءتها للنصوص، وهي ليست رؤى أخلاقية كما يتوهم البعض وإنما الانتصار مثلا لتيار يمينية مسيحية، أو احتضان النصوص الأدبية المعبرة عنها، أو إحياء نصوص أدبية قديمة والاشتغال عليها، أو إعادة قراءة سرديات الكتب المقدسة وتقديمها للقراء في عالم اليوم على أنها إجابات لأسئلة ميتافيزيقية،

العشرين، ضمن المشروع الفلسفي لـ «هيدغر»، والذي تأسس بموجبه منهج «الهرمنيوطيقا / التأويل» النقدي أو ما يسمى التأويلية الجديدة، فقد استهدفت النصوص المفسرة والمؤولة للكتاب المقدس نزع الصبغة الأسطورية عن رسالة الكتاب المقدس، وإعادة تفسير العلامات والسرديات المبتوثة فيه، مع الانتباه إلى المعنى الوجودي للدعوة المسيحية^(١).

فمنهج التأويل النقدي نابع من ميدان دراسات علم اللاهوت في البدء، أي إن الحاضنة الأولى للمنهج كانت دينية، ثم جاء التأصيل الفلسفي له بعد ذلك. وهو ما يشير بوضوح إلى عمق الصلة بين اللاهوت والنقد الأدبي من ناحية، وأن الفلسفة ليست هي المرجعية الوحيدة التي تنبثق منها المناهج النقدية على ما هو معروف.

وهذا المنهج سابق على الحقبة الرومانسية، وإن كان قد عاد من جديد في النصف الثاني من القرن العشرين. وعندما عاد، اصطحب معه مرجعياته الدينية الأولى، في الكتاب المقدس، وأيضاً مع الشروحات المصاحبة للنص التوراتي / العهد القديم،

عديدة، وظهرت حوله عشرات النصوص المفسرة والشارحة التي مثلت أيضاً طبقات لعزله ثقافياً، فترسخ في الفكر الغربي أن لفظة الكتاب في دلالته الأولى تعني الكتاب المقدس، وأن أي كتاب يعني أيضاً نسخة أخرى شارحة أو مفسرة أو مصغرة من الكتاب الأول، بكل امتلائه وثرائه وتنزهه عن السؤال^(٢).

فتشكّل دَربان في العلاقة بين الكتاب والنص في الثقافة المسيحية: الأول يعبر عن الكتاب المقدس بوصفه كيانا مغلقاً على نفسه، لاعتبارات تتصل بكونه مقدساً. والثاني: أن هذا الكتاب يحتاج إلى شروحات وتفسيرات تقوم بها كتب / نصوص أخرى، تمحص وتفسر وتطرح أسئلة، فهناك كتاب وهناك نصوص مفسرة، قد تتفق وتشرح ما فيه، وقد تختلف وتعارض وتعيد قراءته ثقافياً وكهنوتياً على نحو ما ظهر في القرن الثامن عشر، فنشأ ما يسمى الصراع بين أسلوبيين في القراءة، وهو «الكتاب في مقابلة النص» فيما يسمى الدراسات اللاهوتية التأويلية، وتلك السمة المميزة للنقد الأدبي في النصف الثاني من القرن

(١) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، ترجمة: دعاء إمباي، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٩، (ص ٥٦١).

(٢) المرجع السابق، مجلد ٩، (ص ٥٦٣)

على وجه الدقة في المجموعة التي يضعها باوند في الجحيم في ديوانه «مسودة ثلاثين أنشودة»... فقد وضعوا شهوة المال قبل مسرات الحواس. إنه جحيم يدعو للإعجاب دون عزة أو مأساة»^(٣)، فهو على قناعة أن مرجعيته اللاهوتية ثرية بكثير من الأخلاق والمفاهيم التي تكشف العمل الأدبي، وعلاقاته بمشكلات الوجود الإنساني ونشاطه.

وعلى صعيد آخر، فإننا نجد أن اللاهوت المسيحي كان حاضرا بقوة، بل محورا أساسيا في تأملات وفكر شاعر عملاق وناقد كبير في حجم «ت. إس. إليوت»، حيث يستخدم مصطلح اللاهوت للدلالة على رؤية دينية شاملة للأخلاق والمجتمع.

وهو يعلي مبدأ اللاشخصية في الأدب، وهو في وعي «إليوت» يعني تنظيما أخلاقيا للذات المبدعة، في انفعالاتها وسلوكها، وهي السبيل الوحيد لمواجهة فوضى الحياة، وسيولة المادة، وهو

من أجل تأويل التعبيرات المجازية والأمثلة النصية، ضد التفسيرات الأحادية أو السطحية أو المباشرة، فهو علم لاهوتي في الأساس^(١)، ثم تطور على يد «هيدغر» وتلميذه «غادامر» ليصبح سبيلا لفهم العالم، بل سيكون أسلوبا لفهم الوجود من حولنا، فالفهم هو السبيل الأول السابق للإدراك وإعمال الفكر^(٢). والجديد هنا أن الوجود يصبح نصا، وكل أشكال الفهم/التأويل هي نصوص شارحة ومفسرة له، وهي البداية نفسها التي كان عليها التأويل في علم اللاهوت.

وعلى صعيد آخر، فإننا نجد أن اللاهوت المسيحي كان حاضرا بقوة، بل محورا أساسيا في تأملات وفكر شاعر عملاق وناقد كبير في حجم «ت. إس. إليوت»، حيث يستخدم مصطلح اللاهوت للدلالة على رؤية دينية شاملة للأخلاق والمجتمع، بل يستخدمه حكما نقديا في تقييم الأعمال الإبداعية ذاتها، فهو يقول مثلا في نقده لصديقه الشاعر الكبير «إزرا باوند»: «إن انحراف باوند لاهوتيا يبدو في شعره ونثره على السواء، وهذا ما نجده

(٣) ت. س. إليوت، المختار من نقد ت. س. إليوت، اختيار وترجمة: ماهر شفيق فريد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٠م)، مجلد ١، (ص ٤٩-٥٠)

(١) روبرت هولب، الهرمنيوطيقا، ترجمة: عادل مصطفى، موسوعة كمبرج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، (ص ٣٩٩).

(٢) المرجع السابق، (ص ٤٠٦)

«الكاثوليكي يجدر أن يكون له مثل عليا عالية -وأنا بالأحرى خليق أن أقول- مثل عليا مطلقة، وتوقعات متواضعة، أما المهترطق سواء سمى نفسه فاشيا أو شيوعيا أو ديمقراطيا أو شيوعيا أو عقلانيا، فإنه دائما يتسم بمثل عليا دنيا، ويتوقع أشياء كبيرة، لأني أقول إن كل المطامح إلى فردوس أرضي تغذيها مثل عليا دنيا»^(٢).

الملاحظ هنا هو إعلان إليوت رفضه المذاهب الفلسفية والسياسية الجديدة التي ملأت عصره ضجيجا مثل الفاشية والشيوعية والديمقراطية، وانحاز إلى النظرة الكاثوليكية واعتبرها مخلصا للعالم، وأنه لا فائدة من فردوس أرضي يحلمون به.

وقد جاهر «إليوت» بأهمية حضور اللاهوت في النقد الأدبي، يقول في مقالة حملت عنوان «الأدب والدين» عام (١٩٣٥م): «لابد من استكمال النقد الأدبي بنقد نابع من منطلق أخلاقي ولاهوتي محدد»، وتدعم هذه المقالة رؤية من الخارج يفرضها «إليوت» على النصوص، عبر نسق أخلاقي قيمي، مثل الذي تقدمه الكنيسة الكاثوليكية الإنجليزية،

مفهوم نابع من رؤيته الدينية التي تعني التزاما فرديا بتعاليم اللاهوت، وهو ما عبر عنه في حديث له بقوله: «لو أننا تعلمنا كيف نقرأ الشعر على النحو الأمثل، لوجدنا أن الشاعر لا يغرينا قط بأن نؤمن بأي شيء. إن ما نتعلمه من دانتلي أو من أي شعر ديني آخر هو طعم الإيمان بذلك الدين»^(١).

فالقراءة الشعرية الحققة هي التي يستشعر المتلقي من خلالها بلذة الإيمان بالمسيحية، وبالتالي هو يصاد أشكال التطرف العلماني الذي روجت له بعض الحركات الأدبية والفنية، وانحاز إلى الشعر الديني برؤية صريحة واضحة. إن «إليوت» يعلن في مقال له حقيقة أفكاره الكنسية ذات الجذور اليهودية، فيقول: «إن الكنيسة الكاثوليكية - بميراثها من إسرائيل وبلاد اليونان - مازالت كما كانت، المستودع العظيم للحكمة»، ويقول أيضا في المقال نفسه: «أنا أعتبر أن الفكر المسيحي والكاثوليكي، حين يعمل في ميدان علم الاجتماع، هو وحده الذي يستطيع أن يخلصنا من هذه الحدود المتطرفة». ويختم مقاله بأن

(٢) المرجع السابق، مقال: الكاثوليكية والنظام الدولي، (الصفحات: ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١)

(١) المرجع السابق، (ص ٦١).

من حيث هو نص، دون ربطه بشخصية الأديب، أو بأية مؤثرات خارجية، فإن النماذج النقدية التطبيقية خالفت ما هو معلن، إما من خلال استخدام مصطلح أيقونة ذي المرجعية اللاهوتية كما تقدم، وإما من خلال اللغة ذاتها، التي تقدم صورا سامية، أي خيالا فنيا نابعا من مفاهيم دينية عن السمو الروحاني والنفسي.

وما أكثر العلامات والأيقونات الدينية التي نراها مبثوثة في الأعمال الكلاسيكية ثم الرومانسية، ثم الحداثية، مثل توظيف التراث المسيحي وسرديات العهد القديم، والجنوح نحو الأساطير القديمة ذات الأبعاد الدينية والميثولوجية، ناهيك عن حضور الدين نفسه إما بشكل إيجابي من خلال الإيمان الكنسي المسيحي، أو بشكل سلبي من خلال الهجوم عليه، والسخرية من سيطرة الباباوات، والتحكم في حياة الناس، وتحالفهم مع الحكام وبيع صكوك الغفران والرغبة في التمرد على قيمه وواجباته والالتزام الكنسي والاعتراف بالخطيئة. وبعبارة موجزة: حضر الدين في الذهنية الإبداعية الغربية بوصفه مكونا أساسيا لا يمكن تخطيه بالعلمانية المتطرفة، مثلما حضر في الفكر النقدي المواكب للنشاط الإبداعي.

التي ينتمي «إليوت» لها^(١). والمتأمل في شعرية إليوت يكشف أنه متعاطف بشكل كبير مع الإنسان المعاصر، وليد النظم العلمانية الغربية، التي أقصت الدين عن الحياة والتفكير، وأن خلاصه في رأيه يكون بالعودة إلى الدين، لإنقاذ الإنسان من أزmate النفسية الوجودية^(٢). والغريب أن «إليوت» هو أحد مؤسسي النقد الجديد، بالرغم من أن ذلك النقد دعا إلى عزل الأعمال الأدبية عن شخصية المؤلف؛ فإن النماذج المعتمدة للقراءة أو للدراسات النقدية التطبيقية، تنطلق من تأويل معتمد لدى منظري النقد الجديد يرى في النصوص الأدبية «أيقونات لغوية»، ولاشك أن «لمصطلح أيقونة رنينه الديني الذي يذكركم بالتقديس البروتستانتي للأناجيل بصفاتها كلا متكاملا، برهانا لذاته، قادرا على تخطي الظروف التي انكتب فيها، إما عن طريق كشف الحقائق الأبدية، أو كما يعن لمن هم أقل ميلا للتفكير اللاهوتي عن طريق لغة وصور سامية»^(٣). والمفارقة واضحة جلية هنا، فإذا كان النقد الجديد يرفع شعار الاعتناء بالنص

(١) الأدب واللاهوت، مرجع سابق، (ص ٥٦٤)

(٢) ت. س. إليوت، المختار من نقد ت. س. إليوت، (ص ٦٤).

(٣) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، (ص ٥٦٤).

المذهب الرومانسي والدين:

ينظر المذهب الرومانسي في الأدب إلى العقل على أنه معارض للخيال والإلهام الحر فالرومانسيون ينطلقون في إبداعاتهم من العاطفة والشعور وتسليم القيادة إلى القلب الذي هو منبع الإلهام، فالفؤاد هو الهادي الذي لا يخطئ، لأنه موطن الشعور. ومكان الضمير يقول «ألفرد دي موسيه»: «أول مسألة لي هي ألا ألقى بالا إلى العقل». ويقول «شوليو»: «العقل منبع الأخطاء الذي لا يغيض والسم الذي يفسد مشاعرنا نحو الطبيعة ويقتل الحقيقة التي منبعها العقل، إنما أنت فتنة قد يعجب بك الناس ولكن قلما يحبونك إذ لا يؤثر فينا إلا ما يوحى به القلب»^(١).

وهذا لا يعني تغييب العقل تماماً، ولكنهم يعلون من قيمة الفردية، ويرون أن الإصلاح الحقيقي يبدأ من الفرد، وأن السعادة المبتغاة هي سعادة الفرد، وراعتهم في سبيل ذلك القيود المفروضة على الفرد من المجتمع من ناحية ومن الدين من ناحية أخرى،

فقضية تغييب العقل غير منطقية، لأنه لا إبداع من دون عقل، ولكن شتان بين عقل بارد محكوم بالقيود والمحرمات، وعقل خاضع للعاطفة وتوهج المشاعر.

وفي سبيل ذلك، ناقش الرومانسيون مسائل دينية شائكة، مثل القضاء والقدر، فدعا «جان جاك روسو» إلى الدين الطبيعي أو شريعة القلب، ودعا «لسنج» و«فولتير» إلى التوحيد من دون التقيد بدين سماوي بعينه، والموحّد عن فولتير هو من يثب على الخير، ويجازي المذنب في غير قسوة. وهناك من كان يعتقد أن في الطبيعة روحاً هي المبدأ الخالق مثل الشعراء: شيلي، وفيني وميشليه، وآخرون أرادوا التجديد في المسيحية أو في المذهب الكاثوليكي نفسه... وإذا كان قد غلب على الرومانسيين في القرن الثامن عشر الشك في حقائق الغيب في الديانة المسيحية، إلا أن الأجيال اللاحقة للرومانسية شعرت بحاجتها إلى العقيدة، وكانت متمردة فقط على ما قُدّر لهم في حياتهم من ظروف وأحوال، ولكنه تمرد وراءه تمسك بالعقيدة المسيحية. وراجت في المقابل ألوان من التصوف، والشعر السامي الذي يصل إليه الإنسان بالخيال وبالرياضة والتأمل الشعري، وقد ظهرت

(١) محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ن) (ص١٦).

«شاتوبريان» أعاد الاعتبار إلى الكنيسة القوطية، وفتح الطبيعة الكبرى المغلقة وابتدع الكآبة العصريّة». وإذا حللنا شخصية «شاتوبريان» سنجد أن وجدانه قد صيغ صياغة دينية، انعكست بشكل مباشر في أدبه الرومانسي المنتج، فقد ولد «شاتوبريان» في جزيرة سان مالو، وكان يستمتع في طفولته بالتجوال في طبيعتها ومرافئها، وقد أوتي ذكاءً حاداً وبرز في مجال الرياضيات، وهو في الوقت نفسه نشأ تنشئة دينية، وورث عن والده حب الترحال والمغامرة. واتصل في شبابه بكثير من الأدباء والعلماء وحضر في الصالونات والمقاهي الأدبية، وفي كل هذا كان الدين حاضرا في تفكيره وعواطفه منذ طفولته، وكتب بتأثير من تأملاته الدينية كتابه «عبرية المسيحية»، وهذا حال الكثير من أدباء الغرب ونقاده في القرن التاسع عشر وأيضاً القرن العشرين، فالدين كان مرجعية خلقية وفكرية.

وفي كتابه «عبرية المسيحية» (١٨٠٢م) لم يصف جديداً إلى التعاليم الدينية، ولكنه قام بتجديد النقد الأدبي، وسعى إلى تحطيم تيار الشك الذي انتشر ضد المسيحية في القرن الثامن عشر، وأثبت جدارة المسيحية من الناحيتين الاجتماعية

في كتابات الشعراء، وتمردهم على سلطان الكنيسة التي طردت من احترف منهم مهنة القسيسين، كما عززوا فكرة الإشراق الروحي الذي يقودنا وحده إلى حقيقة العالم، وهناك من حرص على وحدة أوروبا المسيحية كما كانت في العصور الوسطى، واستلهموا في ذلك حيوات القديسين، وما فيها من روحانية وتأمل^(١).

وهذا «فيكتور هوجو» يعتصم بالإله الواحد الأحد، عبر الإلهام الصادر من القلب والإشراق الروحي، موقناً أن الأبدية تستعصي على العقول، ويعجز العقل الإنساني عن الإحاطة بها، والقانون الخلقى المسيحي هو القائد في المتاهات^(٢).

وقد كان كل من «مدام دوستايل» و«أوغست شاتوبريان» (Chateaubriand) من أبرز عرّابي المذهب الرومانسيّ تنظيراً وتأليفاً، وتمثل شخصية «شاتوبريان» (١٧٦٨-١٨٤٨) نموذجاً للشخصية الإبداعية المتمسكة حتى النخاع بالمسيحية ديناً وإيماناً وثقافة، حتى إن معاصره الأديب «تيوفل غوتيه» يقول عنه: «إن

(١) المرجع السابق، (ص ١٣٣ - ١٣٦).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٣٨ - ١٣٩).

فيمكن القول بأن الرومانسيين آمنوا بأهمية العقيدة الإيمانية، وبدور الدين في الحياة، ولكنهم قد «يتطرفون في تفكيرهم: يؤولون ويغالون، أو يتناولون ويتمردون، لذا تفرقوا طرائق قدا في موقفهم من الدين ذاته، أو من المسيحية أو الفلسفة الهيلينية فيما ضمنته للإنسانية من سعادة وفيما وفرته للفكر من انطلاق»^(٢). فلم يتبع الرومانسيون مقولات العلمانية الشاملة، التي نادى بإقصاء الدين، وبعضهم أعلن في القرن التاسع عشر موت الإله، وإنما تمسكوا بالعقيدة موقنين أن عواطفهم المتأججة لن تجد إلا الله ملاذا لها، وأنه لا معنى لحياة سعيدة من دون أخلاق فاضلة، ونظروا إلى الأخلاق المسيحية بوصفها منبعاً للسمو.

المذهب البنوي والدين:

تعود نشأة الدراسات البنوية إلى عالم اللغة السويسري الشهير «فرديناند دي سوسير» وآراؤه في التمييز بين اللغة والكلام، والبدال والمدلول، وفي أولوية النسق أو النظام على باقي عناصر

وإذا حللنا شخصية «شاتوبريان» سنجد أن وجدانه قد صيغ صياغة دينية، انعكست بشكل مباشر في أدبه الرومانسي المنتج، فقد ولد «شاتوبريان» في جزيرة سان مالو، وكان يستمتع في طفولته بالتجوال في طبيعتها ومرافئها، وقد أوتي ذكاءً حاداً وبرز في مجال الرياضيات، وهو في الوقت نفسه نشأ تنشئة دينية، وورث عن والده حب الترحال والمغامرة.

والجمالية، وشرح الإيمان المسيحي ودافع عنه؛ وبذلك حوّل الأنظار إلى العصر الوسيط مرة ثانية، بعد أن أدبر عنه - بعض الشيء - المبدعون والقراء؛ كما أبرز «شاتوبريان» أهمية الفن المعماري القوطي الأصيل في مقابل التقليد لليونان، المتجلى في الكنائس والأديرة وبين الارتباط الوثيق بينه وبين التدين الفرنسي والطبيعة الفرنسية، وبفضله نشأ تيار جديد لفّ الفنانين والأدباء قوامه الإعجاب إلى حد الحماسة بنتاج العصر الوسيط الذي طالما جُحِدت قيمته^(١).

(١) عبد الرزاق الأصفر، المذاهب الأدبية لدى الغرب، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (١٩٩٩م)، (ص ٥٦).

(٢) محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، مرجع سابق، (ص ١٥٠).

إلى أبعاد خارجية: ثقافية أو دينية أو اجتماعية، ولكن الأمر في الواقع غير ذلك، فقد وعد «دو سوسير» في النسخة الأصلية من كتابه المؤسس «محاضرات في علم اللغة» في طبعته الفرنسية الأصلية بأن يكون هناك تقارب جديد بين النقد الأدبي والدراسات التوراتية، ولا عجب في ذلك، فقد كان «دو سوسير» من المؤمنين المخلصين الملتزمين بتعاليم الكنيسة على نحو ما هو معروف في سيرته. وقد تلقف النقاد والباحثون ما بشر به دو سوسير: فنشر عالم الأنثروبولوجيا البريطاني «إدموند لي» كتابه «قراءة بنيوية لسفر التكوين» عام (١٩٦٩م)، وحذا البنيويون الأمريكيون هذا الحذو، فنشروا قراءات نقدية لنصوص توراتية، تستلهم البنيوية نهجا لها، خاصة في الأشكال السردية^(٢)، وقد ساهمت مثل تلك الدراسات في تدعيم النهج البنيوي التطبيقي، فيما يعرف بـ «بلاغة القص»، وتركزت أعمال النقاد البنيويين على القصص التوراتية، والوقوف على جماليات السرد، وأنتجت جهود «فلاديمير بروب»، وفكتور شكولوفسكي، أ.ج. جريما، نماذج تحليلية قوية ومميزة، على نحو ما نجد في

الأسلوب، وفي التمييز بين التزامن والتعاقب... هي التي أسست لنشأة الدراسات البنيوية. كذلك يربطون استخدام مصطلح بنية في العصر الحديث بالمؤتمر الذي عقده الشكلاونيون الروس لعلوم اللسان في مدينة لاهاي سنة (١٩٢٨م)، حيث أعلنوا في بيان المؤتمر (١٩٢٩م) أن رومان ياكسون (Roman Jakobson) هو أول من استخدم هذا المصطلح بمعناه الحديث. أما مصطلح البنية (Structure) فيعني البناء أو الطريقة التي يقام بها مبنى معين^(١). فالمذهب البنيوي ينطلق من لغة النص؛ يحللها وينظر في نسقها وبنيتها، ويقف على أبعادها الجمالية، دون النظر إلى ما هو خارج النص. فاعتبر البنيويون النص بنية مغلقة، تتوجه الدراسة النقدية إليها فحسب، دون اهتمام بالتاريخ وشخصية المؤلف وذوق المتلقي.

وإذا نظرنا في علاقة الدين بالمنهج البنيوي، سنجد أنه في ظاهره يستند إلى الدراسة الموضوعية للنص، ولا ينظر

(١) راجع: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، القاهرة، دار الشروق، (١٩٩٨م)، ص ١٢٠، يبنى طريف الخولي، في معرفة النص، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ن)، (ص ٣٧- ٣٢).

(٢) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، مرجع سابق، (ص ٥٦٥).

للتلفظ: أنساق عديدة، أصوات عديدة، هي هنا في الملفوظ دون أي امتياز»^(٣).

لقد أشار «بارت» إلى حقيقة واحدة كائنة أمامه وهي النص، أما المؤلف ونواياه وما طمح إليه في نصه، فهذا مستبعد، فالنص ينطق بشفرات تتجاوز مرام المؤلف، وتعبر عن أنساق متعددة. ومن هنا توصل بارت إلى نظرية موت المؤلف التي هي مثقلة بالإحياءات اللاهوتية وإن كانت بشكل سلبي، لأن رفض المؤلف معناه لا نهائية المعنى، وأن النص مفتوح في التأويل على ما لا ينتهي من التحليلات. وهو ما أعلنه «فريدريش نيتشه» عندما قال في القرن التاسع عشر: «مات الرب»^(٤).

وعلى أن نتوقف عند مفهوم «اللاهوت السلبي» الذي تأثر به «بارت» مبكراً، وأشار إليه في أثناء بحوثه، ومعلوم عن «بارت» أنه تأثر كثيراً بالفكر الماركسي ونظرته إلى الأديان عامة وإلى اللاهوت خاصة، وهذا يعني أن مفهوم اللاهوت السلبي هو ناتج مباشر لإيمان بارت -

دراسة سفر القضاة في المنظور السردى، مستغلين أساليب منهجية من حركة ما بعد البنيوية، ودراسة تاريخ النقد التوراتي، والنظرية السيميوطيقية»^(١).

وإذا تأملنا أحد أعمال «رولان بارت» في النقد التطبيقي، نجد أنه تناول سرديات من العهد القديم مثل سردية «أعمال الرسل»، مؤكداً على أهمية دراسة النص بنيوياً، مع الانفتاح على البعد الثقافي والنظر إلى منظوياته الإيديولوجية، موضحاً أن البنيوية مفهوم سوسيولوجي في الحقيقة، والنظر إلى ما وراء السرد^(٢)، وقد توصل في نهاية الكتاب إلى الجزم بوجود النص بوصفه كتلة ونسيجاً، وشكك في وجود المؤلف ذاته، إذ يقول: «إن ميزة المحكي لحظة بلوغه صفة نص، هي إجبارنا على لاجازمية الأنساق. باسم ماذا سنكون جازمين في حكمنا؟ باسم المؤلف؟ لكن المحكي لا يقدم لنا سوى متلفظ ومنجز متورط في إنتاجه.. لا يوجد تحديد وحيد المعنى

(١) المرجع السابق، (ص ٥٦٥).

(٢) رولان بارت، التحليل النصي: تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، منشورات دمشق، دار التكوين، (٢٠٠٩م)، (ص ١٩ - ٣٣).

(٣) المرجع السابق، (ص ١١٦).

(٤) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، مرجع سابق، (ص ٥٦٦).

غير الصوتية، في أي خطابات منتجة للإنسانية، فهو يسير في اتجاه مضاد في العالم الذي يهتم بالطابع الصوتي لما هو مكتوب، فإن دريدا في تفكيكه ينظر إلى المكتوب فقط. وينظر في هذا الشأن إلى معوقات ثلاثة تعترض رؤيته لعلم الكتابة (Grammatology) وهي: الاستعارة والميتافيزيقا واللاهوت، مناديا بأهمية تحرر علم الكتابة من المؤثرات اللاهوتية والميتافيزيقية كي ينطلق نحو تحليل مفتوح للنصوص^(٢)، على أن الكلام هو إعطاء المرء علامة على فكره بصوت منغم، أما الكتابة فهي القيام بالشئ نفسه باستخدام نقش دائم على الورق، وليس من الضروري أن يترجم هذا النقش إلى صوت^(٣)، أما إشارته إلى رفض اللاهوت فهي تعني تحرير القارئ من أي سلطة دينية، والانطلاق في القراءة

(٢) جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٨م)، (ص ٥٨، ٥٩). وقد ابتكر دريدا مصطلحات خاصة به، لينأى بنفسه عن مصطلحات فلسفة هيدغر مثل: الاختلاف، الأثر، كتابة أصلية، مكمل.. وكلها تتصل بكيفية تفكيك النص المكتوب، وإعادة إنتاج معان جديدة، وإن تعارضت وتضادت.

(٣) المرجع السابق، (ص ١٨١). في معرض كتابه عن قراءة ليبتز للكتابة الصينية، وهو يستدل في ذلك على أطروحاته حول علم الكتابة.

في بداية حياته - بالماركسية، حيث رأى أن المجتمع الذي نعيش فيه هو صنعة الإنسان بوصفه (أي المجتمع) معطى إلهياً وطبيعياً، وجاء ذلك في قراءته النقدية للمجتمعات المعاصرة التي تتناسى هموم الطبقات الدنيا والمهمشة، وتغرق الناس في الانتخابات والدعاية والإعلانات وتصبغ كل ذلك بطابع ديني^(١)، وهذا ما تفعله البرجوازية عندما تتحالف مع علماء اللاهوت والسلطة الدينية، فانتقاده للاهوت متأثر بنظرة الماركسية للدين، وهو انتقاد قائم على المظاهر التي يراها في استخدام الدين تبريراً للأوضاع القائمة.

مذهب التفكيك والدين :

يعد التفكيك (Deconstruction) أهم حركة ما بعد بنوية في النقد الأدبي، وقد واصل ما بدأه «بارت» في مرحلته الفكرية الأخيرة، حيث نادى بلانهائية المعنى والاحتفاء بالنص فقط، فيما أسماه علم الكتابة، مستحضرا مقولة هيجل: «الكتابة الأبجدية هي في ذاتها ولذاؤها الأكثر ذكاء»، محتفيا بالسمة

(١) أنيت لافرنس، رولان بارت، ترجمة: حسام نائل، موسوعة كميريدج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، (ص ٢٣٦، ٢٣٤)

معانيها، هي في النهاية أفكار مفروضة إيديولوجيا، وعارض الخطابات المسيحية السابقة، التي رسخت «المدلول المطلق» أو «الضمان النهائي للمعنى» مستخدما مصطلح «لوغوس» أي «الكلمة» وهو مصطلح ديني، يألفه قراء الكتاب المقدس وإنجيل يوحنا، لأنه يشير إلى «المسيح».

وقد حوّل «دريدا» اللوغوس من كونه كيانا ثابتا ذاتي المرجعية، إلى حركة ويطلق عليه «الأثر» ، ليفسح المجال لاستراتيجيته لقراءة الكلمة، لأنه يرى أن الأثر لا أصل له ولا حضور فهو يتخفى وراء اللغة ومؤثرات المعنى التي يطلقها، في سعي حثيث من قبل «دريدا» إلى الكشف عن تناقضات الفكر الإنساني، والخوض فيما تحتمله النصوص من شد وجذب، التي تمزق المعنى الواحد^(٢)، وتكون المحصلة في النهاية تقطيع المعاني، والوصول إلى اللاشيء، بعدما أظهر مختلف التعارضات الممكنة في النصوص، وقلب الطاولة على التفسيرات السابقة ، وذكر الشيء وضده.

وهو ما يتبناه إدوارد سعيد موضحا أن مهمة الناقد المجتهد لعب دور الذاكرة

كما يشاء، فالنص مدون، ولغته محملة بعشرات الدلالات، وتقرأ في كل عصر ومصر، في فضاء لا ينتهي.

وهو ما يأخذه معارضو التفكيكية عليها، خاصة في الشق الخاص باتساع نشاطها من الأدب إلى سائر العلوم الإنسانية، بوصفها استراتيجية للقراءة، حيث يرى المعارضون أن التفكيك نوع من الازدراء العدمي، نحو القيم والأعراف التقليدية التي باتت مستقرة ومؤسسة لهذه العلوم، فيصبح «التفكيكي» - في وجهة نظرهم - «متطرفا سياسيا ينتقد انتقادات ضالة الأفكار المثلى المعتمدة والراسخة بأسلوب ملتبس ومثقل بالمصطلحات الرنانة»، ويرون أن النقد الأدبي التفكيكي مجرد صدى لتطبيقات فلسفية مباشرة مأخوذة من نيتشه وهيدغر^(١).

يشير «جاك دريدا» في دراسته لللاهوت المسيحي، إلى ما أسماه بالعصر اللاهوتي للرمز اللغوي، ووجه ضربات قوية لللاهوت، حيث رأى أن أشكال الخطاب المستخدمة لإقرار بعض التفسيرات لنصوص معينة، من أجل فرض حدود على

(٢) كفين ميلز، الأدب واللاهوت، مرجع سابق، (ص ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨).

(١) ريتشارد رورتي، التفكيك، ترجمة: حسام نايل، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي، مرجع سابق، مجلد ٨، (ص/٢٧٤، ٢٧٥).

عمله^(١)، ويرصد أيضاً في خطاب «دريدا» السلاسل الهرمية المنظمة تنظيمياً أبوياً متوارثاً، و«تتين التعصب العرقي، والخطاب الجنسي- أي كيف أن هوى تمرکز الكلمات يدس نفسه خلصة لاستهلاك الميتافيزيق الغربي، أو كي يصبح القسط الأعظم فيه»^(٢).

فرؤية «إدوارد سعيد» لدريدا، تركز على أن دور الناقد هو بناء رؤية وشبكة من الأفكار التي تدعم فهم النص، لا أن تناقضه وتنفي المستقر فيه، ويأخذ على دريدا أنه يستخدم مفاهيم اللاهوت السلبي، وفي الوقت نفسه يستخدم مصطلحات لاهوتية، أي إن عمله متناقض في جوهره، ينقض اللاهوت مستخدماً مصطلحات لاهوتية، وإن تحملت بمفاهيم أخرى. وينطلق إدوارد سعيد في تقييمه لمشروع دريدا بأنه ليس إنسانياً في جوهره، لأنه في طياته لا يعزز منظومة قيم إنسانية رغبة، بل يبني سلاسل هرمية، تعزز التعصب العرقي، والمركزية الغربية، فهو نوع من الاشتغال الفلسفي على نص كتابي، للخروج برؤى تتعارض مع قراءات سابقة.

(١) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مرجع سابق، (ص ٢٣٥، ٢٣٦).

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٤٣).

وقد حوّل «دريدا» اللوغوس من كونه كيانا ثابتاً ذاتي المرجعية، إلى حركة ويطلق عليه «الأثر» ، ليفسح المجال لاستراتيجيته لقراءة الكلمة، لأنه يرى أن الأثر لا أصل له ولا حضور فهو يتخفى وراء اللغة ومؤثرات المعنى التي يطلقها، في سعي حثيث من قبل «دريدا» إلى الكشف عن تناقضات الفكر الإنساني، والخوض فيما تحتمله النصوص من شد وجذب، التي تمزق المعنى الواحد.

الموازية للنص، بوضعه الشبكة حول النص، وأمامه في النهاية ليصبح بالإمكان رؤيته. أما «دريدا» فهو يعمل بروح على مزيد من نوع من أنواع اللاهوت السلبي فكلما زاد من تشبّهه بتلايب النصية من أجل النصية ذاتها، تعاظمت تفاصيل الشيء غير الموجود هناك لفائدته، ويعدّ «إدوارد سعيد» المصطلحات الأساسية عند «دريدا» من أمثال «انتشار، استكمال، عقاير، ترخيصات، آثار» وما شابه ذلك، ليست مصطلحات لوصف «قناع البنية» وحسب، بل ومصطلحات شبه لاهوتية أيضاً تتحكم وتتفاعل مع الميدان النصي الذي افتتحه

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، يمكن أن نستخلص جملة نتائج:

- إن النقد الأدبي الغربي خرج في مرجعياته الأولى من علم اللاهوت جنباً إلى جنب مع التراث الفلسفي والأدبي اليوناني القديم، وهو ما يفسر الاشتغال النقدي الدائم على نصوص الكتاب المقدس (العهد القديم أو الجديد)؛ إن التفاعل النقدي مع اللاهوت الغربي جاء على وجوه عديدة، فهناك التعبير عن الروح المسيحية وقيمها ورؤاها الكونية، وهناك أيضاً إبداعات وخطابات نقدية موازية لها عبّرت عن تغلغل المسيحية في الثقافة الغربية. وهناك استلهاً للفكر المسيحي في التقييم الأدبي على نحو ما فعل «إليوت»، مثلما أن هناك تمرداً على الإيمان الكنسي، وانفتاحاً على الإيمان بمفهومه الوجودي، وأخيراً هناك توجهات إيجابية في قراءة اللاهوت، مثلما أن هناك ما يسمى اللاهوت السلبي. وكل هذا دال على حضور الدين في الساحة النقدية الغربية قديماً وحديثاً ومعاصراً؛ - إن الخطاب النقدي الغربي شهد حضوراً للمركزية الغربية إما بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن يمكن رصد

انحيازات ثقافية عديدة لدى النقاد في نظرتهم إلى الشعوب والثقافات الأخرى، خاصة في حقبة الاستعمار؛ عندما تم نقل المناهج النقدية الغربية وترجمة مصطلحاتها إلى العربية، فإن الناقلين لم يقوموا بالجهود المطلوبة نحو التنبيه على الأفتعة والأبنية الثقافية المستترة خلف الرؤى النقدية، وساد الشعور بالانبهار، الناتج عن حالة نفسية من الاستلاب الحضاري، جعلت أجيالاً من النقاد غير منتهية إلى أن النقد الأدبي الغربي لا يقرأ ولا يُتلقى إلا في ضوء السياق الحضاري الذي أنتجه، وإلا كان نقلاً منهجية وإجراءات، من دون تعميق فكري وفلسفي، يجعلنا ندرك أن تلك المناهج جزء من المنظومة المعرفية الغربية؛ - إن كل ما تقدم، لا يمنع بأي حال من الاستفادة من المنجز النقدي الغربي وهذا حادث، مع ضرورة الانتباه إلى الأبعاد الحضارية والثقافية المصاحبة له، فمن العبث التجاهل التام لمنجز نقدي رفيع، تحت دعوى الحفاظ على الخصوصية الثقافية والحضارية، أو الترحيب المطلق إلى درجة الذوبان فيما يسمى بالاستلاب الحضاري، وما بين البعدين المتناهيين كثير من النقاط الإيجابية التي ينبغي الاستفادة منها في الساحة العربية الثقافية والنقدية.

حضور الإله في النظريات الإعلامية الحديثة: رصد في المظاهر والممارسات البحثية

هشام المكي (*)

قد يبدو من المفاجئ للبعض الحديث عن رؤية دينية في مجال النظريات الإعلامية، وذلك لسببين على الأقل: الأول، التصور السائد الذي يفصل بين العلم الغربي والدين إلى درجة التعارض، في استحضار للسياق التاريخي لنشأة العلوم الغربية؛ والثاني، يرتبط بخصوصية المجال الإعلامي الذي يظهر واقعه الفعلي بعدا كبيرا عن السياق الديني، إلى درجة تكريس قيم نقيضة للقيم الدينية. غير أن واقع الأمر يظهر عكس ذلك: فالرؤية الدينية المسيحية حاضرة بصورة



(*) جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

البريد الإلكتروني:

hich.elmakki@gmail.com

ويمكن أن أحدد هذه الأنظمة كما يلي:^(٢)

النماذج الخطية:

تؤرخ النماذج الخطية للاتصال لمرحلة التأثيرات القوية لوسائل الاتصال الجماهيري، وهي المرحلة التي امتدت من بدايات القرن العشرين، إلى نهاية الأربعينيات منه، بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها. حيث ساد الإيمان خلال هذه المرحلة، بالتأثير القوي والحتمي لوسائل الاتصال الجماهيري في جمهورها. وهو الإيمان الذي انعكس أيضا على نماذج الاتصال، فركزت هذه النماذج على المرسل، باعتباره الفاعل الأساسي في عملية الاتصال، فهو الذي يطلق عملية الاتصال، وهو الذي يصنع الرسالة، ثم يقوم بإرسالها إلى المستقبل الذي يمثل مجرد متلق سلبي لرسائل الاتصال، ينحصر دوره في استقبال الرسائل والتأثر بها. ورغم الاختلافات بين نماذج الاتصال في تلك المرحلة، فإنها كانت تتفق

لافتة في النظريات الإعلامية الحديثة، سواء في المستوى الإستمولوجي، أو في مستوى الممارسة البحثية. وقد كنت دائما أرتاب في البنية التثليثية للاتصال (مرسل - رسالة - مستقبل)، وأتساءل عن علاقتها بالمنظور التثليثي الديني، وهل من الممكن إيجاد بنية اتصالية أخرى، وهو ما اشتغلت عليه في سياق آخر^(١) فكيف تحضر الرؤية الدينية المسيحية في الإعلام الحديث؟

الأنظمة الأساسية لنماذج الاتصال الجماهيري:

ترتد كل نظريات الاتصال الجماهيري الحديث (بدءا من القرن العشرين) إلى ثلاث مجموعات من نماذج الاتصال، تعكس التطور التاريخي لنظريات الاتصال، وتتضمن مجموعات النماذج الخطية، والتفاعلية، والتبادلية؛ حيث تعبر كل مجموعة عن نظام إبستمولوجي مستقل ومتميز.

(١) أقصد بحثي في قيم الاتصال الإعلامي، وفيه اقترحت مقياسا جديدا ذا أبعاد خمسة لدراسة القيم المروجة إعلاميا. انظر: هشام المكي، الاتصال الجماهيري وسؤال القيم: دراسة في النظريات المؤسسة، بيروت، لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، يناير (٢٠١٦).

(٢) للوقوف على أدلة انتماء كل نظريات الاتصال الجماهيري الحديث إلى ذلك التقسيم الثلاثي، يراجع كتابنا: هشام المكي، الاتصال الجماهيري وسؤال القيم: دراسة في النظريات المؤسسة، مرجع سابق.

درجة تأثره؛ هذا بالإضافة إلى أن للجمهور بدوره انتظاراته من وسائل الاتصال الجماهيري، وحاجياته التي تتحكم في نمط استعماله لوسائل الاتصال الجماهيري. هذا الجمهور النشط والفاعل، سيظهر في نماذج الاتصال بإضافة عنصر التغذية الراجعة (Feed back)، وهذا يعني أن المرسل إذا أراد لرسالته أن تؤثر في المتلقي، فمن الضروري أن يتلقى إشارات معينة من المستقبل، تمكنه من معرفة كيف تلقى المرسل إليه رسائله، ودرجة فهمه لها، ومدى توفر سياق مشترك بينهما... ونماذج الاتصال في هذه المرحلة متعددة، منها ما ركز على إبراز الطابع التفاعلي لعملية الاتصال، ومنها ما ركز على إبراز التأثير المحدود لوسائل الاتصال، وربطه بشروط معينة، غير أن الجامع بينها على تعددها هو أنها تبرز الاتصال بوصفه عملية، أي إنها تركز على العناصر التي «تشغل» الاتصال وتجعله عملية فاعلة.

النماذج التبادلية:

ترتبط نماذج الاتصال التبادلية بمجموعة من الأبحاث والدراسات التي أجريت بدءاً من السبعينيات، حيث تجاوز الباحثون «الأفكار التقليدية» حول المرسل المؤثر

في بنيتها الخطية، التي تتضمن ثلاثة عناصر أساسية: المرسل، والرسالة، والمستقبل، كما تتفق أيضاً في سير عملية الاتصال في اتجاه واحد، وهو ما نلمسه في السهم الأحادي الاتجاه، الذي ينطلق دائماً من المرسل، ليصل إلى المستقبل، مروراً بالرسالة طبعاً. إننا هنا أمام نموذج ميكانيكي خطي، يبرز عناصر عملية الاتصال ويجزئها، وهي عناصر لا تتداخل: فالمرسل فرد أو ذات فاعلة، يرسل رسالة مستقلة عنه، إلى مرسل آخر متميز عنه.

النماذج التفاعلية:

تؤرخ النماذج التفاعلية لمرحلتها التأثيرات المحدودة والمعتدلة لوسائل الاتصال الجماهيري، وهو ما يتحدد زمنياً بدءاً من خمسينيات القرن الماضي. حيث تراجعت فرضية التأثيرات القوية أمام وعي الباحثين بالعوامل المتعددة التي تتحكم في درجة التأثير. وهنا سينظر الباحثون إلى جمهور وسائل الاتصال على أنه جمهور نشيط، أي له القدرة على انتقاء ما يلائمه من رسائل الاتصال، كما أن استعداداته النفسية والثقافية والاجتماعية تعد عوامل رئيسة تحدد

بشكل تام، مثل تيار كهربائي متناوب، لا يستقيم معه الحديث عن قطب موجب وآخر سالب، إذ إن كل قطب من قطبي المقبس هو في اللحظة نفسها موجب وسالب، في تبادل جد سريع!

من هذا المنطلق، لم نعد نتحدث في هذه النماذج عن مرسل ومستقبل متميزين، يدخلان في عملية الاتصال، يصبح فيها المستقبل مرسلًا حينما يرسل تغذية مرتدة عما تلقاه من رسائل المرسل. بل لم يعد هناك أي تمييز أصلاً بين المستقبل والمرسل، فكلا الطرفين مرسل/ مستقبل بشكل متزامن، يربط بينهما الاتصال، ويُمكّنهم من إنتاج المعاني وبناء العلاقات وتعديل السلوكات... إنهم أناس يربط بينهم التواصل، وهو تواصل يتسم بالتزامن، والسيولة؛ إذ ينساب بشكل سلس ودائم داخل المجتمع.

الحصيلة إذن هي حدوث خلط تام بين المرسل والمستقبل، في مجتمع مفتوح على التواصل، وهو تواصل دائم ومستمر، أشكاله متعددة: ما بين شخصي ومؤسسي وإعلامي... وأحياناً تندمج كل هذه الأشكال والأدوار في لحظة واحدة: فأنت أمام شاشة التلفاز تتابع مسلسك

من جهة، والمستقبل السلبي، أو المستقبل المتفاعل من خلال التغذية الراجعة من جهة ثانية... إذ ستركز النماذج هذه المرة على تعقد عملية الاتصال في السياق الاجتماعي، وليس على أطراف الاتصال: المرسل والمستقبل. بحيث ستطرح سيناريوهات جديدة تبحث في كيفية عمل الاتصال، والعناصر المتدخلة فيه، والسياقات الاجتماعية التي يتأطر فيها أو يفعل فيها.. هكذا أصبح الحديث عن الاتصال الآن باعتباره سيرورة اجتماعية مترسخة في عمق المجتمع، سواء على المستوى الأسري أو المؤسسي أو الإعلامي أو العلائقي عموماً. وأصبح الرهان قائماً على محاولة فهم هذه السيرورة، وإمكاناتها المحتملة، وسبل تفعيلها إلى أقصى حد ممكن.

وليس المقصود بلفظ التبادلية، تبادل الأدوار بين المرسل والمستقبل؛ لأن هذا الأمر يعتبر من خصائص النماذج التفاعلية التي تعكس تفاعل المرسل والمستقبل، بحيث يصبح المستقبل مرسلًا حين تصدر عنه تغذية راجعة، يستقبلها المرسل (الذي يتموقع حينها كمستقبل)، ليحدد رسائله اللاحقة على ضوء تلك التغذية المرتدة. أما النماذج التبادلية، فيختفي معها المرسل والمستقبل

الفلسفية الكامنة وراء كل نظام من هذه النماذج؟ وما الاستعارات الذهنية الأساسية التي تقوم عليها؟

الاتصال الخطي واستعارة الآلة

تتميز نماذج الاتصال الخطي ببنيتها الخطية، التي تتضمن ثلاثة عناصر أساسية: مرسل ومستقبل يتواصلان، من خلال قناة مادية تربطهما؛ أي إن المرسل والمستقبل يتبادلان الرسائل من خلال وسيط مادي. فنحن هنا أمام نموذج ميكانيكي خطي، يبرز عناصر عملية الاتصال ويجزئها، وهي عناصر لا تتداخل: فالمرسل فرد أو ذات فاعلة، يرسل رسالة مستقلة عنه، إلى مستقبل آخر متميز عنه.

وكل عنصر من عناصر الاتصال هنا يحتفظ بوجوده الخاص: المرسل منفصل عن عملية الاتصال، يرسل رسالته إلى مستقبل منفصل عنه، بفضل قناة/ وسيط مادي منفصلة عنهما معاً. أما المستقبل فخاضع، ومتلق سلبى لرسائل الاتصال، ليس له من دور سوى تلقي الرسائل التي تصله من خلال تلك القناة المادية،

المفضل، وتعبث أصابعك بلوحة مفاتيح حاسوبك الشخصي للاطلاع على ما فاتك في أحد مواقع التواصل الاجتماعي الشهيرة، ثم يرن هاتفك المحمول لترد على الاتصال! إنه مجتمع الاتصال المفتوح بفضل تطور تكنولوجيا الاتصال.. إنها سيرورة اتصال شاملة ومتواصلة، يمكن تسميتها بسيرورة الاتصال المختلط: حيث يختلط الاتصال الشخصي المباشر بالإعلامي بالتكنولوجي، في سياقات مختلفة: شخصية وسياسية وتجارية... تندمج بشكل آني داخل المجتمع، بحيث تصير جزءاً من السلوك اليومي المعقد.

من هذا المنطلق، لم نعد نتحدث في هذه النماذج عن مرسل ومستقبل متميزين، يدخلان في عملية الاتصال، يصبح فيها المستقبل مرسلًا حينما يرسل تغذية مرتدة عما تلقاه من رسائل المرسل.

الاستعارات الأساسية للاتصال الجماهيري

أفضى البحث في مختلف نماذج الاتصال، إلى حصرها في ثلاثة أصناف، لكل صنف مميزاته وخصائصه، فما هي الرؤية

رأينا أن استعارة التواصل التمثلي هي الآلة..»^(١) ولشرح هذا الربط الذي يقيمه (Lucienn Sfez) بين التواصل الخطي والتصور الديكاري التمثلي، أبدأ بداية باستعارة الآلة: فالاتصال الخطي كما أسلفت، يميز بين متصلين منفصلين، يستخدمان وسيلة اتصال أو قناة مادية للاتصال، بمعنى أنهما يستخدمان «آلة اتصال» منفصلة عنهما، يستعملانها كلما أرادا الدخول في عملية اتصال. ويبقى المرسل دائماً سيد الموقف، وهو المتحكم في الاتصال.

وهي الأفكار التي تظهر عند (Lucienn Sfez) في قوله: «أمام الاستنتاج التكنولوجي، نلجأ إلى خطاب العقل، وهنا أولوية الذات. يظل الإنسان حراً بصورة أساسية

والإذعان لها. بمعنى أن نجاح الاتصال، رهين بالمرسل الذي يصنع الرسائل، ويرسلها... فيختار موضوعها، وشكلها، وموعد «إطلاق» عملية الاتصال أيضاً.

وللوقوف على الدلالات الفلسفية الكامنة في هذا النظام/ النموذج الخطي العام، أستعين بالجهد التحليلي الكبير الذي قام به «لوسيان سفيز» (Lucienn Sfez)، وهو وإن لم يشتغل على النماذج، إلا أنه حاول البحث عن الاستعارات الكبرى التي يشتغل من خلالها الاتصال بكافة أنواعه: الإعلامي والتنظيمي بل حتى ذلك الذي يتأطر في مجال الذكاء الاصطناعي.

وبالرجوع إليه، نجده يصوغ تعليقا يتطابق موضوعه تماماً مع ما وصفت به نماذج الاتصال الخطية أعلاه، فيقول: «يمكننا تأكيد أن نظرتي التواصل والتمثل الكلاسيكيتين تتزامنان. يميز التواصل مرسلًا ومستقبلًا تصلهما قناة: هذا تثليث نجده في نظرية التمثل الكلاسيكية التي تميز العالم الموضوعي الواجب تمثله، والعالم الممثل بالفعل، يصل بينهما وسيط. وفي الحالتين كليهما، تمنح سلطات كبرى للرابط المتوسط، للوسيط، الممثل الشرعي والإعلامي.

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، ترجمة وتقديم: مرح علي إبراهيم، ط ١، بيروت، لبنان، دار البحار للطباعة والنشر، (٢٠١١)، (ص ٢٧).
لقد اجتهدت المترجمة في ترجمة العنوان الأصلي للكتاب، والذي يتكون فقط من كلمة واحدة: «الاتصال» (La Communication)، بحيث أضافت إليه عبارة «عبر وسائل الإعلام والإعلان». ويبدو لي أن هذا الاجتهاد غير موفق، فالكتاب يبحث في الجوانب الفلسفية المشتركة بين كل أشكال الاتصال: سواء الإعلامية، أو السياسية، أو الأدبية، أو الرياضية (نظرية المعلومات)، أو الذكاء الاصطناعي.. لذا كان من المستحسن الاكتفاء بترجمة العنوان كما هو، بدل عنوان يوحى بحصر الكتاب في موضوع جزئي، في حين يناقش الكتاب مجالات أوسع منه.

التواصل» مع العالم، فالآلة خارجة عن الإنسان، وهو يستخدمها للتحكم بقوى الطبيعة. الآلة مجرد أداة بواسطتها ينجز الإنسان عملا ما بسهولة أكبر...»^(٢)

ولا تعكس استعارة الآلة المعاني السابقة فقط، بل تعكس أيضا فكرة النظام، تلك الفكرة التي توجه كل إنجازات العقل الغربي الحديث؛ حيث أفضى سلطان العلم والتقنية إلى التحكم بكل شيء وضبطه بمنتهى الدقة.. والاتصال الجماهيري الخطي أيضا لم يخرج عن هذا التصور؛ فالمرسل، الذي كان في العادة هو الدولة القوية، يتحكم بكل تفاصيل وجزئيات الاتصال الجماهيري، ويضبط أدق تفاصيله، ويعرف بالضبط التأثير الذي يود إحداثه في جمهور الاتصال وحدود ذلك التأثير.

واستعارة الآلة هي من أهم أوجه التشابه بين نظرية التمثيل الديكارتية والاتصال الخطي، إذ تحضر استعارة الآلة بقوة في الفكر الديكارتية؛ فالجسم البشري آلة، والطبيعة آلة، كلاهما «يعمل» وفق مجموعة من القوانين الميكانيكية العلمية،

إزاء التقنية. يستخدمها لكنه لا يخضع لها. إن حرف «مع» هو الذي يغلب. «مع» التقنية، يؤدي المرء مهامه ويبقى سيد النشاطات التي فكر بوسيلتها. يتعلق الأمر باستعارة «آلة التواصل» مع العالم، فالآلة خارجة عن الإنسان، وهو يستخدمها للتحكم بقوى الطبيعة. (...) إن الآلة شيء. والإنسان منفصل عنها. الإنسان يستخدمها ويتحكم بها...»^(١)

يبدو أن استعارة الآلة تحيل بدقة على الاتصال الخطي، حيث يتم الاعتماد على وسائط اتصال مادية، أي إن الاتصال يتم من خلال استعمال وسائل تقنية، نذكر معها النموذج الخطي المؤسس لكلود شانون، والذي تناول الاتصال التلغرافي، وكيف تم استلهاً نموذج لي مثل كل أشكال الاتصال لاحقاً.. والاتصال الجماهيري نفسه يتم من خلال وسائط تقنية. واستعارة الآلة أيضاً، تحيل على استقلال عناصر الاتصال عن بعضها البعض، فالمرسل يستخدم آلة الاتصال، كوسيلة مستقلة عنه، ليرسل رسالته إلى المستقبل. وهو ما يذكرنا به (Lucienn Sfez) بقوله: «يتعلق الأمر باستعارة «آلة

(٢) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ٢٠).

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ٢٠).

الحركة. وهذا التشبيه يمتد أيضا ليشمل كل الكون والطبيعة: فالطبيعة أيضا «آلة» كبيرة، تشتغل وفق نظام ذاتي ميكانيكي.^(٣)

أما ما يخص التشابه بين الاتصال الخطي، ونظرية التمثل عند الفيلسوف الفرنسي (Descartes)، فهو ما عبر عنه (Lucienn Sfez) في الاقتباس السابق بقوله: «يمكننا تأكيد أن نظرتي التواصل والتمثل الكلاسيكيتين تتزامنان. يميز التواصل مرسلا ومستقبلا تصلهما قناة: هذا تثليث نجده في نظرية التمثل الكلاسيكية التي تميز العالم الموضوعي الواجب تمثله، والعالم الممثل بالفعل، يصل بينهما وسيط».^(٤)

ويبدو أن (Lucienn Sfez) ينطلق من التشابه في بنية التثليث بين كل من الاتصال الخطي ونظرية التمثل الديكارتية: فالاتصال ينطلق من مرسل،

التي يمكن للعقل البشري اكتشافها. وسأكتفي بتقديم نموذج يقدم فيه الفيلسوف الفرنسي (René Descartes) تصويره لتشابه الجسم البشري بالآلة، يقول فيه: «إني أعتبر أن الجسم ليس شيئا سوى تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان...»^(١)

ويتابع (Descartes) في موضع آخر: «وأود أن تعتبروا بعد هذا، أن كل الوظائف التي أسندتها إلى هذه الآلة، مثل هضم اللحوم، وخفقان القلب والشرابين، والغذاء، ونمو الجوارح، والتنفس، (...) هذه الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماما كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) متحركة بذاتها».^(٢) يشبه (Descartes) الجسم البشري بالآلة: فأعضاء الجسم متميزة ومستقلة عن بعضها، وتقوم بوظائفها بشكل آلي ومستقل، مثل ساعة ميكانيكية ذاتية

(٣) بخصوص تشبيه الطبيعة بالآلة، انظر: رونييه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط ١، (٢٠٠٨)، الجزء السادس، بدءا من الصفحة ٣٣٥.

توجد ترجمة عربية أخرى بعنوان: «مقال في المنهج»، عن العنوان الفرنسي الأصلي:

- Descartes (René), *Discours de la Méthode, Texte et commentaire*, par Etienne Gilson, Paris : Vrin, 1987.

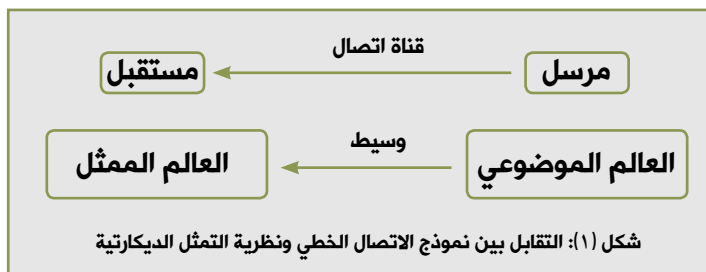
(٤) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، (ص ٢٧).

(١) انظر النص في الجزء ١١ المخصص لكتاب ديكارت: الإنسان، ضمن أعماله الكاملة:

Descartes (René), *Œuvres de Descartes*, Publiée par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J.Vrin, 1966, Vol 11, p : 120.

(2) René Descartes, *Œuvres de Descartes*, op cit, p : 202.

يرسل رسائله عبر وسيط مادي، إلى مستقبل. كما تنطلق نظرية التمثل من العالم الموضوعي، الذي يجري تمثيله من خلال وسيط، ليصبح في الأخير عالما ممثلا. وهذا ما يمكن أن أقدمه على هذا النحو (الشكل ١):



اشتهر (Descartes) بأنه أبو الفلسفة الغربية الحديثة ومؤسسها، لاعتبارات عديدة، من بينها أنه دمج الفكرين الفلسفي والعلمي الغربيين، بعدما كان الأول غارقا في الميتافيزيقا والثاني في جزئيات «تقنية». حيث قام (Descartes) بمد المنهج الرياضي ليشمل كل ظواهر الكون، فكل الظواهر الفلكية والفيزيائية والإحيائية يمكن التعبير عنها رياضيا والبرهنة عليها عقليا، واعتبر أن البرهان الرياضي هو أكثر الصيغ الإنسانية صحة ودقة، لذا فالرياضيات هي لغة العلم الحقيقية، والله قد خلق الكون من خلال قوانين علمية رياضية. والعالم الطبيعي لم يعد مجالا ميتافيزيقيا، يبنى على تفسيرات ميتافيزيقية وخرافية (مثل

سأحاول شرح نظرية التمثل عند (Descartes)، من خلال استحضار ضابطين اثنين: الأول يتعلق بالإيجاز، لأنه حينما يتعلق الأمر بأفكار فلسفية، فهي عادة ما تعكس النسق الكلي لفكر الفيلسوف، مما يحتم على مقدمها استدعاء العديد من الأفكار الجانبية التي تزيد الفكرة الأساسية توضيحا، بالإضافة إلى الإكثار من المقدمات المنطقية التي تؤسس للنتائج اللاحقة، وهو ما سأجنبه عن عمد، وأكتفي بالإشارة إلى المراجع والمصادر التي تتيح التوسع في نظرية التمثل عند ديكارت؛ أما الضابط الثاني، فهو التبسيط ما أمكن، في ارتباط مع الهدف الأساسي المحدد في فهم المقصود بالتمثل عند (Descartes).

التفسيرات الكنسية حينها)، بل هو عالم يسير وفق قوانين علمية ميكانيكية قابلة لأن تدرك من قبل الإنسان.

كما اقترح (Descartes) ثنائية العقل والمادة، بحيث يتميز العقل بالقدرة على التفكير وغياب الحضور المادي؛ في حين تتجسد المادة ماديا في المكان، وتقبل التكميم والقياس. والجديد عنده هو أن عالمي الفكر والمادة، هما عالمان منفصلان تمام الانفصال؛ أما الوسيط بينهما، فهو حضور العالم المادي في الذهن، ولكن طبعا يكون هذا الحضور في صورة فكرية.

لكنه لا يعتبر أن العالم الخارجي أوسع من إدراكنا له، بل إن العالم الخارجي ليس إلا امتدادا لتصوراتنا العقلية ولأفكارنا. وهو ما يشرحه يوسف كرم بقوله: «يقول (ديكارت): «قبل أن أفحص عما إذا كان هناك أشياء خارجية، يجب أن أنظر في أفكار من حيث هي كذلك، وأن أثبت أن أيها واضح وأيها غامض». فالفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع؛ أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتي. وهذا يعني أن العالم الخارجي لا يُعَلَم إلا بعد أفكار

وعلى مثالها، أما الحقيقة (أي الوضوح) سابقة في علمي على الوجود، وأنها عبارة عن جسر بين الفكر المعلوم أولا والأشياء المعلومه بعده وتبعاً له.»^(١)

فالعالم الموضوعي، لا يوجد حسب (Descartes) إلا امتدادا لأفكارنا الصادقة، تلك الأفكار التي تستند إلى برهان عقلي؛ خصوصا حينما يعتبر أن الله هو الذي يضمن للإنسان هذا الأمر، فيقول: «الماديات موجودة إذن. ولكن على أي نحو؟ هنا يجب أن أراجع أفكاره بكل حذر حتى يقتصر تصديقي على ما أراه واضحا متميزا، فإن أفكاره إنما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يُتصور بوضوح ليس غير. وما أتصوره واضحا في الأشياء يرجع إلى أنها امتداد فحسب...»^(٢)

هنا تبرز مركزية العقل أو الذات المفكرة، إذ لا يوجد العالم إلا من خلال تعقله، ويكتسب العقل سلطات واسعة، إذ إن أفكاره الواضحة والحقيقية

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة مصر، دار المعارف، (ط ٥)، (١٩٨٦م)، (ص ٧١).

(٢) بوساطة عن المرجع نفسه، (ص ٧٩).

هي التي تمتد في العالم الموضوعي الواقعي. وهنا يظهر التشابه الثاني بين نظرية التمثل الديكارتي والاتصال الخطي: يتعلق الأمر بأهمية الوسيط؛ فكل النماذج الخطية، والنظريات المرتبطة بها، تعطي الأولوية للمرسل في صنع المعنى ونقله إلى المتلقي السلبي، هذا المتلقي لا يدرك العالم (أو جزءا منه) إلا من خلال جهد الاتصال الذي يقوم به المرسل.

وهو ما يشير إليه «لوسيان سفيز» بقوله: «...والنتيجة سلطات واسعة وحصرية تمنح لوسائل الإعلام في الحالتين كليهما. ليس في وسع مستقبل الرسالة إلا أن يسجل الواقع الموضوعي الذي تنقله القناة...»^(١) وينبغي أن نفهم وساطة الإعلام بشكل أكثر شمولاً: فهناك عالم موضوعي يوجد في الواقع، وهناك مستقبل لا يعلم شيئاً عن هذا العالم، لتدخل المؤسسة الإعلامية كوسيط بين العالم الموضوعي وإدراك المرسل لهذا العالم. بحيث لا يبدو الشيء موجوداً من قبل المستقبل إلا إذا أخبره الإعلام بذلك. هنا أعيد الخطأ الشارحة لتقابل الاتصال الخطي مع التمثل الديكارتي على هذا النحو (الشكل ٢):



أما ما يخص السلطات الواسعة التي تمنح للوسيط في الحالتين كليهما، فالأمر واضح: في الاتصال الجماهيري الخطي، تكون المؤسسة الإعلامية هي المسيطرة، سواء على العالم الموضوعي أو المرسل. إذ تختار من مفردات الواقع ما ترغب هي في إبرازه، وتقدمه إلى المستقبل الذي يعتقد أنه بصدد تكوين معرفة عن العالم

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، (ص / ٢١).

الحقيقي كما يوجد فعلا في الخارج.. وهو الأمر الذي يبرز بشكل واضح في نظرية حراس البوابة^(١) مثلاً.

ولا يتعلق الأمر هنا بفكرة حديثة، بل هي قناعة تكونت عند الباحثين منذ البدايات الأولى للاتصال الجماهيري الحديث، وهذا ما عبر عنه الأمريكي (Walter Lippmann) منذ عام ١٩٢٢، حينما أوضح أن وسائل الاتصال الجماهيري هي التي تكون عند جمهورها، صورا زائفة عن العالم الموضوعي، وهي في العادة صور ذهنية جزئية ومختزلة، لأن العالم الحقيقي أكثر تعقيدا وتركيبا من أن يدركه

(١) نظرية إعلامية تنسب إلى عالم النفس الاجتماعي «كيرت لوين» (Kurt Lewin)، الذي يعتبر أن المعلومات تنتقل من مصدرها، عبر وسائل الاتصال الجماهيري إلى الجمهور بشكل غير متماثل وغير ثابت، حيث تخضع تلك المعلومات للتعديل الدائم، نتيجة التدخل المستمر فيها من قبل مجموعة من الإعلاميين هم حراس البوابة. ويقصد (Kurt Lewin) بلفظ حراس البوابة، مجموع الأشخاص الذين يتموقعون -من خلال عملهم في مؤسسات الاتصال الجماهيري - بين مصدر المعلومة والجمهور، ويملكون السلطة لتعديلها، وهم إما المراسلون الصحفيون، وإما المحررون أو الناشرون أو المنتجون وأصحاب الوسائل الجماهيرية ورؤساء التحرير وغيرهم ممن يتعلق عمله بصناعة الأخبار. انظر: Kurt Lewin, «Channels of Group Life», Human Relations, 1947, n°1, p:(143:153).

الناس بشكل كامل ودقيق ومباشر.^(٢) ولإكمال المقارنة، تبدو وساطة العقل والتفكير في التمثل الديكارتي واسعة الصلاحيات أيضا، لدرجة أن (Descartes) يعتبر أن وجود الأشياء في الذهن، كتصورات فكرية، هو الذي يوجد لها في العالم الموضوعي، في أسبقية واضحة للفكر على الطبيعة، وهو ما عبر عنه بقوله: « كل ما نتذهن أنه كائن في الأجسام، هو كائن حقا فيها».^(٣)

كما يقول في موضع آخر: «بعد تأكدي أن الله موجود، وتأكدي أيضا أن الأشياء كلها معتمدة عليه، وهو لا يخادع، خالسا من ذلك إلى أن كل ما أتذهنه^(٤)، بوضوح وقيييز، هو جبرا صحيح...»^(٥) ولتلخيص ما أوردته أعلاه، أقول بأن الاتصال الخطي، يقوم على استعارة الآلة، التي تقوم على تجزيء عناصر الاتصال،

(2) Walter Lippmann, Public Opinion, Harcourt, Brace, 1922.

(٣) رونييه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، (١٩٨٨) التأمل رقم ٢١، التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه.

(٤) أي كل ما أصل إليه بفكري.

(٥) رونييه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل رقم ١٥، النقطة الخامسة: في جوهر الأشياء المادية ثم عود إلى أن الله موجود.

وهناك نظريات أخرى للاتصال، تبدو في ظاهرها مختلفة عن الاتصال الخطي، لكنها في العمق، لا تعمل إلا على تكريس سيطرة المرسل، وفق مسار خطي للاتصال، وهو ما أمثل له بنظرية الاتصال على خطوتين، التي تنسب إلى (Katz) و (Lazarsfeld). إذ تنتقص هذه النظرية في ظاهرها من سلطة وسائل الإعلام، بحيث تعتبر أن الاتصال الشخصي بين قادة الرأي والجمهور، أكثر أهمية وتأثيراً من الاتصال الجماهيري بين وسائل الإعلام وجمهورها، خصوصاً في مجال تغيير الاتجاهات والآراء السياسية. لكن في الحقيقة يتعلق الأمر باتصال خطي تقليدي: فوسائل الإعلام مرسل أول، يرسل رسائله إلى مستقبل أول هم قادة الرأي، الذين يصبحون مرسلًا ثانيًا إلى الجمهور كمستقبل ثانٍ. وفي كل حالة، يتحكم المرسل في عملية الاتصال. وكأن الأمر لا يتعلق إلا بتأثير مؤجل فقط، أو أن قادة الرأي يعتبرون جزءاً من «الآلية التقنية» التي توظفها وسائل الاتصال الجماهيري لبث رسائلها. وهو الأمر الذي يؤكد «لوسيان سفيز» نفسه حينما يقول: «في الحقيقة، هؤلاء الزعماء [يقصد قادة الرأي] يشبهون إلى حد كبير، من يسيطر عليهم. هناك تدفق

والفصل بينها. كما إن هذه الاستعارة، تمنح سلطات واسعة لوسيط الاتصال، سواء كان وسيطاً تكنولوجياً يرتهن نجاح الاتصال بين مرسل ومستقبل باشتغاله الجيد، أو مرسلًا يهيمن على عملية الاتصال ويوجه رسائله إلى مستقبل سلبي، أو مؤسسة إعلامية تتوسط بين أخبار العالم وحقيقته وبين الجمهور. هنا، تمنح صلاحيات كبرى للمؤسسة الإعلامية، فهي التي تضمن الحقيقة والموضوعية؛ كما إن الاتصال الخطي، يرتد فلسفياً إلى التمثيل الديكارتي.

وحتى لا يبقى العرض السابق موغلاً في التنظير، أقدم بعض النماذج العملية التي أستهلها بنموذج (OW) لـ (Harold Lasswell)، وهو نموذج خطي بجدارة، حظي بأهمية بالغة في توجيه دراسات الاتصال الجماهيري، ورغم كل التفاصيل التي يهتم بها النموذج من خلال أسئلته الخمسة: «من يقول؟ ماذا يقول؟ لمن؟ عبر أي قناة؟ بأي أثر؟»، فإن هذه الأسئلة تعكس بوضوح مركزية المرسل وهيمنته، إذ ترتد كل التساؤلات إلى المرسل، فهو الذي يقول، وينتج مضمونا، يتوجه به إلى مستقبل، مستعملاً قناة، بنيت بلوغ هدف ما.

يكونا مرسلا، سواء من خلال التغذية الراجعة أو ما يمكن أن نطلق عليه «إعادة إرسال» نحو مستقبلين جدد.

وهكذا يصبح الاتصال أكثر ديمقراطية: فهو في متناول الجميع، والكل يستطيع إرسال رسائله؛ ولا يتعلق نجاح الاتصال بالمرسل فقط، بل هو نجاح ثنائي بينه المرسل والمستقبل. وما من فضل للمرسل إلا لكونه قد استهل عملية الاتصال فقط، لأنه يبقى رهينا بالتغذية المرتدة عن المستقبل ليعدل من رسائله ويلأئها. فالاتصال في هذه النماذج يعرض كعملية، والمرسل والمستقبل عنصران أساسيان داخل عملية الاتصال، فهما من بين العناصر التي «تشغل» الاتصال وتجعله ممكنا وناجعا، بالإضافة إلى عناصر أخرى مثل السياق المشترك أو الخبرة المشتركة عند «شرا» أو التلاؤم بين رسائل الاتصال وحاجات الجمهور... وغياب أسبقية المرسل، بالإضافة إلى الطابع الدائري لعملية الاتصال، وتعد هذه العملية التي تجعل المستقبل والمرسل مجرد عنصرين من عناصر متعددة تتحكم في نجاح الاتصال، كل هذه الخصائص الجديدة، نجد لها وصفا خاصا عند «لوسيان سفيز»، يترجمه

سيطرة من وسائل الإعلام على الزعماء، ومن الزعماء على الرأي العام»^(١).

الاتصال التفاعلي واستعارة الجسد:

تعتبر النماذج التفاعلية أن كلا من المرسل والمستقبل على الدرجة نفسها من الأهمية: فهما يتفاعلان داخل عملية الاتصال، حينما يرسل المستقبل تغذية مرتدة يصبح معها مرسلا. فجمهور الاتصال الجماهيري هو جمهور نشيط، ينتقي ما يلائمه من رسائل الاتصال، كما ينتقي أيضا من وسائل الاتصال الجماهيري ما يحقق أهدافه ويلبي حاجياته التي تتحكم في نمط استعماله لوسائل الاتصال الجماهيري. وتركز نماذج الاتصال التفاعلية على إبراز الطابع التفاعلي لعملية الاتصال، أو على إبراز التأثير المحدود لرسائل الاتصال، وربطه بشروط معينة.

والأساس في هذه النماذج أنها لا تعرض الاتصال كتبادل رسائل بين عناصر متميزة ومستقلة، بل الاتصال عملية تشارك كل عناصره في أنشطة التبادل، وطرفا الاتصال معا باستطاعتهما أن

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ٥٤).

الصغيرة. إنه فقط الفرد العارف، ومؤهل لعبارات صحيحة، متلازمة مع العالم. كل امرئ قادر هنا على أن يكون وسيلة إعلام لذاته. كل امرئ «موضوعي بطريقة ذاتية» في نشاطه الكبير للاتحاد بالعالم. إنه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع»^(١).

وأشرح الآن هذا الاقتباس المطول، لإبراز التشابه بين الاتصال التعبيري عند (Lucienn Sfez) ونماذج الاتصال التفاعلية: يربط (Sfez) بداية بين استعارة الجهاز العضوي والاتصال التعبيري الذي نتعرف عليه في نظريات الاتصال المتعددة من خلال مجموعة من الخصائص؛ على رأسها تحول الاتصال من سلوك نقل المعلومة أو «صورة»^(٢) العالم إلى متلق سلبي، إلى عملية تبادل، وهي عملية اجتماعية أساساً... حيث أصبح الإعلام جزءاً من الحياة الاجتماعية للأفراد.

أما كون الاتصال عملية، فقد ألغى أولوية المرسل، بل لم يعد هناك من تمايز بين المرسل والمستقبل، وهذا ما يعكسه «لوسيان سفيز» حينما يتحدث

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ٢٢).

(٢) الصورة بمعنى التمثيل الذهني، وهو ما ناقشته في الاتصال التمثلي.

وهكذا يصبح الاتصال أكثر ديمقراطية: فهو في متناول الجميع، والكل يستطيع إرسال رسائله؛ ولا يتعلق نجاح الاتصال بالمرسل فقط، بل هو نجاح ثنائي يبنيه المرسل والمستقبل.

بتحديد دقيق: «الاتصال التعبيري»، والذي يتماشى بدوره مع استعارة جديدة: استعارة الجسد العضوي، وبمرجعية فلسفية جديدة أيضاً ترتبط هذه المرة بالفيلسوف الهولندي «باروخ اسبينوزا» (Baruch Spinoza).

يشرح (Lucienn Sfez) هذا الترابط قائلاً: «تتحكم استعارة الجهاز العضوي بتطورات البيئة المعممة على الكون، وسنجد لذلك آثاراً في عدد كبير من نظريات التواصل. حيث يشكل التعبير، المطبق على التواصل، تلطيفاً مسلماً به للمخطط التمثلي. لم يعد الإعلام هذه الشخصية المستقلة التي تترجم العالم الموضوعي لمتلق سلبي. الإعلام موجود في العالم، تماماً مثل المتلقي ذاته، كما يوجد العالم في الإعلام وفي المتلقي. يأوي الإعلام في فجوات هذه المجموعة الإيصالية،

حاسوبه الموصول بشبكة الإنترنت، ومع تفلت الإعلام من قبضة الدولة، وتنازل الفضائيات والمؤسسات الإعلامية، أصبح الخبر والمعلومة من حق الجميع؛ «إنه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع». بالإضافة إلى ما سبق، ونظرا للطفرة التكنولوجية الكبيرة التي عرفها الاتصال، فقد استحالت العالم صورا إعلامية، ومواد صحفية مطبوعة، ومعلومات رقمية مرقونة، ثم مخزنة في أقراص صلبة.. فنحن نعيش في العالم، والعالم يعيش بيننا أيضا، في الملصقات الإعلانية التي تعرض وجهات سياحية مغرية، في نشرات الأخبار التي توحد هواجس الناس وهمومهم وأفراحهم، وفي شبكة الإنترنت التي تضم معلومات ومعطيات عن كل دول العالم وبكل لغات العالم..

أما ما يتعلق بالمرجعية الفلسفية للاتصال التعبيري التي ينسبها الباحث إلى الفيلسوف الهولندي (Spinoza)، فترتبط أساسا بما يمكن أن أعبر عنه بـ«ذوبان» المرسل والمستقبل في عملية الاتصال، و«ذوبان» الاتصال نفسه في العالم، وهذا ما شرحته أعلاه. إن الاتصال مثل جسم عضوي: قد يكون لكل جهاز عضوي فيه وظيفة معينة، لكن ذلك الجهاز العضوي

عن الفرد، دون أن يميز بين مرسل ومستقبل، والفرد عنده ينجح اتصاليا، حينما يتوافر على درجة معينة من المعرفة، أي موضوع للتبادل، وحينما يتوفر على «لغة» اتصال تناسب سياقه، أي خبرة لإدارة الاتصال والمشاركة فيه. أما البعد الاجتماعي للاتصال الإعلامي، فيقدمه «سفيز» كالتالي: كل من الفرد والإعلام ينتميان إلى هذا العالم، ويتأثران بشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة، فإذا كان للفرد وجود ذاتي مستقل، فالإعلام كذلك أصبح مؤسسة لها وجودها القائم... لكن كليهما جزء من هذا العالم المعقد، حيث للإعلام أيضا هواجسه، حيث لم يعد التأثير في الجمهور أمرا حتميا، بل حتى المؤسسة الإعلامية نفسها ينبغي لها توفير مجموعة من الشروط، ومراعاة خصائص الجمهور وانتظاراته لتحقيق مستوى مقبول من التأثير.

هكذا، لا تهيمن مؤسسات الاتصال الجماهيري على الجمهور، وهو ما يعلله «سفيز» بكون «كل امرئ قادر هنا على أن يكون وسيلة إعلام لذاته»، فبضغطة زر على جهاز التحكم عن بعد، يتنقل بين القنوات الفضائية ويشبع نهم المعرفة عنده؛ أو بنقرة على لوحة مفاتيح

أن الإله هو - كما يقولون- العلة الباطنة لكل الأشياء. [...] وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق»^(٢).

نلاحظ في هذا النص، أن (Spinoza) يطابق بين الإله والطبيعة، وبهذا ستكون دلالات الإله والطبيعة مرتبطتين ببعضهما. ويعرف (Spinoza) الإله بأنه: «كائن لا متناه بصفة مطلقة، أي إنه جوهر ينطوي على صفات لا متناهية، تعبر كل منها عن ماهية أزلية لا متناهية»^(٣). أما الجوهر عند (Spinoza) فهو: «الشيء الموجود بذاته وفي ذاته، وبعبارة أخرى، هو الشيء الذي يمكن إدراك ماهيته بشكل مستقل عن أي مفهوم آخر»^(٤). من خلال هذا التعريف الخاص لمفهوم الإله، يجعل منه (Spinoza) الشيء الذي يقتصر وجوده على ذاته هو، ولا يحتاج وجوده إلى أي شيء خارج عنه، وهو شيء أزلي لا متناه. وقد يبدو هذا التعريف معبرا عن عظمة الإله ومنزها له، لكن غاية (Spinoza) لا تنتهي هنا، بل يهدف

يبقى مجرد جزء من الجسد ككل، ويتأثر أيضا بوظائف الأعضاء الأخرى، فأى اختلال أو قصور في أحد الأعضاء، يعرض الجسد بأكمله للاختلال (مرض أو موت)؛ وكذلك الاتصال التعبيري: لم يعد نجاحه مرهونا بالمرسل، بل ينبغي لكل عناصره أن «تعمل» بشكل جيد، وإذا ما «فشل» أحد العناصر، فإن الاتصال يكون قاصرا، رغم أن تلك العناصر لها وظائف مختلفة.

ولإبراز الخلفية الفلسفية للاتصال التعبيري، والتي تستند إلى أعمال (Spinoza)، أنطلق من استعارة الجسم العضوي، التي تحضر في الاتصال التعبيري كما تحضر في تصور الفيلسوف (Spinoza) الخاص للإله والطبيعة والإنسان^(١)، وهو التصور الذي يختلف عما رأيناه مع (Descartes)؛ هكذا يقول الفيلسوف الهولندي (Spinoza) مصرحا بتصوره للإله والطبيعة: «إنني أعتنق رأيا عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون، فأنا أعتقد

(2) Benedictus de Spinoza, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Letter No: 20.

(3) Spinoza, Ethics, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Vol 1, Def: VL, p : 46.

(4) Spinoza, Ethics, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Vol 1, Def: III, p : 46.

(١) انظر أعماله الكاملة التي صدرت في جزأين، وقد نقلت عنها كل الاقتباسات التي ستأتي لاحقا:

- Benedictus de Spinoza, The Chief Works of Benedict de Spinoza ; Translated from Latin with an introduction by: Robert Harvey Monro Elwes, London, GEORGE BELL AND SONS, 1901.

لطبيعة إذن تبدو مكتفية بذاتها، عناصرها تحتاج إلى بعضها البعض وتتكامل، وهي بوصفها نظاما طبيعيا كلياً، لا تحتاج إلى شيء خارجها ليقوم بتسييرها، بل هي منكفئة على ذاتها، تسير ذاتها بذاتها.

بهذا المعنى جوهر، بمعنى آخر فالإله والطبيعة لا ينفصلان عند (Spinoza)، وهذا ما يؤكد (Spinoza) بقوله: «أي أعتقد أن الإله هو السبب الجوهرى لكل الأشياء... وأقول إن كل الأشياء في الإله وتتحرك في الإله، وبهذا أنا أتفق مع القديس «بولس» ومع كل الفلاسفة القدماء، مع اختلاف الأسلوب، في أن بعض الاقتراحات التي حاولت أن أثبتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة».^(١) أما الإنسان عند (Spinoza) فهو جزء من الطبيعة، إذ ليس فيه انفصال بين العقل والمادة، أو النفس والجسد كما هو الأمر عند (Descartes)، بل هو ارتباط وتطابق بينهما، لذا فالإنسان جزء من الطبيعة والعالم، وليست له أفضلية على الطبيعة.

إلى أمر آخر، يوضحه زيد عباس كريم قائلاً: «وقد صاغ [اسبينوزا] تعريفاته بدقة لجعل من الممكن له أن يثبت أن الإله موجود وبشكل لا متناه أزي، وليوضح أن الإله والكون هما شيء واحد».^(١)

فالهدف الحقيقي إذن، هو أن يصبح مفهوم الإله مطابقاً لمفهوم الطبيعة، وهو ما يفسره زيد عباس كريم في موضع آخر قائلاً: «ولكن إذا كانت الأشياء الفردية في الطبيعة تعتمد على بعضها البعض، فهي لذلك ليست جواهر، فإن المجموع الكلي للطبيعة أو الطبيعة هما هي كل لا تعتمد على أي شيء، ولذلك يمكن أن تعد جوهرًا متسببًا لذاته».^(٢)

فالطبيعة إذن تبدو مكتفية بذاتها، عناصرها تحتاج إلى بعضها البعض وتتكامل، وهي بوصفها نظاماً طبيعياً كلياً، لا تحتاج إلى شيء خارجها ليقوم بتسييرها، بل هي منكفئة على ذاتها، تسير ذاتها بذاتها، لذا تصبح الطبيعة

(١) زيد عباس كريم، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، المكتبة الفلسفية، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، بيروت لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، (ط١)، (٢٠٠٨)، (ص/ ١٤٨).

(٢) زيد عباس كريم، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، (ص١٤٩).

(3) Spinoza, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Vol 2, Lettres, No : 21.

يمارسان تبادلاً مستمراً. لم يعد واقع العالم موضوعياً، بل هو جزء مني. إنه موجود... داخلي، وأنا موجود... فيه. لا حاجة هنا للتمثل وحدوده. [...] لكن الفرد هنا لم يفقد حقوقه، فلا بد له - كما في مخطط «اسبينوزا»- من أن يختار العبارة المناسبة، وأن يحدد مكانه بشكل دقيق في العالم بغية تحريض لقاءات جيدة معه..»^(١)

في هذا النص، يبرز (Lucienn Sfez) بدايةً غياب أسبقية المرسل، وتمثاله أهمية مع المستقبل، وهو ما عبر عنه (Louis Marin) بقوله: «يخلع المرسل إليه المرسل عن عرشه»^(٢)، ثم ينتقل إلى التأكيد على أن المرسل والمستقبل كليهما مجرد عنصرين من بين عناصر أخرى تشرط نجاح الاتصال بوصفه عملية معقدة؛ ثم يختم النص ببيان ما يكفله الاتصال التعبيري من حرية للفرد، حتى يعبر عن العالم الذي تربطه به علاقة عضوية.

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ٩٩).

(2) Louis Marin, Pouvoir de récit et récit du pouvoir, dans : Actes de la recherche en science sociales, No 25, Paris, France, 1979 ; p : 23.

أخص المقارنات السابقة فأقول: إن الطبيعة تشتغل بشكل ذاتي بحيث لا تحتاج إلى عنصر خارجي عنها، بل تكفي بعناصرها التي تتكامل؛ مثلما تتكامل عناصر الاتصال فيما بينها. فالطبيعة إذن تسير ذاتها بذاتها، مثل نظام متكامل ومغلق ومستقل؛ والاتصال التعبيري يشكل أيضاً نظاماً مغلقاً. أما الإنسان فهو عنصر من الطبيعة مثلما يتطابق معها؛ كما إن الإله يحل في الطبيعة، وهذا يماثل ما أوضحته سابقاً حينما أوضحت أن الاتصال جزء من العالم، مثلما أن العالم جزء من الاتصال.

ولعل هذا ما يتحدث عنه (Lucienn Sfez) بقوله: «لم يعد هنا من إرسال رسالة يمكن حسابها من ذات مرسله إلى موضوع مستقبل. إذ يقضي التواصل بإدراج ذات معقدة في بيئة هي ذاتها معقدة. هكذا تشكل الذات جزءاً من البيئة، والبيئة جزءاً من الذات. إنها سببية دائرية. وإنها لفكرة متناقضة أن يكون جزء في كُلي، جزءاً من الجزء. تبقى الذات، لكنها اقترنت بالعالم. ثنائية الذات/العالم، حيث لم يفقد كلا الشريكين هويتهما تماماً، لكنهما

الآن؟ وما هي الخلفيات الفلسفية والاستعارات الكامنة التي تقف وراءه؟

بفضل تكنولوجيا الاتصال المعقدة على كل المجتمع، أصبح الاتصال صيرورة اجتماعية مترسخة في عمق المجتمع، سواء على المستوى الأسري أو المؤسسي أو الإعلامي أو العلائقي عموماً. وأصبح الرهان قائماً على محاولة فهم هذه الصيرورة، وإمكاناتها المحتملة، وسبل تفعيلها إلى أقصى حد ممكن.

ولم نعد نتحدث في هذه النماذج عن مرسل ومستقبل متميزين، سواء منفصلين عن عملية الاتصال، أو عنصرين ضمنها. فمن جهة أولى، لم يعد هناك أي تمييز أصلاً بين المستقبل والمرسل، فكلا الطرفين مرسل ومستقبل بشكل متزامن، يربط بينها الاتصال، ويُكّنهم من إنتاج المعاني وبناء العلاقات وتعديل السلوك... إنهم أناس يربط بينهم اتصال يتسم بالتزامن، والسيولة؛ إذ ينساب بشكل سلس ودائم داخل المجتمع.

ومن جهة ثانية، يظهر طرفا الاتصال كذاتين منفصلتين عن عملية الاتصال بفضل اعتماد الاتصال الحديث

خلاصة القول؛ إن الاتصال التفاعلي، أو التعبيري بلغة (Lucienn Sfez)، هو عملية مركبة ودائرية، أكثر منها مساراً خطياً لتبادل المعلومات. وليس هناك من سلطة للمرسل، بل هو مجرد عنصر من عناصر الاتصال، حيث يضمن الاشتغال الجيد لهذه العناصر نجاح الاتصال، وهذا ما يجعل الاتصال التعبيري شبيهاً بجهاز عضوي: عناصره متميزة وظيفياً، لكنها مترابطة فيما بينها، بحيث أي خلل في وظيفة إحداها يؤثر في الكل. كما إن عملية الاتصال أصبحت أكثر اندماجاً في السياق الاجتماعي، حيث يؤدي الاتصال أيضاً وظيفته في الجسم الاجتماعي، ليعبر عن العالم، فيحل العالم في الاتصال، كما يجري الاتصال في العالم.

الاتصال التبادلي والخط بين الاستعارتين:

أصل الآن إلى المجموعة الأخيرة من نماذج الاتصال التي توصف بكونها نماذج تبادلية كما أوضحنا سابقاً. الجميل في هذه المجموعة الجديدة أننا سنتكلم معها بلغة الحاضر أكثر من المجموعتين السابقتين؛ فكيف يظهر الاتصال الجماهيري

يقدم (Sfez) إجابته التحليلية التالية: «الرسالة، والمرسل، والمستقبل، عناصر بحكم المفقودة هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي. وبحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثل الديكارتي الذي يبعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات معقدة في محيط معقد.»^(٢) بعد أن يثبت (Sfez) واقع الخلط بين الاتصاليين التمثلي والتعبيري، فيما يطلق عليه الاتصال المربك، والذي يصفه بـ: «الانطوائية الحشوية»، يبدأ بوصف خصائص الاتصال المربك نفسه، حيث لا يكتفي بالانطواء والحشو، بل يضيف الشمولية، فيتابع قائلاً: «هنا، لا يعود التواصل إلا تكراراً لا ينتهي (للحشو) نفسه، في صمت ذات ميتة، أو صماء - بكما، محبوسة في قلعتها الداخلية (الانطواء)، أسيرة «كل» هائل يشملها ويحلل ذراتها المفارقة إلى أصغر وحداتها. أسمى هذا الشمول غير المتراتب، هذا الانطواء الحشوي، بكلمة (tautisme)، وهو مصطلح محدث يكتشف الشمول

على الوسائط التكنولوجية، لكنهما في الوقت نفسه طرفان في عملية الاتصال نفسها، نظراً لما أصبحت تتيحه الوسائط المعاصرة من تفاعلية، وكأن النماذج التبادلية تعكس دمجا غريباً بين النماذج الخطية والتفاعلية.

هذا الدمج، هو ما ينطلق منه (Lucienn Sfez) في تحليله: «حصل الأسوأ، العجيب وغير المعقول. يميل التعبير والتمثل إلى التطابق، بعيداً عن أن يعوض أحدهما الآخر. فنحسب التمثل تعبيراً، والتعبير تمثلاً: إنه التواصل المربك.»^(١) وما يطلق عليه (Lucienn Sfez) التواصل المربك، قد يبدو وصفاً دقيقاً يُضاف إلى ما شرحت به النماذج التبادلية سابقاً، حيث يفتقد الاتصال كل تحديد دقيق، ويصبح عصياً عن كل توزيع واضح للأدوار بين عناصره وكل تمييز دقيق بينها. غير أن الإرباك والخلط سيبلغ أقصى درجاته حينما تنتقل من وصف الاتصال التبادلي إلى تحليله، وهو اتصال سأسميه - إسوة بلوسيان سفيز - بالاتصال المربك. فكيف يتضاعف هذا الإرباك؟

(٢) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ١٣٥).

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ١٠٣).

(totalité)، والانطواء (autisme)، والحشو (tautologie)»^(١).

ولعل الاتصال المربك يصبح مفهوماً أكثر إذا ما قمنا بتحليل مكانة الواقع فيه: ففي الاتصال التمثلي، يقوم الاتصال بعملية الوساطة في نقل صورة الواقع إلى المستقبل؛ بينما يعد هذا المستقبل جزءاً من الواقع، يساهم في بئانه وتشكيله في الاتصال التعبيري. أما في الاتصال المربك، فيختلط النموذجان ويضيع الواقع نتيجة ذلك: في سياق الاتصال الجماهيري المعاصر، يعتقد المنتجون والمخرجون الإعلاميون أنهم الوسطاء الفعليون في نقل صورة الواقع كما يرونها، لكنهم يغفلون أن عملهم يخضع بدوره لقوالب الإعلام الجاهزة، والتي تتشكل بناءً على الذوق العام والموجة السائدة، بهدف ضمان العائدات الإشهارية، والنتيجة أنهم يصنعون واقعا ليس بالحقيقي فلا تمثل هنا، وليس الواقع واقعه هم فلا تعبير هنا؛ فقط ترتد إليهم صورة مشوهة عما كانوا يعتقدونه واقعههم. في هذا السياق، نميز بين ثلاثة مستويات من الواقع: مستوى الواقع الفعلي، يليه

مستوى واقع الوسطاء ونستدعي معه كل نظريات الاتصال التي تتناول الوساطة مثل نظرية حراس البوابة، وأخيراً مستوى واقع الجمهور، وهنا نتذكر نظريات التأثير... غير أن الجميع يستمر في الإنكار، وتوهم امتلاك الحقيقة والواقع عبر وساطة الإعلام.

هذا ما يسميه جان بودريار بالاصطناع مبرزاً تعارضه مع التمثيل: «ينطلق التمثيل من مبدأ معادلة الرمز بالواقع [...] أما الاصطناع فينطلق بالعكس من وهم مبدأ المعادلة [...] إنه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع، وبينما يحاول التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مزيف، يغلف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعاً، وعليه تمر الصورة بالمراحل المتعاقبة التالية:

- إنها انعكاس لحقيقة عميقة؛
- تحجب وتشوه حقيقة عميقة؛
- تحجب غياب الحقيقة العميقة؛
- تكون بلا علاقة مع أي حقيقة كانت: إنها اصطناعها الخالص المختص بها»^(٢)

(٢) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مراجعة سعود المولي، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، (ط١)، (٢٠٠٨)، (ص ٥٢).

(١) المرجع نفسه، (ص ١٣٥).

إثبات وجود الإله بالمنطق العقلائي العلمي، فإنه استطاع أيضا أن يلغيه في الوقت نفسه، ليس من خلال نكران وجوده، بل من خلال تعطيله عمليا، وهذا هو جوهر العلمنة الشاملة.^(٢)

من المعلوم أن الله عز وجل، في كل الديانات التوحيدية، هو خالق الكون والوجود، وهو الذي يحدد للإنسان قيمه ومعاييره وأخلاقه، ويشمل الكون بعنايته ورعايته. وهو إله يتعالى على الإنسان والطبيعة، ويتميز عنهما، في إطار ثنائية الخالق والمخلوق. لكن إله (Descartes)، في انسجام مع التصور المسيحي، يبدو مسؤولا عن البدايات فقط! فقد خلق الإنسان وزوده بالعقل القادر على بلوغ الحقيقة، ثم تراجع ليترك الإنسان الغربي سيذا على الطبيعة والوجود، يستخدم عقله للبحث عن

حضور الإله في أنظمة الاتصال الثلاثة:

■ الإله في الاتصال الخطي:

يبدو أن الإله حاضر بقوة في الاتصال التمثيلي، ما دام هذا الأخير يستند إلى الفلسفة الديكارتية التي تعتبر الإله الضامن الأساسي لبلوغ الحقيقة من قبل الإنسان (المسيحي). لكن القليل من التحليل قد يكشف عكس ذلك؛ فكيف تتحدد علاقة الإنسان بالإله في الاتصال التمثيلي؟

يعتبر (Descartes) أن الإله قد خلق الفكر على النحو الذي يستطيع به العقل لوحده أن يدرك الحقائق ويبنيها، بهذا فالإله هو الذي يضمن أن ما يصل إليه العقل هو حقائق قطعية.^(١) هنا يسود العقل الإنساني على الطبيعة والواقع، اللذين لا يتعينان إلا على نحو ما يتصوره الذهن ويدركه. وفي انسجام مع هذا التصور، تم سحب المنظور العلمي على كل أبعاد الحياة الإنسانية: فالطبيعة والكون بل ووجود الإله نفسه، يتم البرهنة عليها علميا باستخدام العقل. لكن إذا كان (Descartes) قد استطاع

(٢) أستعمل هنا تصور عبد الوهاب المسيري الذي يعتبر فيه أن العلمانية الشاملة «لا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم (الإنسان والطبيعة)، بحيث يصبح مادة استعمالية قابلة للتوظيف، وتصبح الطبيعة والمادة هي المرجعية الوحيدة لسلوك الإنسان ورؤيته في الكون». عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، إسلامية المعرفة، ع: ١٠٠، خريف (١٩٩٧م)، (ص ٩٣).

(١) نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، (ص ١٤١). (بتصرف)

الإله: «هذه الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) متحركة بذاتها»⁽²⁾

هكذا يحل الإله في الإنسان، ليصير الثاني مركز الكون وسيده، يستمد كل القيم والمعايير الأخلاقية والمرجعيات من ذاته، من خلال استخدام العقل طبعاً، فيحل الإله/ المطلق في الإنسان/ النسبي... كما تحل الطبيعة الكلية في الإدراك الإنساني الجزئي، حينما يعتبر الإدراك البشري للكون أوسع من الكون نفسه! إنها رؤية حلولية، ظاهرها الإيمان بالله تعالى، وباطنها تعطيل الإله الفاعل المفارق للكون والإنسان والمتعالي عنهما، وحلوله في الإنسان/ المفكر.

■ الإله في الاتصال التعبيري:

تستند علاقة إنسان الاتصال التفاعلي التعبيري بالإله إلى استعارة الجسم العضوي التي يقوم عليها الاتصال التفاعلي: فالمرسل والمستقبل لا ينفصلان عن عملية الاتصال نفسها، وعن مضمون

الحقائق وإدراكها، ويفرض سيطرته على الطبيعة، بل ويشكل الوجود والواقع كما يشاء خصوصاً وأن عقله سابق على الواقع. بمعنى أن الإنسان مستقل عملياً عن الإله، ولا يتجاوز دور الإله تزويد الإنسان بالعقل وملكة الفكر، على نحو يتصف به ذلك الفكر بالكمال، حيث إن كل ما يصل إليه العقل وبينه منطقياً هو لا شك حقيقي، يوجد في الواقع. ولن أطيل في عرض الأدلة والاقتباسات، ما دمت في مرحلة استنتاج الخلاصات العامة، لكنني سأكتفي باستدعاء نصين سابقين للفيلسوف (Descartes)، يظهران بوضوح مسألة تعطيل الإله؛ فـ (Descartes) يقر بداية بأن الإله مسؤول عن الخلق الأول، عن البدايات الأولى للحياة، فيرد خلق الإنسان إلى الإله حين يقول: «إني أعتبر أن الجسم ليس شيئاً سوى تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان...»⁽¹⁾ لكنه يبين لاحقاً أن دور الإله لا يتعدى الخلق الأول أي البدايات الأولى لظهور الحياة، بينما «تعمل» الطبيعة، والكون كله، بما فيه الإنسان، بشكل مستقل عن تدخل

(2) René Descartes, Œuvres de Descartes, Vol 11, p : 202.

(1) René Descartes, Œuvres de Descartes, Vol 11, p : 120.

الإنساني سندا إشهاريا ومساحة إعلانية، يبيع مساحيق التجميل وغسول الشعر، والملابس، وكل ما يمكن بيعه، شأنه شأن أي لوح إشهاري معلق على ناصية شارع رئيس... كما يصير الجسد الإنساني مجالا لإشباع الرغبة الجنسية وموضوعا لتحصيل اللذة، فلا تنجح الأفلام إلا بامتهان الجسد البشري وتوظيفه مساحة لإشباع الرغبة الجنسية، وموضوعا للعنف والإبادة بما يحققان من إثارة...

■ الإله في الاتصال التبادلي المربك:

يأخذ الاتصال التبادلي المربك طابعا خاصا، فهو يبدو للوهلة الأولى عديم السمات والملامح، مجرد مزيج من خصائص الاتصالين الخطي والتفاعلي، لكن هل يتحدد الاتصال التبادلي هكذا بكل بساطة، باعتباره مزيجا بين نمطين من الاتصال؟

في الواقع، أفضى الخلط بين الاتصالين الخطي والتفاعلي إلى نوع ثالث هو أكبر من مجرد دمجهما؛ إذ يهدم الاتصال التبادلي المربك كل البدهيات الاتصالية المعهودة وعلى رأسها عناصر الاتصال، فـ «الرسالة، والمرسل، والمستقبل، عناصر بحكم المفقودة

الاتصال أيضا، في إطار علاقة عضوية شرحتها سابقا، بمعنى أن الاتصال التفاعلي لا يحيل على واقع موضوعي خارجي ومرجع مفارق؛ فكذا لا ينفصل الإله عن الإنسان وعن الطبيعة أيضا، بل يحل الإله في الطبيعة وفي الإنسان أيضا بما هو جزء عضوي من الطبيعة؛ أي إن الإله لا يحل في الإنسان الفرد المستقل كما هو الشأن في الاتصال الخطي، بل يحل الإله في الطبيعة باعتبارها كلا يتركب من مجموعة من الأجزاء بما فيها الإنسان. وهذا ما أشار إليه (Spinoza) بصريح العبارة في قوله: «إن كل الأشياء في الإله وتتحرك في الإله، وبهذا أنا أتفق مع القديس «بولس» ومع كل الفلاسفة القدماء، مع اختلاف الأسلوب، في أن بعض الاقتراحات التي حاولت أن أثبتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة»⁽¹⁾.
وحيثما يحل الإله في الطبيعة، يختفي الإله المفارق والمتعالي عن الإنسان والكون، وتصبح القيم المادية هذه المرة هي المرجع الذي يستمد منه الإنسان معياريته الأخلاقية، وهي القيم المادية التي لا تفصل بين الإنسان والشيء، بل تسري عليهما معا: فيوظف الجسد

(1) Spinoza, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Vol 2, Lettres, No : 21.

واضحة لفرز الواقع. وعدم التحديد هذا هو الذي يطبع علاقة الإنسان بالطبيعة، التي تصبح بدورها علاقة فوضوية، ويكتشف الإنسان أنها لا تصلح مركزاً، كما كان الحال عليه في الاتصال التفاعلي الذي يحل فيه الإله في الطبيعة/ المادة؛ حيث أثبتت العلوم المعاصرة اتساع الطبيعة وقوانينها بشكل تصبح معه عصية على التحديد، فالكون تطبعه «النسبية»، و«الفوضى» نظامه الوحيد.. وعوض أن تكون الطبيعة/ المادة هي مركز الكون، تتوزع القداصة على كل أجزاء الطبيعة، لتتفكك وتختفي بعد ذلك.

وإذا كان الاتصال التبادلي المربك يتميز باختفاء المرسل والمستقبل والرسالة والواقع، كما لا يوجد فيه ضامن للواقع... فإن السبب الحقيقي وراء ذلك هو عدم وجود مركز بالمعنى المعرفي، ولو كان الإله العلماني بنوعيه: إله «ديكارت» الذي يحل في الإنسان، أو إله «اسبينوزا» الذي يحل في الطبيعة. وبغض النظر عن شكل الإله المعلمن، فقد كان لدينا على الأقل مركز، ومرجع معياري للإنسان يستمد منه قيمه ومعاييره، بغض النظر عن موقفنا من تلك القيم والمعايير. وقد كان (Lucienn Sfez) موفقاً حينما

هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي..»^(١)

أما فيما يتعلق بمرجعياته الفلسفية، فقد يتصور البعض أنها تدمج فلسفتي (Descartes) و (Spinoza)، لكنها مرجعية أكبر من ذلك أيضاً، «وبحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثل الديكارتي الذي يباعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات معقدة في محيط معقد..»^(٢)

أوضحت سابقاً كيف يختفي الواقع في الاتصال التبادلي، سواء كان واقعا موضوعيا منفصلا عن الذات، أو واقعا ذاتيا قمتزج به الذات وتشكل أحد عناصره. ومرد ذلك إلى سيرورة الاتصال التي تتم بلا انقطاع، وبشكل تنمحي معه الحدود بين الواقع الفعلي وصورته، خصوصا وأنه واقع يخضع للإنتاج وإعادة الإنتاج في سيرورة لا تنتهي بحيث يصعب التمييز بين الواقع الزائف والواقع الحقيقي.. إنها إذن علاقة تقوم على عدم التحديد، وعدم وجود معايير

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص ١٣٥).

(٢) المرجع نفسه، (ص ١٣٥).

المطلقات، إذ «تتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة. حينئذ تفقد الطبيعة/المادة مركزيتها، باعتبارها المرجعية النهائية. ويغيب في نهاية الأمر كل يقين وتسيطر النسبية تماما وتتعدد المراكز ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة الكاملة.»^(٣)

تأثير الرؤية الدينية المسيحية الموجهة للفكر الاتصالي في بحوث الاتصال الجماهيري:

يظهر مما سبق، أن الرؤية الدينية المسيحية تتغلغل في عمق النظريات الاتصالية والإعلامية الحديثة، وتؤثت الاستعارات الذهنية التي تبين تلك النظريات. وإذا كانت تلك النتيجة قد احتاجت قدرا لا بأس به من التحليل للوصول إليها؛ فإن الآثار البحثية لتلك الرؤية الدينية أكثر وضوحا. بل إن نشأة الفكر الاتصالي الحديث في الغرب بشقيه الأوروبي والأمريكي، تأثرت بشكل كبير بالرؤية الدينية المسيحية

وبغض النظر عن شكل الإله المعلمن، فقد كان لدينا على الأقل مركز، ومرجع معياري للإنسان يستمد منه قيمه ومعاييره، بغض النظر عن موقفنا من تلك القيم والمعايير.

أشار إلى أن الثابت الوحيد في الاتصال التبادلي المربك هو سيرورة الاتصال التي لا تنتهي، وهذا ما يظهر واضحا في قوله: «إن واقع التواصل وواقع تأثيراته الممكنة التي يمكن أن تتلقاها رسالة ما، يقاسان كلاهما بحالة التواصل الشاملة، في لحظة معينة، مؤقتة دائما (فيض مستمر). [...] لا تأخذ عملية التواصل بالحسبان إلا الآتي والذاهب من حوار بلا أشخاص. لا تأخذ بالحسبان إلا ذاتها، أي التواصل في موضوعه الخاص. إنه الحشو».^(١)

يظهر إذن أن الاتصال المربك هو سيرورة اتصال دائمة، بلا أهداف ولا ملامح واضحة، فما يهم هو اتصال لا يتوقف... فتنهار المطلقات وكل الثوابت، ويصبح التغير المستمر هو الثابت الوحيد. فيختفي الإله مع اختفاء كل

(٢) عبد الوهاب المسيري، ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمرکز حول الأنثى: رؤية معرفية. مجلة المنعطف، فصلية مغربية، عدد خاص مزدوج ١٥-١٦، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، (ص/ ٧٥).

(١) لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، (ص/ ١١٠).

يعتبر (James W. Carey) أن الرؤية الإرسالية الحديثة للاتصال، تعود إلى فترة حركة الاكتشافات الجغرافية والرحلات الاستعمارية الأوروبية، التي رغم استنادها إلى دوافع سياسية واقتصادية، فإنها تستند أيضاً إلى التصور الديني المسيحي. وهو ما امتد ليوجه أيضاً الاستيطان الأوروبي للقارة الأمريكية، والذي يحدد (James W. Carey) سياقه الديني كالتالي: «كان ينظر إلى النقل، وخاصة عندما جلب المجتمع المسيحي الأوروبي للاحتكاك بالمجتمع الوثني الأمريكي»^(٣)، على أنه شكل من أشكال الاتصال ذو آثار دينية عميقة. وكانت هذه الحركة في الفضاء محاولة لتأسيس وتوسيع ملكوت الرب، لخلق الظروف التي بفضلها يمكن أن يتحقق التفاهم الإلهي، لإحلال الفردوسي في مدينة لا تزال أرضية.

المعنى الأخلاقي للنقل كان إذن إنشاء ومدة مملكة الرب على الأرض. وهو كان نفس المعنى الأخلاقي للاتصال»^(٤). ولم يكن (James W. Carey) الوحيد الذي تنبه إلى الأصول المسيحية للاتصال

التي سادت هناك، حتى أن ملامح الفكر الاتصالي في كل بلد تتأثر تبعاً للكنيسة المهيمنة هناك: كاثوليكية أو بروتستانتية.

ولبيان ذلك، أستعين بالمنظر الاتصالي والناقد الإعلامي، وأستاذ الصحافة بالعديد من الجامعات الأمريكية: «جيمس كاري» (James W. Carey)، وتحديدًا بكتابه الشهير «الاتصال ثقافة»^(١) الذي يتلمس فيه السياقات الثقافية التي تشكل من خلالها الاتصال الحديث والفكر الاتصالي في السياق الغربي عموماً، والأمريكي خصوصاً؛ إذ يعتبر أن الفكر الاتصالي الأمريكي يقوم على تصورين متميزين للاتصال، وكلاهما مستمد من أصول دينية، هذا ما عبر عنه بقوله: «تصوران متتوابعان للاتصال يعيشان في الثقافة الأمريكية منذ دخل هذا المصطلح الخطاب المتداول في القرن التاسع عشر. يُستمد كلا التعريفين، كما هو الحال مع معظم الثقافة العلمانية، من أصول دينية، ويعتقد أنهما يحيلان إلى مناطق مختلفة للتجربة الدينية. يمكننا أن نسمي هذين التعريفين، [...] رؤية إرسالية للاتصال، ورؤية شعائرية للاتصال»^(٢).

(1) James Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Revised Edition, Routledge, 2008.

(2) James Carey, *Communication as Culture*, op cit, p: 12.

(٣) المجتمع الأمريكي الأصلي.

(4) James Carey, *Communication as Culture*, op cit, p: 13.

تتزامن تلك الحركة مع كابل الأطلسي،^(٣) إذ شكلا معا طلائع «سبقت النصر الروحي النهائي»... كانت صحوه عام ١٨٥٨ حيوية لبرنامج تفعيل الحلم الأمريكي بتمسيح التكنولوجيا^(٤)». (٥) ورغم أهمية الرؤية الشعائرية للاتصال التي يحيل إليها النص، فإن (James Carey) يؤكد على أن هذه الرؤية ظلت غائبة بشكل فعلي عن التداول العلمي والأكاديمي الأمريكي، مقابل هيمنة النموذج الإرسالي الذي ينسجم مع «المنابع الكامنة» للثقافة الأمريكية، وهو الغياب الذي ينتقده «كاري» خصوصا مع آثاره السلبية على بحوث الاتصال والثقافة الأمريكية.^(٦)

في المقابل، تتحدد الأصول الدينية للرؤية الإرسالية لتكنولوجيا الاتصال في الولايات المتحدة كالتالي: «دخلت هذه التكنولوجيا الجديدة التداول الأمريكي ليس باعتبارها

في الغرب، بل هي ملاحظة مشتركة بين العديد من الباحثين في أصول الفكر الاتصالي وتكنولوجيا الإعلام؛ فبعضهم لاحظ سيطرة التقاليد الدينية الكاثوليكية على المجتمع الأوروبي القديم، التي كان النموذج الاتصالي الشعائري هو الأقرب إليها.^(١) كما لاحظ آخرون هيمنة النموذج البروتستانتية على المجتمع الأمريكي،^(٢) وهو ما انعكس اتصاليا بسيادة النموذج الإرسالي.

في عام ١٩٦٥، كتب «بيري ميلير» (Perry Miller) واصفا الصيغة «البروتستانتية» للاتصال الأمريكي: «الإجماع (بين الطوائف البروتستانتية)، والذي قد يبدو للوهلة الأولى خارقا للعادة، قد أحدثه التلغراف والصحافة التي أعلنت ونشرت «حماس التعاطف المسيحي، مع البشارة الحافلة بالخيرات، من حشود تم تجميعها في آن واحد في كل مدينة؛ في الواقع، تقريبا، جمعت أمة معا في صلاة جامعة». ولا يمكن أن يكون محض صدفة فقط أن

(٣) مشروع إنشاء أول كابل تلغراف عبر المحيط الأطلسي يربط أوروبا بشمال أمريكا.

(٤) أي جعلها مسيحية.

(5) Perry Miller, *The Life of the Mind in America*. New York : Harcourt, Brace and World, 1965, p : 91.

(6) James Carey, *Communication as Culture*, op cit ; p p : 15-16.

(١) جوست فان لون، تكنولوجيا الإعلام: رؤى نقدية، ترجمة شويكار زكي، مجموعة النيل العربية، مصر، (١٤)، (٢٠٠٩م)، (ص ٣٦).

(٢) لمزيد من التفاصيل، يمكن الرجوع إلى كتاب: - Talcott Parsons, *The Evolution of Societies*, Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1973.

أما بحوث الاتصال الجماهيري المعاصر، وما تهتم به من قضايا التأثير وغيرها، فهي لم تخرج قط عن الرؤيتين الدينتين الإرسالية والشعائرية، وهما الرؤيتان المسؤولتان عن ترتيب مجالات بحوث الاتصال الجماهيري وتحديد أنواعها:

التجليات البحثية للرؤية الإرسالية للاتصال:

أفضت الرؤية الإرسالية للاتصال إلى ابتكار مجال واسع من بحوث التأثيرات، والتي شغلت ربما أكبر مساحة في مجال الدراسات الإعلامية، كما أفرزت تلك البحوث العديد من نظريات التأثير التي عرضتها سابقا. بالإضافة إلى ذلك، أفرزت الرؤية الإرسالية أيضا بحوث ودراسات وظائف الاتصال،^(٣) والتي نبعت منها العديد من النظريات الإعلامية المفسرة، مثل نظرية الاستخدامات والإشباع،

(٣) لا يسع المجال للحديث عن وظائف الاتصال التي تعد بدورها من أهم مجالات البحث في الاتصال الجماهيري، للاطلاع عليها انظر:

- درويش عبد الرحيم، مقدمة إلى علم الاتصال، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (ط ١)، (٢٠١٢م). (ص ١٤١-١٧٣).

- Samuel Becker, *Discovering Mass Communication*, Scott, Foresman, 1983.

- Ian Marsh (and others), *Sociology: Making Sense of Society*, 3rd ed, London : Prentice Hall; 2006.

أمرا دنيويا، بل باعتبارها إلهاما إلهيا لأغراض نشر الرسالة المسيحية لمدى أبعد وأسرع، وتخطي الزمن وتجاوز المكان، وتخليص الوثنيين، والتعجيل بيوم الخلاص وجعله وشيكا».^(١)

من الواجب أن نتساءل الآن عن درجة حضور هذه الأصول الدينية المسيحية في الفكر الاتصالي المعاصر: هل مازالت توجه وتؤطر الفكر الاتصالي المعاصر وبحوثه الأكاديمية المتخصصة؟ أم إن تلك الرؤية الدينية ارتبطت فقط بنشأة الاتصال الجماهيري؟

يؤكد (James Carey) في دراسته المتخصصة التي يبرز فيها أن ذلك التصور الديني الإرسالي ربما يكون قد تراجع نسبيا عن كل صيغة علنية أو صريحة، لكنه بقي الموجه الفعلي للفكر الاتصالي؛ بل أكثر من ذلك، يبرز الفكر الاتصالي المعاصر وحتى النقاش التقني حول تكنولوجيا الاتصال والإعلام الجديد أن الأصول الدينية لم تتنح أبدا عن توجيه الفكر الاتصالي الأمريكي.^(٢)

(1) James Carey, *Communication as Culture*, op cit, p : 14.

(2) James Carey, *Communication as Culture*, op cit, p : 14.

لا جديد فيها يتم تعلمه، ولكن فيها يتم تصور رؤية خاصة للعالم والمصادقة عليها. قراءة الأخبار وكتابتها هو عمل طقوسي وأكثر من ذلك هو عمل درامي. ما يحتشد أمام القارئ ليس بمعلومات خالصة، إنها صورة عن القوى المتنافسة في العالم»⁽²⁾.

تتقاطع هذه الرؤية إلى حد ما مع بحوث وظائف الاتصال، وإن كانت تحيل بشكل أساسي إلى مجال عريض من الدراسات الإعلامية يشمل علم اجتماع الاتصال و«سوسيولوجيات التقنية والوساطة»⁽³⁾، التي يمكن فيها اقتراح نماذج متعددة مثل أعمال (Everett Rogers)⁽⁴⁾ و (Michel Callon)⁽⁵⁾؛ كما يشمل أيضا الدراسات الظاهرية للاتصال، المستندة فلسفيا إلى «هوسرل» وأمثلة لها اتصاليا بمفهوم الانحياز عند (Harold Innis)⁽⁶⁾.

ونظرية القيمة المتوقعة، ونظرية اللعب ... وهذا ما يظهره النص التالي: «إذا كان أحدهم يتفحص صحيفة عبر الرؤية الإرسالية للاتصال، فإنه يرى الوسيط كأداة لنشر الأخبار والمعرفة، وأحيانا الترفيه؛ مع أعداد هائلة من الجرائد التي تغطي مساحات أكبر. هنا تنشأ تساؤلات حول آثار هذا على الجماهير: الأخبار بوصفها إنارة للواقع أو تعتيما عليه، تغييرا للمواقف أو تعزيزا لها، تكثيفا للمصادقية أو للشك. تثار تساؤلات أيضا بشأن وظائف الأخبار والصحف: هل هي تدعم اندماج المجتمع أم سوء تكيّفه؟ هل تعمل أم لا، للحفاظ على استقرار الشخصيات أو تعزز عدم استقرارها؟ مثل هذا التحليل الميكانيكي يصاحب عادة الحجة «الإرسالية»⁽¹⁾. التجليات البحثية للرؤية الشعائرية للاتصال:

يصف (James Carey) الامتدادات الإعلامية للرؤية الشعائرية قائلا: «إن رؤية شعائرية للاتصال تركز على مجموعة مختلفة من المشاكل في دراسة الصحف. مثلا، اعتبار قراءة صحيفة بدرجة أقل كإرسال أو اكتساب لمعلومات، وبدرجة أكبر كحضور قداس [ديني]، وهي وضعية

(2) ibid, p: 16.

(٣) بيرنار ميج، الفكر الاتصالي: من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة، ترجمة أحمد القصور، دار توبقال للنشر، المغرب، (ط١)، (٢٠١١م)، (ص ٥٦ - ٦١).

(4) Everett Rogers, Diffusion of innovations, Free Press, New York, 1963.

(5) Michel Callon et Bruno Latour, Les paradoxes de la modernité : Comment concevoir les innovations? Prospective et santé, N 36, 1985, p : (13:25).

(6) - Harold Innis, The Bias of Communication, Toronto: University of Toronto Press, 1982.

(1) James Carey, Communication as Culture, op cit, p: 16.

الاتصال التبادلي المربك: أي تصور ديني؟

يبدو الاتصال الخطي منسجما أكثر مع الرؤية الإرسالية للاتصال، باعتبارها توسعا وامتدادا جغرافيا واتصاليا في المكان، في حين تجد الاتصال التفاعلي الذي يهتم بإدماج المتواصلين في عملية الاتصال أقرب إلى الرؤية الشعائرية.

أما الاتصال التبادلي المربك، المؤطر فلسفيا بأدبيات ما بعد الحداثة، فلا يخرج أيضا عن الرؤية الدينية، ولكنها هذه المرة تنهل أكثر من التوراة والقبالة^(١) وليس من التعاليم المسيحية، حيث أبرزت العديد من الدراسات العلاقة الوطيدة ما بين اليهودية وفلسفة ما بعد الحداثة،^(٢) خصوصا وأن أبرز رواد

(١) التراث الصوفي اليهودي.

(٢) من أبرز تلك الدراسات:

- Susan Handelman, *Fragment of Redemption : Jewish Thought in Benjamin, Scholem, and Levinas*; Bloomington/ Indianapolis : Indiana University Press ; 1991.

- Susan Handelman, *The Slayer of Moses: The Emergence of Rabbinic interpretation in modern Literary Theory*; Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press; 1988.

- عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية. مرجع سابق.

فلسفة ما بعد الحداثة يدينون باليهودية أو هم من أصل يهودي أمثال «جاك دريدا» (Jacques Derrida) و«إدمون جابيس» (Edmond Jabès) و«هارولد بلوم» (Harold Bloom)...

وإذا كانت الحضارة المسيحية حضارة مكانية، أفرزت الرؤيتين الإرسالية (عبر المكان) والشعائرية (التوحيد في مجال جغرافي معين)، فإن الحضارة اليهودية حضارة زمنية، لا ترتبط بمكان محدد وهذا من آثار تجربة النفي على الفكر اليهودي؛ وللزمان نفسه مفهوم خاص فيها، ينسجم مع مفهوم الصيرورة الزمنية الدائمة في غياب أي نقطة ثابتة؛ وليس هذا هو التشابه الوحيد مع فلسفة ما بعد الحداثة، بل هناك تشابهات عدة يمكن الوقوف عليها بالعودة إلى المراجع التي أشرت إليها آنفا، من أبرزها أيضا إلغاء المركز الثابت، وإلغاء الثنائيات التي تفضي إلى الاعتراف بسيادة الإله. بالإضافة إلى ذلك، يتضمن الفكر الديني اليهودي تصورا حلوليا غريبا عن الإله، أقل ما يمكن وصفه به أنه حلولية صامتة، أي إنها لا تعلن بشكل واضح عن حلول الإله في مركز ما (إنساني أو طبيعي)، بل تقدم الإله من خلال

«فالإله في اليهودية ليس بشراً، ولكنه ذو سمات بشرية، وهو مطلق يتجاوز الطبيعة والتاريخ، بل إنه يحل في الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي. وفي القبالة (التراث الصوفي الحلولي اليهودي)، هو «الأين سوف» (الذي لا مثيل له) ولكنه هو أيضاً «اللاأين» (اللاشيء).

الحضور بما هو نفي له، في حين تسعى فلسفة ما بعد الحداثة إلى نفي أي ثبات يفضي إلى تعين محتمل للحقيقة والمعنى في لحظة ما، كإجراء وقائي يمنع الحصول على مطلق مفارق، وهو الإله المنزه، وهذا ما يتجنبه (Derrida) والتفكيكيون صراحة؛ فعلى حد تعبير (Jacques Derrida): «إن الوجه المفهوم للإشارة (المدلول) يتجه دائماً نحو وجه الإله (المدلول المتجاوز)».^(٤)

(٤) نقلا عن: عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدانية الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، (ط١)، (٢٠٠٢م)، (ص ١٣٩).

قد تناولت مسألة تغييب الإله عند التفكيكيين في الأدب في دراستي: - هشام المكي، «مكونات الاتصال الأدبي بين البنيوية والتفكيك: مقارنة وتفسير»، التسامح (تغير عنوانها إلى التفاهم حالياً)، فصلية فكرية إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد ٢٩، السنة الثامنة، شتاء (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). (ص ص ٢٧٥ - ٢٩١).

العديد من التناقضات التي ينتفي معها أي شكل ثابت يحضر الإله من خلاله: «فالإله في اليهودية ليس بشراً، ولكنه ذو سمات بشرية، وهو مطلق يتجاوز الطبيعة والتاريخ، بل إنه يحل في الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي. وفي القبالة (التراث الصوفي الحلولي اليهودي)، هو «الأين سوف» (الذي لا مثيل له) ولكنه هو أيضاً «اللاأين» (اللاشيء). والكلمتان - كما يشير القباليون - مكونتان من الحروف والأصوات نفسها تقريباً، فكأن الإله لا هو هذا ولا ذاك، ولا هو بالغياب ولا هو بالحضور».^(١)

هذا التصور اليهودي للإله، يتوافق بشكل واضح مع تصور (Jacques Derrida)^(٢) التفكيكي لمفهوم «الاختلاف والإرجاء» الذي قام بنحته (Différance) (La)،^(٣) حيث يعبر هذا المفهوم عن حالة وسيطة لا هي بالحضور ولا بالغياب، لأنه حتى الغياب في نظره يحيل على

(١) عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مرجع سابق، (ص ١٠٩).

(٢) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي (١٩٣٠-٢٠٠٤)، من أبرز منظري ما بعد الحداثة ومؤسس التفكيك (١٩٦٧).

(٣) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (ط١)، (١٩٨٨).

في الغالب إلى منطق انتقائي في التعامل مع التراث العلمي الغربي في مجال الاتصال، وإلى إحداث فجوة بين راهنية البحث العلمي في المجال الاتصالي الدولي بإشكالاته وواقعه ومناهجه من جهة، وبين الإنتاج التأصيلي من جهة ثانية. ما ينبغي التركيز عليه بشكل أساسي، هو أن تلك الرؤية الدينية تلقي بظلالها على الممارسة العلمية الاتصالية، حيث إن آثار تلك الرؤية لا تقتصر على الإطار الفكري فقط، بل تمتد إلى مناهج البحث وموضوعاته الأساسية، وهذا ما ألخصه على الشكل التالي:

- من جهة أولى، تتسرب الرؤية الدينية المسيحية إلى البنية الإستيمولوجية لنظريات الاتصال الجماهيري الحديث وتحدد الاستعارات الذهنية التي تقوم عليها؛ وهي تتلخص في استعارتين: آلية عضوية، وفي تصورين مسيحيين للإله: إله ديكارتي يحل في الإنسان، وإله اسبينوزي يحل في الطبيعة. وكلا التصورين يعطلان الإله ويقصيانه عن الحياة الإنسانية، فالإله في المنظور المسيحي موجود ظاهرياً، لكنه معطل معرفياً، وفق رؤية حلولية، يصبح معها الإله أبعد ما يكون عن التأثير في حياة الإنسان وتحديد

بالإضافة إلى ذلك، وبعيدا عن نظريات المؤامرة، وعلى عكس الكنيسة الكاثوليكية التي تعتبر اليهود قتلة المسيح، فإن البروتستانتية تؤمن بالعهد القديم (التوراة) ومقولاته^(١)، هنا سيكون التقارب بين الفكرين الدينيين المسيحي واليهودي أكبر في السياق الأمريكي البروتستانتية؛ لذا فإنه من الوارد، على مستوى البحث العلمي في مجال الاتصال، أن تتسرب بعض ملامح الرؤية الدينية اليهودية لتطعم الرؤيتين الإرسالية والشعائرية للاتصال، ولعله الاندماج الذي أفضى إلى الاتصال التبادلي المربك.

خاتمة: أثر الرؤية الدينية المسيحية في الإعلام ومحاولات التأصيل:

إن علاج الإشكالات الناجمة عن تحكم الرؤية الدينية في الفكر الاتصالي الحديث والمعاصر، هو أكبر من أن يحصر في خانة الخصوصية الحضارية، والتي تفضي

(١) - تؤمن البروتستانتية بالعهد القديم (التوراة) ومقولاته التي تتضمن عودة اليهود إلى فلسطين، إذ يؤمن البروتستانتيون بما يسمى «نبوءة العصر الألفي السعيد»، التي تقول بظهور المسيح المنتظر بعد اجتماع اليهود بفلسطين، ليقوم بتنصيرهم، ثم يقودهم في معركة «آرمجدون» التي سينتصرون فيها، لبدأ عهد جديد من السعادة يدوم ألف عام.

لكنهم دائماً، ظلوا حبيسي التصور الغربي للاتصال، إذ لم يعيدوا بناء مفهوم الاتصال بما يتوافق مع المقام، وإلا كيف نتصور تواصل الله جل وعلا مع عبده في إطار الاتصال الخطي أو التفاعلي أو المبرك، وهو عز وجل منزّه عن كل الوضعيات التي تنجم عن أنواع الاتصال تلك! ومنهم من أقام وصلاً تعسفياً غريباً بين الاتصال الجماهيري من جهة، كمفهوم حديث في الفكر الإنساني، يتأسس على التطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمعات الحديثة، والتاريخ الإسلامي من جهة ثانية، من خلال تطويع أحداثه وإعادة صياغته في مقامات اتصالية، فتحدثوا عن الإعلام الدعوي، أو دور الإعلام الإسلامي في الدعوة، بل ومنهم من اعتبر أن القرآن الكريم هو أكبر وسائل الإعلام في الإسلام..

في حين أن المطلوب هنا هو تحرير الاتصال من الرؤية الدينية الغربية، ليس على مستوى التصور الفلسفي فقط، بل أيضاً على مستوى انعكاساتها على المجالات البحثية في الاتصال الجماهيري الحديث. وتخليص الاتصال الجماهيري من الرؤيتين الدينتين الإرسالية والشعائرية، سيتمكن من توسيع آفاق

مرجعياته المعرفية ومعياريته الأخلاقية؛ - من جهة ثانية، انعكست الرؤية الدينية المسيحية أساساً، واليهودية ثانياً، بشكل فعلي على الفكر الاتصالي والبحث العلمي التطبيقي في الاتصال أيضاً، من خلال صياغتهما وفق رؤيتين: إرسالية وشعائرية، وثالثة تخلط بينهما.. وهما الرؤيتان اللتان وجهتا تراثاً كبيراً من الإنتاج العلمي الاتصالي عموماً، بل ورسمتا مجالات البحث الأكاديمي في الاتصال الجماهيري وحددتها... فتجد المجالات البحثية الأساسية في الاتصال الجماهيري، بما فيها بحوث التأثير وبحوث وظائف الاتصال وغيرها، امتداداً لتلك الرؤية الدينية بشكليها الإرسالي والشعائري.

وهنا أتذكر محاولات الباحثين الإعلاميين المسلمين للتأصيل «للإعلام الإسلامي»، حيث انغمسوا في محاولة البحث عن توفيقات بين الرؤية الإسلامية والاتصال الحديث، من خلال الارتكان إلى مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحيل إلى وضعيات تواصلية، حاولوا من خلالها أن يبرهنوا على أن الاتصال أصيل في الرؤية الإسلامية، بل منهم من تحدث عن أن الله عز وجل يتواصل مع عباده، والعبد يتواصل مع ربه؛

البحث العلمي في مجال الاتصال الجماهيري خصوصا والاتصال عموما، من خلال فتح المجال لتطعيم الفكر الاتصالي بتراث إنساني أكثر رحابة واتساعا. فإذا كانت بحوث تأثيرات ووظائف الاتصال من نتائج الرؤية الإرسالية للاتصال، فهل يمكن تخيل المجالات البحثية الجديدة الناجمة عن رؤى جديدة للاتصال؟

أما عملية التأصيل الحقيقية، فتبدأ بقراءة متعمقة للفكر الاتصالي الغربي بهدف استيعابه أولا، ثم تصفيته من الرؤية الدينية الغربية التي تتحكم فيه ثانيا، بعدها يتم الانتقال إلى النظر فيه وفق الرؤية الفكرية الإسلامية المعاصرة، بما يحقق إعادة قراءة الفكر الاتصالي الحديث وفق رؤية حضارية مغايرة، تقرأ واقع الاتصال الجماهيري الحديث كما هو متعين بحثيا في الإنتاج العلمي المعاصر، وواقعيا في الإنتاج الإعلامي المعاصر أيضا. أما تأصيل الاتصال الجماهيري بالبحث عنه مباشرة في التراث الإسلامي، فهو يتأسس على فرضية مضمونها أن الاتصال الجماهيري هو مجرد وعاء محايد، يمكنه حمل مضمون دعوي إسلامي مثلا، كما يمكنه الترويج لمضمون مناف للأخلاق.

وفي هذا الافتراض إغفال لتاريخية الاتصال الجماهيري الحديث، والظروف التي واكبت نشأته، بل وفيه إغفال لتأثره الكبير بالفكر الديني الغربي؛ وهو الإغفال الذي يوقع أصحابه في ثنائية عقيمة، بين أفكار تأصيلية تنهل من الرؤية الإسلامية للاتصال جماهيري افتراضي، لا هو بالعلمي المتداول أكاديميا، ولا بالإسلامي البديل المؤسس علميا والمُنزّل عمليا بما يستلزمه الأمر من تراكم بحوث تطبيقية تختبر الفرضيات العلمية وتطعمها.^(١)

يمكنني أن أقول بلسان الواثق: إن إعادة التفكير في الاتصال الجماهيري من خارج الرؤية الغربية ونسقتها التصوري، (طبعاً بالاستفادة منها وليس بإلغائها)، ليس مطلباً أخلاقياً فقط، بل هو مطلب علمي عاجل ومُلح، سيفتح آفاقاً بحثية هائلة أمام الباحثين.. ولا أتحدث هنا عن الرؤية العربية الإسلامية فقط، بل لا مانع من توسيع مجال البحث ليحتضن الفكر الإنساني ويمتجح من تنوعه.

(١) أستثني هنا نظرية الحتمية القيمة للباحث الجزائري عبد الرحمن عزي، حيث اجتهد في التأسيس النظري والمفاهيمي لنظريته بما يتوافق مع السياق الفكري الإسلامي الذي يشتغل في إطاره.

نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني:

«وليام جيمس نموذجاً»

سفيان البطل (*)

مقدمة:

ينص مبدأ التحقق (The principle of verification) أنه لكي نكون قادرين على فهم قضية ما، فإنه ينبغي علينا أن نعتبر الحالات الفردية التي من شأنها أن تحمل القضية على الصدق أو الكذب، وهي الحالات التي تمثل حسب موريس شليك (Moritz Schlick) وقائع الخبرة، ذلك لأنها تقرر صدق القضايا أو كذبها^(٢)؛ من هنا نحسب أن غاية

(*) باحث متخصص في الفلسفة وقضايا الفكر الإنساني،
المغرب. البريد الإلكتروني:

soufiane.elbatal@hotmail.com

(٢) هيللا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم
والبراجماتية، دار الرافدين، لبنان، (٢٠١٧م)، (ص ٩٤).



أن نعبر عنه بلغة راسل بـ: «الاعتقاد»، وهو اعتقاد يستمد مشروعيته الصادقة من مطابقته للحقيقة، أي تلك الحقيقة التي تتطابق مع حالات الواقع. ولعل هذا يبرر اعتبار وليام جيمس (William James) أنه في تعاملنا مع الطبيعة الموضوعية من الواضح أننا لا نخلق الحقيقة بل بالأحرى نحن مجرد ملاحظين ومدونين لها، وهذه النقطة سنتعرض لها في العرض على الوجه المراد به «إن الذي يحول الاعتقاد إلى صواب إنما هو الحقيقة، وهذه الحقيقة لا تتضمن بأي حال من الأحوال عقل الشخص المعتقد»^(١).

بناء على ما سبق، نسجل على أن مبدأ التحقق يقوم على مفهوم مطابقة الواقع، وهذا تصور محدود للقضية التي تعتبر معيار الصدق هو نجاح صياغة الواقعة بمضامين حسية ممكنة التحقق وقابلة للتفكير، كل هذا من شأنه أن ينقلنا إلى تصور آير (Ayer) الذي يميز بين نوعين من التحقق: الأول هو التحقق المباشر للقضية بمكون الملاحظة والتجربة العلمية، أما الثاني فهو التحقق

الفلسفة هي التحقق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية، بتوضيح المصطلحات وتبيان استخداماتها مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف سياقاتها. ولذلك يرى شليك أن مناط العلم هو قوام الخبرة أو التجربة وليس محتواها. والخبرة ترتبط بالواقع اللغوي لا بالمحمول النفسي لأن المنهج الفلسفي التحليلي لدى شليك يقوم على التثبت من قواعد الاستخدام اللغوي للمصطلح، ثم على دراسة المعنى المقصود لينتقل به ذلك إلى تأويل معنى المصطلح، والتيقن من صدق هذا التأويل لا يتم إلا بالقياس إلى معيار التحقق الذي بمقتضاه لا يكون التأويل صادقا إلا إذا أصاب واقعة، وهو هكذا يكون ممكن القياس والاختبار.

من ثمة نجد كيف قدم راسل (Russel) نظريته عن مبدأ التحقق بناء على معيار الصواب والخطأ، حيث إنهما متلازمان يستند وجودهما العملي إلى إرادة الاعتقاد، وهذا الاعتقاد ليس شيئا خارج مدار العقل، حيث يعتبر العقل مركزا في تحديد طبيعة الاعتقادات التي تشكل هويتنا، وبالمقابل نجد حقائق الأشياء مستقلة الوجود عن العقل، بل إن العقل يعقلها لتخلق لنا تصورا يمكن

(١) هـيلا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية، مرجع سابق، (ص ٩٥).

إذن؛ الميتافيزيقا بطبيعتها أثارت الصراع مع فلسفة العلم المعرفية لكونها بالنسبة إلى هذا التوجه وهمية، فهي تعتبر أن الميتافيزيقا «لا يوجد لها مقابل في الواقع الموضوعي يمكن وصفه على أساسها بالصدق أو الكذب لأنها تتعلق بقوانين الطبيعة، الجوهر، المطلق، الشيء في ذاته، والوجود المتعالي ... وغيرها. جميعها ألفاظ لا ترد إلى وقائع حسية ولا تعكس صورتها المنطقية بينة الواقع، ومن ثم استحالة البرهان والتحقق منها تجريبيًا، لذا فهي أفكار وهمية لا معنى لها»^(٢). وعلى هذا الحكم القيمي ذهب فرانسيس بيكون باعتباره أول من أقام تفرقة بين العلم والميتافيزيقا ودافيد هيوم الذي صنف القضايا إلى نوعين: قضايا رياضية وقضايا تجريبية، في حين أن القضايا الميتافيزيقية مجرد وهم. إلى جانب هؤلاء هناك كانط وأوغست كونت وكارناب وغيرهم...

على العموم، يمكن أن نحمل معنى مجملًا على أن فلسفة العلم فصلت بين الحكم الموضوعي من جهة، وماهية الظواهر الطبيعية التي لا نعرف إلا

غير المباشر نظرًا لطبيعة محتواه الميتافيزيقي حيث تتجرد الدلالات الحسية والوقائع التجريبية التي قد تحمل على أنها فارغة المعنى لكونها لا تستلزم نفسها بمحيط الوجود ولذلك كانت تستند في أحكامها إلى القبلية لأنها تتجاوز حدود المعرفة البشرية.

وهنا كأن الدعوة إلى الفلسفة تركز في وظيفتها على محاولة تطهير العلم من شوائب الميتافيزيقا وهذا قول يعود بنا إلى ما طرحه كارناب (Carnap) حينما قال: «ينبغي أن نستعيز عن الفلسفة بمنطق العلم؛ أي أن نستعيز عنها بالتحليل المنطقي لمفاهيم وتصورات العلوم، وذلك لأن منطق العلم ليس شيئًا آخر سوى التركيب المنطقي للغة العلم...، ومن هذا المنظور، فإن القضايا الميتافيزيقية عبارة عن أشباه قضايا يثبت التحليل المنطقي، إما أنها عبارات فارغة المعنى، وإما أنها عبارات تخرق قواعد النحو. وحدها قضايا منطق العلم تحظى، من بين كل ما يُعبر عنه بالمشكلات الفلسفية، بكونها ذات معنى»^(١).

(١) إبراهيم مشروح، ما بعد النزعة التجريبية عند كواين: طبيعانية المعرفة وشمولية الحقيقة، مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ١٩ ديسمبر (٢٠١٣م)، (ص١). (www.mominoun.com)

(٢) هبلا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية، مرجع سابق، (ص٩٧).

تتميز نظرية المعرفة بتناولها لكل ما له صلة بالقيم والوجود والمعرفة بصورها العامة. لذلك كانت الإستمولوجيا مدخلا ضروريا لا غنى عنه في نظرية المعرفة والبحث عن علاقة الإيمان بهذه الأخيرة، ف: «الإستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة كونها مبنية على وحدة الفكر ... بل أنها تبحث فيها من جهة كونها معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها»^(١).

وإذا ما أردنا تأكيد هذا القول، فإن العمل سيحملنا إلى مقاربة محمد عابد الجابري الذي سعى «إلى إعطاء قيمة خاصة للإستمولوجيا ورفض فصلها عن الفلسفة؛ بل كشف وشائج القربى بينهما، سواء كانت وشائج مع الفلسفة بكيفية عامة، أو مع أحد مباحثها المعروفة في الكتب الفلسفية التقليدية؛ أي مباحث: الوجود، والمعرفة، والقيم»^(٢). لذلك نجده يربط بين الإستمولوجيا ونظرية المعرفة، ولا يذهب إلى الرأي

كيفياتها من جهة أخرى. فليس هناك مجال للبحث وكشف الحقيقة خارج حدود التجربة وإمكاناتها، لذلك نجد هؤلاء الفلاسفة عمدوا إلى رفض الميتافيزيقا لكونها وهما، وخطورة شأن الوهم هو محاولته الظهور كحقيقة، فهو إذا ما كشف يأخذ مكان الحقيقة، وبالتالي مسار الوهم هو تظاهر بالمعرفة.

من خلال ما سبق رأينا التوجه المتشدد على نفي كل ما هو ميتافيزيقي يتجاوز الإدراك الحسي، فكيف يكون الحديث متسقا إذا أردنا إثبات فكرة الإيمان، والتدليل على صحة المعتقد. إن الحل الأمثل في مثل هذه المقاربة هو أن تكون نظرية المعرفة هي منطلق الجواب على إشكال البحث العام، والذي هو محاولة لبناء نظرية في الإيمان العقلاني؟ وذلك بأدوات الإستمولوجيا بحد ذاتها. ليحمل الموضوع على أفق الممكن والتأويل المنسجم مع موضوعات العالم ومكونات الجهاز النفسي للإنسان. فاختيارنا لنظرية المعرفة هو لدافع منهجي وموضوعي تفرضه فكرة البحث، فعلى عكس المعرفة العلمية التي تعنى فقط بظواهر العالم الخارجي ومدى مطابقته مع مستلزمات الفكر والإدراك،

(١) هبلا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراهمية، مرجع سابق، (ص ١٠٧).

(٢) محمد همام، العلوم الإسلامية والإستمولوجيا جدل المعرفة والأيدولوجيا: مدخل في التقويم، دورية نماء المحكمة لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٢، سنة (٢٠١٧م)، (ص ١٥٤).

وفي ظل هذه الأطروحات لم تخلُ الفلسفة البراغماتية من مناقشات لقضايا الطبيعة والعقل والمعرفة بحكم أنها ترتبط بمكنون الإنسان، وبالتالي كانت البراغماتية في جوهرها فلسفة إنسانية، تهدف إلى التحليل وتعميق الفهم في الواقع المحسوس المتنوع الظواهر.

وتفرد مختلف المثل والحقائق والقيم من حيث هي صيرورة، فهي بهذا تكون سيرة إنتاجية للمعرفة من الجهة التي يكون فيها «الحق» موضوع الممارسة، وهو -حق- ليس مستقلا عن معتقداتنا التي من الممكن أن توصف أنها صادقة بقدر ما تقدمه من نتائج عملية تنعكس على سلوك الفرد.

ويمكن أن نجمل تصور البراغماتية للحق والحقيقة أنها «ذات طابع ذرائعي -على حد تعبير ديوي- نستوعبها ونصادق عليها تبعا لخبراتنا معها، ونتحقق منها في ضوء النتائج والآثار المترتبة على الفكرة»^(٢). ولهذا ذهب وليام جيمس

المتطرف الذي يرى الإستيمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية فقط بمفهومها الطبيعي، «وبرغم ما حصل من توتر بين العلماء والفلاسفة، على صعيد البحث في الإستيمولوجيا وفي نظرية المعرفة، إلى درجة القطيعة؛ فقد بقيت مباحث الإستيمولوجيا بدقتها واختصاصها متداخلة مع قضايا (نظرية المعرفة) منهجها التأملية وطرقها التحليلية»^(١).

وقد جاءت البراغماتية بصورة متمردة ضدا على اليقين والحقيقة المطلقة، لذلك نجد أسئلة فلاسفة هذا المذهب تتعلق بسؤال ماهية الحقيقة وكيف يكون المفيد والعمل المنتج بالمعنى التجريبي هو مقياسها؟ وفي ظل هذه الأطروحات لم تخلُ الفلسفة البراغماتية من مناقشات لقضايا الطبيعة والعقل والمعرفة بحكم أنها ترتبط بمكنون الإنسان، وبالتالي كانت البراغماتية في جوهرها فلسفة إنسانية، تهدف إلى التحليل وتعميق الفهم في الواقع المحسوس المتنوع الظواهر. بناء عليه، صارت الحقيقة تتحدد من وجهة نظر براغماتية بقيمتها الوجودية،

(١) محمد همام، العلوم الإسلامية والإستيمولوجيا جدل المعرفة والأيدولوجيا: مدخل في التقويم، مرجع سابق، (ص١٥٥).

(٢) هبلا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراجماتية، مرجع سابق، (ص١٤٠).

إلى أن صدق الأفكار يتقرر بقدرتها على العمل، لأن قيمة الأفكار فيما تحدثه من فرق عقلي يعمل على ربط مكونات تجاربنا بالحياة، الأمر الذي يطرح معه إمكانيات جديدة وحقائق مكتشفة متاحة لتجاربنا يمكن تطبيقها عمليا.

وبالتالي، ترد الأحداث إلى حقائق بوصفها معيارا تبعا لقيمتها النفعية، ومنه تتحدد قيمة الأفكار فيما تحمله من أثر في حياة الإنسان، وهذا الأثر ممكن قياسه واختباره من خلال انعكاسه على السلوك الإنساني، فالسلوك حسب روتر (Rotter) «مفهوم واسع يتضمن أنماط السلوك العننية القابلة للملاحظة والقياس وتلك الأنماط الضمنية التي لا يمكن ملاحظتها بل نستدل عليها من خلال النواتج السلوكية لدى الفرد»^(١) ، وعلى هذا يرى روتر أن السلوك يقع في مقابل أنماط سلوكية أخرى، بمعنى أن الإنسان هو مجموع سلوكات تتأثر بموجب أحداث أخرى بانفعاله معها وهذا يمكن قياسه وتحليله سلوكيا من خلال الحركات الخارجية

والتعبير اللفظي وردود فعل الإنسان. كما اعتبر البراغماتيون أن للقيم (المعتقدات) تأثيرا جليا في حياة الفرد وتفكيره ونظرته إلى العالم، وبالتالي تتخذ الفكرة معيارا آخر هو إرضاء الحاجة النفسية بحيث تكون هذه الحاجة مقبولة اجتماعيا، فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، وكيف سلوكه وأفكاره للتأثير في محيطه وفقا لإمكاناته المتخيلة بحكم أنها طريقة في الحياة، وبهذا تنتهي البراغماتية إلى نوعين من الحقائق: حقائق حسية وحقائق عقلية «إلا أن نظرية المعرفة البراغماتية تعطي الأولوية والأفضلية للمواد الحسية إذ تعدها فروضا تمتحن في المواقف العملية للحياة لا تنفصل عن وسائل تحقيقها في الواقع. وتبرز مسألة كفاءة المواد الحسية للتجربة في كونها تتوسط بصفة مبدئية أنماط معانينا وأفكارنا في الخبرة السابقة لتلبسها ثوبا من المعنى الموضوعي للتجربة الجديدة»^(٢).

يقول وليام جيمس: «وما برح هناك سبب آخر لكون التصور يؤدي وظيفة في غاية الأهمية. فالتصورات لا ترشدنا

(١) رشيد حسين أحمد البراوي، الأفكار العقلانية واللاعقلانية وعلاقتها بالالتزام الديني وموقع الضبط، دار جرير للنشر والتوزيع، الأردن، (٢٠١٣م)، (ص ٨٩).

(٢) هيللا شهيد، الوعي الجمالي بين فلسفتي العلم والبراغماتية، مرجع سابق، (ص ١٤٥).

من خلال ما سبق نطرح الإشكالات التالية: كيف تخدم الإستمولوجيا معتقداتنا الدينية؟ وما هي طبيعة الاعتقاد الديني؟ هل حقاً يمكن أن نقول بعقلانية الإيمان وندلل على ذلك؟ ومتى يكون الإيمان مشروعاً؟

أولاً- دور الإيمان في نظرية المعرفة (الإستمولوجيا)

نهتم في هذا المقام بالسؤال التالي: هل للإيمان شروط إستمولوجية؟

من الملاحظ أن هناك نقصاً مهولاً في الإجابة عن هذا السؤال بين الفلاسفة. كما أن المشكلة أقل تركيزاً في صفوف المسيحيين بصفة عامة كما يعتقد وليام جيمس، حيث كان الحديث بخصوص قصدية الإيمان صادرة من تصور فلسفي. ومن ثمة، أياً كان السبب، فالإستمولوجي بيتر بوغوسيان^(٤) (Peter Boghossian) يتفق مع هذا التصور المعيق للفكر الديني، وهو يستعمله لتقويض التبرير الإستميمي للاعتقاد الديني بشكل عام. فانقسام الجواب بين الفلاسفة

في خريطة الحياة فحسب، بل تعيد وضع قيم للحياة حين نستخدمها^(١).

من هنا يمكن أن نستنتج أهمية التصورات حيث إنها تعمل على تزويدنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء، كما أنها تأتي بقيم جديدة في حياتنا الحسية مما يجعل عملنا يتجه نحو نقطة جديدة أشد فاعلية، وأخيراً تكون الخريطة التي يرسمها العقل من التصورات لها وجود مستقل في ذاتها عندما يتم تكوينها^(٢). بعد هذا التقديم الموجز سنلاحظ كيف أن مفاهيم مثل الواقعية والنفعية والعنصر الاجتماعي هي مفاهيم تتوافق وتنسجم مع الأطروحة البراغماتية، وهي على الأرجح أساس نمو الشعور الديني بحيث إن هذا الأخير ينسجم معها، بل وقد تعتبر إلى حد كبير إحدى سماتها الأساسية^(٣).

(١) وليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ن) (ص ٦٦-٦٧).

(٢) المرجع السابق، (ص ٦٨).

(٣) رشيد حسين أحمد البراوي، الأفكار العقلانية واللاعقلانية وعلاقتها بالالتزام الديني وموقع الضبط، مرجع سابق، (ص ٧٧).

(٤) أستاذ الفلسفة في جامعة ولاية بورتلاند بالولايات المتحدة. (المحرر)

١ - طبيعة الإيمان؛ الإيمان كإبستمولوجيا:

يقترح بوغوسيان أن دعوى الإيمان هي دعوى المعرفة، وهي تأكيدات حقة عن العالم، لكن هذا افتراض وحيد فقط بين العديد من أشكال الإيمان. ومماذج من الإيمان تدير سلسلة معرفية (إبستمية) من عدم القابلية للتصديق، إلى سيورة إنتاجية للمعتقد، إلى الاعتقاد بحد ذاته، ثم إلى عمل قائم على الاعتقاد، وأخيرا إلى سلسلة متكاملة من المعرفة بذاتها. ومن هنا تحدثت الإبستمولوجيا متسائلة: أين بالضبط يقع الإيمان؟ ويبدو أن هذه الخاصية هي الأكثر إثارة للجدل في موقع «طبوغرافيا» الإيمان.

يمكن أن نضع الإيمان خارج مجرى نظرية المعرفة كليا، مع اعتقاد تال، وعلى أساس معرفة مكتسبة سابقة كما حدد ذلك وليام لان كريغ (William Lane Graig)، أو قد يقترب من مركز إبستمولوجي مع توماس الأكويني (Thomas Aquinas) الذي حدد الإيمان بمنزلة من الفكر، كما أنه قد يقع الإيمان بين الرأي والمعرفة في مكان ما حسب اعتبار القديس فانسن (Hugh of St. Vincent)، وقد يخوض البعض في

المسيحيين أعطى للأسف المصادقية فقط لأطروحة بوغوسيان. وهذا ما دفع البعض تحت إلحاح شديد للرد على أطروحة بوغوسيان إلى العمل على توحيد مفهوم الإيمان. وبالتالي، تم رصد وتقديم نموذج «مقدس» (biblical) للإيمان الذي يسعى إلى تحقيق الوحدة بين كل من القدماء والمعاصرين.

وقد تم اقتراح هذا النموذج على معسكرين متعارضين: معسكر غير المسيحيين الذين يجادلون على الإيمان كفضل إبستمولوجي، ومعسكر المسيحيين الذين يجادلون باعتبار الإيمان غير إبستمولوجي. إذن ما سنراه هو أن هذا النموذج «المقدس» الدقيق للإيمان هو بشكل لا يصدق عقلانيا يسلط الضوء على مفاهيم خاطئة رائجة بين صفوف المسيحيين وغير المسيحيين على حد سواء، وبالتالي فمناقشتنا هنا ستنتقل من خمسة عناصر هي: ١- الإيمان بطبيعته إبستيمي، ٢- الإيمان نشاط حيوي، ٣- الإيمان تصديق، ٤- الإيمان فضيلة، ٥- الإيمان هو اكتساب المعرفة⁽¹⁾.

(1) - Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, icoana credintei, international journal of interdisciplinary scientific research, Vol. 2 No. 3, 2016, page 39.

٢- الإيمان كمعتقد حقيقي مبرر:

أن تقبل نظرية المعرفة الثلاثية التقليد (معتقد حقيقي مبرر Justified True Belief)، هي مجازفة تتضمن عناصر الاعتقاد الحقيقي المبرر؛ الذي هو: الاعتقاد والحقيقة ثم التبرير، وهي عناصر معرفية (إبستمولوجية). وقد يبدو لنا أن الإيمان لا يتضمن فقط هذه العناصر، بل في بعض الحالات يتماثل (ويتطابق في طبيعته) معها.

وفيما يتعلق بالنسبة إلى الاعتقاد، نذكر على سبيل المثال: «أنا [أعتقد] بـ (أ)». روبرت أودي يشترط في الإيمان الافتراضي (وبالتالي إبستمولوجيا) الإيمان كعنصر مغلق. ويمكن أن نعبر عنه كعنصر مكتف بذاته. وهذا ليس لكي نقول بأن الإيمان قابل للاختزال من أجل الاعتقاد. لكن لأننا نلاحظ أن الإيمان هو مواز للاعتقاد عندما على الأقل نعتبر أن:

- أ- كلاهما متضمن ومستلزم المصادقة والإقرار على شيء أخذ كحقيقة.
- ب- كلاهما يأتي في درجة من اليقين.
- ج- كلاهما اختياري (أو استنادا إلى مدرسة واحدة، كلاهما لا إرادي).

الإبستمولوجيا ويضع الإيمان كنوع من الاعتقاد اتفاقا مع أوغسطين (Augustine)، أو وليام جيمس (William James) الذي يجعل الإيمان اعتقاداً في شيء ما من الجهة التي الشك فيها ما زال ممكناً، وقد يذهب البعض نحو تصور إبستمولوجي مع وليام ألتون (William Alston) وروبرت أودي (Robert Audi) ويقبل اقتراحهما للإيمان باعتباره فكراً مغلقاً (doxastic) السيرورة، أو قد ينقلب البعض رأساً على عقب على نحو إبستمولوجي ويساوي بين العملية الكلية للمعرفة والإيمان كما فعل كالفن (Calvin)، أو إحساس اللاهوت عند بلانتينغا (Plintinga) من جهة الإيمان كحالة من المعرفة المتميزة بحد ذاتها.

يفترض بوغوسيان (Boghossian) بشكل مبتذل أن كل (أو أغلبية) الأتباع المتدينين اتخذوا بعض أصناف تصويري كالفن (Kalvin) وبلانتينغا (Plintinga) لنموذج الإيمان كمعرفة. ومع ذلك فقد يكون هذا العنصر الوحيد المشترك في أطروحة بوغوسيان وهو: أن هناك أسباباً وجهية تشير إلى أن الإيمان هو معرفي (Epistemological). وكما سنرى؛ ربما يكون أكثر ملاءمة معرفياً (إبستمولوجياً) بدلاً من أي تيار آخر.

بمعنى آخر؛ ما هو صحيح للإيمان في (أ)- (ج)، وما هو صحيح للاعتقاد في (أ)- (ج)⁽¹⁾.

ثم، إذا كان التبرير الإبستيمي هو هذا الذي يشير أو يدل على الحقيقة، فنحن، كما رأينا، نتحرك بشكل قريب من أحد تعابير الإيمان المقدس (biblical faith)، وكما نلاحظ، إن جزءاً من هذا الذي يزعمه المسيحيون هو اعتقاد (إيمان افتراضي). لكن في جزء آخر مما يدعونه هو سبب غير كاف لاعتقادهم أنه حقيقي. وإن هذا يبدو جلياً عندما يلح القديس بيتر (St. Peter) أن على المسيحيين أن يكونوا دائماً على استعداد لتقديم دفاعهم عن عقيدتهم الدينية، بتقديم حجج أو مبررات على هذا الإيمان.

وللتذكير، إن كل المسيحيين قد لا يكونون بشكل ضروري قادرين على سرد مثل هذه المبررات، ولا حتى هم يفكرون أنه ينبغي عليهم أن يكونوا كذلك، مع العلم أن كتابهم المقدس يحثهم على صقل هذه القدرة. إذن؛ الهدف ليس راهنية الإيمان المسيحي بقدر ما هو كيف يبدو هذا الإيمان الصحيح مقدساً؟

وبالتالي، شعر القديس باول (St. Paul) بأنه كان سجين الغاية الوحيدة التي تعطي أو تقدم الأسباب الوجيهة (التبرير الإبستمولوجي) لهذا الإيمان. ذلك أن عنصر الإيمان هذا (أو لنقل شرط الدفاع عن الإيمان) متطابق بشكل علمي مع فهم بوغوسيان لطبيعة التبرير كشرط كافٍ للاعتقاد.

فالافتراض: (لدي [إيمان] بانبعث المسيح)، هو-بالتالي متشابه مع (لدي [مبرر كاف للاعتقاد] بانبعث المسيح)، وعليه، عندما يتحدث المسيحي عن إيمانه بالانبعث، فهو يوفر أسباباً مبرراً عليها من الجهة التي يشعر بها في مثل هذا الاعتقاد. فالتبرير الإبستيمي، حدد بشكل ملائم على أنه ليس بالضروري أن تعرض هذا الشيء المعتقد فيه كمبرر، فقد يحتمل أحدها أن يكون مبرراً لكن ليس له القدرة والاحتمال على البروز كيف هو كذلك، تماماً كما هو الحال في الإبستيمية الداخلية (Epistemic internalism). وعندما تشمل هذه المجموعة من الأسباب مبرراً شخصياً للاعتقاد بادعاء إيمان معين، مثل هذه الأسباب هي مجدداً معرفية (إبستمولوجية) بشكل ملائم وصحيح. ما يثير الاهتمام في كل هذا هو ليس

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 42.

رهما وصفت كـ: «الاعتقاد بـ (أ)» أو «سبب وجيه للاعتقاد بـ (أ)»، حيث إن (أ) هو بعض الحقائق أو حالات معينة. لكن يمكن أن نعتبر على أن هذا لا يصف بشكل تام ظاهرة الإيمان. بالنسبة إلى وليام جيمس فإن المعتقد الديني يعتمد كلياً على العمل (action)، بمعنى آخر، الإيمان هو عنصر حيوي وفعال. يقترح تيموثي مك غرو (Timothy McGrew) حقاً (إلى جانب كريغ Graig) الإيمان ضمن أشياء أخرى، وهو العمل على ما يؤمن به الفرد ليكون حقيقة. بينما الإيمان كحالة نفسية قد يوصف كـ: «الاعتقاد في (ب)»، فالإيمان كنشاط حيوي قد يوصف كـ: «الاعتقاد بهذا (ب)»، بينما (ب) هو نشاط حيوي خلف سلوك مجرد. لكن أي شكل من الأنشطة الحيوية هو؟

٤ - الإيمان كتصديق:

أولاً؛ علينا أن نلاحظ أن المعنى الجذري لكلمة مقدس (biblical) الذي يفيد «الإيمان» هو «الثقة» (بمعنى التصديق)، ثانياً؛ للتذكير فقط، يدل معنى الإيمان في الكتاب العبري على «الثقة»، وثالثاً؛ الإيمان-كتصديق، هو متأصل بشكل واضح

الإيمان مجرد مغامرة إبستيمية، ولكن هذا الإيمان يصور بشكل جليل على أنه ينطبق على معنى يفيد قدسية نماذج لكل شرط كاف من أجل المعرفة: الاعتقاد، والتبرير، ثم الحقيقة. وبالتالي عندما يقترح بوغوسيان أن مطالب الإيمان هي مطالب المعرفة، فعلينا بمعنى ما، أن نتفق معه. فالإيمان هو مغامرة معرفية فريدة تلتقط الظروف الثلاثة الضرورية والكافية للمعرفة.

ما يثير الاهتمام في كل هذا هو ليس الإيمان مجرد مغامرة إبستيمية، ولكن هذا الإيمان يصور بشكل جليل على أنه ينطبق على معنى يفيد قدسية نماذج لكل شرط كاف من أجل المعرفة: الاعتقاد، والتبرير، ثم الحقيقة.

٣ - الإيمان كنشاط حيوي:

كلمة سريعة على معنى وتعبير آخر للإيمان، حتى الآن قمنا بفحص الإيمان كاعتقاد (إيمان افتراضي)، والإيمان كمبرر إبستمولوجي (الدفاع عن الإيمان)، ولكن تبقى هذه مواقف افتراضية أو حالات (متعاقبة)، هذه الخاصية من الإيمان

بين الإيمان الميث والإيمان الحيوي، فهو ضمناً يميز بين مفهوم إبستيمي للإيمان (الإيمان كاعتقاد) وبين عنصر حيوي (أو غير حيوي) من الإيمان. فبال تأكيد حتى الشياطين لها سلوك في الكتاب المقدس، وهذا [...] الكتاب المقدس، في رؤيته للعالم، لا يستطيع أن يحقق اتساقاً داخلياً في نسق عقائده، دون افتراض شيطان مكر يؤدي دوراً رئيسياً منذ بداية التاريخ البشري في محاولة إضلال بني الإنسان»^(٣)، لكن أي نوع من السلوكات والأفعال التي تميز لنا بين الإيمان المسيحي والإيمان الشيطاني؟ للجواب على هذا السؤال يقتبس القديس جيمس من سفر تكوين (Genesis): «فأمن بالرب فحسبه له برا»^(٤). نلاحظ هنا بالنسبة إلى القديس جيمس أن إبراهيم لم يؤمن بالله (كحالة اعتقاد) بل هو قد آمن به (فعلياً)، أي إن إيمان إبراهيم متطابق مع الاعتقاد

في الإنجيل (scripture)، كما شرح القديس جيمس (St. James): «أنت تؤمن أن هناك إلهاً واحداً، جيداً! وحتى الشياطين تؤمن بذلك، وتقشعر خوفاً منه»^(١). لكن إذا كان الإيمان هو مجرد اعتقاد كما اقترح ذلك بوغوسيان، فإن المسيحي إذا تساوى طوعية بين إيمانه مع الإيمان الشيطاني مما يجعل الأمر يبدو سخيلاً.

من الواضح أن الإيمان هو أكثر من مجرد اعتقاد، وكما وضع ذلك القديس جيمس من ناحية أخرى، إيمان [إبراهيم] وأفعاله كانت متطابقة معاً (أي إن عمل إبراهيم نابع من إيمانه وتصديقه بالله) فإيمانه كان نتيجة لما أنجزه^(٢). حسب القديس جيمس في ذلك الحين، الإيمان هو نابع بشكل تام (مما يشير إلى الإيمان كمركب) مع الفعل، أي «الإيمان بحد ذاته» (faith by itself)، وبالتالي نخلص إلى أن الإيمان إذا لم يرافقه العمل فهو فاقد للمعنى، أو كما قال القديس جيمس هو إيمان ميت (dead)، وينبغي الانتباه إلى أنه عندما يميز القديس جيمس

(٣) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، (٢٠١٦م)، (ص ١٩١).

(٤) الكتاب المقدس، كتب العهد القديم (الإصدار الثاني ١٩٩٥، الطبعة الرابعة) والعهد الجديد (الإصدار الرابع ١٩٩٤، الطبعة الثلاثون)، الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية مع كتب اليونانية من الترجمة السبعينية، تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، (١٩٩٦م)، (ص ١٦).

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 43.

(2) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 43.

يعتقد أن فهمنا للإيمان كفضيلة هو مغلوطة بشكل تام، فالإيمان ينبغي أن يكون مفهوماً بدلاً من أن يكون طريقة غير معول عليها للاستدلال العقلي (أو التفكير). لذلك اعتبر امتلاك اعتقاد راسخ ليس فضيلة، كما أن «تأصيل» اعتقاد لم يتم تسويقه كفضيلة بين المفكرين (أو في الكتاب المقدس) في نقاشاتنا يدفعنا إلى التساؤل: كيف إذن يكون الإيمان فضيلة؟ أعتقد أن الإيمان يمكن أن يكون فضيلة، على الأقل، في ثلاثة مستويات: أخلاقية، وعقلية، ثم إبستمولوجية. إنه لمن المهم أن نلاحظ أولاً في هذا الجزء أننا نتحدث عن حيوية وعنصر التصديق في الإيمان. بالاتفاق مع كريغ (Craig) وماك غرو (McGrew)، هذا العنصر يستند إلى المعرفة المؤسسة سابقاً (أو حتى الاعتقادات)، حينذاك؛ أولاً، إذا كان للفرد سبب وجيه ليثق في شخص ما أو افتراض معين، فإن هذا الفرد فاضل بثقته أو امتلاكه إيماناً في اقتراح هذا الشخص أو الافتراض.

ثانياً؛ تبعا للنموذج الأكوييني فالإيمان هو مجرد فضيلة عندما يجسد الحقيقة، وليس عندما يعبر عن الافتراء أو الكذب. بالإضافة إلى هذا يرى توماس الأكوييني

والسلوك. ولذلك كان الإيمان هنا يساوي التصديق. وبالنسبة إلى القديس جيمس هذا جزء من نموذج الإيمان السليم: أي التصديق. هذه الخاصية تعين عنصراً إيمانياً للإيمان. وهي مدعومة من قبل أكثر المسيحيين شهرة حيث امتدت من القديس أوغسطين في العصور القديمة إلى الإصلاحيين في العصور الوسطى إلى وليام جيمس وآلفن بلانتينغا في عصر الحداثة. والآن قد يكون بوغوسيان محقاً عندما يقول بأن بعض المسيحيين قد لا يساوون الإيمان بالتصديق، لكن مجدداً، هذا فقط يصحح خلافاً مفاهيمياً في مثل هذا المفهوم المسيحي للإيمان. وهذا يسلط الضوء على وجه التحديد على تساؤل بحيث لم يعبر عن نموذج مقدس هو: الإيمان-كتصديق وفضيلة.

٥- الإيمان كفضيلة:

الفضيلة في الأخلاق الأرسطية، هي نقطة وسط بين الإفراط والتفريط في بعض القيم. فعلى سبيل المثال الشجاعة هي نقطة وسط بين الجبن والتهور، إذًا، الشجاعة هي فضيلة بينما الجبن والتهور رذيلة. وبالنسبة إلى أرسطو، تأتي الفضيلة بمعنيين: أخلاقية وعقلية. والآن؛ نجد بوغوسيان

عدم التصديق بالإيمان	التصديق بالإيمان	
رديلة	فضيلة	إيمان-اعتقاد مبرر
فضيلة	رديلة	إيمان-اعتقاد غير مبرر

يحتج بوغوسيان على هذا الإيمان الذي يصور عادة كفضيلة عندما يملك الفرد «اعتقاداً جازماً في شيء ما-أي شيء»، أو بشكل مزعوم الإحساس المشترك بأن «الإيمان يجعلنا أشخاصاً أفضل» أو أن «إيمان الإنسان دليل على أنه إنسان صالح»، فهو يرى مجدداً على أن هذا الكلام ليس إنجيلياً وأنه ليست هناك حجة تدعم هذا الطرح، وأنه ليس هناك ما يدعم على أنه مفهوم عام للإيمان باعتباره فضيلة. لذلك بالنسبة إلى هؤلاء الذين يتصورون الإيمان فضيلة نتيجة لذلك، يجب علينا أن نقف جنباً إلى جنب مع بوغوسيان، جازمين أن الاعتقاد وحده كما هو واضح ليس فضيلة. وكما رأينا بالرغم من ذلك، هذا ليس هو نموذج الإيمان باعتباره فضيلة، المؤيد في الكتاب المقدس أو في أسمى تجارب المفكرين الأكثر تأثيراً (سواء الذين ينتمون للعصور القديمة أو الحديثة) الذي هو قيد المناقشة. لحد ما يمكن

أن الإيمان مترتب عن الكمال العقلي، بمعنى آخر؛ أن الإستمولوجيا التي تفيد بحملها للجديد، كمعرفة صادقة، هي فضيلة. إنه لادعاء كاذب لرفض كل معتقد ديني (في كلا شقيه: الاعتقاد والعمل) كفشل لسيرورة معرفية. وأخيراً، توظيف اختبارات معرفية (إبستمية) من أجل تقييم المعتقدات السابقة للتصرف فيها هو أمر فاضل، وكما سنلمس جميعاً في هذا الجزء الأخير.

لقد سبق وناقشنا، أن الإيمان هو مركب على الأقل من: (١) الفعل و(٢) الاعتقاد، وسيصبح من السهل أن نرى كيف أن الإيمان يحمل الفضيلة بطبيعته. وذلك أن: (١) العمل وفق (٢) الاعتقاد على الجهة التي لا يملك الفرد لها أسباباً معقولة (حججاً) هو أمر ليس بالفضيلة، بل هو تهور ورديلة. وبالرغم من هذا فالعمل على الاعتقاد من الجهة التي يملك الفرد أسباباً معقولة (أي حججاً كما سبق الإشارة لذلك) هو عمل فاضل. والفشل في التصرف إزاء هذا الاعتقاد هو رديلة (جنب) وهذا النموذج نختصره كما في الجدول التالي^(١).

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 44.

عندما أستعمل ملكات الإدراك للذاكرة من أجل تذكر ماذا تناولت على العشاء منذ أسبوع مضى؛ أو أستعمل ملكات الإدراك لتوجيه التصور لمعرفة أنني أعاني من صداع الرأس، فأنا أستعمل مجموعة من السيوريات بدلا من أخرى، أو بالإضافة إلى العقل. العقل هو ملكة واحدة ضمن عدة ملكات، والملكات الإدراكية كالذاكرة والتصور ربما تكون تستخدم بالتزامن معاً، أو يستخدم جزء منها هو العقل. لكن لا يجب أن يؤخذ هذا الموضوع كنفي لملكات الإدراك العقلية، أكثر مما هو نفي لإدراك واحد عندما يعتمد أحدها على الذاكرة.

وضع وليام أليستون (William Alston) ملكة الإيمان ضمن قاعدة ملكات التصور: «المشاركون غير فعالين، والتجارب هي ببساطة مقدمة للمشارك، كموضوع يدخل إلى حقل رؤية أحدهم»⁽¹⁾. أما وليام جيمس فهو يحدد الملكة في جزء كإدراك لحقائق جديدة، والتي تقدم باستمرار أكثر تجارب الحياة واقعية: تجارب لتوحيد وتفسير كل تجاربنا السابقة. وهذه ليست ظاهرة

أن نعتبر في تفسير الإيمان المناسب هو الفضيلة، لكن يبقى هناك سؤالان مطروحان من القسم الحالي هما: (١) هل يستطيع الإيمان-كتصديق في الإيمان- كاعتقاد أن يقدم معرفة جديدة منسجمة المنهج والكيف؟ (٢) هل هناك اختبارات معرفية (إبستمية) لمثل هذه العملية؟

٦- الإيمان كسيورة لإنتاج المعرفة:

بالتسليم بأننا نملك العديد من سيوريات إنتاج الاعتقاد (ملكات الإدراك cognitive faculties) مثل الإدراك الحسي، والفهم، والبرهان، والذاكرة، والحدس، والخيال أو التصور، العطف ... وغيرها، سنرى بأن المعرفة تأتي من تنوع سيوريات إدراكية. الآن؛ إذا كان نوع التجربة الدينية مرتبطاً سببياً بالإيمان، فهو مبرهن لإحداث معرفة صادقة. إنها ملكة يجب أن تكون ما يصل بنا إلى التفكير والنظر كملكة إنتاج معرفة صحيحة، ولذلك تعتبر إبستمولوجية كما ينبغي لها أن تكون. الآن يقترح بوغوسيان أن هذا الإيمان هو نفي وتخلٍ عن العقل، لكن العقل ما هو إلا جزء واحد من عدة أجزاء لسيورة إنتاج المعرفة، على سبيل المثال،

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 45.

عبر اختبار إبستيمي. لهذا ترى التفويض مقدساً لاختبار الإيمان-المعتقدات. الآن؛ سنجد بوغوسيان يحتج بحق على أن هذا الإيمان كأداة معرفية، لا يستطيع الفصل بين ادعاءات الإيمان المتناقضة، والتي لا يمكنها أن تأخذ أي إبستمولوجي ليرى أن هذا الاستعمال للإيمان ... لترسيخ الإيمان هو عمل فاقد للقيمة. لدى يقترح بوغوسيان أن العقل فقط والبرهان يمكنهما أن يساعدا لإدراك حقيقة ادعاءات الإيمان. من هنا نعتبر على أن بوغوسيان في المسار الصحيح. لذا، وكما يقول برينت س. ليونز (Brent C. Lyons): «أنا أقترح فقط أن تكون كامل ملكاتنا المعرفية من أجل إدراك حقيقة ادعاء الإيمان. فهكذا سوف تضم أكثر بكثير من مجرد العقل والبرهان»⁽¹⁾.

وبالتالي؛ إذا كانت التجارب الدينية هي نتيجة الملكات المعرفية، فيجب أن تخضع لاختبار إبستيمي داخلي، تماماً كما هو الشأن نفسه مع ملكاتنا المعرفية الأخرى. وقد حدد وليام أليستون هذا الاختبار الإبستيمي بـ: «الانسجام الداخلي»، فإذا كان هناك معتقدان إدراكيان يتعارض

مبتدلة، ولا حتى هي ظاهرة هامشية: إنها عوامل نحو الحياة تتصل بجميع مناحي الإنسانية، عبر كل الثقافات وكل العصور التي سجلها تاريخ الإنسانية. وهذا بطبيعة الحال ليس تأكيداً لهم، وإنما ثناء عليهم لإثارة اهتمامنا.

بقي اعتراض واحد هو احتمال ألا يكون كل فرد قد شارك في هذه التجربة، لكن كما حدد وليام جيمس ذلك، إنه يجعل المعنى أقل لاستبعاد ظاهرة من اعتبارنا بكل بساطة لحجة أن البعض منا لم يشارك فيها. واعتراض آخر أكثر جدية هو أن موضوعات التجربة الدينية تأتي محمولة بمعتقدات دينية متناقضة، لكن ملكاتنا العقلية تقدمنا بانتظام مع معتقدات متضاربة. وحتى الآن نحن لا نتجاهل هذه الملكات الإدراكية على أساس أنها غير موثوقة. فالذكريات على سبيل المثال، مشهود لها لكن على نحو سيء السمعة لأنها تأتي بتناقضات مع ذاتها، وبالرغم من ذلك نحن لا نعتبر الذاكرة كملكة لسيرورة إنتاج المعرفة. لماذا؟ لأننا بصفة عامة نخلص ذاكرتنا لسيرورة اعتقاداتنا عبر اختبار إبستيمي داخلي. وفي الحقيقة إنه يبدو أننا بصفة عامة نخلص ملكاتنا المعرفية للاعتقادات

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 45.

ينبغي أن تكون كافية لتدعم على الأقل العرض. مجددا نشير إلى أنه إذا كانت بعض أصناف التجربة الدينية مع استناد السببية على الإيمان، تظهر حاملة لمعرفة صحيحة/صادقة، فإنها ملكة معرفية وهي خاصية إبستمولوجية. بهذه الطريقة، الإيمان، باعتباره إدراك واعتقاد ينتج ملكة، هو خاصية إبستمولوجية خلافا لتصوير كريغ وماك كرو وأيضا احتجاجا على ادعاءات بوغوسيان.

مجددا نشير إلى أنه إذا كانت بعض أصناف التجربة الدينية مع استناد السببية على الإيمان، تظهر حاملة لمعرفة صحيحة/صادقة، فإنها ملكة معرفية وهي خاصية إبستمولوجية.

خلاصة القول، الإيمان يؤيد الاعتقاد، والتبرير، والحقيقة، والفعل، والتصديق، والفضيلة، والمعرفة، فكلها تقف متفردة ومتميزة ضمن كل الخصائص الإنسانية. الإيمان هو سيرورة إنتاج الاعتقاد، يحمل الفضيلة في الأخلاق والفكر، وعندما تتم عبر الفحص الإبستيمي، تعد كاملة عندما تقترن مع فعل صادق، لكن ربما الأهم، سواء أخذنا في الحسبان ما ليس

أحدهما مع الآخر، فعلى الأقل سيكون أحدهما خاطئا، وبالمثل؛ إذا كان لدي بعض أصناف التجربة الدينية لإنتاج المعتقد الذي ليس له أي دليل أو تصريح يدعمه (أو يكذبه)، أو تقويم فاشل لحجة، أو الذاكرة، فسأكون متفضلا في معالجتها مع النزعة الشكية ومفضلا ملكاتي المعرفية الأخرى. لكن إذا قمت بتقديمها مع اعتقاد يوحد ويفسر كل تجاربي الماضية، حاملا ذلك معه غنى معرفيا جديدا، وتجاوز بنجاح الاختبار الإبستيمي الداخلي، فأنا بشكل واضح سأكون متفضلا إذا قبلتها⁽¹⁾.

علاوة على هذا، وكما شرح وليام جيمس، إذا كنا عاجزين حقا عن تجربة موضوعية وإنما لدينا فقط تجربة ظاهراتية، فإن أكثر أنواع المعرفة أهمية هو هذا الذي هو متجذر ظاهريا. فقد يستطيع الفرد أن يجعل المسألة هي أن الملكات المعرفية للإيمان هي لذلك الأكثر أهمية من أجل ملكاتنا المعرفية، والتي تحتاج إلى اهتمام كبير وتهذيب دقيق. صحيح أن الحجج المقدمة في هذا الجزء من البحث هي وجيزة للغاية، لكن

(1) Ibid, p: 45.

النفس، فهو يعتبر إلى جانب شخصيات مثل تشارلز ساندروز بيرس (Charles Sanders Peirce) وجون ديوي (John Dewey) أحد الشخصيات الرائدة المرتبطة بالمدرسة الفلسفية المعروفة بالبراغماتية. وقد صور وليام جيمس الإستمولوجيا بتلك التي تعتبر معنى الأفكار والحقيقة للاعتقادات من ناحية الفرق العملي الذي تتركه في حياة الفرد، وبالتالي كانت بصمته في علم النفس وظيفية أيضا. فهو قد طور المنظور الفلسفي المعروف بالتجريبية الراديكالية، وهذه كانت نظرة عامة تتضمن فكرة أن موضوع البحث الملائم الوحيد للفلسفة هو هذا الذي يمكن تحديده من جهة التجربة، وأن هذه التجربة تشمل العقلاني (rationality).

لقب وليام جيمس من قبل العديدين بـ «أبو علم النفس الأمريكي». وبالرغم من ذلك، وكأحد المفكرين الرواد في أواخر القرن ١٩م، امتدت فلسفة جيمس العقلية إلى حدود أبعد من تناول علم النفس.

لقد كتب وليام جيمس مبادئ علم النفس بعد فترة وجيزة من تخرجه في

إبستمولوجي من خلال تصور وفكر مدرسة واحدة أو فشلا إبستمولوجيا من خلال تصور وفكر مدرسة أخرى، فكلما الاتجاهين يلغي تماما أداة الإدراك من فن اكتساب المعرفة⁽¹⁾. وبالنسبة إلى البعض، هذا من شأنه أن يمنع أداة فحص أكثر أنواع المعرفة قيمة. النموذج المقدس للإيمان هو ليس فشلا إبستمولوجيا، وليس زعما لمعرفة ما لا نعرفه، ولا حتى اعتقادا من دون برهان. لأن «الإيمان ليس الجهل الروحي»، توماس أودن (Thomas Oden) شرح ذلك على نحو ملائم بأنه «تفسير روحي رؤيوي»، وحَظَرَهُ من الإستمولوجيا هو شئنا أم أبينا حَظَرُ لواحدة من أكثر النعم فرادة وأهمية لدى الإنسان.

ثانيا- الإيمان العقلاني عند وليام جيمس

لقب وليام جيمس من قبل العديدين بـ «أبو علم النفس الأمريكي». وبالرغم من ذلك، وكأحد المفكرين الرواد في أواخر القرن ١٩م، امتدت فلسفة جيمس العقلية إلى حدود أبعد من تناول علم

(1) Brent, C Lyons, The Role of Faith in Epistemology, op cit, p: 46.

كلاهما يتفقان على هذا، وبالرغم من ذلك، كما يوحي عنوان: «الإيمان العقلاني» نجد أن جيمس مهتم بالإرادة بحد ذاتها.

فبالنسبة إلى كليفورد إن الفرد ملزم أخلاقيا بتعليق الحكم حيث لا توجد هناك أدلة غير كافية؛ بينما بالنسبة إلى جيمس من جهة أخرى، من أجل حياة، لا اختيارية، مصيرية الخيار، يكون الإيمان أمرا عقلانيا، خصوصا عندما يكون الإيمان في الواقع يساعد على خلق حقيقة. لذلك يؤكد جيمس أنه متى تواجه مع خيار حقيقي (أو أصيل) (genuine) لا يمكن أن يكون حتميا ومقررا على أسس عقلانية (أي مقررا بالتماس دليل موضوعي)، فالفرد له الحق في الاعتقاد بالافتراضات على أسس غير عقلانية (أي بناء على طبيعتنا «العاطفية»).

وخلافا للمشككين؛ يفترض جيمس بأن هناك حقيقة، ومصير تفكيرنا هو تحقيقها. وعلى عكس المثالية؛ يفترض جيمس أيضا بأن «في تعاملنا مع الطبيعة الموضوعية من الواضح أننا ملاحظون أو مدونون فقط (recorders) ولسنا مبتكرين للحقيقة»^(٢)، بهذه الطريقة يبرهن جيمس

كلية الطب، ولكن عمله الأكثر شهرة من دون أي شك هو إرادة الاعتقاد (١٨٩٧)، كما صدر له تنوع التجربة الدينية (١٩٠٢)، ويلييه البراغماتية (١٩٠٧)، ثم العالم المتعدد (١٩٠٩).

في سنة ١٨٩٧م نشر الفيلسوف البراغماتي إرادة الاعتقاد وقد قدمه أولا كمحاضرة في جامعة هارفرد Harvard قبل عام واحد، في هذا العمل يدافع جيمس عن عقلانية الإيمان الديني (the rationality of religious faith) حتى عندما تفتقر الحقيقة الدينية إلى أدلة كافية. بالنسبة إلى وليام جيمس للوصول إلى أدلة من أجل ما إذا كانت أو لم تكن معتقدات مؤكدة هي صحيحة، يعتمد هذا الأمر بشكل حاسم على تبني هذه المعتقدات من دون أدلة أولا. إرادة الاعتقاد هي جواب على تجريبية كليفورد (W. K. Clifford) الذي يقول: «إنه لمن الخطأ دائما، في أي مكان، وبالنسبة إلى أي شخص، الاعتقاد بأي شيء دون أدلة كافية»^(١)، حيث العقل يستطيع اتخاذ قرارات. جيمس وكليفورد

(1) Todd Obbie; Reasonable faith: the epistemology of william james, november 30, 2015.

الرابط الإلكتروني للمقال:

<http://themajestysmen.com/obbietodd/reasonable-faith-the-epistemology-of-william-james/>

(2) Todd Obbie; Reasonable faith: the epistemology of william james, op cit.

لذلك نجده يقول على طبيعتنا العاطفية لا يجوز لها فحسب، بل يجب عليها أن تقرر خيارا بين المقترحات كلما كان خيارا حقيقيا لا يمكن بطبيعته البت فيه على أسس عقلية. إن السعي من أجل «بلوغ» الحقيقة هو متوطن في البشرية، والفكر والإرادة كلاهما له أدوار يؤديها في هذا السعي، ونقطة الانطلاق المحضة من أجل المعرفة حسب جيمس؛ هي: «الحقيقة كظاهرة للوعي لها وجود حقيقي». المذهب الشكي توقف عن البحث عن الحقيقة خوفا من الخطأ، لكننا نجد في المقابل على أن جيمس رفض هذا الخيار، فهو قد أراد عوضا عن ذلك «الحق في اختياري الخاص من المخاطرة»⁽²⁾. فالدين هو فرضية حية محتمل أن تكون حقيقة بالنسبة إلى وليام جيمس، والسعي نحو الحقيقة أكثر قيمة بدلا من السعي نحو تفاديها.

فالدين هو فرضية حية محتمل أن تكون حقيقة بالنسبة لوليام جيمس، والسعي نحو الحقيقة أكثر قيمة بدلا من السعي نحو تفاديها.

بشكل جلي على التجريبية العلمية، ومع ذلك يذهب جيمس أبعد من التجريبية المتطرفة في سعيه للموضوعية، فعندما يتخلى التجريبيون عن مبدأ الحقيقة الموضوعية، فإننا بذلك لا نتخلى عن الأمل في الحقيقة نفسها، فنحن ما زلنا نعلق إيماننا على وجودها، ومازلنا نؤمن بأننا نحصل على موقف أفضل من أي وقت مضى من خلال الاستمرار بشكل منهجي في نشر الخبرات والفكر.

ينطلق جيمس متسائلا: هل أفكارنا قابلة للتعديل؟ هذا السؤال المبدئي قاده لفحص رهان باسكال⁽¹⁾ (Pascal's Wager) وهو مبدأ يعتقد جيمس أنه «يبقينا مقيدين»، هذا الرهان؛ طالما هو عاجز قبل الإيمان فهو يعمل كنوع من «الانتظام الحاسم» بعده، واللازم لجعل الإيمان تاما. بالنسبة إلى جيمس، العاطفية لا تستطيع أن تدير الإيمان، وبالتالي كليفوردي يؤكد بأن الاعتقاد ليس مجرد رغبة. وعلى عكس كليفوردي، يستنتج جيمس بأن الطبيعة اللاعقلانية تؤثر في قناعاتنا،

(1) حجاج قدمه «بليز باسكال» على شكل تحليل احتمالات ليثبت أنه يجب الإيمان بالله، بغض النظر عما إذا كان الله موجوداً أم لا، لأن ذلك الإيمان يقدم لنا في كل الأحوال ربحا أكبر من الإلحاد. (المحرر)

(2) Todd Obbie; Reasonable faith: the epistemology of william james, op cit.

العقلانية، وعوضاً عن ذلك تقوم مهمة جيمس البسيطة ذات الأهمية الكبيرة في: إثبات عقلانية الاعتقاد، وليس في صحة إرادة الاعتقاد. وهي مهمة ليست بعمل «دفاعي» (apologetics) بحد ذاته، بقدر ما هو دفاع نفسي وفلسفي عن الإيمان عينه. ففي النهاية، سؤال الأخلاق ليس سؤال ما هو الوجود على نحو معقول، بل هو سؤال ما هو خير ومفيد. إذن؛ إرادة الاعتقاد هي أطروحة أخلاقية مع تفاؤل مضاد لكليفورد، ولعل سبب تصميم وليام جيمس في دفاعه عن الإيمان بالإضافة إلى خلفيته الدينية الواضحة، هو في مقارنته البراغماتية للإيمان بالذات. فبالنسبة إليه هناك نزعة إلى الإيمان حيثما كانت هناك رغبة للتصرف على الإطلاق، وبالتالي يكون دفاع جيمس ببساطة عن الإيمان، هو دفاع عن السبب الذي يحمل الناس على القيام بما يفعلونه، فهو بالأخير شخصية براغماتية. وعلى عكس كليفورد، يرى جيمس فكرة تعليق الحكم في وجه عدم كفاية الأدلة كما لو أن الأمر ليس فقط غير إنساني بل غير عملي. وهكذا إرادة الاعتقاد هي دفاع عن «معقولية الإيمان المعتقد طواعية».

في أخلاق الاعتقاد (١٨٧٧) يطرح كليفورد سؤالاً أخلاقياً هو: هل من المسموح أخلاقياً الاعتقاد بدليل غير كاف؟ فبالنسبة إليه الجواب هو بالسلب، ومع ذلك بالنسبة إلى وليام جيمس فإن مثل هذا الاعتقاد في بعض الأحيان لا مفر منه. إرادة الاعتقاد ليست انقضاء على مبدأ كليفورد في حد ذاته؛ بل هي فقط فيما يتعلق بالنموذج الأخير عندما يقبح الفكر هامداً. لكن بالنسبة إلى كليفورد ينبغي تعليق الحكم دون أدلة موضوعية، وهو على كل حال ملتزم بالتجريبية؛ أما إبستمولوجية جيمس من ناحية أخرى فهي في هذا الذي يعترف ويقر بديهياً بقيود العقل، فأكثر خياراتنا هي ليست مصيرية وينبغي تركها للفحص التجريبي للأدلة، ومع ذلك في حالات خاصة، وخصوصاً الحالات الدينية، يعتبر فيها الإيمان عقلانياً لأن الحقيقة المعنية هي أمر مرغوب فيه.

ليس الهدف من عمل جيمس دحض أسس المذهب الشكي ذاته، على كل حال؛ فهو يرى أن النزعة الشكية الأخلاقية لا يمكن أن تدحض أو تثبت منطقياً أكثر مما تفعل النزعة الشكية

كهربيائي على استعداد لنقل التيار إلى مسار آخر عندما تتعطل وظيفة أحدهما، وبينما جيمس يسعى للتحويل على هذا الإشكال بالتمييز بين الخيار المصيري والخيار غير المصيري، يظل الإشكال قائماً. فالممارسات «العاطفية» الإنسانية في القرارات اليومية، مصيرية وغير مصيرية. وإن محاولة وضع كل جزء داخل هيكل الملكة النفسية بدقة هو عمل يعود تاريخه إلى المتطرفين أمثال وليام آمز (William Ames) ووليام بركنز (William Perkins) ومع ذلك بعد جيل تالٍ ظهر متطرف آخر اسمه جونتان إدوارد (Jonathan Edwards) أنكر مفهوم التحول البنيوي الخالص في كتابه التأثيرات الدينية (١٧٤٦). وبفعل ذلك؛ هو يعارض التطرف التقليدي للملكات النفسية رافضاً الرغبة والفكر في مصيرية القرارات. أما جيلٌ وليام جيمس فيمثل بزوغ علم النفس باعتباره فرعاً من الفلسفة وعلم اللاهوت.

خاتمة:

في النهاية ورغم كل شيء، ينبغي أن نرى القيمة الجليلة لأعمال وليام جيمس في حقل الإيمان وفي ميدان علم الدفاع عن

وحيماً يعترف وليام جيمس بوجود «الطبيعة العاطفية» قبل وبعد اتخاذ القرار، فإنه يظل مذنبا لوضعه الفكر والرغبة في زوايا منفصلة، عندما كان ينبغي عليه ألا يفعل ذلك. صحيح أنه يعترف بأن طبيعتنا اللاعقلية تؤثر في قناعاتنا؛ وبالرغم من هذا نجد أن مركز أطروحته بني على فكرة أن هناك بعض أنواع الحدود النفسية حيث العقل يتوقف والعاطفة تبدأ. أين هي هذه الحدود؟ هل عندما تعتبر الأدلة «غير كافية»؟

كتجريبي؛ إن بعض افتراضاته هي إلى حد ما واضحة، لكن هناك صنفين ليسا سليمين كما رسم جيمس. يقول: «علي أن أقول، والآن أقولها مجدداً، إنه ليس فقط كحقيقة الأمر أننا نجد طبيعتنا العاطفية تؤثر فينا في آرائنا، لكن هناك بعض الخيارات بين الآراء التي يجب أن يعتبر فيها هذا التأثير على حد سواء عاملاً لا مفر منه ومحدداً قانونياً من اختياراتنا»⁽¹⁾.

تعرض لغة جيمس أحيانا العلاقة بين الفكر والعاطفة، تقريبا كفاصل لتيار

(1) Todd Obbie; Reasonable faith: the epistemology of william james; op cit.

وفي مدار الحقيقة والمعنى، في هذه النقطة من المهم أن نلاحظ الطبيعة السياقية للمعنى. فإذا كان معنى قول معطى من جهة الاستعمال، إذن فهذا دائما مستعمل ضمن سياق محدد لحياة الإنسان وفكره.

وهكذا معنى المعتقد الديني أو الافتراض لا يمكن أن يكون تجريديا من ألعاب لغة دينية والتي هي سياق الاستخدام داخل حياة الإنسانية وفكره⁽³⁾.

وبناء عليه، يعتبر دور المعتقد الديني في حياة الإنسان وفكره هو أحيانا فكرا لشروط إبستمية بحتة. مثل العلم، والدين وأيضا كما عين ذلك أدريانيس (H.J. Adriaanse) «نتيجة توجه إخباري» منذ أن كانت تهدف إلى تزويدنا بالمعرفة حول العالم، والوجود الإنساني، والإله⁽⁴⁾. لذلك نجد المعتقد الديني حول هذه الموضوعات أخذ ليكون فرضيات واقعية لطبيعة هذا اللاهوت الذي هو مطلوب للفحص والاختبار من أجل إثبات صحة وشرعية نظريته.

العقائد الدينية المسيحية. وفي نقطة أخيرة، على المؤمن أن يترك الغطاء الآمن في طلب «الأدلة» ويسرع نحو الإيمان، إنه إيمان قال عنه وليام جيمس إنه أكثر عقلانية. ويجدر بنا أن ننتبه أيضا إلى أن الطريقة التي يفهم بها المؤمن حياته ويعيشها في ضوء الإيمان، تستلزم تنوع حقائق الادعاءات حول العالم، والوجود الإنساني، والإله. لذلك؛ إنه لمن المهم التمييز بين ثلاثة أنواع من الحقائق المدعاة تشترك في الفهم الديني: هناك أولا ادعاءات تجريبية، وثانيا هناك ادعاءات تتعلق بالتجربة الدينية، وثالثا ادعاءات ميتافيزيقية تتعلق بالوجود وصفات الإله⁽¹⁾. وهذا قد يحمل البعض على القول بأن المؤمن وحده من يستطيع تحديد ماذا يعني الادعاء الديني وماذا يستلزم. المؤمن إذن، ليس له فقط منفذ متميز إلى الحقيقة بل له أيضا منفذ إلى معنى هذا الادعاء الديني. بوضع معايير للحقيقة ومعنى داخلي محض للإيمان. وهذه الرؤية تبدو من الوهلة الأولى أنها لتحسين اللاهوت والاعتقاد الديني من كل انتقاد خارجي⁽²⁾.

(1) Vincent Brummer, *On Three Ways to Justify Religious Beliefs*, op cit, p: 23.

(2) Ibid, p: 18.

(3) Ibid, p: 22.

(4) Ibid, p: 22.

“

حوارات

”



حوار مع:

الدكتور إلياس بلكا^(*)

حاوره:

د. هشام المكي

مدير التحرير

(*) باحث مغربي، دُرّس في جامعة محمد بن عبد الله، بمدينة فاس، المغرب؛ ويعمل الآن أستاذًا مشاركًا بمعهد دراسات العالم الإسلامي، جامعة زايد، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، حاصل على دكتوراه الدولة في الفكر الإسلامي والعقيدة، كما درس القانون الدولي باللغة الفرنسية. ألف العديد من الكتب؛ من بينها: الاحتياط من أصول الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣)؛ والغيب والمستقبل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)؛ واستشراف المستقبل في الحديث النبوي (قطر: سلسلة كتاب الأمة رقم ١٢٦، ٢٠٠٨)؛ ومشكلات افتراق الأمة إلى سنة وشيعة: الأصول والحلول (فاس: أنفوبرانت، ٢٠٠٩)، وهو الذي نال عليه الجائزة العالمية للدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي الجمهورية التونسية عام (٢٠١٠)...

الفيلسوف الفرنسي مؤسس الفلسفة العقلانية الغربية روني ديكارت «مقال في المنهج»، والذي يضع فيه أسس التفكير العلمي العقلاني، القائم على منهج منظم، لكنه أيضا كتاب «ديني»، يهدف إلى الدفاع عن وجود الإله «المسيحي» باستعمال المنهج الرياضي. نحاول في هذا الحوار الوقوف عند العلاقة الحقيقية بين العلوم الغربية

من المعلوم عند عموم المثقفين، أن نشأة العلوم الغربية الحديثة تمت في سياق علماني، يعادي الدين وينتفض عليه..

لذا سعت المعرفة العلمية منذ ذلك الوقت، إلى نبذ الخرافة وتشجيع التفكير العقلاني الممنهج. غير أنه في المقابل، نلاحظ العديد من حالات التقاطع بين الدين والمعرفة الغربيين؛ تمثل لها بكتاب

العام عند المؤرخين المتخصصين. وبعضهم يبدوها بظهور الإسلام في القرن السادس إلى بواكير عصر النهضة بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر. لكن الحقيقة التي يتفق عليها المتخصصون أن هذه الفترة هي من أسوأ الفترات في التاريخ الأوربي، فهو عصر عقيم من الناحية الحضارية؛ لذلك كانت وضعية العلم كارثية، فلم يحدث أيّ تطوّر ذي مغزى في علوم الرياضيات والطبيعات.. ناهيك عن العلوم الإنسانية واللغوية. هذا هو الحكم العام، لكن توجد بعض الاستثناءات، وهي تعود للمسيحية، أو ذات صلة بها.

وهنا لابد من كلمة مختصرة عن وظيفة الدين في أوروبا الوسطى.. فقد تزامنت نهاية العالم القديم الذي كانت تمثله الإمبراطورية الرومانية مع نجاح المسيحية في الانتشار والهيمنة على القارة.. وكان لذلك إيجابياته وسلبياته، إذ إن المسيحية قضت على الوثنية الرومانية، وإن لم تنج من رذاذها، وقدمت للمجتمعات الأوربية عقيدة جديدة لا شك أنها أرقى بكثير من الوثنية القديمة، وبذلك أعطت للحياة معنى. كذلك نجحت المسيحية في تهذيب الإنسان، وتلطيف العنف المهيمن في أوروبا على

وبين الدين، محاولين رصد أشكال التأثير والتأثر التي جمعت بينهما؛ لذا يسعد دورية نماء المحكمة، أن تحاور الدكتور إلياس بلكا، وهو باحث موسوعي، يفتح إلى جانب تخصصه في الفكر الإسلامي، على مجالات معرفية متنوعة، مثل الفلسفة والإبستمولوجيا والدراسات الاستراتيجية واستشراف المستقبل.

السؤال الأول:

نرحب بكم د. إلياس بلكا ونسعد بمحاورتكم في دورية نماء المحكمة لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية. نحاول في هذا الحوار الوقوف عند العلاقة الحقيقية بين العلوم الغربية والدين؛ فكيف كانت العلاقة بينهما في القرون الوسطى؟

شكرا لكم على استضافتي في هذا الحوار، وأتمنى لمجلة «نماء» النجاح والازدهار والنماء أيضا!

تقدّر فترة العصور الوسطى بأوروبا بما بين سقوط روما وسقوط القسطنطينية، أي من القرن الخامس إلى الخامس عشر، فهي تقريبا ألف سنة. هذا هو العُرف

علوم اللغة التي فرضتها مشكلات دراسة الكتاب المقدس. فالعلوم الطبيعية مثلا لم تتطور، بل من أيام الرومان لم تعرف القارة أيّ اعتناء وتنمية للعلوم اليونانية، بل إن الحضارة اليونانية برمتها ضاعت وغرقت في بحر النسيان، لولا أن العرب اهتموا بهذا التراث وترجموه، فحفظوه.

كما أن النزاعات اللاهوتية استهلكت العقل الأوربي وأهدرت طاقته؛ ومنها ظهور طائفة الإكليروس التي احتكرت فهم الدين وتفسيره للناس.. وكان أيضا لفكرة الرهبنة دورها في تثبيط هذا العقل عن التفكير في البيئة والطبيعة. لذلك فإن أوربا «اكتشفت العلم» من جديد حين اتصلت بالحضارة الإسلامية في مواقع ثلاثة: أثناء الحروب الصليبية التي استمرت قرنين، حيث ظهرت إمارات صليبية بالشرق، وكانت لها صلاتها التجارية والإنسانية والثقافية مع المحيط الإسلامي في فترات الهدن والسلام.

وبصقلية وجنوب إيطاليا، حيث كان للمسلمين وجود في هذه المنطقة لمُد تراوح بين قرنين وأربعة. وبالأندلس التي ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية لمدة ثمانية قرون. وقد فعّلت أوروبا هذا

جميع المستويات. ونشرت بين الناس منظومة من الأخلاق والقيم الإيجابية.. لكن بالمقابل أُنبتت المسيحية مشكلات جديدة في التراب الأوربي. فقد تسرّبت إليها -من طول وحِدّة المواجهة مع الدولة الرومانية- أفكار وثنية أصابت روحها في مقتل، وهنا يمكن الرجوع إلى ما كتبه ألكسند كرافتشوك، وأندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ، ومحمد بن طاهر التنير البيروتي.. فهؤلاء كلهم أوضحوا جيدا ما اعتبروه «الأصول الوثنية للمسيحية».

كان من جملة هذه الآثار السلبية أن غرقت أوربا في خلافات لاهوتية تتوالد على الدوام، فانقسمت القارة في جميع الاتجاهات وعلى جميع المستويات حتى وصل الانقسام أحيانا إلى القرية الواحدة.. ودخلت أوروبا في حروب دينية كثيرة ومدمرة.

هذا الوضع الجديد أثر في حال العلم بهذه القارة من نواح متعددة:

منها جمود نمو المعرفة بها، فلم تتقدّم إلّا في بعض المعارف التي لها علاقة بالدين، وبشكل محدود، كالتاريخ الديني وبعض

هذه المعارف الجديدة على «الكتاب المقدس»، أي العهدين القديم والجديد، وهما التوراة والأنجيل الأربعة ومجموعة كتب ورسائل ملحقة بها.. وأدّى هذا لاكتشاف أخطاء وتناقضات كثيرة في هذا الكتاب، وفي مجمل التراث الديني اليهودي-المسيحي.. وهي متنوعة: فيزيائية وطبيعية وتاريخية وجغرافية.. لعل من أشهرها اعتبار الكتاب المقدس أن الأرض مسطحة، وأن الشمس تدور حولها. لكن توجد أمثلة أخرى، فالفيلسوف الهولندي اليهودي اسبينوزا انتقد الكتاب المقدس، وأسّس بذلك لحقل دراسي كامل.

لذلك يمكن أن نختصر العلاقة بين الدين والعلوم الغربية في كلمة واحدة: الانفصام. فقد انفصلت العلوم عن الدين، ودعا الوضعيون -كديفيد هيوم في كتابه «بحث في الفهم البشري»، وأوجست كونت- إلى إهدار كل معرفة لا تخضع للتجربة ولا تبني عليها. هكذا تطوّرت العلوم بعيدا عن كل مرجعية دينية أو أخلاقية.. ووصل الانفصال ذروته مع صدور كتاب «أصل الأنواع» لتشارلز داروين.. بل نَحَتْ علوم الطبيعة والحياة منحى لا دينيا، خاصة

الاتصال بتدشينها لحركة ترجمة العلوم والكتب العربية إلى اللاتينية.. لا عجب أن ظهرت بواكير «النهضة الأوروبية» بإيطاليا وشبه الجزيرة الإيبيرية.

لكن هذا الانفتاح الكبير أدّى إلى انهيار العلاقة بين الكنيسة والعلم الوليد، وهذا معروف في التاريخ العلمي. إذ كانت العلوم العربية المترجمة تمثل تهديدا فعليا للأوضاع القائمة على جميع المستويات. فجرّت سلسلة من محاكمات العلماء مثل كوبرنيكوس وغاليلي وجيوردانو برونو.. كانت الكنيسة تدافع عن الماضي، وكان دفاعا يائسا، لأن قوة الدفع لاكتشاف العلم والمعرفة كانت هائلة لا يمكن الوقوف في وجهها إلا لفترة بسيطة.

السؤال الثاني:

وكيف تحدت العلاقة بين العلوم الغربية والدين في فترة تأسيس العلوم الوضعية؟

أصبح للعلم -بترجمة التراث العربي وتطويره- سوق رائجة بين الناس وسلطة أدبية عظيمة. فكان أن سلّط العلماء

الصينية، لذا لم ينم فيه العلم كثيرا. ومن نماذج الأفكار الدينية المهمة: فكرة العلاقة السببية، بمعنى أن الخالق وضع هذا سببا لذلك، أي خلق الكون بحيث يترتب الأمر ١ على الأمر ٢. وسواء تطوّرت فكرة السببية إلى مبدأ الحتمية، الذي وصل ذروته مع الفرنسي «لابلاس» في كتابه «دراسة فلسفية لحساب الاحتمالات».. أو تطورت إلى مبدأ العادة، أي إن النظام الموجود في العالم ليس عقليا ضروريا، بل هو وضع إلهي وإن كان مستقرا.. وهي الفكرة التي تلقفها مالبرانش ثم هيوم من أبي حامد الغزالي.. سواء كان هذا أو ذاك، فإن جذور الفكرتين تعود إلى الدين. وهذه مباحث دقيقة ومهمة ومعقدة يمكن مراجعتها في أي كتاب درس موضوع السببية باستفاضة، ككتابي المنشور: «الوجود بين السببية والنظام».

السؤال الرابع:

هل نستطيع أن نقول إن علاقة العلم بالدين في السياق الغربي تختلف في حالة العلوم الإنسانية والاجتماعية عن حالة العلوم الدقيقة؟

بظهور علم الإرادة والجينات وعلم الخلايا.. كان هذا هو الطابع الغالب للقرن التاسع عشر، ولم يبدأ الأمر في بعض الاختلاف إلا ببزوغ القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى.

السؤال الثالث:

رغم هذا الجفاء بين العلوم الغربية والدين المسيحي، ألم تتسرب بعض الأفكار الدينية إلى الأرضية الإستمولوجية للعلوم الغربية؟

نعم، وهذه المسألة هي مثال لعمق تأثير الأديان عموما -خاصة السماوية منها- في تشكيل العقل البشري.

يقول البريطاني جوزيف نيدهام، وهو من كبار مؤرخي العلم، خاصة الصيني في كتابه «العلم الصيني والغرب»: «إن من أهم شروط ولادة العلم الحديث في الغرب: الاعتقاد بأن إلها خالقا وعليا وحكيما قد وضع سلسلة من القوانين التي تخضع لها المعادن والبلّورات والحيوانات والنجوم في سيرها». وهذا اعتقاد مفقود في الحضارة

علوم خاصة للإنسان ومناهج ملائمة. لكن الموقف العام من الدين كان متشابهاً.. أعني لا توجد فروق جوهرية بين علماء الطبيعة وعلماء الإنسان في الموقف من الدين؛ فالمؤسس الثاني لعلم الاجتماع: إميل دوركايم، دعا لدراسة المجتمع باعتباره «شيئاً»، وأخضع الدين لنظر العالم، فهو عنده ظاهرة بشرية قابلة للدرس والفهم.. والتجاوز أيضاً. كذلك عمل كارل ماركس في مجال الاقتصاد السياسي خاصة، فاعتبر الدين - ومعه الفكر والفن.. - مجرد بنية فوقية، تُحدد طبيعته البنية التحتية التي هي خلاصة لوسائل الإنتاج وآلياته وحركته.. بل إن ماركس كان الأكثر تطرفاً في رفض أي علاقة للدين بالعلم، وذلك بسبب موقفه المعادي للتدين عموماً. وهذا بخلاف دراسات هيجل وأبحاثه التي تعترف للدين بوظيفة ما في العلوم، خاصة القانون والتاريخ.

ويمكن اعتبار ماكس فيبر نموذجاً يؤسس لعلاقة مختلفة بين العلم والدين، فقد قادته دراسته الشهيرة عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» إلى اكتشاف «الجانب الإيجابي» للدين. لكن يمكن القول بشكل عام: إن

نعم، لكن بدرجة بسيطة وبشكل محدود: بدايةً تأخر ظهور العلوم الإنسانية عن الطبيعية في التاريخ الأوربي.. وحين أراد ثلة من العلماء تأسيس علوم خاصة بالإنسان، فإنهم تصوّروها على منوال العلوم الطبيعية. حيث ظنوا أنهم إذا ساروا على النهج نفسه الذي تسير عليه علوم الطبيعة فإنهم سيصلون إلى النتائج الباهرة نفسها.. إذ كان للثورة العلمية تأثير كبير في عقول الناس وحياتهم، وكان النموذج بالخصوص هو الفلك، فكل العلوم كانت تريد أن «تكتشف» الحقيقة وقوانين الوجود كما «فعل» علماء الفلك. لقد كان لاكتشافات كوبرنيكوس وغاليلي ونيوتن دويّ هائل في مختلف أرجاء القارة، لأنها فسّرت تفسيراً موضوعياً ومقبولاً قسماً مهماً من حركات الأفلاك والنجوم..

لذلك مثلاً حين دعا الفرنسي أوغست كونت إلى دراسة المجتمعات البشرية بمنهج علمي، فإنه أطلق على هذا العلم اسم «الفيزياء الاجتماعية». لكن سرعان ما انتبه الوسط العلمي إلى الفروقات الجوهرية بين عالمي الطبيعة والإنسان، وأن لكل من هذين العالمين منهجاً خاصاً به. هذا ما دعا الألماني ديلثي إلى تأسيس

حاضرا بقوة في مجال الفلسفة. وهذه ملاحظة تدعو إلى التأمل، وتحتاج لدراسة خاصة. إذ لا تخطئ عين دارس الفلسفة هذا الحضور البارز للدين وقضاياها وإشكالاته في التاريخ الفلسفي الحديث.. وهو حضور إيجابي أكثر منه سلبيًا. نلاحظ هذا من أيام الفلاسفة الأوائل في عصر النهضة، مثل مونتيني وديكارت وباسكال.. مرورا بفولتير وجون لوك وليبنتز.. وصولا إلى هيجل وسبنسر..

والوجه الفلسفي البارز هنا هو: إيمانويل كانط، صاحب الثلاثية الشهيرة عن «العقل الإنساني». ومعروف أن غاية كانط وأمله في النهاية كان هو «ضبط» العلاقة بين العلم والدين، إذ هو يعترف بهما معا، بل أوصى أن يُكتب على قبره قوله هذا: «أمران يملآن قلبي بالإعجاب المتزايد والإجلال: السماء المرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي». فالدين حاضر في فكر كانط، وإن انطلق من تشريح العقل ودراسة كيفية اشتغاله.

أما الوجه الآخر للفلسفة في علاقتها بالدين، فهو: الوجودية بنوعها (المؤمنة واللا دينية). ورائدها هو الدانماركي سورين

علاقة العلم بالدين في السياق الغربي هي نفسها في حالة العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي حالة العلوم الدقيقة. إذ يوجد إصرار -من زمن فلسفة الأنوار في نهاية القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين- على «طرده» الدين من العلم ومؤسساته ومناهجه، بحيث لا يقوم بأي دور توجيهي، ولو غير مباشر.. وفي هذا السياق أيضا يمكن قراءة نظريات فرويد في علم النفس. بل حتى توماس مالتوس، وهو أصلا راهب إنجليزي، لم يراع الفكر الديني المسيحي في دراساته ونظرياته حول النمو السكاني. وبالمناسبة ففي الكتاب المقدس إشارات إلى تحريم الإحصاء، وهو ما اعتبره بعضهم من أهم أسباب تأخر ظهور «علم السكان».

السؤال الخامس:

وكيف يتحدد الموقف الفعلي للفلسفة من الدين؟ خصوصا في علاقة الفلسفة بالمطلق عموما؟

يمكن أن نقول: إنه بينما تمّت إزاحة الدين إلى حد كبير من حقل العلم، بنوعيه: الطبيعي والإنساني، فإنه ظل

أيّ وظيفة له في الحياة العامة. وإما قبول أو اعتراف بدورٍ معين للدين في الحياة المعاصرة، لكنه دور لا يتجاوز عموماً الإطار الأخلاقي العام. من هنا الانتشار الواسع لمقولات: الدولة والدين والعلمانية والحرية الشخصية والنظام العام.. ونحو ذلك من الجدل الذي يعرفه عالم اليوم.

السؤال السادس:

نختم بوجهة المستقبل؛ فكيف تستشرفون مستقبل العلوم في علاقتها بالدين؟

لابد أن أشير هنا إلى أن كل الكلام السابق يتعلق بالديانة المسيحية وبالفلسفة الغربية. فقد انعكس هذا التاريخ الديني الخاص بالتجربة الأوروبية على موقف علاقة الدين بالعلم، وموقف الفلسفة من الدين.. أما لو خرجنا من عالم الغرب إلى غيره، فإننا نجد صورة أخرى، كما في عوالم: العرب والمسلمين، والصينيين، والهنود، والروس، والأمريكيين اللاتين. بل إن من أهم عوامل إعادة طرح موضوع الدين بالغرب هو: الإسلام. فصعود هذا الدين، وانتشار الأقليات

كيركيغارد.. والآن يوجد فرع فلسفي يسمى: فلسفة الدين.. يمتح من علوم الدين والتاريخ والفلسفة والاجتماع والنفس واللغة.. ويتأمل وجود الدين في حياة الإنسان.. كما يفعل شلايماخر وغيره.

أما الفلسفة العامة بعد كانط، فقد انقسمت بالغرب إلى اتجاهين رئيسين: الأول هو استمرار للفلسفة الكلاسيكية بمناهجها وقضاياها، وهي التي ترى الدين بمنظور «ميتافيزيقي» إلى حدّ ما. وهنا يوجد تقليدان: التقليد الكانطي، فظهرت فلسفات متعددة أُطلق عليها: الكانطية الجديدة. والتقليد الهيجيلي (بشقيه الهيجيلي الأصلي والماركسي). والاتجاه الثاني هو التقليد الأمريكي، حيث هجرت الفلسفة مشاريع الأنساق الكبرى التي تحاول تفسير «الوجود»، وفهم «المعرفة»، أي هجرت الأنطولوجيا والإبستمولوجيا معاً، وذلك لصالح فلسفات جزئية تدرس قضايا محددة. من هنا انتعشت فلسفة السياسة والحكم، وفلسفات اللغة، وفلسفة السلوك، والجمال.. ونحو ذلك. واليوم لا يزال يتأرجح الموقف العام للفلسفة من الدين بين الموقفين التقليديين: إما رفض الدين، بمعنى رفض

بظهور فيزياء النسبية لأينشتاين والتي كشفت عن بُعد الزمان، وفيزياء الكم (الكوانتيك) التي بينت جيدا حدود العقل البشري، كذلك فيزياء نشأة الكون (نظريات الأوتار الفائقة، ونظرية الانفجار العظيم، ونظريات الأكوان المتوازية..)

هذه التطورات وغيرها كثير، تصبّ كلها في اتجاه مراجعة عميقة لموضوع الدين من جديد، وإعادة نظرٍ في علاقته بالعلوم، سواء كانت طبيعية أم إنسانية. لذا علينا نحن في العالم العربي والإسلامي أن نشتغل على بيان وضبط الصلة بين الدين والعلم، ليس فقط على مستوى التنظير العام، بل أيضا على مستوى كل علم على حدة، وعلى مستوى بعض الجزئيات والمعارف، خاصة أنه لا يوجد في تاريخ الإسلام ما يشبه هذا الصدام الكبير بين الكنيسة ومؤسسة العلم. على العكس من ذلك تماما، يتفق جمهور الباحثين في الشرق والغرب على أن نشأة العلم الحديث كانت بالعالم الإسلامي، حيث تمّ اكتشاف منهج التجربة. وهذا ما يمكن الاطلاع عليه في كتاب سامي النشار: «منهج البحث لدى علماء الإسلام»، أو في كتاب طوي هاف: «فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب».

المسلمة بنسب مهمة في الغرب، وفراة الموقع الجغرافي للعالم الإسلامي وثرواته المادية والبشرية.. هذا كله أعاد طرح قضايا كان الغرب يظن أنه حسمها منذ قرن من الزمان.. لكنه اكتشف أن عليه إعادة التفكير في ماهية الدين وصلته بالحياة العامة، ودوره في السياسة المعاصرة، ووزنه في العلاقات الدولية. لذا تعيش فلسفة الدين إحياءً جديدا. والعامل الآخر هو بروز الكنائس الإنجيلية البروتستانتية، وحيويتها الفائقة، خاصة في المجتمع الأمريكي. وهو ما يختلف كثيرا عن القارة الأوروبية التي اعتبرها فاكلاف هافل: أول حضارة ملحدة في التاريخ.

هذا على المستوى السياسي العام. أما من ناحية العلوم الصرفة، فقد حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين تطورات أعادت طرح سؤال العلاقة بين العلم والدين: منها أن العلماء وقفوا على أوجه القصور الكثيرة في نظريات علمية اعتُبرت في زمنها قاطعة ومُنهية لموضوع الدين، كنظرية التطور لداروين. ومنها تطور حساب الاحتمالات، الذي ألغى عمليا أفكار الصدفة والاتفاق في تفسير ظواهر كونية. كما كان للانفجارات المعرفية الهائلة في مجال الفيزياء آثار كبيرة، خاصة

“

تقارير

”

تقرير الملتقى الدولي: «فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها»

تقرير: هيئة التحرير

- **موضوع الملتقى:** فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها.

- **الجهة المنظمة:** قسم الفلسفة جامعة القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

- **تاريخ الملتقى:** ١٣/١٢ أبريل / نيسان ٢٠١٧

انعقد برحاب جامعة القاهرة، والمجلس الأعلى للثقافة بمصر، المؤتمر الدولي «فلسفة التأويل: آفاقها واتجاهاتها»، وذلك بالتعاون بين قسم الفلسفة والمجلس الأعلى للثقافة؛ على مدار يومين، ناقش فيه الأساتذة الإشكالات الكبرى في فلسفة التأويل، وصراع التأويلات، ومناهج التأويل في الأنساق الثقافية المختلفة، وأيضاً مجالات التأويل، من النص الفلسفي إلى النص الديني، في مجال الفن والإبداع على ضوء قراءات لفلاسفة فنانين، أو تحليل لإبداعات فنية جمالية.

التأويل كتوجه معرفي المحاضرة الافتتاحية للدكتور سعيد توفيق

عنوان «التأويل كتوجه معرفي»، لمَّح من خلالها إلى أهمية التأويل كتوجه معرفي، ومتتبعا تعرّجات التأويل في أنساقه الفلسفية؛ من اللحظة اليونانية التي برأيه كان منوطاً بتبليغ المقاصد الإلهية أو المعاني؛ حيث إن آلهة معبد دلفي

بعد الكلمات الرسمية التي ألقاها ممثلو المؤسسات الراعية للملتقى، ألقى د.سعيد توفيق محاضرة افتتاحية حملت

نفسه، من خلال كتاب «ماذا عن غد؟» لجاك دريدا وإليزابيث رودنيسكو. وجاءت المداخلة الثانية، تحت عنوان «الهيرمنيوطيقا ونقد هابرماس» للدكتور أنور مغيث، تكلم فيها عن نفى هابرماس صفة الزهدية في المعرفة، من خلال التشديد على الربط بين المعرفة والمصلحة ضمن علوم ثلاثة: المعرفة الوضعية ومصلحتها المنفعة المادية، المعرفة الهيرمنيوطيقية ومصلحتها إدراك المعنى، والمعرفة الاجتماعية ومصلحتها التحرر. وقد انتقد كل من ميشيل فوكو وبول ريكور ربط هابرماس الهيرمنيوطيقا بمعرفة المعنى؛ لأن ماركس اكتشف طريقة جديدة في التفسير، وريكور عزى هذه المصالح إلى دوافع يوتوبية.

تلتها مداخلة د. نور الدين السافي من تونس، حول «التأويل وحق الاختلاف»، حاول من خلالها تحديد إشكالية الحقيقة والاختلاف من منظور تأويلي، ساهمت في إنشائه عقول فلسفية متعددة، خصص حديثه فيها عن الإمام أبو حامد الغزالي، ومارتن هيدجر، وهذا لإثبات أمر مهم، هو أن القارئ يبقى رهين الاختلاف ولا قدرة له على تجاوز ذلك نحو الحق. أما د. محمد بوعزة من المغرب،

تلمح ولا تصرّح؛ إلى اللحظة الوسيطة، التي أضحت التأويل بموجبها مجموعة القواعد المنهجية التي تحكم عملية تفسير الكتاب المقدس، بغاية الانسجام مع العقائد الإيمانية، لتبلغ مرحلة التأويل نضجها مع ابن عربي، لينتقل بعدها، إلى العصر الحديث مع شلايرماخر، الذي أضحت التأويل معه مشكلة عامة في الفهم، ليختتم مع التأويل عند غادامير بما هو كشف عن الحقيقة، وبماهر أي التأويل مشروط بالزمانية.

الجلسة الأولى: «مقاربات نحو تأويل النص الفلسفي»

رئيس الجلسة: حسن حنفي

ترأس الجلسة الأولى الأستاذ حسن حنفي، وأخذ الكلمة الأولى الدكتور عبد الحليم عطية، تحت عنوان «تأويل التفكيك»، حيث الموعد مع الأسئلة المتعددة حول طبيعة التفكيك: هل هو فلسفة؟ أم منهج؟ أم طريقة في القراءة؟ وتسهيلا للفهم، قرب الأستاذ بين التفكيك والتعويض والهدم والتشريح والتحليل. مسترسلا في تساؤلاته: هل مارس دريدا في أعماله التأويل تحت عنوان التفكيك؟ منتهيا إلى الإقرار بتأويلية التفكيك

تأويل النصوص، أو بعبارة ماهر عبد المحسن، من «الديالوج إلى المونولوج»، مقدما أربعة نماذج على هذا الحضور التأويلي للنصوص الفلسفية القارئة: ريكور قارئاً فرويد، (قراءة فلسفية)، ودريدا قارئاً نيتشه، (قراءة سيكولوجية)، وبورديو قارئاً هيدجر، (قراءة سياسية)، وبارت قارئاً راسين (قراءة جمالية).

الجلسة الثانية: «التأويل في التراث اليهودي والمسيحي»

رئيس الجلسة: مصطفى النشار

في البدء؛ تناول د.الجمعي شبايكي من الجزائر، موضوع «الدور الهرمنيوطيقي في قراءة النص الديني»، مؤكداً على أن القارئ لا يقبل على النص خاوياً صفر اليدين، بل محملاً بمخزون معرفي وقبليات هي من مستلزمات القراءة، وهنا يظهر الدور الهرمنيوطيقي الأول حيث يكون القارئ هو المؤثر، وضمن عنصرين هما «النص، القبليات و المصادر»، ينتقل القارئ في ذهاب وعودة خلال عملية التأويل من أجل قراءة النص وفهمه. وتناولت جاكلين غصيب من لبنان، موضوع «قراءة في نظريات أوغسطين من خلال كتابه: مدينة الله».

فتمحورت مداخلته حول موضوع «تأويل النص في الدراسات الثقافية»، حيث لم ينطلق من المحددات الأدبية للنص، وإنما انطلق من اعتبار النص ممارسة دالة، تستدعي استنطاق آثارها في الممارسة الاجتماعية، في هذا السياق اهتم د. محمد بثلاثة مجالات للصراع وترسيخ القوة في الخطاب: الجنوسة، والطبقة، والعرق. وعليه، سعت المداخلة إلى تحديد معالم النموذج الثقافي الجديد في تأويل النص الذي تقترحه الدراسات الثقافية.

كما ناقش الأستاذ فارس من سيلين، من الجزائر، فكرة «رفض التأويل في فكر سوزان سونتاغ»، حيث أشار الأستاذ إلى ظاهرة تعددية التأويل التي باتت تصبغ الفلسفة المعاصرة؛ محللاً وجهة نظر الأمريكية «سونتاغ» التي تنادي بضرورة تقنين العملية التأويلية ضمن قواعد وضوابط محددة، اقترحتها لهذه العملية الفكرية الحساسة.

واختتمت الجلسة بمداخلة للدكتور ماهر عبد المحسن، من مصر، حول «الهيرمنيوطيقا: مدخل تطبيقي»، ملمحاً إلى أهمية الحضور اللافت للدرس التأويلي في الفلسفة المعاصرة، حيث إن الفلسفة انعطفت من تأويل الأشياء إلى

يظهر من تصادم بين المعقول والمنقول إن هو إلاّ تصادم في أول النّظر وظاهر الفكر، وحسب مراد وهبة، فإن الحكمة في منظور ابن رشد، هي الشريعة مؤوّلة. كما لفت وهبة النظر إلى أهمية مركز ابن رشد للإصلاح الديني والتّنوير.

بعد هذه المداخلّة، قدم د. فتحي الرغبّي مداخلته: «دور الإمام الغزالي في مواجهة التّأويل الباطني»، تناول فيها نقد الغزالي للتّأويل الباطني وكيف واجهه، وحلّل نقد الغزالي، قول الباطنية بثنائية الظاهر والباطن، حيث إن غرضهم الأقصى إبطال الشرائع، لأنهم بانتزاعهم موجب الظاهر عن العقائد، يكونون قد أوجبوا الانسلاخ عن قواعد الدين، لأن هذا مؤداه، سقوط الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه.

أما د. حسين صبري، من جامعة الإمارات، فقد تناول قضية التّأويل بين النص الديني وواقع المسلمين، مناقشا إشكالية ضبط عملية تأويل النّصوص وربطها بالواقع أو ضبط النّص على الواقع، حيث إن قضية مرتكب الكبيرة تعد مأزقا إيمانيا وأخلاقيا، وكانت هي السبب

وتناول د. كرم عباس من مصر موضوع «تأويل التّأويل في مؤلفات الأحكام» مقدما مثال أحكام بطرس اللومباردي أو «الكتب الأربعة للأحكام»، الذي تم تأليفه سنة ١١٥٠م، ويهدف الكتاب إلى تجاوز النقاط الخلافية بين تأويلات آباء الكنيسة السابقين، وقد ساعد اللومباردي بهذا في تأسيس التّأويل كسلطة ملتزمة بغموض النص ونقاطه الإشكالية، ورغم ذلك فقد ترك العديد من المسائل والنقاط مفتوحة، وهذا ما منح الأكوييني وأوكام وبونافنتورا وسكوتس الفرصة لتقديم تعليقات على الكتاب المذكور.

- اليوم الثاني بالمجلس الأعلى للثقافة/ الجلسة الأولى: التّأويل في التراث الإسلامي،

رئيس الجلسة: مراد وهبة

تواصلت في اليوم الثاني أشغال المؤتمر، بتقديم بحوث متنوعة، واستهل هذه الجلسة د. مراد وهبة بمداخلة عنوانها «التّأويل والرشدية العربية»، تناول فيها مسائل متنوعة، تبتغي في مجملها الرهان على تأسيس رشدية عربية معاصرة؛ ذلك أن شرط التّأويل هو إعمال العقل، وعليه فإن التجديد يقتضي تجاوز التقليد، وما

الجلسة الثانية: التأويل في الفلسفة المعاصرة،

رئيس الجلسة: أحمد عبد الحليم عطية

بدأت هذه الجلسة ببحث الدكتورة منى طلبة، من القاهرة، الموسوم بـ «التأويل الترميزي»، الذي عنت به القراءة التأويلية للرموز الأدبية السابقة عليه، وبهذا الاعتبار، فإن التأويل الترميزي لا يعني التناس كما عرفته جوليا كرستيفا، ومن بعدها جيرار جنيت، بوصف النص الأدبي هو مهممل لتفاعل عدة خطابات سابقة عليه، وإنما هو إعادة قراءة المبدع الأدبي للرمز السابق عليه وإعادة ترميزه بما يشي بقوى خافية من قواه الدلالية الكامنة.

تلتها مداخلة د. عبد الرزاق بلعقرون، الجزائر، الموسومة بـ «المنعرج الاستطقي للتأويل في فلسفة نيتشه»، تناول فيها خصوصية الفهم الاستطقي للتأويل كما صاغه نيتشه، حيث إن الفلسفة اتخذت من المنعطف الفني «أورغانون» لها بعد أن اتخذت من العلم والمنطق أورغانونا لها أيضا في السابق، كما رصد الدكتور امتدادات هذا التأويل الجمالي للوجود في الفلسفة المعاصرة، من خلال

البعيد خلف نشأة الفرق الكبرى المكونة الرئيسة لعلم الكلام عند المسلمين. وتعرضت مداخلة د. محمود حيدر من لبنان إلى: «الهيرمنيوطيقا وترجمة الوحي»، حيث وجه التفكير إلى مسألة مقتضى التأويل في تجاوز ثنائية الحقيقة والمجاز في لغة الوحي، وأهمية الاقتراب من النص القدسي أولا. باعتباره وحدة قولية حقيقية ذات منازل كثيرة من الفهم. وثانيا. بما هو نص منفتح على التأويل، وعلى قابلية المتأول وقدرته على تأويل الآيات مقصدها الإلهي.

وغير بعيد عن هذا، جاءت مداخلة د محمد وادفل، من الجزائر، تحت عنوان «التأويل الفلسفي عند المتكلمين: مشروعية فلسفة التأويل في التراث الاعتزالي»، حيث إن خصوصية التأويل في نسقه الاعتزالي ليست مسألة عقلية خالصة بالمفهوم الفلسفي، وإنما ينبغي أن يكون المتكلم عالما بالفقه وأصوله. وتبعا لهذا تشكلت منظومة من الأسئلة في هذه المداخلة: هل للتأويل الكلامي عند المعتزلة اعتبارات معرفية ثقافية مرتبطة بعوامل داخلية أصيلة فقط أم أن هناك اعتبارات ثقافية فلسفية وافدة؟

الأصيل، ألا وهو الوجود التاريخي. واختتمت الجلسة، مع د بئينة النصيري، من خلال مداخلتها «السيمائية بما هي فعل تأويلي»، حيث اهتمت بتحديد قيمة هذا المجال التأويلي في كشف العلامات المكونة للأثر الفني وتعريته وتحليل أبعاده المختلفة التي من خلالها ينكشف معنى الوجود الإنساني ككل، لا سيما أن الممارسة الإبداعية تتحدد بما هي ممارسة مخصوصة، في علاقة مباشرة مع دواخل الذات النفسية والسيكولوجية.

الجلسة الثالثة: التأويل في الأدب والفن،

رئيس الجلسة: د. مصطفى بدر

ضمن هذه الجلسة الأخيرة من برنامج الملتقى، تدخل الدكتور غنيمي الوردي، من الجزائر، بمداخلة عنوانها «النص- القارئ وسلطة التأويل»، الذي طرح الإشكالية التالية: ما حدود تأويل النص الأدبي؟ ووزع مادة الإجابة وفق المحاور التالية: مفهوم التأويل الأدبي في المدارس الحديثة - بين النص والنص الأدبي- النص الأدبي بين التلقي والتأويل- تأويل النص الأدبي سلطة القارئ أم سلطة النص.

المنعطفين: السياسي والثقافي للجمالية. أما مداخلة د. فريدة المولي، الجزائر، الموسومة بـ «المقاصد النصية بين التأويل، المطالبة والتأويل المفارق: بول ريكور»، فقد تناولت خصوصية التأويل عند بول ريكور، الذي جعل من مهمة الهرمنيوطيقا الكشف عن معنى النص غير المحدد، وليس عن نفسية المؤلف، فالمعنى النصي غير المحدود بالنسبة إلى بنيته وفي افتراضه هو بمثابة المرجعية بالنسبة إلى المعنى، وبذلك يدخل ريكور في جدل المقصدية: من ذا الذي يحدد المعنى النصي؟ هل هو المؤلف ومقصدية النصية؟

كما ناقشت مداخلة د. ميلود بلعالية دومة من الجزائر «التأويلية التاريخية وسؤال التراث عند جادامير»، قضية تأويل التراث عند جادامير، الذي تجاوز أفق التأويل عند هيدجر، وأضحى التراث أكثر إنتاجا وتشابكا هرمنيوطيقيا، حيث إن رهان التأويل عند جادامير، هو إعادة الاعتبار للتراث، لا كشيء مناقض للعقل، بل كفعل للعقل وللحرية، أي كفعل للتأويل، شريطة أن نفهم التأويل هنا، لا كمنهج بديل لمنهج الشرح، بل كنمط للوجود

إن الرق الممسوح كما يشير جزار جينيت كناية عن الاقتباس في الأدب أو الأدب من الدرجة الثانية، يعني الرق الممسوح في الفنون التشكيلية إحالة من عمل لآخر أو تأويل أحدهما للآخر.

وناقشت د. عمارة الكحلى، الجزائر، في مداخلتها الموسومة بـ «التصورات الفينومينولوجية للفن في المنشورات الفلسفية العربية». تلقي الفينومينولوجيا الفنية في الكتابات العربية، بالمقارنة مع نصوص فلاسفة غربيين منهم غادامير ونصه فهم الفن، هيدجر ونصه أصل العمل الفني، وغيرهم... وقد اختارت الدكتورة نصين من الفكر العربي، رمت من خلالهما قراءة الممكنات الموجودة بين الحقل الفني والإدراك الجمالي. وذلك بالاستناد إلى مفهوم الخبرة الجمالية بوصفها مرتكزا رئيسا في قراءة المقصدية ودلالاتها المحايثة في تأويل العمل الفني.

وبعد هذه المداخلات العلمية، التي أثرت الفضاء المعرفي التأويلي، اختتم الملتقى بإقامة المعرض «الغرافيكي»: «المسافرون بلا متاع: نحو هرمينوطيقا الصورة الصوفية المجردة». برحاب المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

كما تناول الدكتور شمس الدين شرفي، في بحثه الموسوم بـ: «ظاهراتية الصورة السينمائية»، المشكلة الإستمولوجية التي تواجه سينما المرئي، تتمثل في الانتقال من ذاتية الشعور والحس إلى موضوعية المعرفة، وعليه، فإن فهم الفعل التأويلي للصورة السينمائية ينهض على فك شفرة التعالق المركب بين كل من أسنن الإدراك وأسنان التعرف والأسنان الأيقونة.

تلتها مداخلة د. وصال العش من تونس: «في الوصل الفينومينولوجي مع التجربة الفنية وإشكالياته التأويلية عند هوسرل»، حيث يبدأ هوسرل مشروعه الإستطقي لأطوار قراءة تأويلية للأثر الفني، ببلاغة منهجية بناءة، تعبّر عن تجربة يقوِّض بها منذ البداية كل الجواهر المفهومية والميتافيزيقية المتوارثة، فيشترط دلالات فينومينولوجية تربطنا بحياة الأثر وتشكلاته الحيّة في إشكالية الفعل التأويلي.

كما تعرضت د. يسرا زغدان من تونس، إلى تأويل الفن بين المقاربة اللغوية والمحاكاة البينية، حيث تركز اهتمام الورقة في الفنون التشكيلية بكونها رقا ممسوحاً أو فنا من الدرجة الثانية.

“

ترجمات..

”

من الخلاص إلى التمكين: ملاحظات أوروبية على الدين الأمريكي

جان بريمر (*)

ترجمة: عبد الرحمن أبو ذكري (**)

المسيحية نموًا في الوقت الحالي؛ فإن المدينة هي مقر أكبر أبرشية للكنيسة الكاثوليكية، وقبله الهندوكية الأولى في البلاد، وموئل ثاني أكبر كنيس للمورمون في الولايات المتحدة، وموطن ثالث أكبر جالية يهودية وأشد الكتل السكانية البوذية تنوعًا في العالم. وأخيرًا، فقد كان المعهد الإنجيلي (Bible Institute) في لوس أنجلوس هو الذي نشر كتاب «الأصول The Fundamentals»^(٤) عام ١٩٠٩م، والذي

أين يا ترى يمكن لأستاذ هولندي في الدراسات الدينية مثلي، دراسة الدين الأمريكي خير من مدينة لوس أنجلوس؟^(٢) قد يبدو خيارى مفاجئًا، بالنظر لصورة نمط حياة هوليوود وكاليفورنيا بوصفه نمطًا مفارقًا للتدين. فإنه إضافة لكون لوس أنجلوس مسقط رأس الحركة «الخمسينية Pentecostalism»^(٣) في عام ١٩٠٦م، والتي تزعم أنها أسرع الطوائف

(*) أستاذ تاريخ الأديان العام وعلم الأديان المقارن في جامعة خرونينغن، هولندا. ومن بين مؤلفاته كتاب عن الحياة الآخرة (٢٠٠١م). (المعرب).

(**) كاتب ومترجم، مصر. البريد الإلكتروني:

aabouzekry@gmail.com

(٢) هذه المقالة قسم مزيد ومنقح من محاضرة افتتاحية ألقيتها في الخامس من أكتوبر ٢٠٠٦م.

(٣) هي حركة إحياء داخل المذهب البروتستنتي. (المعرب)

(٤) هو كتاب يضم تسعين مقالة دُبِّجها أربع وستون كاتبًا يُثَلِّون جمهوره الطوائف البروتستنتية، وذلك لتوثيق وترسيخ المعتقدات البروتستنتية المحافظة، والدفاع عن هذه المعتقدات بوجه الهجمة التي تعرّضت لها. ويُعتبر الكتاب الذي نُشر في اثني عشر مجلدًا هو أساس الأصولية المسيحية الحديثة. (المعرب)

وروّجت فكرة اضطلاع أمريكا بـ«مهمة لصالح الإنسانية»، واستوعبت المجتمع الاستهلاكي، وكانت مسئولة عن التشابك الحميم بين الدين والوطنية. وقد هيمنت كنائس هذا التيار البروتستنتية على المشهد الديني في أمريكا قبل تدفّق المهاجرين اليهود والكاثوليك من أيرلندا وإيطاليا وبولندا وأمريكا اللاتينية منتصف القرن التاسع عشر، وإلى اليوم؛ فما زالت هذه الكنائس تؤلّف الأثرية الدينية. وتعلمنا التجربة أن الثقافة المهيمنة تمارس تأثيرها دومًا على الأقليات السكانية، ولا يختلف الأمر كثيرًا في المجال الديني.

فما هي إذن الحالة الراهنة للدين الأمريكي المعاصر؟

يُمكن أن أقول بداية، وببساطة شديدة إن الدين جزء شديد الأهمية من الحياة والثقافة الأمريكيّتين، مع حصر تناولي في هذه الصفحات لبعض المظاهر التي أثارت دهشتي واهتمامي بشكل خاص خلال إقامتي في الولايات المتحدة بين سبتمبر ٢٠٠٦ ويونيو ٢٠٠٧م. وقد أظهر آخر مسح للدين الأمريكي أن حوالي تسعين بالمئة من الأمريكيين ما زالوا

كان دفاعه عن التأويل التقليدي المحافظ للإنجيل هو الذي مهّد الطريق لظهور اصطلاح «الأصولية Fundamentalism». ويتفق المؤرخون اليوم عمومًا على «السردية الكبرى» للدين الأمريكي؛ إذ تشكّل بالدرجة الأولى على يد كنائس التيار الغالب البروتستنتية، والتي لا تكتثّر للشعائر والطقوس الدينية («المعمدانية Baptist»، و«الأبرشانية Congregationalist»، و«الميثودية Methodist»، و«المشيخية Presbyterian»^(١)). فقد قلّصت هذه الكنائس النقاشات الدوغمائية، وأفسحت المجال للمبادرة والمساواة وأخلاقيات معادية للفكر والنظر عادةً ما تلائم أكثر الجمهور الأمريكي^(٢). إضافة إلى أن هذه الكنائس ساهمت كذلك في شيوع هوس «اصطفاء» الولايات المتحدة،

(١) للمزيد عن التاريخ للكنائس الأمريكية؛ راجع:

- Michael Hochgeschwender, Religion, nationale Mytologie and nationale Identität: Zu den methodischen und inhaltlichen Datten in der amerikanischen «New Religious History», Historisches Jahrbuch; 124; (2004).

- Jon Butler, Jack-in-the-Box Faith: The Religion Problem in Modern American History, Journal of American History, 90; (2004).

(2) Mark Noll, Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America, (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), p: 99-121.

بسلطانٍ حقيقي على الأرواح».^(٣) فما الذي يُفسّر هذا الاختلاف المذهل عن أوروبا؟ ولِمَ لَمْ تجتَح الولايات المتحدة موجة العلمنة التي جرفت أوروبا؟ ربما كان أحد أسباب ذلك هو المنافسة الشديدة بين الكنائس الأمريكية لوقتٍ طويل. إذ بينما تحظى كل دولة في أوروبا بكنيسةٍ واحدةٍ مُستقرة راسخة، مثل الكنيسة الأنجليكانية في بريطانيا العظمى واللوثرية في البلدان الاسكندنافية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية في إسبانيا وإيطاليا؛ كان على الكنائس الأمريكية أن تتنافس مع بعضها البعض، وهو اقتتال أبقاها جميعاً شديدة التحفُّز ودائمة الاستعداد.^(٤) ومن «كنائس السيارات Drive-in Churches»^(٥) التي دُشِّنت إبان خمسينيات القرن

يَدَّعون انتماءً ذا طبيعة دينية، وهي النسبة التي ظَلَّت ثابتة نسبياً خلال الخمسين عاماً الماضية.^(١) وهذه النسبة مُذهلة إذا ما قورِنت بأوروبا، حيث سنجد أن آفاق الممارسة الدينية في تراجع، مع تدهورٍ للمشاركة المنتظمة في الشعائر إلى ما دون الخمسين بالمئة، وذلك باستثناء أيرلندا وبولندا؛ مع احتفاظ حوالي خمسة وعشرين بالمئة فحسب بإيمانهم في إله شخصي.^(٢)

وفي هذا الصدد، فلا يبدو أن شيئاً قد تغيَّر منذ لاحظ دوتوكفيل أن أمريكا «ما زالت هي أكثر موضع على ظهر البسيطة يحتفظ فيه الدين المسيحي

(1) American Piety in the 21st Century, a 74-page survey published online by the Baylor Institute for Studies of Religion, September 2006, <http://www.baylor.edu/content/services/document.php/33304.pdf>

(٢) بالإنجليزية «برسونال غود Personal God»، وهو إله يُمكن الإشارة إليه والنقل عنه والانتساب إليه بوصفه «شخصاً مُتعيّناً، وليس مُطلقاً كلياً غير شخصي. وتعتبر السردية الغربية أن إله ما تُسميه بالأديان الإبراهيمية ينتمي لهذا النوع؛ فهو يتحدث بلسانه إلى البشر ويُظهر صفاتٍ ومشاعر «تُشبه» ما يحوز بنو آدم، ومن ثم يُمكن التعامل معه بوصفه شخصاً كما في صورة «الأب» في الأناجيل المسيحية أو صورة «الولي» عند المسلمين الصوفية. وقد أظهرت دراسة أجريت في الولايات المتحدة أن حوالي ٧٠٪ من الأمريكيين يعتقدون أن الإله هو «شخص» يُمكن أن يبنوا علاقة معه، في حين يعتقد ربعهم فقط أن الإله هو قوى غيبية مطلقة لا شخصية ولا يُمكن إدراكها. (المعرب)

(3) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, eds. And trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago; Univ. of Chicago Press, 2000), 278.

(٤) نال هذا الجانب عناية كافية (إن لم يكن مبالغاً فيها) في: Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press, 2005).

(٥) تخيرنا لها اسم «كنائس السيارات» على غرار «سينما السيارات». فإذا كان المشاهد في الثانية يختار مشاهدة الفيلم وهو قابع داخل سيارته، فإنه يستمتع اللحظة الكنسية ويؤدي الشعائر على المنوال نفسه، وهو في سيارته. (المعرب)

وفي واقع الأمر، فإن عدد الكنائس المسرحية الضخمة قد تضاءل في الأعوام الخمسة الأخيرة، وبعض أشهر هذه الكنائس مقرها كاليفورنيا (أعني «كاتدرائية كريستال Crystal Cathedral»، و«كنيسة شعب وادي سادلباك Saddleback Valley Community Church» وكلاهما في مقاطعة أورانج).

الملتقى الذي اعتاد تفنن وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة لم يعد راغبًا بنمط الشعيرة العتيق الطراز في أيام الأحاد، بل صار يُريد شيئًا يُعوّض ما يتكبّده من مال (Value for money)، وهو ما يحصل عليه في الكنائس المسرحية. إذ ليست الموسيقى فقط هي الحديثة والمواكبة للعصر، ولا جماهير المصلّين أنشط مشاركة فحسب في الطقوس من الكنائس التقليدية؛ بل ثم مجال أرحب كثيرًا للابتداع عما عليه الحال في أبرشية كنيسة سانت ماثيو الأسقفية التي أنتمي إليها في «باسيفيك بالاسيدس Pacific Palisades»، لوس أنجلوس. وعلى سبيل المثال، ففي كنيسة «نيو لايف New Life» بـكولورادو، والتي

العشرين؛ إلى البث التلفزيوني و«الكنائس المسرحية الضخمة Megachurches»^(١) التي تهيمن على المشهد الديني اليوم، كانت الكنائس الأمريكية حريصة على استيراد أفضل تقنيات التسويق الشائعة في المجال الديني/العلماني.^(٢) وفي واقع الأمر، فإن عدد الكنائس المسرحية الضخمة قد تضاءل في الأعوام الخمسة الأخيرة، وبعض أشهر هذه الكنائس مقرها كاليفورنيا (أعني «كاتدرائية كريستال Crystal Cathedral»، و«كنيسة شعب وادي سادلباك Saddleback Valley Community Church» وكلاهما في مقاطعة أورانج). هذا النمو المبهّر للكنائس المسرحية هو واحد من أشد الظواهر إثارة للاهتمام في العقد الأخير، وقد مثّل نفوذًا مؤثرًا على الممارسات العبادية للكنائس الأخرى.^(٣) ذلك أن

(١) يُترجم اسم الكنائس حرفيًا إلى «الكنائس هائلة الحجم»، ولكننا فضلنا إضافة «المسرحية» لتمييزها عن غيرها من الكنائس والكاتدرائيات التقليدية الضخمة الحجم. فهذه الكنائس الميغا تمتاز بتركيبها بوصفها مسرحًا ضخماً وإن كانت «مُدراجاتها» أشبه بـ«استاد» رياضي! (المعرب)

(٢) راجع الدراسة البديعة:

- R. Laurence Moore, *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, (New York: Oxford Univ. Press, 1994).

(٣) Jane Lampman, "Megachurches' Way of Worship is on the Rise", *Christian Science Monitor*, February 6, 2006.

وليس من قبيل المصادفة أن قساوسة هذه الكنائس المسرحية الضخمة عادةً ما يبدوون في محيطٍ صغيرٍ محدود، ثم يشقون طريقهم إلى حشدٍ كُتِلٍ كبيرة من المصلين بفضل جاذبيتهم الجماهيرية. وراقب قساوسة أمثال ريك واربن من كنيسة سادلباك، الذي باع كتابه «الحياة الغائية The Purpose Driven Life» الصادر في ٢٠٠٢م أكثر من ثلاثة عشر مليون نسخة؛ وروبرت شولر راعي كاتدرائية كريستال المذهلة، والذي يُمكن مشاهدة برنامجه التلفزيوني «ساعة من القوة Hour of Power» حتى في هولندا.^(٣)

إضافة إلى ذلك، فإن هذه الكنائس المسرحية عادة ما ترعى مجموعات صغيرة حتى تُعوّض النقص في حجم قُداس الأحد. حقيقة الأمر، فإن التجمع في مجموعات صغيرة هي ظاهرة متنامية في الثقافة والدين الأمريكيين، بما يتجاوز الطوائف

دشّنها القس المشلوح تد هاغارد؛ فإن حرم الكنيسة يتحوّل في كل فصّح إلى مسرحٍ لعرض درامي باذخ يُجسّد آلام المسيح ومعاناته، يُشارك فيه المئات، وحيوانات حية، ولاعبو أكروبات على طراز «سيرك دوسولاي Cirque du Soliel» يجسّدون الملائكة، ومؤثرات خاصة جديدة بمسارح برودواي.^(١) وهذا يتناقض بوضوح مع الأداء النمطي الموحد والقائم لطقوس الأحد في أبرشيتي، رغم شدة روعة رجال الإكليروس والموسيقى في الأبرشية.

وحقيقة كون هاغارد قد ألقى عِظته الأولى في قبو غير تام البناء تحمل إلى دائرة الضوء عنصر تأثير مميز آخر ذي حضور في الكنائس الأمريكية: ثقافة ريادة الأعمال المهيمنة في الولايات المتحدة. فبينما يتزايد تحوّل الكنائس في أوروبا إلى متاجر، فإن المتاجر الأمريكية تتحوّل إلى كنائس مُثقلة بروح التجارة (Storefront Churches).^(٢)

(٣) للمزيد عن واربن وسادلباك؛ راجع:

- Jeffery L. Sheler, *Believers: A Journey into Evangelical America*, (New York: Viking, 2006), 114-41.

أما عن شولر؛ فيمكنك الرجوع إلى:

- Ferenc M. Szaz, *Religion in the Modern American West*, (Tuscon: Univ. of Arizona Press, 2000), 185-91.

(1) Stephanie Simon, "Church Ousts Pastor for 'Immortal' Acts", Los Angeles Times, November 5, 2006, A13.

(٢) ولمثال يوضّح كذلك سبب بروز الحركة الخمسينية؛ راجع:

- David Gonzalez, "A Silver of a Storefront, a Faith on the Rise", New York Times, January 14, 2007.

وبطبيعة الحال، فإن الكنائس الكبيرة (ومجموعاتها الصغيرة) يجب أن تجد أرضية مُشتركة لتظل مؤتلفة. وفي هذا الصدد، فإن الترابُط يتيسَّر بحقيقة تآكل الحدود بين الطوائف بدرجة كبيرة، وتقلُّص الميل إلى إطلاق الأحكام، وتلاشي الأهمية المرتبطة بالعقيدة والدوغما تدريجيًّا، إن لم يكن بسرعة؛ خلال العقود القليلة المنقضية.

بحال رؤية كيف ينسجم هذا التطور مع اتجاهٍ آخر في الدين الأمريكي: التوكيد المتنامي على كون الإنجيل كلمة الرب. ففي اليونان القديمة، على سبيل المثال؛ لم تلعب الكتب دورًا في التيار الرئيس للدين، وإنما اقتصر دورها فقط على تثقيف مجموعات هامشية مثل «الأورفيكيون Orphics».^(٣) وهو وضعٌ ينسحب باطراد على كل الدين القديم، لكنه تغيَّر بعد تدمير هيكل القدس عام ٧٠م، حين صار نص التوراة مُقدسًا مثله في ذلك مثل الإنجيل العبري الذي

والأديان المستقلة.^(١) وفي أبرشيتي؛ فإن مجموعات أبرشية صغيرة تُولي عنايتها لليوغا والقيم المسيحية والازدهار الروحي وقراءة الكتب الروحية، من بين الأنشطة العديدة التي تمارسها. وفي الوقت نفسه، فإن هذه المجموعات تخلق رفقة حميمة في عالم تسوده البرودة في العادة. وبطبيعة الحال، فإن الكنائس الكبيرة (ومجموعاتها الصغيرة) يجب أن تجد أرضية مُشتركة لتظل مؤتلفة. وفي هذا الصدد، فإن الترابُط يتيسَّر بحقيقة تآكل الحدود بين الطوائف بدرجة كبيرة، وتقلُّص الميل إلى إطلاق الأحكام، وتلاشي الأهمية المرتبطة بالعقيدة والدوغما تدريجيًّا، إن لم يكن بسرعة؛ خلال العقود القليلة المنقضية.^(٢) وعلى المنوال نفسه، فليس من الميسور

(1) Alan Wolfe, *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*, (New York: Free Press, 2003); Robert Wuthnow, *All in Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion* (Berkely: Univ. Of California Press, 2003), 114-22; see also the national survey on small groups conducted by Barna Research: www.barna.org (accessed in July 11, 2007).

(2) Amanda Potterfield, *The Transformation of American Religion: The Story of a Late-Twentieth-Century Awakening*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 2001).

(٣) هم من يدينون بديانة ظهرت قديمًا في العالم الهيللنستي، وتنسب لأورفيوس (Orpheus)؛ الموسيقي والشاعر و«النبي» الإغريقي. (المعْرَب)

صحيح أن جذور هذا التوكيد يُمكن تبُّعها إلى عصر الإصلاح الديني، وأن مثل هذا التأويل قد تجلّى للعيان في إنكلترا للمرة الأولى فقط بعد ١٦٣٠-١٦٥٠م؛ حين صُكَّت عبارات وألفاظ «النزوع نحو الحرفية Literalism»، و«الشخص الحرفي Literalist»، و«التفسير الحرفي Literality»، و«الحرفية Literalness»⁽⁴⁾.

ومزايا مثل هذه المقاربة جد واضحة: فهي لا تتطلَّب جهدًا فكريًا، وتسد الحاجة إلى اليقين في عالمٍ مُتقلِّبٍ مُلتبسٍ، وهي تنسجم مع مثال «الاكتفاء بالذات Self-reliance»⁽⁵⁾ الذي يُجسِّد الثقافة الأمريكية نماذجًا.

(4) Peter Burke, "The Rise of Literal-Mindedness (An Essay)", Common Knowledge 2 (1993): 108-21.

(5) تعني حرفيًا: اعتماد الإنسان على قدراته وجهوده دون غيرها، بحسب معجم مريام وبستر الأمريكي. لكنها في هذا السياق تُعبّر عن فلسفة خاصة بالوجدان الأمريكي، فلسفة صدرت عن رؤيته البيوريتانية وجسدها وقَّعد لها مقال نُشر عام ١٨٤١م بالعنوان نفسه، للفيلسوف الترانسندنتالي الأمريكي الأشهر رالف والدو إمرسون. وجوهر هذه الفلسفة هو احتقار الانسجام مع الآخرين والتماهي الكاذب مع ما يتصورونه، واتباع كل إنسان لغرائزه وأفكاره مُكتفياً بها. وتعتبر فلسفة إمرسون ومدرسته الترانسندنتالية/الرومانتيكية (هنري ديفيد ثورو ووالث ويمان وإيميلي دكنسون إلخ) أحد المصادر التأسيسية لتشكيل الوجدان الأمريكي، جنبًا إلى جنب مع الأيديولوجية البيوريتانية البروتستنتية والفلسفة الغرامشيانة. (المعْرَب)

صار كتابًا مقدسًا. وبعدها ببرهة قصيرة، أدت شعبية المسيحيين في فارس إلى لجوء الزرداشت لتدوين نصوص كتابهم المقدس: «الأفيسستا Avesta»⁽¹⁾. وتتجلّى أهمية الإنجيل -ككتاب مقدّس- في الثقافة الأمريكية المعاصرة في حقيقة أن حوالي نصف الأمريكيين يعدّون أنفسهم «مؤمنين بالإنجيل»⁽²⁾. إلا أنه في القرن العشرين فحسب، ومع صعود الأصولية؛ نشهد التوكيد المتنامي على المعنى الحرفي للنصوص الإنجيلية في البلاد.⁽³⁾

(1) A. S. van der Woude, "Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament" in Jan Bremmer and Flor-entino Garcia Martinez, eds., Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism (Kampen, The Netherlands: Kok Pharos, 1992), 151-69 (on Torah); Jan N. Bremmer, The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol (London: Routledge, 2002), 50 (on Avesta); Guy Stroumsa, La Fin du Sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tradive (Paris: O. Jacob, 2005), 63-101 (on Torah, Bible).

(2) American Piety in the 21st Century, op cit, 15, note 4.

(3) لدراسات أنثروبولوجية حديثة عن العقلية الحرفية للأصولية؛ راجع:

- Susan Harding, The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics, (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2000).
- Vincent Crapanzano, Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench, (New York: New Press, 2000).

تعرف كيف تخلط بحنكة بين الروحانية والأيدولوجية الرأسمالية، سواء في برنامجها الحوارية أو في المجلة التي تُصدرها (O, The Oprah magazine).⁽⁴⁾ وبما أن بعض النقاد الموثوقين يستخدمون اصطلاح «لاهوت الرفاه Prosperity Theology» في السياقات التي تتناول القساوسة الذي يُشرون بالمسيحية بوصفها الطريق إلى الصحة والثروة والنجاح المادي؛ فيمكن لنا استخدام اصطلاح «روحانية الرفاه Prosperity Spirituality» لتوصيف رسالة أوبرا وينفري الإعلامية.⁽⁵⁾ إلا أن الانشغال بالشق المادي في الروحانية الحديثة سيجعلنا نذهل عن تطورات أخرى، ربما كانت أكثر إثارة للاهتمام.

ومؤخراً أكد أحد أفضل الخبراء في الدين الأمريكي المعاصر، روبرت وذاو؛ على الصلة بين الروحانية والموسيقى والفنون البصرية. إن «ضوء» فاني ما بعد الحداثة أحياناً تجرّف فن

إذ ربما أمكن وصف «الروح» الأمريكية بأنها تنافسية، وابتكارية، ونزاعة للتجارة، إلا أن ثمة عنصراً من الروحانية بالتأكيد في هذه الممارسات. إلا أن التركيز على الاستغناء الفردي بالذات، والبحث عن الروحانية، والعلاقة المتناغمة مع الطبيعة⁽¹⁾ -وهي الصفات التي عادةً ما تربط بينها وبين روحانية «العصر الجديد»⁽²⁾ (New Age)⁽³⁾ لم تُعد تتوقّف عند أبواب المؤسسة الدينية والكنائس.

ومؤخراً شهدنا مثلاً جيداً على ذلك، إذ إن حتى الأيقونة الإعلامية أوبرا وينفري

(1) يمكن تتبع هذه العناصر في كتابات كل المدارس الرومانتيكية، وعند الترانسندنتالين (الرومانتيكية الأمريكية) وخصوصاً هنري ديفيد ثورو في كتابه الأشهر وولدن. (المعرب)

(2) هي حركة غنوصية تطوي مجموعة من الممارسات والمعتقدات الدينية والروحية التي تطوّرت في الغرب -خصوصاً الأنجلوسكسوني- إبان سبعينيات القرن العشرين، وقد أثمرت إعادة إحياء أكثر شعائر وطقوس الوثنيات الغربية ما قبل المسيحية. وقد ظهرت للعيان نتيجة لاختلاط المؤثرات الروحانية البوذية والهندوكية التي اجتلبها الهيبيز في ذلك الوقت مع تيار شغف بالنجوم وقراءة الطالع ظل كامئاً منذ القرن الثامن عشر. ويمكن اعتبارها الاطراد الطبيعي لحركات الثقافة المضادة (Counterculture movements)، التي ظهرت في ستينيات القرن العشرين. (المعرب)

(3) Leigh E. Schmidt, Restless Souls: The Making of American Spirituality (San Francisco: Harper San Francisco, 2005).

(4) Kathryn Lofton, "Practicing Oprah; or, The Prescriptive Compulsion of a Spiritual Capitalism", Journal of Popular Culture 39 (2006): 599-621; see also Eugene Robinson, "The Church of Oprah", Washington Post, May 10, 2005, A21.

(5) ويُشبهها في ذلك جُلّ المسمين بـ «الدعاة الجُدد» بين ظهرائنا. (المعرب)

ما شبوا عن الطوق صار بوسعهم أن يُفسّحوا مكاناً في حياتهم الروحانية لتجاربهم الفنية.⁽³⁾ وهذا الاتجاه نفسه هو الذي قد يُسهم في تفسير النجاح العظيم والمستحقّ لمعرض «أيقونات من سيناء»، الذي عقده متحف

وقد حلّ الفن عادة محل الدين في صفوف النخبة الأوروبية المثقفة. وهذا الإحلال نماذجي مناسب لسياق تطور العالم الغربي فيما بعد عصر الاستنارة، ولا يمكن الوقوف على تجلياته في أي بقعة أخرى خارج أوروبا.

«جيه. بول جيتي J. Paul Getty مؤخرًا، والذي اجتذب أكثر من ٢٣٠ ألف زائر في ستة عشر أسبوعًا، فحسب. هذه الأيقونات البيزنطية، بأصولها العتيقة وقداستها المفترضة؛ انتقلت من صحراء مصر البعيدة إلى متحف فائق التحضر في لوس أنجلوس. وهي بوضوح تتوافق مع الحاجة الحديثة للتأمل وللخبرات العاطفية

الطوائف الدينية وبنائاتهم، والتي تضم منحوتات مذابح الكنائس والتماثيل والمنابر المزخرفة والمفروشات والمنسوجات المزينة (فكر في الأمثلة البديعة في «كاتدرائية سيدة الملائكة Our Lady of Angels»، في مدينة لوس أنجلوس)، والنوافذ الزجاجية الملونة، إضافة إلى عمارة المعابد والكنائس والمساجد المدهشة بذاتها في بعض الأحيان.⁽¹⁾

وقد حلّ الفن عادة محل الدين في صفوف النخبة الأوروبية المثقفة. وهذا الإحلال نماذجي مناسب لسياق تطور العالم الغربي فيما بعد عصر الاستنارة، ولا يمكن الوقوف على تجلياته في أي بقعة أخرى خارج أوروبا.⁽²⁾ إلا أنه في الولايات المتحدة، يتم دمج الفن في نسيج الروحانية بصورة متزايدة، سواء داخل أو خارج الكنائس.

وقد أدى تكرار زيارات الأطفال والتلاميذ الصغار للمتاحف إلى جعلهم قابلين للتجليات المختلفة للفن، فإذا

(1) David Morgan and Sally M. Promey, eds., *The Visual Culture of American Religions*, (Berkely: Univ. of California Press, 2001).

(2) Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, (Oxford: Clarendon, 1998), p: 97.

(3) Wuthnow, *All in Sync*, op cit, note 12.

روبرت بوتنام في كتابه الشهير.⁽²⁾ بهذه «الانعطافة التجريبية» أصل لختم مشاهداً. إذ يبدو أن الدين الأمريكي يتحرك في اتجاه أكثر فردانية مُستقبلاً «مجتمعات مُتشظية»⁽³⁾ تعكس اتجاهات داخل المجتمع الأمريكي بجملته. وكلما طال أمد وجود الكنائس والتجمّعات الدينية المختلفة في الولايات المتحدة؛ تزايد استيعابها في التيار الرئيس للثقافة (الدين) الأمريكي. لذا، فإن التطورات التي تناولتها بالعرض هي قطاع عرضي يُمرّ خلال الأديان والطوائف المختلفة.

وما من مكان يمكن لنا أن نتوقع فيه عودة إلى الممارسات التي هيمنت خلال القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. لكن الوقوف على التوازن الصحيح بين الفردانية والمشاركة الفعالة في المجتمع العريض ستظل تحدياً لنا جميعاً.

(2) Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon & Schuster, 2001); and Robert Putnam, ed., *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society* (New York: Oxford University Press, 2002).

(3) استخدم المؤلف في الأصل عبارة «Communities Lite» وحين سألتها عما قصد بها على وجه التحديد؛ قال هي المجتمعات التي تفتقد للتجانس ولا يعرف أفرادها بعضهم البعض إلا بشكل سطحي عابر. (المعزّب)

المؤثرة؛ سواء كان الزائر متدينًا أم لا. وصحيح أن المشتغلين بالأنثروبولوجيا الاجتماعية قد لاحظوا أن التجربة الروحية، بتوكيدها الشامل على الصلاة/الدعاء (وهي ممارسة يبدو أنها أكثر أهمية في الولايات المتحدة منها في أوروبا)؛ تصير حيوية بصورة متزايدة.

فالجماهير «تقع في غرام يسوع»، وهم يريدون أن يصير الرب «وليّاً» حميماً. فهو حاضر أبداً لمعونتهم، ويمكن سؤاله النصّح والتأييد. وبعبارة أخرى؛ فإن التمكين وليس الخلاص هو ما تتزايد أهميته.

ويبدو هذا التطور كما لو كان يزيد من اتساع هوة الانقسامات الدينية، إذ نجده كذلك في الحركات اليهودية الحسيدية وحركات العصر الجديد.⁽¹⁾ ذلك أن الحاجة للتمكين الذاتي جد ملائمة للمجتمع الأمريكي، والذي يتزايد فيه عدد المواطنين الذين يعيشون فرادى بصورة غير مسبوقة، ويضمحل فيه رأس المال الاجتماعي، كما يحتاج

(1) Tanya Luhrmann, "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contrmporary U.S. Christianity", *American Anthropologist* 106 (2004): 518-28.

بيير بورديو وسوسيولوجيا الدين

براين تيرنر (*)

ترجمة: طارق عثمان (**)

(١) مقدمة: أطروحة العلمنة:

بينما خُص - في السنوات الأخيرة - العديد من السوسيولوجيين والفلاسفة إلى أنَّ الدين ينبغي أن يؤخذ على محمل الجد في النقاشات الدائرة حول

(*) براين ستانلي تيرنر (١٩٤٥ م -)، أحد أبرز سوسيولوجي الدين المعاصرين. أستاذ السوسيولوجيا بجامعة مدينة نيويورك وجامعة كامبردج. ومدير مركز دراسات المجتمعات المسلمة المعاصرة بجامعة سيدني الغربية بأستراليا. تُرجم له إلى العربية كتاب فيبر والإسلام. والعنوان الأصلي للدراسة هو:

Turner, Bryan S., 2011, *Pierre Bourdieu and the sociology of religion*, in Susen, Simon & Turner, Bryan S., (ed.) the legacy of Pierre Bourdieu: critical essays. London: Anthem press

(**) باحث ومترجم مصري. البريد الإلكتروني:

dr.tareq.osman@gmail.com



الروحانية^(٦)، لقد تحدث في ملاحظة شخصية بدرجة كبيرة عن (الروحانية)^(٧)، بما هي «البحث والممارسة والمكابدة التي يقوم الشخص من خلالها بالتحويلات اللازمة على ذاته في سبيل الوصول إلى الحقيقة»، (Foucault, ٢٠٠٥, [٢٠٠١]: ١٥). لقد تجاهل - إذن - معظم المفكرين العموميين اليساريين، في فترة ما بعد الحرب، الدين، معتبرينه مجرد قوة بالية في زمن الحداثة. فما الذي تغير - إذن - [لكي يعود الاهتمام بالدين مرة ثانية]؟

الإجابة الواضحة على ذلك هي أن الحياة الاجتماعية والسياسية قد مرت بتحويلات شتى كان من شأنها أن تضع الدين كمؤسسة في مركز المجتمع الحديث.

يبدو الدين الآن وثيق الصلة بسياسات الهوية^(٨)، ويعتبر القوة الأيديولوجية المحركة للعديد من الحركات الاجتماعية مثل حركات التضامن [الاتحادات العمالية]، و(البوذية

السياسة الحديثة والمجال العام؛ إلا أن ذلك لم يكن هو الحال بالنسبة إلى العديد من سوسيولوجيي ما بعد الحرب [العالمية الثانية]^(٩)، فلويس ألتوسير، ولوك بولتانسكي^(١٠)، ووالف داريندورف^(١١)، ونوربرت إلياس^(١٢)، وأنطوني جيدنز، وديفيد هارفي، وإدوارد سعيد، وغوران ثيربورن^(١٣)، إما أنهم قد تجاهلوا الدين تمامًا وإما أولوه اهتمامًا يسيرًا، عوضًا عن أن يُعاملوه بوصفه جانبًا مركزيًا من جوانب المجتمع الحديث.

ربما كان ميشيل فوكو وحيدًا - إذن - في اهتمامه المتسق بالدين - على سبيل المثال - في مقالاته عن التعاليم المسيحية القروسطية حول العفة، ورؤيته للثورة الإيرانية بوصفها ضربا من السياسة

(١) كل ما بين معكوفتين في النص من وضع المترجم.

(٢) (Luc Boltanski)، أحد أهم السوسيولوجيين الفرنسيين المعاصرين، مؤسس السوسيولوجيا البراغماتية. (المترجم).

(٣) (Ralf Dahrendorf)، سوسيولوجي وفيلسوف وعالم سياسة وسياسي ألماني بريطاني، ومن أهم منظري الصراع الطبقي، أستاذ السوسيولوجيا بجامعة هامبرج وكولومبيا وكلية لندن للاقتصاد. (المترجم).

(٤) (Norbert Elias)، سوسيولوجي ألماني مرموق، عُرف بعمله ذائع الصيت: سيرورة التحضر (the civilizing process). (المترجم).

(٥) (Goran Therborn)، سوسيولوجي سويدي، أستاذ بجامعة كامبريدج وأحد أهم الماركسيين المعاصرين. (المترجم).

(٦) لكتابات فوكو عن الثورة الإيرانية، انظر: فوكو، ميشيل، (٢٠١٢ م)، فوكو صحافياً: أقوال وكتابات، ت: البكاي ولد عبد المالك، بيروت: جداول للنشر. (المترجم).

(7) Spirituality.

(٨) (Identity politics)، تلك المواقف السياسية المؤسسة على الهوية، سواء كانت عرقية أو دينية أو جنسية. (المترجم).

العالم الثالث، ولكنه لم يكن ببساطة سوى نسق من المعتقدات الخاطئة التي واست المحرومين وشرعنت⁽⁷⁾ الأثرياء وذوي النفوذ. إنَّ الأيديولوجيات الدينية سوف تختفي مع انتشار العلم العلماني، والتمدن، والتعليم، ونضال الطبقة العاملة، وتحرر المرأة.

لقد سمح الانهيار الدراماتيكي للشيوعية المنظمة في بدايات التسعينيات وتآكل الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية، للدين بأن يزدهر مرة أخرى في المجتمعات الغربية؛ خاصة في بلدان أوروبا الشرقية كبولاندا وأوكرانيا وما كان يوغوسلافيا. وفي روسيا غدت الكنيسة الأرثوذكسية وثيقة الصلة بالقومية. وفي فيتنام مع أن الحزب الشيوعي لم يخف بالكلية إلا أن فترة الإصلاح الحديث قد شهدت عودة، ولو متواضعة، للدين (كالكاثوليكية الرومانية) إلى الحياة العمومية، ونجحت الطوائف البروتستانتية في عملها التبشيري فيما بين الأقليات الإثنية. أيضًا نجحت مذاهب اللبس [المس] الروحي⁽⁸⁾ في اجتذاب المنتمين لطبقة وسطى منبثقة عن القطاع الرأسمالي المتوسع.

(7) Legitimized.

(8) Spiritual possession.

الملتزمة^(١)، والقومية الهندوسية⁽²⁾. لقد آمن جيل ما بعد الحرب من العلماء الاجتماعيين بأطروحة العلمنة⁽³⁾ القاضية بأن الدين سيضمحل مع التحديث⁽⁴⁾ لا محالة، ومن ثمَّ وجدوا أنَّه من غير المعقول صرف مجهوداتهم البحثية على مؤسسة كانت في طريقها إلى الزوال. وفي أوروبا، كان ثمة عامل إضافي: النظرية الاجتماعية والسياسية الماركسية، التي كانت تقليدًا مؤثرًا في فرنسا، وفي أماكن أخرى؛ فبالنسبة إلى هؤلاء المنظرين النقيدين [الماركسيين] لم يكن استمرار الدين في ممارسة تأثير أيديولوجي ذي بال على الحداثة⁽⁵⁾ العلمانية افتراضًا قائمًا، خاصة في الغرب؛ فبوصفه (القلب في عالم لا قلب له)^(٦) ربما يتبقى للدين بعض من التأثير في

(١) (Engaged Buddhism)، تلك التي لم تعد منكفئة على التأمل بغية بلوغ البصيرة والتنوير والتعال، وإنما قررت النزول إلى عالم الحياة لتتشغل بمشاكل اليومي، ولتتخذ مواقف سياسية واقتصادية. (المترجم).

(2) Hindu nationalism

(3) Secularization

(4) Modernization

(5) Modernity

(٦) عبارة ماركس الشهيرة في كتابه «مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل»: «الدين هو تنهيدة المستضعفين، القلب في عالم لا قلب له، والروح في ظروف لا روح لها، إنه أفيون الشعوب». (المترجم).

انبثاق جماعات شتات في مجتمعات تتوسع اقتصادياتها. تحقق الجماعات الشتاتية هذه تماسكها عبر المعتقدات والممارسات الدينية بطريقة تجعل من التمييز بين الانتماء العرقي والانتماء الديني، في المجتمعات الحديثة، أمراً غير ذي صلة؛ ف(الأترك) في ألمانيا يُطلق عليهم (المسلمين)، والأقليات الصينية، عبر العالم - في إندونيسيا وماليزيا على سبيل المثال - يُعرفون تلقائياً بـ (البوذيين).

وكنتيجة لذلك: غداً الدين بنداً أساسياً في الثقافة العمومية و(سياسات الهوية)، وبالتبع غداً الدين ساحة أساسية للنزاعات الثقافية والعرقية، ومن ثمّ: أصبحت الدولة متورطة في إدارة الأديان، وهو ما يمثل انزياحاً حتمياً عن الفصل التقليدي بين الدين والدولة في الإطار الليبرالي. وبتدخلها لضبط الدين في المجال العمومي، جعلت الدولة، وبشكل مفارق، الدين أكثر أهمية وبروزاً [عوضاً عن تحجيمه]. ففي مجتمعات على هذا القدر من الاختلاف كالولايات المتحدة وسنغافورة، تتدخل الدولة لضبط الإسلام تحت غطاء دمج «المسلمين المعتدلين» في المجتمع (Kamaludeen , Pereira & Turner, 2009). عبر العالم الحديث، ثمة

وخلقت العولمة والإنترنت فرصاً جديدة للإنجيليكانية⁽¹⁾ حتى في المجتمعات التي لا يزال يحاول فيها الحزب تنظيم أو حظر انسياب المعلومات والتفاعل بين الأفراد. وفي الصين قد طالب (ميثاق ٠٨)^(٢) من بين أشياء أخرى، بحرية التجمع الديني والممارسة الدينية. وبالرغم من أنه من غير المرجح لهذه الحركات الانشقاقية أن تربك سطوة الحزب أو ردود فعله الاستبدادية تجاه الإحياء الديني؛ إلا أنه من المرجح أن نرى نمواً ذا بال في الأنشطة الدينية عبر البلدان الشيوعية أو ما بعد الشيوعية. أيضاً تشهد الكنائس الكاريزمية والخمسينية^(٣) نمواً ملحوظاً في أمريكا الجنوبية وأفريقيا. ثمة حاجة - إذن - وكنتيجة لمثل هذه التحولات الاجتماعية، لإعادة التفكير في جوانب عديدة من جوانب الحداثة العلمانية (Taylor, 2002، 2007).

إحدى السمات الجلية للعولمة، تنامي أسواق عمل مرنة، والهجرة الجماعية، والتوطن، وهو ما خلف، عبر العالم،

(1) Evangelism.

(٢) «مانيفيستو» موقع من مثقفين صينيين في (٢٠٠٨ م) يطالب بإصلاحات سياسية واجتماعية. (المترجم).

(٣) حركات إحيائية داخل البروتستانتية. (المترجم).

إسلامية شتى خارج السياق الإيراني (Akbarzadeh & Mansouri, 2007). لقد غدا الإسلام، على أقل تقدير، أحد مسالك الفكرة السياسية القائلة بأن للتحديث أشكالاً عديدة وأن هيمنة المجتمع الأمريكي الرأسمالي يمكن أن تُقاوم (Hal-liday, 2003). لقد عبر الإسلام الإصلاحي عن الفكرة التالية: العلمنة ليست نتيجة حتمية للتحديث. اللحظة الحاسمة الأخرى تمثلت في هجمات (٩/١١) على برجى التجارة: الرمزين الأكثر بلاغة على الهيمنة المالية للغرب على العالم النامي. لقد تم تأويل هذه الهجمة بوصفها: (حدثاً رمزياً)، بقدر ما تم تأويلها بوصفها: (حدثاً إرهابياً)، (Gole, 1996). وبطريقة مماثلة يرمز الالتباس الثقافي والاجتماعي حول الحجاب إلى مكانة المرأة الإشكالية في الثقافات العلمانية الحديثة (Lazreg, 2009).

ثمّة الآن انتباه معتبرٌ لحدود وإخفاقات الأطروحة التقليدية للعلمنة^(٢)، وكنتيجة لذلك تم تسويد الكثير من الصفحات

إحدى السمات الجلية للعلمنة، تنامي أسواق عمل مرنة، والهجرة الجماعية، والتوطن، وهو ما خلف، عبر العالم، انبثاق جماعات شتات في مجتمعات تتوسع اقتصادياتها.

تداخل معقد بين الدين والهوية الوطنية - من الهندوسية في الهند إلى الشنتو في اليابان مروراً بالكاثوليكية في بولاندا - وهو الأمر الذي أصبح الدين - من خلاله - جزءاً من قوام الخطاب العمومي. ربما كان الحدث الحاسم في التاريخ الديني الحديث هو (الثورة الإيرانية)، في (١٩٧٨ - ١٩٧٩ م)، فسقوط الدولة العلمانية التي روجت رؤية قومية للمجتمع كحضارة فارسية عبر إطار إسلامي تقليدي قد قدم نموذجاً عالمياً للثورة الروحية. لقد قدمت مثلاً فريداً على حشد الجماهير تحت راية التجديد الديني. لقد تمّ تبني خطاب المفكر الإيراني على شريعتي ضد ما سماه بـ (التمل بالغرب)^(١) من قبل حركات

(١) (Westoxification)، جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩ م)

(م) هو من سك هذا المصطلح، واستعاره منه شريعتي. يُترجم أحياناً بالتسمم بالغرب أو بالمرض بالغرب. نترجمه بالتمل بالغرب: سكرة الانتشاء بالغرب التي تفقد المرء قدرته على التمييز وتجعله يتقبل ويحاكي كل ما في الثقافة الغربية على حساب التقليد الإسلامي. (المترجم).

(٢) تلك القضية باضمحلال الدين بفضل التحديث، ولمزيد من التفصيل عن دلالات العلمنة الثلاث راجع: كازانوف، خوسية، (٢٠١٧ م). «ما بعد العلماني»، سجال مع هابرماس، ت: طارق عثمان، أوراق نماء، ورقة (رقم/ ١٤١)، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات.

حول: (التجدد الديني)، و(الإحياء الديني). فبينما وصف سوسولوجيو الدين في الستينيات كبراين ويلسون (١٩٦٦، ١٩٧٦) اضمحلال الدين بأنه نتيجة ضرورية للتحديث؛ إذ بأطروحة العلمنة يُنظر إليها الآن على أنها أطروحة ضيقة، وخاصة بثقافات بعينها، عوضاً عن النظر إليها بوصفها تفسيراً عاماً للتغير الاجتماعي (Demerath, 2007). أوروبا الشمالية، وليس الولايات المتحدة، هي ما يُنظر إليها على أنها المثال الأوضح على (الاستثنائية)^(١)، بمعنى أن اضمحلال الديني (وفقاً لمعدلات الانتماء للكنائس والتردد عليها، والتمسك بالمعتقدات الدينية) هو سمة مميزة لبعض المجتمعات الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين، ولكنه ليس كذلك - وإن كان لأسباب مختلفة جداً - في كل من الولايات المتحدة وأفريقيا ومعظم آسيا.

والحال: أن تأجج الاهتمام الأكاديمي بالدين والحادثة قد اندلع بفضل الانتباه (غير المتوقع) الذي أظهره يورجن هابرماس (٢٠٠٢ [١٩٩٧، ١٩٩١، ١٩٨١]) لهذه المسألة

في عمله (الدين والعقلانية)^(٢). بالنسبة إلى الأكاديميين المشتغلين بسوسولوجيا الدين: فإن أفكار هابرماس حول الدين لا تقدم أية تبصرات أو استنتاجات جديدة عليهم؛ لقد ادعى أن أطروحة العلمنة تنهض على الفرضية التالية: ينبغي (العالم منزوع السحر)^(٣)، على تصور علمي يمكن لكل الظواهر فيه أن تُفسر بشكل عقلائي. وأضاف أن المجتمع قد تمايز إلى مجالات محددة الوظائف، بحيث يصير الدين فيه، وبشكل متزايد، مسألة خصوصية. وأخيراً قال: إن تحول المجتمع من الزراعة قد حسن مستويات المعيشة وقلل من المخاطر، ومن ثم ألغى اعتماد الأفراد على القوى الفوق-طبيعية^(٤)، وقلل من احتياجهم للمعنى الديني وما يقدمه من دعم نفسي لهم.

ولكن هابرماس قد لاحظ، أيضاً، أن النقاش حول العلمنة منبني على وجهة نظر أوروبية ضيقة. فأمريكا الشمالية تبدو، وعلى النقيض من أوروبا، مجتمعاً متديناً بشكل حيوي، يجتمع فيه الدين والثراء والتحديث معاً بلا منغصات.

(٢) كل التشديدات من المؤلف. (المترجم).

(3) Disenchanted world.

(4) Supernatural

(١) عن هذه الاستثنائية راجع أيضاً: كازانوف، مرجع سابق. (المترجم).

المعتقدات الدينية، بينما المواطنون المتدينون ملزمون، في المقابل، بجعل معتقداتهم متاحة للعقلنة العمومية [بتأسين مقدسهم في لغة قابلة للنقاش العمومي]، (Habermas, 2008 [2005]).

من بعض النواحي، كان نقاش هابرماس حول الأسس ما قبل السياسية للدولة الليبرالية مع جوزيف راتنجر (البابا بينديكت السادس عشر فيما بعد) في الأكاديمية الكاثوليكية ببافاريا في (١٩ يناير ٢٠٠٤ م)، نقاشاً كاشفاً^(٢)، لقد كان الرجلان في مزاج تصالحي (Habermas, 2006). اعترف هابرماس بأن الدين قد احتفظ بأفكار وقيم صالحة ليست موجودة في أي مكان آخر، وأن فكرة المساواة الأصلية بين جميع البشر هي إرث مهم للإيمان المسيحي. أيضاً قد أظهر هابرماس دراية بالمسعى اليهودي إلى الغيرية (وربما تعاطفاً معه) عند الجيل الأول من مفكري مدرسة فرانكفورت النقديين. فمن الواضح جداً - على سبيل المثال - أن تأويلات فالتز بنيامين للثقافة الحديثة العلمانية مصبوعة

وعلى مستوى أكثر عالمية يلفت هابرماس الانتباه إلى انتشار الأصولية، وتنامي الحركات الإسلامية الراديكالية، وحضور المسائل الدينية في المجال العام. وفيما يتعلق بخصوصية الدين - والتي هي حجر أساس المنظور الليبرالي للتسامح الموروث من جون لوك - فإن كثيراً من المراقبين يعتقدون أنها لم تعد استراتيجية سياسية قابلة للتطبيق في ظل الفصل بين الدين والدولة (Spinner-Halevy, 2005). والحل الذي يقترحه هابرماس للمشاكل المحيطة بالأصولية الراديكالية والعلمانية^(١) الراديكالية هو: حوار يتضمن دمج ثقافات الأقليات الأجنبية في المجتمع المدني من ناحية، وانفتاح الثقافات الفرعية على الدولة بغرض تشجيع المنتسبين لهذه الثقافات على الانخراط النشط في الحياة السياسية من الناحية الأخرى. فالمتدينون والعلمانيون كلاهما مطالبان بتقديم شروحات عمومية لمعتقداتهم منخرطين في نقاشات عمومية؛ فالعلمانيون لم يعد يحق لهم تهميش

(١) (Secularism)، وللمزيد عنها راجع: كازانوف، خوسية،

(٢٠١٦ م). العلماني والعلمانيات، ت: طارق عثمان،

أوراق غاء، ورقة (رقم/ ٨٤)، الرياض: مركز غاء للبحوث

والدراسات. (المترجم).

(٢) مترجم للعربية بعنوان: جدلية العلمنة والعقل والدين،

جداول للنشر، (٢٠١٣ م). (المترجم).

السياسية وتحديد الدولة لا يمكن لها أن تعمل من دون مجتمع مدني قوي ومن دون مجموعة من القيم المشتركة. فعلى النقيض من النظرية النقدية وعلى النقيض أيضا من أطروحة العلمنة، يمكن أن يكون الدور الأساسي للدين هو دعم الحياة الاجتماعية عبر خلقه للمعنى المشترك. هذه الرؤية للطبيعة العمومية للدين قد صُمّنت في فكرة الدين المدني من جان جاك روسو إلى روبرت بيللا^(٤).

فعلى النقيض من النظرية النقدية وعلى النقيض أيضا من أطروحة العلمنة، يمكن أن يكون الدور الأساسي للدين هو دعم الحياة الاجتماعية عبر خلقه للمعنى المشترك.

ثمة استياء - إذن - من ذلك التوكيد الشائع في تيار سوسيولوجيا الدين الرئيس على اضمحلال المعتقدات الدينية والانتماء للكنيسة ضمن المقاربة التقليدية للعلمنة. فالحال: أنه ليس ثمة ضرورة أو حتى رابط بسيط، على سبيل المثال، بين الإيمان المسيحي والممارسة الدينية. ففي

بعمق بالمشيكانية^(١) اليهودية (Wolin، ١٩٩٤). لا يثير موقف هابرماس هذا أسئلة حول الاستمراريات والانقطاعات بين المفكرين المتقدمين والمتأخرين في هذا التقليد النقدي وفقط، وإمّا أيضًا حول أفكار العلمانية^(٢) والعقلانية التنويرية والحدثة. بل إنه يطرح، في واقع الأمر، استشكالًا حول اتصالية عمل هابرماس الفلسفي، الذي لم يكن في بداياته يملك الكثير ليقوله حول موقع الدين في المجتمع المدني أو الطبيعة الخصوصية [الذاتية] للخطاب الديني.

والحال: أن جواب هابرماس على راتزنجر يمكن أن يفهم على الضد من الخلفية البرتستانتوية الثقافية^(٣) الألمانية، التي حظي فيها الدين باحترام عام وبأهمية في الحياة العمومية أكثر مما حظى به في المملكة المتحدة أو اسكندنافيا. ربما كان جواب هابرماس كريما ولكنّه لا يزال ينبني على الفكرة التالية: إن المؤسسات

(1) Messianism.

(2) (Secularity)، للمزيد عنها راجع كازانوف، ٢٠١٧، مرجع سابق. (المترجم).

(3) (Kulturprotestantismus)، مصطلح ألماني يُحيل على التركيبة التي جمعت بين ضرب من الدين البروتستانتي والثقافة التقدمية النخبوية في ألمانيا، والتي بلغت أوجها في حقبة إمبراطورية فيلهلم الثاني (١٨٩٠ - ١٩١٤ م). (المترجم).

(4) (Robert Bellah)، سوسيولوجي الدين الأمريكي المرموق (١٩٣٧ - ٢٠١٣ م) تتلمذ على يد المنظر الكبير تالكوت بارسونز، من أهم أعماله: (Religion in human evolution)

الاقتصاد ... إلخ)؛ (٢) العقلنة: بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية؛ (٣) تهميش: الدين إلى المجال الخاص. ومن ثَمَّ، كل سوسيولوجيا للدين تطمح في أن تكون وافية عليها عن تفحص هذه المكونات الثلاثة بشكل منفصل ومستقل. وتبعاً لهذه التطورات العالمية وجد سوسيولوجيو الدين أنفسهم مضطرين لمراجعة فرضياتهم حول العلمنة مع انتشار (الأديان العمومية) في الثمانينيات. لقد تمثلت مساهمة كازانوف النقدية في تحديده للتطورات المهمة في سيرورة ما أسماه بـ (نزع الخصصة)⁽²⁾، عن الدين. ولقد تضمنت الأمثلة التي طرحها للأديان العمومية الثورة الإيرانية، ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وحركات التضامن في بولاندا ومنظمة الأغلبية الأخلاقية واليمين المسيحي بأمريكا الشمالية.

ثمة - إذن - استياء كبير بين سوسيولوجيي الدين المعاصرين من المقاربات التقليدية للدين، ولقد دفع عمل كازانوف بالنقاش في اتجاهات جديدة مهمة، ولكن يبقى، مع ذلك، الكثير من الاضطراب

بريطانيا، نحتت جريس دافي^(١) (١٩٩٤، ٢٠٠٦) عبارة «إيمان بلا انتماء» لتعبر عن هذه الانقطاعات بين الإيمان والانتماء للكنيسة والعبادة. يعتبر عمل خوسية كازانوف (الأديان العمومية في العالم الحديث)، (١٩٩٤م) أحد أهم المساهمات السوسيولوجية في هذا النقاش، والذي قدم فيه إطاراً عاماً لفهم التطورات الرئيسة التي وضعت الدين في قلب الحياة السياسية في العديد من المجتمعات.

وبالرغم من أنه ثمة إغراء قوي يدفعنا للتخلي عن أطروحة العلمنة في كليتها؛ فإن كازانوف لا يدعم أي تخلٍ سابق لأوانه عن حجة العلمانية برمتها، وإنما يقترح - عوضاً عن ذلك - أن نفكر في العلمنة ببساطة، بوصفها تيمة متفرعة عن الفكرة الأعم للتحديث والحداثة المتضمنة للتمايز بين المجال الديني والمجال العلماني. لقد نقد كازانوف الفكرة القائلة بأن العلمنة تعني ببساطة اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية. وحدد - في المقابل - ثلاثة مكونات [معان] للعلمنة: (١) تمايز: العديد من المجالات الاجتماعية عن بعضها البعض (الدين، الدولة،

(١) (Grace Davie)، سوسيولوجية أديان إنجليزية (١٩٤٦ م) أستاذة السوسيولوجيا بجامعة إكستر. (المترجم).

(2) Deprivatization.

اهتمام بأعماله المبكرة عن الجزائر، حيث يمكن للمرء أن يجد فيها بعض النقاشات حول الدين (Loyal, 2009).

أود في هذه الدراسة أن أتساءل: هل يحمل عمل بورديو في طبائعه فائدة ذات بال أو أطرًا مفهومية جديدة لدارسي الدين؟ جوابي على هذا السؤال متناقض نوعًا ما! إنَّ ما قاله بورديو عن الدين في مقالاته القليلة عنه غير مثير للاهتمام بدرجة كبيرة، ويبدو في معظمه معتمدا على ماكس فيبر بشكل صريح وعلى لويس ألتوسير بشكل ضمني. ولكن بالرغم مما قلت فإنَّ إطاره المفهومي - الرأسمال، الحقل، الهكسيس^(٥)، الهابيتوس - ليقدم منظورا ناجعا؛ يتفادي العديد من المزالق الناتجة عن الاهتمام المبالغ فيه بالمعتقدات الدينية، عوضا عن الاهتمام بالممارسات المجسدة^(٦)، في أعمال كل من سوسيولوجي وفلاسفة

داخل حقل سوسيولوجيا الدين، ودرجة من «اللايقين» حول ما سيأتي من هذا النقاش حول العلمنة. وكنتيجة لذلك، بدأ سوسيولوجيو الدين في الالتفات إلى أعمال بيير بورديو طمعًا في الحصول على إطار أكثر نجاعة لفهم الممارسة الدينية والطقوس والهابيتوس^(١) (Fur-seth, 2009). وبالرغم من كون إنتاج بورديو الفعلي في سوسيولوجيا الدين إنتاجًا هزيليًا؛ فإنَّ تأثيره يمكن أن يُرى في أعمال متأخرة مثل عمل تيري راي^(٢) **بورديو حول الدين** (٢٠٠٧ م).

أيضًا كُتِّب آخرون قد شرعوا في البناء على فكرة بورديو: الرأسمال الرمزي^(٣)، وفكرة الحقل بغرض دراسة الدين (Bell, 1990; Braun & McCutcheon, 2000; Engler, 2003; Swartz, 1996; Taylor, 1998; Verter, 2003).^(٤) أيضًا ثمة

(١) للمزيد عنه راجع: ماتون، كارل، (٢٠١٦ م). مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو، ت: طارق عثمان، أوراق نماء، ورقة (رقم / ٩٧)، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات. (المترجم).

(2) Terry Rey.

(3) Symbolic capital.

(٤) قمنا بترجمة دراسة فيتر (٢٠٠٣ م)، الرأسمال الروحي: تنظير الدين مع بورديو ضد بورديو، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (٢٠١٧ م)، (المترجم).

(٥) (Hexis)، الوضع الجسدي، هيئة الجسد، عادة الجسد، حالة الجسد، ملكة الجسد، استعداد الجسد: مفهوم آخر قريب من مفهوم الهابيتوس، يعود لأرسطو، واستخدمه مارسيل موس واستخدمه بورديو من بعده، لكنه طوره وضمه في مفهوم الهابيتوس. ويعني أن ماضي المرء مطبوع على جسده في شكل الطلة والمشي والوقفة وإلخ. (المترجم).

(٦) (Embodied)، المطبوع، المنقوش على الجسد. (المترجم).

بورديو أن قراءته للإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية قد وهبته تبصرات أصيلة حول الإتيقا الاقتصادية للخارج الأمازيغ في أبحاثه حول الجزائر^(٤). أيضًا اعترف بورديو بفضل فيبر عليه في تطويره لمفهوم (الحقل)، الذي سمح له بتصوير الصراعات الاجتماعية على الرأسمال الرمزي^(٥). وأخيرًا: لقد اعترف بورديو بقيمة أعمال فيبر في طرح فكرة (دراسات الشخصية)^(٦). سأؤثر استخدام تعبير فيبر نفسه «الشخصية والأوامر الحياتية»^(٧)

(٤) لقد لاحظ بورديو التشابه بين زهد الخوارج بين سكان القبائل الأمازيغ في الجزائر وتطورهم الاقتصادي والاتيكا البروتستانتية التي أشار إليها فيبر. (المترجم).

(٥) الحقول الاجتماعية، وفقًا لبورديو، هي حليات صراع، مضامير سباق، ملاعب يتنافس فيها الفاعلون الاجتماعيون الملتصمون إلى مهيمنين ومهيمن عليهم على الرتبة الاجتماعية وعلى مبادئ التراتب الاجتماعي. (المترجم).

(6) Character studies.

(٧) (Personality and life orders) مصطلح قريب من مصطلح الحقائق الاجتماعية عند دوركايم ومن مصطلح البنية في السوسيولوجيا عامة، أو الـ (super ego)، الاجتماعي لو تكلمنا بلغة فرويدية، يحيل به فيبر إلى الشروط الاجتماعية (الاقتصادية، الثقافية) التي وجد الشخص نفسه فيها، والتي تمارس سطوة وسلطة عليه، يجعل فيبر هذه المتطلبات، القيم، الأوامر، النظم الحياتية كمقابل للبواعث الداخلية للشخص. وللمزيد عن هذا المصطلح راجع دراسة فيلهلم هينيز: (المترجم)

Personality and life orders: ١٩٨٧, Hennis, Wilhelm - Max Weber's theme. In Max Weber, rationality and modernity. London and New York: Routledge

الدين. وبالرغم من كون مساهمة بورديو في سوسيولوجيا الممارسة مساهمة معتبرة ولها شأنها فإنَّ التبصرات حول الممارسة والتجسد^(١) موجودة وبوضوح في تقاليد أخرى أيضًا كالسوسيولوجيا البرجماتية على سبيل المثال (Barbalet, 2006).

سأسعى في هذه الدراسة إلى تطوير رؤية نقدية لتأويل بورديو لسوسيولوجيا الدين الفيبرية واستخدامه لها، هذه الملاحظات النقدية على هذا الجانب من عمل بورديو لا بُدَّ أن تُؤمَّع في سياق الاعتراف باستجابة بورديو المتحمسة لسوسيولوجيا فيبر ككل؛ هذه الحماسة التي تجلت بشكل لا تُخطئه العين في حوار مع فرانز شوتز^(٢)، وأندرياس فيفر^(٣)، (٢٠٠٢ م)؛ إن تأويل بورديو لفيبر بوصفه منقذ الرمزي في سوسيولوجيا ماركس الاقتصادية ليقدم بديلًا مهمًا لتأويل كل من تالكوت بارسونز وريمون آرون - على اختلاف موقفيهما السياسيين - اللذين سعيا لإبعاد فيبر عن ماركس. لقد كانت كتابات فيبر مفيدة لبورديو في مراحل شتى من مراحل تطوره الفكري. فعلى سبيل المثال: ذكر

(1) Embodiment.

(2) Franz Schultheis.

(3) Andreas Pfeuffer.

بالجزائر. لقد غدا عمله المبكر عن سكان القبائل في الجزائر منطلقاً لنقد الأنثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي - شتراوس. وعندما ظهر الإسلام في عمله عن الجزائر كان الشيء الأكثر تأثيراً في بورديو هو سوسيولوجيا الدين المقارنة التي أنجزها فيبر متضمنة تعليقاته على سوسيولوجيا القانون. فتحليله للاختلافات بين الشريعة والعرف القبلي فيما يتعلق بالمرأة والميراث من المحتمل أن يكون متأثراً بفيبر. لم يقدّم بورديو بخلاف ذلك بأي أبحاث إثنوجرافية^(٢) تتعلق بالدين حاشاً دراسته عن الأساقفة الكاثوليك مع م. دو ساينت مارتن في (١٩٨٢ م)، وحتى تفسيراته الإثنوجرافية للقبائل قد تم انتقادها فيما بعد (Go-odman, 2003). أيضاً قد أخذ بورديو على عاتقه إنجاز دراسة إمبريقية على بلدته دينجوين^(٣) بفرنسا خلال (١٩٥٩ م)، و(١٩٦٠ م)، وتم نشر هذه الدراسة فيما بعد ضمن كتاب يضم عدداً من دراساته (Bourdieu, 2002). وبالرغم من أن هذه الدراسة قد دفعت بورديو فيما بعد للتفكير بشكل أكثر جدية في

في سبيل تطوير فكرة أن فيبر كان ينجز سوسيولوجيا للتقوى حيث يمكننا أن نرى مباشرة الصلات بين التقوى والهيبيتوس والاستعدادات الشخصية، وفكرة الفضيلة أو التفوق الأرسطية. يتضح من الحوار آنف الذكر، أن بورديو، بتجنبه الانخراط في السجال العقيم حول ما إذا كان فيبر على يمين أو يسار السياسة الأوروبية، قد انتفع أحسن الانتفاع من فيبر في أعماله المتنوعة حول التمايز^(١) والعنف الرمزي والممارسة وغيرها. بعدما تعرفنا على التقدير الذي يكنه بورديو لفيبر، علينا أن ننقل الآن إلى ما يمكن لبورديو أن يقوله فعلاً عن الدين.

(٢) تحليل بورديو للدين: نقد أولي

لا حاجة بنا هنا إلى تقديم شرح لسوسيولوجيا بورديو العامة، وإنما سأنتقي منها ببساطة الجوانب وثيقة الصلة بدراسة الدين. وفقاً لراي (٢٠٠٧ م)؛ فإن بورديو قد كتب حوالي عشرة نصوص حول الدين، كانت مقتصرة بشكل أساسي على تحليل الكاثوليكية الرومانية بفرنسا والإسلام

(٢) الإثنوجرافيا هي الأنثروبولوجيا الوصفية. (المترجم).

(3) Denguin.

(١) (Distinction)، عنوان الكتاب الأساسي لبورديو (١٩٨٤ م)

في تحليله للحقل الفني والثقافي عامة. (المترجم).

لفيبر وليس لماركس، لا عجب - إذن - في أن ينصب تركيز معظم المعلقين على دراسته «تأويل لنظرية الدين عند ماكس فيبر»^(٣)، (Bourdieu, 1971)، والتي أعيد نشر نسخة منقحة منها في الإنجليزية بعنوان «الشرعة والمصالحة المبنية في سوسيولوجيا الدين عند ماكس فيبر»، [1971] [Bourdieu, 1987].

لقد لخص راي (٢٠٠٧:٥٧) إرث بورديو في دراسة الدين قائلًا: إنَّ مساهمة بورديو قد انبنت على قناعتين صارمتين: «أن الدين في العالم الحديث سائر نحو الاضمحلال؛ وأن وظيفته النهائية تتمثل في مساعدة الناس على إيجاد معنى لمواقعهم ضمن النظام الاجتماعي».

والحال: أنَّ أفكار بورديو السوسيولوجية حول الدين ينبغي أن تُقرأ ضمن السياق الأوسع للعلمانية الفرنسية، ضمن تقليد اللائكية والجمهورانية^(٤) الفرنسية. فبالنسبة إلى اليسار يعني الدين

الأثر العاطفي الذي يمكن أن تخلفه بيوجرافيا المرء على عمله البحثي؛ فإنَّ دراسته عن استراتيجيات الزواج^(١) في دينجوين لم تتضمن أي نقاش لدور الدين في حياة الفلاحين (Jenkins, 2006). لقد لخص راي (٢٠٠٧:٥٧) إرث بورديو في دراسة الدين قائلًا: إنَّ مساهمة بورديو قد انبنت على قناعتين صارمتين: «أن الدين في العالم الحديث سائر نحو الاضمحلال؛ وأن وظيفته النهائية تتمثل في مساعدة الناس على إيجاد معنى لمواقعهم ضمن النظام الاجتماعي»^(٣).

يمكن أن يقال عن هذين الفكرتين إنَّهما تركيبة صريحة من رؤية ماركس للدين بوصفه أفيون الشعوب، مع معالجة فيبر للدين بوصفه جانبًا من جوانب الصراع على الشرعة في المجتمع. وفي هذا الصدد كان التأثير المهيمن عليه

(١) حاول بورديو من خلال فحص الاستراتيجيات التي يعمد إليها الناس للتعايش على البنية الاجتماعية للزواج التي تجعله محكومًا بشروط صارمة في المهور وشروط النسب وما إلى ذلك، أن ينقد بنوية ليفي شتراوس من ناحية، وأن يثبت، من ناحية أخرى، أن مفهوم الهابيتوس مفهوم مرن وديناميكي يثبت الفاعلية الذاتية. (المترجم).

(٢) مواقع الغنى والفقر والسلطة وقلة الحيلة. يبر للأقوياء مواقعهم عبر (ثيوديثا الحظ الحسن)، وللضعفاء مواقعهم عبر (ثيوديثا المعاناة) لو تكلمنا بمصطلحات فيبر. (المترجم).

(٣) بالفرنسية في النص. (المترجم).

(٤) Republicanism.

إن واقع كون فرنسا منقسمة بعمق بين يسار ويمين قد انعكس في تطوير (سوسيولوجيا دينية) عوضاً عن (سوسيولوجيا للدين). في هذا التقليد الفرنسي غالباً ما لعبت السوسيولوجيا الدينية دور ذراع رعية للكنيسة الكاثوليكية، بتوفيرها بيانات سوسيولوجية نافعة عن حضور الكنيسة، والتوظيف، والاعتقاد، وهلمّ جرّاً.

الاستنتاج بأن عبارة علم الدين عبارة متناقضة، ومن ثمّ، قرر أنّ الدين ليس موضوعاً مناسباً للسوسيولوجيا. ففي محاضرة ألقاها أمام الجمعية الفرنسية للسوسيولوجيا الدينية، نُشرت فيما بعد بعنوان: «سوسيولوجيو الاعتقاد واعتقاد السوسيولوجين»^(٢) شكك بورديو (١٩٨٧م) في أي قدرة سوسيولوجية على فهم المؤسسات الدينية من دون توسط حجاب الاعتقاد. فالسوسيولوجيون الكاثوليك لا يمكنهم وبحكم التعريف، أن يدرسوا الكنيسة [بحياد وموضوعية]، أما أولئك الذين تركوا الكنيسة بالفعل

عملية الكاثوليكية الرومانية، والتي تمثل، ولأسباب واضحة، المحافظةوية^(١) الفرنسية في شكلها السياسي وفي شكلها الثقافي. هذه النظرة النقدية للكاثوليكية كانت مصاحبة للثورة الفرنسية، ولربوبية جان جاك روسو، وللصراع بين الكنيسة والليبرالية على مدار القرن التاسع عشر.

إن واقع كون فرنسا منقسمة بعمق بين يسار ويمين قد انعكس في تطوير (سوسيولوجيا دينية) عوضاً عن (سوسيولوجيا للدين). في هذا التقليد الفرنسي غالباً ما لعبت السوسيولوجيا الدينية دور ذراع رعية للكنيسة الكاثوليكية، بتوفيرها بيانات سوسيولوجية نافعة عن حضور الكنيسة، والتوظيف، والاعتقاد، وهلمّ جرّاً. هذه البيانات كانت تستخدم، من ثمّ، وعلى سبيل المثال، لجعل العمل التبشيري للكنيسة أكثر فاعلية. ونظراً لأنّ الاعتقاد والبحث التجريبي قد أصبحا في فرنسا متشابكين بشكل ميؤوس منه، ثمة شك مبرر في أنّ الدراسة السوسيولوجية للدين ليست - وربما لن تكون - محايدة أو موضوعية. لقد دفع هذا الوضع بورديو إلى

(٢) بالفرنسية في النص. (المترجم).

(1) Conservatism.

إحدى المشاكل الرئيسية في مقارنة بورديو للدين - أو تحديدًا فيما يخص دراسته للكنيسة - هي تركيزه الزائد عن اللزوم، على المواقف الرسمية، على المؤسسات، على الكنائس المنظمة (Dillon, 2001). برادفورد فيرتر (٢٠٠٣: ١٥١) قد قدم نقدًا مشابهًا حين لاحظ أن بورديو يعتبر الدين حصرًا وفقًا لمصطلحات مؤسسية ... وهو الأمر الذي لا يترك لنا مساحة لتتخيل العوام⁽²⁾ بوصفهم فاعلين اجتماعيين بوسعهم - على سبيل المثال - أن يعالجوا الرموز الدينية بالنيابة عن أنفسهم. وبالإضافة إلى ذلك لقد كان لبورديو، وخلافًا ليفير، اهتمام قليل نسبيًا بالدراسة المقارنة للدين، ومن ثمّ، كانت ملاحظاته حول الدين مقتصرة إلى حد بعيد على المسيحية الغربية. بل ربما من اللائق أن نقول بأنّ تفكيره في الدين كان مقتصرًا على الكاثوليكية الفرنسية.

فالحال: أنّ اهتمامات بورديو الفعلية لم تكن تتضمن الانخراط في المسائل المتعلقة بتفسير الصحة الدينية عالمية النطاق، وأديان المحرومين، ولاهوت التحرير بأمريكا اللاتينية، والحركات

فرها لا يزالون (ملوثين) وبالقدر نفسه بالاعتقاد، أو ربما هما هو أكثر من ذلك. أما السوسيولوجيون الذين لم يكن لهم أي علاقة بالكنيسة فرها لا يكونون مهتمين أصلًا بدراسة الموضوع، وإن كانوا، ربما تخفى عليهم، بسبب جهلهم، جوانب مهمة من جوانب الظاهرة. وفقًا لوجهة النظر هذه لا يمكن للدين - إذن - أن يُدرس على يد السوسيولوجيين. وكما قالت دانيلا هرفيو-لاجار⁽¹⁾، (٢٠٠٠ [١٩٩٣: ١٤]) إن محاضرة بورديو كانت ذكية ولكنها لم تقدم تحليلًا مقنعًا للموضوع المطروح. والحال أن حجاج بورديو هذا يمكن أن ينطبق - على سبيل المثال - على دراسة الجنسية، فنقول بأنّ السوسيولوجيين المثليين ليس بوسعهم أبدًا أن يدرسوا المثلية الجنسية.

أو بأنّ السجون لا يمكن أن تُدرس على يد سوسيولوجيين قد تم سجنهم ذات مرة. وعلى أي حال؛ فإنّ بورديو نفسه قد راح ينشر ما يقرب من ثلاثة عشر نصا عن الدين لا شيء - إذن - إلّا لكي يدحض حجته هذه!

(١) سوسيولوجية دين فرنسية، صاحبت أطروحة الدين كسلسلة ذاكرة جماعية. (المتّرجم).

(2) Lay people.

الدين - وفقاً لبورديو - يُعرّف الناس ويوقعهم في النظام الاجتماعي. والحال: أنَّ هذه الفكرة «وظيفة الدين هي تعريف الناس ودمجهم في البنية الاجتماعية» هي شبيهة بحجاج لويس ألتوسير المتعلق بالسمات العامة للأيديولوجيا.

فبالرغم من أنَّه ليس ثمة علاقة فكرية مباشرة أو مؤكدة بين ماركسية ألتوسير البنيوية وبورديو؛ فإنه ثمة قرابة تحليلية بين نظرية ألتوسير عن الأيديولوجيا وتأويل بورديو للدين. في سياق تطويره لنظرية ماركس عن الأيديولوجيا^(٢) صاغ ألتوسير فكرة (استدعاء)، [انتداب، مناداة، تجنيد] الذات^(٣)، بالنسبة إلى ألتوسير، وظيفة الأيديولوجيا لا تتغير على مدار التاريخ البشري برمته، أو كما قالها هو واشتُهر عنه: «ليس ثمة تاريخ

التضامنية ببولاندا، وهلم جرّاً. وبينما تأثر بورديو بهاركس؛ لقد كتب - على سبيل المثال - مقالة بعنوان: «العائلة المقدسة» (Bourdieu, 1982)، على غرار نص (العائلة المقدسة) لماركس وإنجلز؛ إلّا أنَّه قد أسكت فيما يبدو فكرة ماركس المهمة بالقدر نفسه عن كون الدين هو «متنفس المستضعفين». إنَّ الدين متعلق بالثورة على الظلم والقهر أكثر ممّا هو متعلق بشرعنة السلطة [التي حصر بورديو مهمة الدين عليها].

في سياق المحاججة عن كون المجتمع الرأسمالي الحديث مجتمعاً علمانياً بشكل أساسي، استعار بورديو من فيبر في تفكيره حول الصراع على الرأسمال الرمزي. بل واقع الأمر، إنَّه قد خصص أفكار فيبر عن الصراع بين القس والنبى والساحر^(١) كنموذج عام لتحليله للصراع على الرتبة - المكانة الاجتماعية في الحقل الثقافي.

(٢) يجادل ألتوسير بأنه ليس ثمة نظرية ناجزة لماركس عن الأيديولوجيا بما هي كذلك، وهو الأمر الذي قرر أن يضطلع بإنجازه. (المترجم).

(٣) (Interpellation of the subject)، الـ (interpellation) مفهوم أساسي عند ألتوسير اجترحه لتحليل آلية عمل الأيديولوجيا في الأشخاص، عبر أجهزة الدولة الأيديولوجية. فالذوات يتشربون الأيديولوجيا مبكراً وينطقون بها وكأنَّها اختيار محض لهم، في حين أن ما جرى هو أنَّ الأيديولوجيا قد جندت الذوات فيهم، انتدبتهم، استدعتها لكي تنطق على ألسنتها، ومن هنا يسم ألتوسير الذوات بأنَّها ذوات أيديولوجية. وانظر ما يلي من الملتن والهوامش (المترجم).

(١) ثلاثة أمطاح لمحترفي الديني أو أهل الدين بالمعنى الواسع لكلمة ديني، انتقاها فيبر وتبعه في ذلك بورديو لتحليل الصراع على الشرعية في الحقل الديني، الكنيسة تشرعن القساوسة بوصفهم المخولين الشرعيين لـ (بيع) السلع الروحية، سلع الخلاص، بينما تنزع هذه الشرعية عن السحرة بوصفهم مهرطقين يعالجون الديني بطريقة غير شرعية. بينما النبى وبوصفه ملهما وموحى إليه يؤسس سلطته بمفرده خارج الكنيسة كمتحدث مباشر عن الله. (المترجم).

عليها^(٣)، إنَّ الفرد قد ولد دوما بوصفه ذاتاً لأيديولوجيا ما، [أي: أن تتجه، جندته، انتدبته أيديولوجيا ما]^(٤). يوضح ألتوسير هذه الفكرة بمثال من [الأيديولوجيا] المسيحية: بسماعه صوت الرب^(٥)، يتلقى المرء تعاليم عن موقعه في هذا العالم، وعمّا يلزمه فعله لكي يتحد مع يسوع المسيح (Althusser, 1971: 166)، [تلبية نداء الرب هنا حدث تشكيل ذات، تحويل الفرد إلى ذات، تمامًا كالتمليذ الذي التفت لصيحة مدرسه]. يصور ألتوسير، في هذا الصدد، الأيديولوجيا بوصفها تمثيلاً لعلاقة الأفراد المتخيلة بشروط [ظروف] وجودهم الواقعية^(٦).

(٣) يجادل ألتوسير عن أن هذه البداهة والوضوح الذين نتعرف بهما على أنفسنا بوصفنا ذاتاً هما من فعل الأيديولوجيا، الأيديولوجيا هي التي تجعلنا، (ومن دون أن نشعر) أن نرى البداهات بداهات واضحة بدرجة لا يمكننا أبداً معها أن نفشل في التعرف عليها. (المترجم).

(٤) يذهب ألتوسير إلى أن الفرد يكون ذاتاً (أيديولوجية) حتى من قبل أي يولد! إنَّ هويته معلومة سلفاً، الأب الذي سينتسب له، والأسرة التي سيترى أيديولوجيا فيها. (المترجم).

(٥) أي بانتدابه، باستدعائه، بالندادة عليه؛ آلية عمل الأيديولوجيا بشتى أنواعها سياسية، دينية، فنية، اجتماعية ... إلخ. (المترجم).

(٦) وفقاً لألتوسير الأيديولوجيا هي - إذن - تمثيل تخيلي للعالم الواقعي (للاقات الإنتاج حتى نتكلم بلغة ماركسية)، وتحديدًا تمثيل تخيلي لعلاقة الأشخاص بشروط وجودهم في هذا الواقع وليس الواقع نفسه. ولكن للأيديولوجيا طبيعة مادية أيضًا تتمظهر فيها: أجهزة الدولة الأيديولوجية وسلوكيات الذات. (المترجم).

للأيديولوجيا»^(١)، (Althusser, 1971: 150). إن غاية الأيديولوجيا هي ببساطة تشكيل الذات^(٢)، وقد شرح ألتوسير هذه السيرة عبر فكرة استدعاء الذات أو انتدابها. ولنوضح ذلك بمثال: عندما يصيح مدرس في تلميذ (انتبه!)، فيلتفت التلاميذ نحو أستاذهم، يكون حدث الاستدعاء هذا قد شكل ذاتًا؛ [لأنَّهم أدركوا أن النداء موجه لهم تحديدًا وليس لأي أحد سواهم، أي لذواتهم]. ولكن ما يعتبر هنا تعريفًا واضحًا على الذات، هو بالفعل خطأ في التعرف

(١) عبارة ماركس في الأصل (في الأيديولوجيا الألمانية)، ولكن ألتوسير طورها وأكسبها معنى جديدًا تمامًا غير الذي عناه ماركس: فبالنسبة إلى ماركس الأيديولوجيا هي محض وهم، حلم، تخيل، لا شيء ببساطة، ومن ثمَّ ليس لها تاريخ خاص بها، ولو كان لها ثمة تاريخ فهو تاريخ خارج عنها: تاريخ الصراع الطبقي. أما بالنسبة إلى ألتوسير فكون الأيديولوجيا لا تاريخ لها يعني أن لها بنية ووظيفة ثابتتين لا تبدلان مهما تبدل التاريخ، التاريخ بالمعنى الماركسي: تاريخ الصراع الطبقي، تاريخ المجتمعات الطبقي. (المترجم).

(٢) وفقًا لألتوسير ليس ثمة أيديولوجية إلا بالذات وللذات، كما أنَّه ليس ثمة ممارسة (للذات) إلا بالأيديولوجيا وفي الأيديولوجيا. مقولة الذات هي التي تشكل الأيديولوجيا بشكل عام، أي كل الأيديولوجيات، ولكن ذلك فقط بقدر ما تقوم الأيديولوجيا، (وهذه هي وظيفتها التي تحددها) بتشكيل الأفراد بوصفهم ذوات. أي: تحولهم إلى ذوات. كل فرد إذن هو ذات، ولكنه ذات أيديولوجية، ذات مشكلة من قبل أيديولوجيا ما. إنَّ المرء يعيش بشكل طبيعي، بشكل عفوي في أيديولوجيا ما، ليس ثمة طريقة أخرى للعيش، أو كما يقول ألتوسير: «الإنسان حيوان أيديولوجي بطبيعته». (المترجم).

تكمّن مشكلة هذه القرابة مع التوسير في كونها تشي بأن بورديو لم ينجح، بالفعل، في حل المشكلات المفهومية التقليدية للسوسيولوجيا كثنائية: الفاعل/البنية^(٢). ثمة مخاوف مماثلة تم الإعراب عنها فيما يتعلق بتأويلات بورديو للأدب، لقد ادّعى أنّه يختزل الأدب إلى صراع قوى. ففيما يتعلق بتعليقات بورديو على فولبر^(٣)، قد اشتكى جوناثان إستوود (٢٠٠٧: ١٥٧) من (اختزالية بورديو المفرطة)، وجادل - عن حق - بأن «النشاط الأدبي من الواضح أنه أكثر من مجرد ساحة للصراع على موارد السلطة» (Eastwood, 2007: 166). أيضًا إشكالات

وأخيرًا: يرفض التوسير أن يرى الأيديولوجيا بوصفها مجرد مجموعة أفكار، مشددًا، عوضًا عن ذلك، على أنّ الأيدولوجيا تتجسد في الأفعال والسلوكيات المحكومة باستعدادات معينة. فواقع الأمر أنّ الأيديولوجيا تتخفى - إن جاز التعبير - في الممارسات المادية للأشخاص في أوضاع مادية معينة. والحال: أنّ فكرة الاستدعاء هذه لتبدو متطابقة مع رؤية بورديو عن كيفية عمل الدين فيما يتعلق بالأفراد.

بتأويل الأيديولوجيا على أنّها الاستعدادات التي تحدد الأفعال الاجتماعية، تبدو نظرية التوسير عن الأيديولوجيا أنّها قد استبقت بالضبط فكرة الهابيتوس عند بورديو. فباختصار، لكي نفهم الدين - الأرثوذكسية الدينية مثلاً - علينا ألا نهتم بالمعتقدات (أو المذاهب) التي يمكن أو لا يمكن للأفراد أن يعتنقوها، وإمّا علينا أن نهتم بالممارسات التي يشغل بها الفرد موقعاً ضمن الحقل الديني. لا أجد مبرراً - إذن - لقبول توكيد ديفيد سوارتز^(١) على أنّ «بورديو ليس ألتوسيريا بشكل أساسي»، (Swartz, 1996: 73).

(٢) يروج بورديو مشروعه السوسيولوجي على أنّه محاولة لتجاوز الثنائيات التي تعج بها النظرية السوسيولوجية: الفرد/المجتمع، الفاعل/البنية، العقل/الجسد ... إلخ. فمثلاً طور مفهوم الهابيتوس ليتجاوز به ثنائية الفاعل/البنية، ولكن هل نجح بورديو في مهمته بالفعل؟ ثمة سجل مرير حول هذه النقطة. وترنر يرى أنه لم ينجح وإمّا قد ظل بنيويًا في نهاية المطاف، ولا أدل على ذلك من شبه التطابق هذا بين تحليلاته وتحليلات بنيوي عتيد مثل لويس ألتوسير. ولتأويل ذي مفهوم الهابيتوس عند بورديو ولحدود دوره المزعوم في تجاوز ثنائية الفاعل/البنية وهل بورديو بنيوي أم لا وهل هو واقع في الحتمية الاختزالية أم لا؟ انظر: (المترجم) -Lau, Raymond W. K., 2004, *habitus and the practical logic of practice: an interpretation*. Sociology vol. 38 (2): 369-387.

(٣) غوستاف فولبر، الروائي الفرنسي، صاحب رواية مدام بوفاري، ورواية التربية العاطفية، والثانية هي التي خصها بورديو بالتحليل. (المترجم).

(١) (David Swartz)، من أهم المتخصصين في سوسيولوجيا بورديو والمناصرين لأطروحاته. من أهم أعماله: الثقافة والسلطة: سوسيولوجيا بيار بورديو. (المترجم).

أن «ماكس فيبر لم يقدم سوى نظرية سيكو - اجتماعية للكاريزما، نظرية تعتبر الكاريزما بوصفها علاقة الجمهور المعاشة بالشخصية الكاريزمية». نموذج تحليلي كهذا، نموذج مَعِيب بالنسبة إلى بورديو؛ لأنه يتجاهل التفاعل بين النبي [النموذج المثالي للسلطة الكاريزمية] والعوام. فالتغير الاجتماعي يمكن فقط أن يحدث عندما «يتناغم هابيتوس النبوة مع هابيتوس المخاطبين بها»، [وليس فقط لمجرد حيازة النبي على الكاريزما]، (Bourdieu, 1987 [1971]: 131)؛ فبينما يوافق بورديو على اعتبار الكاريزما مصدرا من مصادر التحول الاجتماعي؛ فإنه يرى أنها لا تكون كذلك - فعلاً - إلا إذا كانت الرسالة الكاريزمية منسجمة تمامًا مع استعدادات أو قل هابيتوس المريدين والأتباع. ولكن حجاجا كهذا يبدو أنه يجرد الكاريزما من فاعليتها التغيرية، بجعلها - على سبيل المثال - أكثر شبهة بالسلطة التقليدية^(٢)، تلك المتوائمة مع الاستعدادات القائمة (الأعراف، التقاليد، القيم، العادات). تُظهر حكاية المسيح في العهد الجديد كيف أنه قد أطاح بالسلطة التقليدية:

ممائلة قد أثرت حول نظرية بورديو التبادلية للهبة [الهديّة]، حيث كافح بورديو، دون أن يحالفه النجاح، لمعالجة احتمالية أن يكون فعل الوهب منزهاً عن المصلحة الشخصية^(١) (Silber, 2009).

وكما استعار بورديو من إرث الماركسية البنيوية [التوسير]؛ فإنه قد استعار أيضًا من فيبر خاصة من تحليله للكاريزما. فالحال: أن الفكرة العامة للحقل الديني الذي تتنافس ضمنه الجماعات على السيطرة والهيمنة، هي فكرة مستمدة صراحة من سوسيولوجيا فيبر العامة.

فبالنسبة إلى فيبر، كل العلاقات الاجتماعية هي علاقات قوى [أو إرادة قوى لو تكلمنا كنيته]. ولكن بورديو، بالرغم من ذلك، قد نقد ما اعتقد أنها معالجة فيبر السيكلوجية للكاريزما. إذ زعم أن فيبر يتأول الكاريزما على أنها محض ملكة للفرد، عوضاً عن أن يضطلع بفحص العلاقات الاجتماعية التي ضمنها تكمن سلطة الكاريزما. لقد جادل بورديو (١٩٨٧ [١٩٧١]: ١٢٩) عن

(١) يعامل بورديو الهبة كسلعة رمزية خاضعة لديناميكيات العنف الرمزي، لا بوصفها محض عطاء وكرم منزّه عن المنفعة ومبرأ من الغرض. (المترجم).

(٢) وضع فيبر ثلاثة أمهات مثالية للسلطة: سلطة الكاريزما، السلطة التقليدية، السلطة العقلانية. (المترجم).

أولئك الذين يأتون بشريعة جديدة [الرسل منهم] هم الذين في حاجة دومًا لمثل هذا التحقق من المصادقية». وبعبارة أخرى: أثناء الصراع داخل الحقل الديني يسعى القادة الدينيون إلى كسب التأييد الاجتماعي من الأتباع باستخدام وسائل سحرية في المقام الأول. لكي نفهم الكاريزما - إذن - علينا أن نثمن تجلياتها في العلاقات الاجتماعية. لقد وقف فيبر، هنا، على مفارقة لافتة: يتبغي القائد الكاريزمي التزاما (خالصًا)^(٢) من أتباعه - «اتبعوني لأنني جئتكم بالحق من ربكم!» - ولكن هؤلاء الأتباع يبتغون، في المقابل، دليلًا واضحًا على هذا الحق، دليلًا على أن هذا الحق سيعود بالخير على حياتهم. من وجهة نظر فيبر، إذن، ثمة ضغط اجتماعي دائم لتحويل الكاريزما (الخالصة) [النقية] إلى كاريزما (دنيوية)، أو قل كاريزما عملية، وذلك كنتيجة لتضارب رغبات كل من القائد والأتباع. لقد لاحظ المعقبون على تجليات الكاريزما هذه أن أهمية الأعمال السحرية في توكيد سلطة المسيح في رواية العهد الجديد غائبة عن سفر أعمال الرسل، حيث يركز بطرس على شيء واحد: بعث

«إنَّه مكتوب ولكني الحق أقول لكم»^(١). لكن علينا - بالطبع - أن نأخذ في اعتابنا، هنا، أن العهد الجديد يريد أن يُظهر كيف أن كلاً من المسيح وبطرس قد قاما بقلب المؤسسات اليهودية من أجل خلق نظام ديني جديد: نعمة الرب تحل محل الشريعة [اليهودية]. والحال: أن هذا التأويل لفيبر تأويل مضلل وفي غير محله. فلنأخذ على سبيل المثال إحدى السمات الجوهرية لتحليل فيبر للكاريزما في نصه **سوسيولوجيا الدين** (١٩٦٦ [١٩٢٢]): لقد اعترف فيبر بأن مريدي أو أتباع شخصية كارزمية يريدون منه برهانا ملموسا على قدراته الكاريزمية. إن سلطة الكاريزما تتأكد بقدرة القائد على مد أتباعه (ونادرًا أتباعها) بالصحة والمال، أو بالنجاح السياسي. لقد لاحظ فيبر (١٩٦٦ [١٩٢٢]: ٤٧)، من ثم: «أنَّه فقط في ظروف غير عادية بشكل كبير يمكن للنبي أن ينجح في ترسيخ سلطته من دون المصادقة على كاريزميته، هذه المصادقة تعني عمليًا الإتيان بالسحر [المعجزات]. أو على الأقل

(١) تعبير استخدمه المسيح مرارًا خاصة في موعظة الجبل (But I say unto you). والشاهد منه كون المسيح (الكاريزما) لم يكن يتوافق مع الهايتوس القائم: التقاليد والشرايع فقط، وإنما راح علاوة على ذلك يلغيه. (المترجم).

(٢) ليس لأجل منفعة دنيوية. (المترجم).

أرغفة وسمكتين]. وبالرغم من أنَّ العهد الجديد يصور يوحنا المعمدان [يحيى بن زكريا] بوصفه معبدًا لطريق المسيح قد أخضع نفسه له؛ فإنه يجوز لنا أن نؤول العلاقة بينهما كمثال على المنافسة الكاريزمية. يتوازي تحليل فيبر للكاريزما مع فهمه لعلاقة أولي العزم^(٢) بالعوام؛ حيث تظل الرتبة الكاريزمية العالية لأولي العزم تعتاش على الهبات المادية التي يقدمها لهم الأتباع كمقابل لنيلهم مباركتهم الكاريزمية. أيضًا تحليل فيبر لعلاقة الرهبان البوذيين بالعوام هو مثال كاشف آخر عن تلك العلاقة التبادلية (التعاونية والتنافسية) بين الخواص والعوام (Weber, 1958 [1921]).

ضمن الحقل الديني التنافسي سيغدو بعض القادة الكاريزميين سحرة - مشعوذين، فاعلين دينيين [بالمعنى الواسع لكلمة ديني] يقدمون خدمات لقطاع من جمهور العوام: المعالجة بالسحر. مع مرور الوقت يتم روتنة [تحويلها لعمل روتيني]

من وجه نظر فيبر، إذن، ثمة ضغط اجتماعي دائم لتحويل الكاريزما (الخالصة) [النقية] إلى كاريزما (دنيوية)، أو قل كاريزما عملية، وذلك كنتيجة لتضارب رغبات كل من القائد والأتباع.

[قيامه] المسيح (1997 [Badiou, 2003]). توضح هذه الأعمال السحرية - إذن - كيف أن تلقي الكاريزما يمكن أن يغير غالبًا من مضمونها كاستجابة لضغوط الجمهور. لقد كان فيبر واعيا وبوضوح بهذه الضغوط.

يحتد هذا التوتر مع تكرار التنافس بين الشخصيات الكاريزمية على الهيمنة. وهو ما توضحه رواية العهد الجديد عن المسيح، الذي تجلت كاريزمته الخالصة في رفضه للتأويل الفريسي^(١) للشرعة. ولكن بالرغم من ذلك قد تجلت كاريزمية يسوع في أعمال سحرية شتى: المشي على الماء، تحويل الماء إلى نبيذ، وإطعام الكثرة [إطعام ٥٠٠٠ شخص بخمسة

(٢) (Virtuoso)، يعني في الأصل الموهوبين المتقنين لفن ما (خاصة الموسيقى)، وفي السياق الذي يستخدمه فيه فيبر تعني خواص المتدينين في مقابل عامة المتدينين ونزجها بأولي العزم. (المترجم).

(١) نسبة للفريسيين، الطائفة اليهودية، التي عُرفت بتمسكها الحرفي بشرعية موسى، كان منهم بولس. (المترجم).

الاعتيادية لجمهور ما، بل ويضادها، حينها، وحينها فقط، يمكن لرسالة راديكالية أن تنبثق. وفقط في مثل هذه الشروط يمكن للمرء أن يتحدث عن (الآخر) في التاريخ.

إنَّ محاولة بورديو لجعل الكاريزما أكثر سوسيولوجية [عوضاً عن تناول فيبر السيكو-اجتماعي لها بحسبه] قد شوهت نمذجة فيبر الثلاثية: النبي والقس والساحر.

لقد كان على فيبر أن يبقي على فكرة الفرق بين الكاريزما [في وضعيتها] الأصلية والكاريزما [في وضعية] المساومة والتنازل، بغرض تحديد الفرق بين تغيير التاريخ بشكل راديكالي عن طريق التدخل الكاريزمي ومجرد إتيان الكاريزما بالسحر من أجل غايات دنيوية. ربما يحق لنا - إذن - أن نقارن فكرة «الاختراق الكاريزمي»^(٢)، عند فيبر بفكرة (الحدث) عند آلان بادو^(٣) (٢٠٠٥ [١٩٨٨])، بوصفه تلك اللحظة التي تقسم التاريخ نصفين [ما قبلها وما بعدها] من خلال التصريح

الأنشطة الكاريزمية لتتحول إلى ضرب من الأدوار الكهنوتية^(١)؛ إلا أنَّ بعض القادة الكاريزميين، وبالرغم من ضغوط الأتباع عليهم كيما يأتوا بالسحر، سوف يتعالون على هابيتوس هؤلاء الأتباع بغرض توصيل رسالة تكون عبارة عن فعل انتهاك وفعل إبداع في الوقت عينه. حين لا تكون الرسالة (منسجمة) مع الجمهور، وحينها فقط، يمكن - إذن - للكاريزما أن تخترق الواقع بشكل مطلق، [وذلك على النقيض من بورديو الذي يجعل هذا الاختراق مشروطاً بالانسجام بين الرسالة وهابيتوس الجمهور].

بالطبع تأويلات أفعال المسيح في العهد الجديد منقسمة بعمق، ولكن أحد هذه التأويلات يمكن أن يقول إن أتباعه قد انتظروا منه أن يضطلع بدور مشيخاني لملك، على خطى داوود، يمكنه أن يطرد القوات الرومانية المحتلة. ولكن ما حدث أنه قد (صُلب)، عوضاً عن ذلك، وهو ما كان منافياً تماماً لهذه التوقعات. حين يسمو قائد كاريزمي على التوقعات

(١) وفقاً لفير لا تبقى الكاريزما في صورتها الخالصة النقية التي تكون عليها في أول الأمر، وإلّا، ولكي تحافظ على نفسها، تتحول لأحد نمطي السلطة الآخرين: التقليدي أو العقلاني، وذلك بمأسستها لتغدو ما يسميه فيبر بكاريزما الإدارة. تماماً كعمل القس؛ إذ لا يهم فيه من هو شخص القس، وإلّا دوره كقس. (المترجم).

(٢) (Charismatic breakthrough)، الكاريزما إذ تخترق، تقتحم، تنفذ في الواقع فجأة لتبدله بحيث لا يعود من بعدها أبداً كما كان. (المترجم).

(٣) الفيلسوف الفرنسي المعروف (١٩٣٧ م -). (المترجم).

العقلاني^(٤) - برموز مثل رودني ستارك^(٥)، روجر فينك^(٦)، لاورينس أياناكون^(٧)، وستيفن وارنر^(٨)، وغالبًا ما تُذكر هذه المقاربة (الجديدة)، وباستخفاف، كنقيض لنظريات الدين الأوروبية (القديمة)^(٩)، فسوسيولوجيا الدين الأوروبية، وكما يُزعم، تركز وبشكل ضيق جدًا على الأبعاد الرمزية التي يحتاجها الفاعلون كيما يجعلوا لحياتهم معنى؛ بينما يهتم الباراديجم الجديد أساسًا، وعلى النقيض من ذلك، بالأبعاد الاقتصادية للسلوك الديني، متضمنة جانبي العرض والطلب: عرض المعتقدات والممارسات الدينية

(٤) إطار تحليلي اقتصادي في المقام الأول وامتد إلى حقول

أخرى كالسياسة والسوسيولوجيا ومنها إلى سوسيولوجيا الدين عبر هذا (الباراديجم الجديد). تبني هذه النظريات ببساطة على افتراض كون الأفراد يقومون وبشكل حر بخيارات عقلانية (موجهة لهدف ما، ومُفكر فيها، ومتسقة) تعود عليهم بأقصى نفع وبأقل ضرر. (المترجم).

(٥) (Rodney Stark)، أستاذ السوسيولوجيا والأديان المقارنة بجامعة واشنطن (١٩٣٤ م -). (المترجم).

(٦) (Roger Finke)، أستاذ السوسيولوجيا والدراسات الدينية بجامعة ولاية بنسلفانيا (١٩٥٤ م). (المترجم).

(٧) (Laurence Iannaccone)، أستاذ الاقتصاد بجامعة تشامبان بكاليفورنيا (١٩٥٤ م -). (المترجم).

(٨) (R. Stephen Warner)، أستاذ سوسيولوجيا الدين بجامعة إلينوي بشيكاغو (١٩٤١ م -). (المترجم).

(٩) للمزيد عن الفروق بين الباراديجم الأوروبي والأمريكي في سوسيولوجيا الدين، ولتقارن ممتاز للباراديجم الأمريكي راجع: كازانوف، (٢٠١٧ م). ما بعد العلماني، مرجع سابق. (المترجم).

[البيان، القول]، «الحديثي»^(١)، كذلك الذي نتبينه في حياة القديس بطرس: «لقد قام المسيح ... حقا قام»^(٢)، (Ba- [1997 [diou, 2003)^(٣)، فمن دون فكرة الاختراق الكاريزمي الحديث هذه لا يتبقى لنا سوى ذلك التعريف الممل للكاريزما بوصفها خصيصة مُمكنة لأي شخص يُفترض أنه يتمتع بسمات استثنائية. وباختصار، لقد حول بورديو، بالأحرى، نظرية فيبر عن الكاريزما إلى نظرية تقليدية عن المؤسسات الدينية.

(٣) بورديو و(الباراديجم الجديد) في سوسيولوجيا الدين:

على مدار العقدين السالفين، حظيت مجموعة من الفرضيات يُشار إليها عادة بـ (الباراديجم الجديد)، أو (التأويل الاقتصادي للدين) بروج شديد في سوسيولوجيا الدين الأمريكية. ارتبط هذا (الباراديجم الجديد) - والمتأثر بطرق عديدة بنظريات الخيار

(1) Evental statement.

(2) Christ is risen.

(٣) كاريزما فيبر - إذن - بوصفها حدث باديو؛ الكاريزما في وضعيتها الأصلية هي لحظة استثنائية تخرق التاريخ، تقطعه، تبدله إلى غير رجعة، تمامًا كالحدث. (المترجم).

من العسير أن نتأكد من نقده لهذه المقاربة ومن محاولته للنأي بنفسه عنها، ومن ثمَّ، سأُنصرف الآن إلى تقديم شرح أكثر اكتمالاً لتطور ما يُعرف، بطرق مختلفة، بنموذج الخيار العقلاني للدين أو بالمقاربة الاقتصادية للدين.

- ما هي الدعاوى النظرية الرئيسة لهذا البراديجم الجديد؟

أولاً: بينما تؤكد النظرية الاجتماعية الأوروبية التقليدية على مركزية العلمنة بالنسبة إلى التحديث بجانب التمدن، وازدياد معدلات التعليم، والسياسة الديمقراطية، [أي: على اضمحلال الدين بموجب التحديث]، يركز البراديجم الجديد، في المقابل، على مرونة^(٢) الدين [أمام التحديث وبالتالي استمراره في الوجود بل صحوته]، ليس فقط في الولايات المتحدة، وإمّا على مستوى العالم. ففي عمله تحولات الدين المعاصرة (١٩٧٦ م) جادل ويلسون عن أن الدين (المسيحية تحديداً) قد حافظ

والطلب عليها. بوجه عام، تفضل مقارنة الأسواق الدينية تفسيرات جانب العرض [على جانب الطلب]^(١)، ومركزة تحديداً على أن كيفية تعاطي الدولة مع التعددية الدينية هي التي قد تشجع أو لا تشجع التنافسية الدينية، والحق، أن هذه المقاربة للسياسة وللدين قد قدمت بعض التبصرات حول كيفية تدبير الدولة للتعددية الدينية (Gill, 2008).

أيضاً هذه المقاربة الاقتصادية للدين قد قدمت تبصرات مهمة حول الكيفية التي أدى بها اضمحلال الشيعية إلى ازدهار الأسواق الدينية في الصين ما بعد الشيوعية، على سبيل المثال (Yang, ٢٠٠٧).
والحال: أنه بالرغم من كون بورديو يؤول الأديان والجماعات الدينية على أنها توجد ضمن حقل تنافسي؛ فإنه يرفض وبصرامة التأويل الاقتصادي للدين، السائد في السوسيولوجيا الأمريكية (Hamilton, 2009). ولكن: هنا أيضاً،

(١) فكلما كانت السوق الدينية سوقاً (ليبرالية) تنافسية ومفتوحة، وليس للدولة يد عليها، أي كلما كان ثمة وفرة وتنوع في جانب السلع الدينية المعروضة أمام الأفراد / الزبائن ذوي الاختيار العقلاني الحر، كلما كانت معدلات التدين في المجتمع عالية (أمريكا)، على الأقل مقارنة بالمجتمعات التي لا تكون فيها السوق الدينية على هذا الحال (الدول الشيوعية). (المترجم).

(٢) المقصود بالمرونة هنا التكيف: الصمود أمام التحديات، تماماً كفرع شجرة مرنة يتمايل مع الريح التي تعصف به دونما أن تكسره. الدين هنا بوصفه فرعاً مرناً أبقى على حياته أمام رياح التحديث التي تعصف به. (المترجم).

وأن المسيحية قد ظلت مؤثرة في الحياة العمومية عندما انكسرت [انحرفت] عبر عدسة الدين المدني. لا يُلَمَح بيلا، بالرغم من ذلك، إلى أن الدين المدني قد كان، بطريقة أو بأخرى، أقل دينية أو أقل أصالة من المسيحية التقليدية. فواقع الأمر: أن الباراديجم الجديد ينزع إلى تجاوز أي نقاش حول أصالة الدين؛ لأنه لا يركز على أهمية ومعنى الدين في حياة الأفراد، وإنما على الإطار المؤسسي الذي يُقَدِّم الدين من خلاله. إنه - إذن - نظرية لتنامي الدين واضمحلاله تقع، لو اعتبرناها وفقاً لمصطلحات اقتصادية، في جانب العرض وليس في جانب الطلب.

وثانياً: يوجه النموذج الجديد الاهتمام البحثي صوب آلية عمل الأسواق الدينية أو الروحية، حيث يُتَنافَس فيها على الفوز بـ (ولاء)^(١) مستهلكي المعاني والممارسات الدينية. ولقد تم فحص فكرة الأسواق الروحية إمبيريقياً ومنهجياً على يد واد رووف^(٢) في عمله **السوق الروحية** (١٩٩٩ م)، ففي أي محاولة فهم تاريخية للدين والمجتمع الحديث،

على وجوده في أمريكا الشمالية على حساب التضحية [في ضرب من المرونة] بمضامينه اللاهوتية الأرثوذكسية. لقد سعى ولسون لتفسير انتعاش العقائد والممارسات المسيحية في أمريكا الشمالية بالقول بأن ذلك يرجع ببساطة إلى تكييف المعتقدات والممارسات الدينية مع القيم السائدة وغط الحياة السائد في مجتمع المستهلكين. وباختصار: في سبيل الحفاظ على وجود شكلها كان على المسيحية أن تضحي بمضامينها. والحق: أن نظرية دين كهذه لتوحي ضمناً بأن الثقافات الدينية المعاصرة ليست أصيلة ولا تُلزم أتباعها بشيء ذي بال. يجوز للمرء - إذن - أن يقول بأن الدين قد استحال وفقاً لنظرية العلمنة هذه إلى مجرد تدين.

ولكن بوسعنا أن نجد بديلاً لنسخة العلمنة هذه في تفسير روبيرت بيلا لتنامي الدين المدني في أمريكا الشمالية، الذي قدمه في كتابه «**الدين المدني في أمريكا**» (١٩٦٧ م). فعبر سلسلة لاحقة من الأعمال المؤثرة (Bella & Tipton, 2006) جادل بيلا بأنه ومحاذاة المسيحية كان ثمة دين وطني حيوي مبني على القيم الأمريكية التي تُعامل التاريخ الأمريكي بوصفه سيرورة نشر للخلاص.

(1) Brand-loyalty.

(٢) (Wad C. Roof)، أستاذ ورئيس قسم الدراسات الدينية بجامعة كاليفورنيا (١٩٣٩ م -). (المترجم).

سوق دينية مفتوحة وتنافسية. مقتضى هذه النظرية - إذن - أنه، وبشكل مفارق، كلما ازدادت مطالب دين ما من أتباعه، ازداد ما يمنحه لمنظّماته الدينية [عوضًا عن النفور منها].

إذن - أنه، وبشكل مفارق، كلما ازدادت مطالب دين ما من أتباعه، ازداد ما يمنحه لمنظّماته الدينية [عوضًا عن النفور منها].

وفقًا لنظرية كلفة الالتزام^(٣)، مضامين رسالة دينية ما، أقل تأثيرًا في نجاحها، من متطلبات الالتزام التي تفرضها على أتباعها (Kelly, 1977). تقاس كلفة الالتزام هذه بشكل أساسي بمجموعة معايير: مدى التحكم في نمط حياة الأتباع، تطور كنيسة قوية، ومدى جدية الالتزام الديني. في عمله مرونة الدين المحافظ (٢٠٠٢ م)، قدم جوزيف تامني^(٤)

(٣) (Costs of commitment)، يتخذ الناس قراراتهم الاقتصادية في شروط اجتماعية ديناميكية تتسم بقدر عالٍ من اللاتيقن ومن ثمّ اتخاذ المرء لقرار اقتصادي ما، بناءً على اللحظة الراهنة له تكلفته؛ فقيمة السلعة المرتفعة اليوم والتي تدفع الناس لشراؤها ممكن أن تنخفض في المستقبل القريب. (المترجم).

(٤) (Joseph Tamney)، سوسيولوجي أمريكي، أستاذ السوسيولوجيا بجامعة ولاية بال (١٩٣٣ - ٢٠٠٩ م). (المترجم).

من المستحيل، بحسبه، أن نفهم السلوك الديني من دون أن نأخذ في اعتبارنا تأثير جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية [مواليد فترة الطفرة الديموغرافية في أمريكا من (١٩٤٦ م) إلى (١٩٦٤ م) تقريبًا، أو ما يسمى بالـ (Baby Boomers)] في الثقافة الأمريكية عمومًا، وفي الممارسة الدينية والضمير الديني تحديدًا. ولقد قدم روفوف مساهمة مهمة في دراسة الدين والتغير الجيلي في عمله جيل من المتطلبين^(١)، (١٩٩٣ م)، حيث جادل عن أنّ هذا الجيل كان من متطلبي الدين، ولكنّه أيضًا كان يتسم بالانتقائية فيما يتعلق بـ (الأذواق) الدينية. فـ (الحروب الثقافية) في فترة ما بعد الحرب قد أعادت رسم خريطة الدين السائد بقدر ما تحدت الثقافة الممأسسة بشكل عام. فالتعددية النحلية بوصفها السوق الروحية في أمريكا، في ظل غياب كنيسة ممأسسة، قد استمرت في تشجيع الابتكار المؤسسي وريادة الأعمال الثقافية^(٢)، يؤكد الباراديجم الجديد على أهمية غياب الكنيسة الممأسسة في التاريخ الدستوري الأمريكي، ومن ثمّ: على أهمية وجود

(1) Generation of seekers.

(2) Cultural entrepreneurship.

على الدين. فالحق: أن قيام النظرية بهذا التمييز المفيد بين عرض المنتجات الدينية والطلب عليها يفسر جيداً تكاثر الجماعات الدينية في الولايات المتحدة، وتحول الأتباع/الزبائن من نحلة لأخرى، وتضخم السوق الدينية، وما نتج عن ذلك من عمليات التهجين [بين النحل] والتجريب المميزة للتدنية الحديثة.

وعلى خلاف الروحانيات المنتشرة، قد نجحت الكنائس الأصولية هي الأخرى [في الاستمرار في البقاء بله الازدهار] بسبب صرامتها المتمثلة في المطالب الدينية المرهقة التي تثقل بها كاهل الأتباع. فالأديان المتطلبة كشهود يهوه^(١) مثلاً تهدف بتطلبها هذا تجنب مشكلة الـ (free- riders) [المتطفلين، المنتفعين بالمجان: الذين يحاولون الاستفادة بمنافع الانتماء إلى نحلة ما دونما دفع ضريبة هذا الانتماء]، عن طريق احتكار التزام أتباعها [بحيث لا يسعهم الانتساب لأي دين آخر طالما ظلوا من أتباع هذا الدين] (Iannaccone, 1994).

(١) (Jehovah's witnesses) الطائفة المسيحية الأمريكية المعروفة، تأسست في السبعينيات، ولها مواقف صارمة تجاه باقي الطوائف المسيحية. (المترجم).

بعض الحجج التي تدعم أطروحة الكنيسة القوية [الصارمة]. فعلى سبيل المثال، تدعم الطوائف المحافظة تقسيم العمل على أساس الجنوسة [الجندر] وتدعم الهويات الجنوسية التقليدية. وفي مجتمع منقسم بعمق حول هذه القضايا، يمكن لمثل هذا التطمين الأيديولوجي أن يكون جذاباً نفسياً [ويلقى استحساناً لدى الأتباع]. وعلاوة على ذلك، بالنظر إلى اللائقين الذي تتصف به الحياة اليومية الحديثة، يمكن لائقين التعاليم الدينية حول الأخلاق أن تمثل هي الأخرى عزاءً ودعماً نفسياً. وثالثاً: لهذا الباراديجم العديد من الدعاوى المتينة المثيرة للاهتمام، على سبيل المثال، القول بأن الطلب الديني على المعنى ثابت تقريباً عبر الزمن (Fink & Stark, 1992; Stark & Fink, 2000). ومن ثم، لا يمكن للمرء أن يفسر التغير الديني [ازدهاراً أو اضمحلالاً] بالإحالة على الطلب على المعنى [زيادةً أو نقصاناً]؛ وعليه: فإن التغيرات في السلوك الديني ناتجة عن التغير في جانب العرض وليس في جانب الطلب. بتوفيرها - إذن - لما لا يُحصى من الأذواق الدينية، قد عززت التعددية الدينية في أمريكا من الإقبال

أن هذا الاحتكار بمثابة عبء على المجتمع، افتراض مشكوك فيه. فإذا ما نظرنا، مثلاً، إلى الكنيسة الكاثوليكية في بولاندا والكنيسة الأرثوذكسية في روسيا، سنرى أن المكانة الاحتكارية لكنيسة ممأسسة في الحقل الديني هي مسألة متنوعة بشدة ومرهونة دوماً بالسياق. لقد أوضح نقد ستيف بروس أن الدعاوى الإمبريقية لنموذج السوق للمؤسسات الدينية خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين ازدهار الأنشطة الدينية والتنافسية أو عدم تنظيم [حرية] السوق الدينية، عرضة للكثير من التحفظات الإمبريقية. فربما كانت التنافسية في أمريكا مصحوبة بحيوية دينية، ولكن وضع أقرب ما يكون للاحتكار في بولاندا قد صاحبه أيضاً صحة وحيوية دينية لا تخطئها العين.

إنَّ الفكرة القائلة بأن الأسواق الدينية التنافسية مثلها مثل الأسواق الاقتصادية الدنيوية [الرأسمالية] تعزز تلقائياً من اختيار الخدمات ومن جودة المنتجات وفاعلية الخدمات، فكرة غير مسلم بها. فمعظم الطوائف الخمسينية - مثلاً - تعمل في فراغ مؤسسي حيث غالباً ما تكون النحل المنظمة الأخرى والكنائس الممأسسة غائبة. فالحقل الديني للطوائف الخمسينية وغيرها

وباختصار: ما يقوله النموذج الاقتصادي للسلوك الديني، هو أن التعددية الدينية المؤسسية (كما هو الحال في أمريكا) تعزز الاقتصاد الديني [أي معدلات التدين]، بينما الاحتكارية المؤسسية (وجود كنيسة واحدة مثلاً) لا يفعل ذلك. وأن التغيرات التاريخية في السلوك الديني [زيادة أو نقصاناً] يمكن أن تفسر جيداً بالتغيرات في جانب العرض وليس بالتغيرات في جانب الطلب (أي تغير احتياجات الأفراد الدينية للمعنى وغيرها من الوظائف التي يقدمها الدين).

والحال: أنَّ النموذج الاقتصادي للدين قد تعرض لانتقادات وتحفظات إمبريقية ونظرية معتبرة كثيرة، لا يسمح المقام بمناقشتها كلها (Bruce, 1999; Bryant, 2008; Lechner, 2000). ولكن ثمة نقدان مهمان جديران بالذكر في هذا السياق: الأول **نظري** متعلق بعدم قدرة نماذج الاختيار العقلاني على تفسير الإطار المؤسسي الذي تنعقد فيه الأسواق ويتخذ فيه المستهلكون قراراتهم. والآخر **إمبريقي** يتعلق بدعاوى النموذج الجديد حول أنماط الدين الممأسس الأوروبية. فافتراض رودني ستارك القاضي بأن وجود كنيسة للدولة يمنح هذه الكنيسة موقعاً احتكاريًا في المجتمع، افتراض غير مسلم به، وافتراض

بيرجر^(١) في سياق تحليله لأزمة المعقولية الدينية^(٢). إنَّ أزمة (بنى المعقولية)^(٣) قد نتجت، وفقاً لبيرجر، من (تسوق) الأفراد [من بين أديان عدة] في سبيل تلبية احتياجاتهم الروحية. لقد كتب بيرجر (١٩٦٩: ١٣٧): «إنَّ التقليد الديني الذي كان يمكن أن يُفرض بشكل سلطوي فيما مضى ينبغي الآن أن يُسوّق. ينبغي أن (يُباع) لزبائن لم يعودوا مضطرين لـ (الشراء). إنَّ الوضع التعددي هو، وقبل كل شيء، بمثابة سوق». (التشديد في الأصل). وبعبارة أخرى: إنَّ الانتقال من الاحتكارية [الدينية] إلى التنافسية قد قوض سلطة الدين [بفقدته لبنى

من الحركات الكاريزمية والأصولية هو سوق غير منظم بدرجة كبيرة وخالٍ من المنافسة في نواحٍ عديدة. إن هذه الكنائس الإنجيليكانية أو الكاريزمية غالباً ما تزدهر في مناطق راكدة اقتصادياً، حيث تكون النحل الأخرى الأكثر مأسسة غائبة ببساطة. إن غياب المنافسة في مناطق الأحياء الفقيرة ووجود زبائن من طبقات دنيا ربما هو السياق الذي تزدهر فيه هذه الجماعات. وباختصار: ليس ثمة علاقة واضحة بين التنافسية والديناميكية الدينية [كما يزعم النموذج الاقتصادي].

إن هذه الكنائس الإنجيليكانية أو الكاريزمية غالباً ما تزدهر في مناطق راكدة اقتصادياً، حيث تكون النحل الأخرى الأكثر مأسسة غائبة ببساطة.

(١) (Peter Berger)، السوسيولوجي الأمريكي المرموق (١٩٢٩ م-). تتلمذ على يد رائد السوسيولوجيا الفينومينولوجية ألفريد شوتز، وكتب مع توماس لوكان الكتاب الشهير: البناء الاجتماعي للواقع: أبحاث في سوسيولوجيا المعرفة (١٩٦٦). (المترجم).

(٢) (Religious plausibility). وفقاً لبيرجر، فإنَّ للدين ولأنساق المعنى عامة ما يسميه بـ (بنى المعقولية): السياق السوسيوثقافي، أو القاعدة السوسيوثقافية التي تعطي للدين معنى مقبولاً. ويجادل بيرجر عن أن تعددية المجتمع الحديث (الاجتماعية والدينية) قد خلخلت هذه البنى، حيث إنَّ هذا السياق يتغير باستمرار، ومن ثَمَّ يفقد الدين معقوليته باستمرار. لقد كان ثمة دين واحد في سياق واحد وثابت في المجتمع ما قبل الحديث، ومن ثَمَّ، لم يكن ثمة أزمة معقولية، ولكن الحال قد تغير؛ يجد المرء نفسه الآن أمام ما لا يحصى من أنساق المعنى التي تتحدى معقولية دينه ومن ثَمَّ تفقده سلطته. (المترجم).

(3) Plausibility structures.

ولكن: بالرغم من هذه الانتقادات، علينا أن نعترف بأن للباراديجم الجديد خصائص مهمة وقابلة للاختبار (Beckford, 2003; Warner, 2004). لقد قدم بعض التبصرات اللافتة حول السوق الدينية الحرة الصينية في فترة ما بعد الشيوعية. ولكن هل هذا الباراديجم الجديد جديد حقاً؟ الحق، أن فكرة الأسواق الدينية قد طورت في الأصل على يد بيت

معقوليته]. أيضًا توفر هذه المقاربة طرقًا مبتكرة لفهم علاقة الدولة بالدين، وذلك بما أن جانب عرض الدين غالبًا ما يعتمد على سياسات الدولة تجاه التنافسية الدينية ضمن المجتمع المدني.

وبالرغم من أن الباراديجم الجديد قد قدم تبصرات لافتة حول جوانب عديدة للأسواق الدينية؛ فإنه أيضًا قد نُقد تحديدًا بسبب توكيده على الأسواق الحرة والاختيار الفردي والذاتانية^(١)، (Bastian, 2006; Robertson, 1992).

وبما أن بورديو يركز هو الآخر على التنافس على الرأسمال الرمزي في الحقل الديني، يمكن أن يُحاجج عن أنه ثمة تشابه كبير بين فكرة الحقل الديني لديه وبين النموذج العقلاني للأسواق الدينية. ولكن يمكن الرد على ذلك بأن نظرية بورديو مختلفة، بدرجة أو بأخرى؛ لأنها لا تفترض وجود هذا الفاعل الاجتماعي العقلاني الذي يختار بحرية في سوق حرة. إن السمة المميزة، هنا، لنظرية بورديو هي: فكرة [الهابيتوس]: (البنى المبنية)^(٢) التي تشكل استعدادات الفاعل

الاجتماعي [وتحدد، من ثم، اختياراته الدينية]؛ وبالتالي: الرؤية المتعاطفة مع مساهمة بورديو في سوسيولوجيا الدين ستلفت انتباهنا إلى ما قدمه حول فكرة المصالح الدينية ودور المؤسسات الدينية في تنظيم الحقل الديني. ولكني - مع ذلك - أرى أن كتابات بورديو عن الدين تشير وبدقة إلى المشكلة الحقيقية في أعمال بورديو: فشله في تجاوز الثنائيات التقليدية للنظرية السوسيولوجية: الفعل/البنية من ناحية، والمادية/المثالية من الناحية الأخرى. أو لنقل ذلك بطريقة أخرى: هل سوسيولوجيا الدين عند بورديو مبنية في المقام الأول على السوسيولوجيا الاقتصادية لماركس وفيبر، أم على السوسيولوجيا الثقافية لدوركايم، ومارسيل موس، وميرلو - بونتي؟

لقد قلت بالفعل آنفا، إنه بالكاد يمكن التمييز بين فكرة بورديو عن الدين بوصفه (تعميد) [تكريس] التفاوت الاقتصادي عبر (وهم)^(٣) الدوجما^(٤) اللاهوتية [ثيوديثا المعاناة

(٣) (Illusio)، الانخراط في (لعبة) اجتماعية دونما وضع قيمة اللعبة بما هي كذلك في موضع المساءلة. (المترجم).

(٤) (Dogma)، (اللامفكر فيه)، والمستبد (من البدهة) في حقل ما. (المترجم).

(1) Subjectivity.

(٢) الهابيتوس وفقا لبورديو (بنية مبنية ومبنية)، وتلفصيل ذلك راجع: ماتون، (٢٠١٦ م)، مرجع سابق. (المترجم).

في السوسيولوجيا الماركسية (Aber-crombie, Hill & Turner, 1980): إنها تستبده فعالية الأيديولوجيا السائدة؛ تفترض أن الأيديولوجيات موجهة أساساً نحو الطبقة المهيمن عليها؛ تفترض أن الطبقة المهيمن عليها ليس بوسعها أن تفهم أنها مستغلة ومهيمن عليها؛ وأخيراً: لا يمكنها أن تفسر بسهولة فعل المقاومة والمعارضة إلا بطريقة وظيفية فيها دور المقاومة ليست سوى فشل الأيديولوجيا. إنها تتجاهل تلك الإمكانية البديلة التي حددها ماركس: إكراهات الحياة اليومية (كالحاجة للنوم والطعام) كافية بمفردها للحد من فعل المقاومة.

إن بورديو يريد أن يعترف، من ناحية، بالقوة التقييدية للبنى الاجتماعية، ولكنه يريد أن يعترف - أيضاً - بالقوة التحررية للفاعلية الاجتماعية على الناحية الأخرى. لقد انشغل بورديو بمحاولة الجمع بين الحتمية والفاعلية - الضرورة والحرية - عن طريق فكرة البنى المبنية [الهابيتوس]، ووصف أعماله عامة بأنها مساهمة في السوسيولوجيا الانعكاسية [المتدبرة في نفسها، أي: سوسيولوجيا للسوسيولوجيا]، ولكنّه لم يقدم في واقع الأمر براهين مقنعة على أن مهمته هذه قد تكملت بالنجاح.

هل سوسيولوجيا الدين عند بورديو مبنية في المقام الأول على السوسيولوجيا الاقتصادية لماركس وفيبر، أم على السوسيولوجيا الثقافية لدوركايم، ومارسيل موس، وميرلو-بونتي؟

والحظ الحسن[، والنظريات الماركسية للأيديولوجيا: إن الأفراد، بالنسبة إلى بورديو، كما هم بالنسبة إلى ألتوسير، مستدعون من قبل الدين-الأيديولوجيا لشغل موقع اجتماعي ما.

يشير هذا الإرث الماركسي إلى تيار الحتمية الذي يجري تحت سطح سوسيولوجيا بورديو. لنقتبس مرة ثانية، وبشكل أطول هذه المرة، من نصه عن فيبر والمصلحة الدينية: «تدين المنافسة على السلطة الدينية بخصوصيتها ... الواقع أن ما هو على المحك هنا هو احتكار السلطة الشرعية لتغيير رؤية العوالم للعالم بشكل عميق ودائم، عن طريق تلقينهم هابيتوساً دينياً معيناً» (Bourdieu, 1987: 126). هذه الصياغة للدين بوصفه أيديولوجيا تعاني، في واقع الأمر، من كل المشكلات التي تعاني منها «أطروحة الأيديولوجيا السائدة»

هل يمكننا المحاجة عن أن أفكار بورديو حول الهابيتوس والممارسة تنبني على تقليد فكري يضم كلاً من فيتجنشتين ودوركايم وموس وميرلو - بونتي، ومن ثَمَّ: يكون قد قدم رؤية أكثر تطوراً وتعقيداً للممارسة الدينية؟

مشكلة الحتمية^(٢)، يسمح بورديو بأن يكون الفاعلون انعكاسيين [متدبرين في أفعالهم]، ينخرطون في استراتيجيات تتضمن الاختيار، ولكن انعكاسية الفاعلين لا تسمح لهم، وفقاً له، بالهروب من منطق الحقل الذي يتموقعون فيه، من المحددات البنيوية للعبة التي يمارسون ضمنها هذه الاستراتيجيات/ الاختيارات.

إنَّ بورديو لم يقدم لنا مثلاً يوضح كيف يمكن (وأين يمكن) للفاعلين تغيير البنى المبنية ضمن حقل الصراع. إن سوسيولوجيا دين بورديو لا يمكنها أن

ننبذه لفكرة الاقتصاد الكلاسيكي: الفاعل الاجتماعي [الحر والعقلاني]، وبتطويره لتحليله الخاص عبر مفاهيم الهكسيس والهابيتوس والممارسة، هل يمكننا أن نحاج عن أنه ثمة مكونات في نظرية بورديو سوى تلك الموروثة من نظرية الأيديولوجيا الدينية وتأويلاتها الميكانيكية؟ هل يمكننا المحاجة عن أن أفكار بورديو حول الهابيتوس والممارسة تنبني على تقليد فكري يضم كلاً من فيتجنشتين ودوركايم وموس وميرلو - بونتي، ومن ثَمَّ: يكون قد قدم رؤية أكثر تطوراً وتعقيداً للممارسة الدينية؟

هل خالص مفهوم الهابيتوس بورديو من شرك الحتمية الفجة [ممارسات الفاعلين ليست سوى منتجات حتمية للبنى الاجتماعية]؟ بالرغم من أن بورديو قد مدنا، بتوكيده على الأفعال المجسدة^(١)، بوصف أكثر ثراءً وإرضاءً للفاعل الاجتماعي من ذلك الذي يمكن للمرء أن يلقاه في عالم نظريات الفعل العقلاني الاقتصادية؛ فإنَّه قد فشل، عبر مفهوم الهابيتوس، في تجاوز

(٢) وفقاً لريموند لاو: فإنَّه من الحيف اعتبار بورديو حتمياً، وإنَّما هو فقط لا يزال بنيوياً، إنَّه لم يستطع، عبر الهابيتوس، مغادرة أرض البنيوية، وإنَّما جل ما قام به أنَّه قد أثّر الموقف البنيوي بتفصيله لمكينازمات إنتاج البنية الاجتماعية لفعل الأفراد. (المترجم)، وانظر:

Lau, Raymond W. K., 2004, *habitus and the practical logic of practice: an interpretation*. op cit, p p: 369-387.

(١) البنى الاجتماعية وقد نُقِشت على جسد المرء في شكل استعدادات، هي التي تشكل اختياراته ومواقفه وسلوكياته. (المترجم).

انعكاسية للتحول الديني [تحلل تدبر الفاعل في تحوله]، وذلك لأنَّ سوسولوجيا بورديو ليست موجهة لتحليل الفاعلية الذاتية والفاعلية فيما بين الذات، وإنَّما لتحليل الحتمية المؤسسية والأيدولوجية.

(٤) خاتمة: الانتفاع ببورديو:

معظم النقاش الدائر حول الدين في المجتمع الحديث مهيمَن عليه من قِبل الفلاسفة الذين يتجاهلون عادة الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسولوجية حول الدين. إنَّ التعليقات الفلسفية حول الدين كالتى قدمها مفكرون مثل ريتشارد رورتي وجياني فاتيمو لا تمتلك أي حس بالطبيعة الإثنوغرافية للتحليلات الاجتماعية العلمية الحديثة للدين.

وبالتحديد، إنَّهم يتجاهلون الممارسة الدينية، معتبرين أن مسألة الدين ليست سوى مسألة اعتقاد. بينما تحليل الدين عند دوركايم وفيتجنشتين المتأخر [البحوث الفلسفية] يؤكد على أهمية الممارسة الدينية والحيوية الكامنة فيها، ويشير إلى أن التركيز على الاعتقاد لدرجة استبعاد الممارسة الدينية هو عطب شديد تعاني منه المقاربات الفلسفية.

تفسر الاختراق [الحدث] الكاريزمي، ومن ثَمَّ، من العسير أن نرى إلى أي حد يمكن لمبادئ سوسولوجيا بورديو الانعكاسية أن تنطبق على مقاربتة لسوسولوجيا الدين.

من المشكلات المستعصية في سوسولوجيا الدين ظاهرة تبديل الدين، ومدى تدبر أولئك المبدلين لدينهم لمثل هذا التغير في ذواتهم. الحال: أنَّ معظم التحليلات السوسولوجية والتاريخية لهذه الظاهرة الدينية تنكر أو تتجاهل التفسيرات التي يقدمها المتحولون أنفسهم.

يُنظر إلى تبديل الدين، بشكل أساسي، على أنه مدفوع باعتبارات اجتماعية تتعلق بالرتبة [المكانة] الاجتماعية والمكسب المادي. فتحول الجماهير موكل، على سبيل المثال، بدور الدولة في دعم أديان بعينها في بيئة تنافسية، أو بتأثير التنشئة الاجتماعية. ما أقترحه هو أن سوسولوجيا التحول الديني تصلح لأنَّ تكون حالة اختبار لفكرة البنى المبنية، فللمرء أن يفترض أن بورديو يمكن أن يحتاج عن أن تبديل الدين هو، ببساطة، أثر لطبيعة الصراع بين الجماعات ضمن الحقل الديني. لكن من العسير أن نتصور سوسولوجيا

فإنَّ فهمه له يستبعد، بدرجة أو بأخرى [وخلافاً لدوجلاس]، أي تبصرات حول الجذور الدينية للطقوس التي تحفظ هذا الاجتماعي. فوفقاً لدوجلاس، يعاني الدين، في المجتمعات الغربية، من الضعف؛ لأنَّه أصبح (منزوع الطقوس)^(٤)، ساقطاً من الرزنامة الجماعية، ومفصولاً عن دورة الحياة البشرية. في نهاية المطاف، لم يقدم بورديو مساهمة كبيرة لسوسيولوجيا الدين، ولكن بالرغم من ذلك، تقدم عدَّتُه المفهومية الرئيسة (كالتجسّد والهابيتوس والممارسة والحقل) طريقة مثمرة للتفكير في الدين، تتفادى العديد من العيوب التي يجدها المرء في المقاربات الفلسفية الحديثة للدين.

وأخيراً: لقد فشل بورديو في حل بعض الإشكالات المركزية، التي شخصها هو نفسه ببراعة، في النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية، لاسيما مشكلة العلاقة بين الفاعلية والبنية. وقد كانت مساهمته الفعلية في دراسة الدين بالكاد أكثر من حاشية على تحليل فيبر للكاريزما ولروتنتها في النهاية في شكل مؤسسات إكليريوسية.

إنَّ الاعتقاد لا يمكنه أن يعيش إلّا إذا دُمج في الممارسة، والممارسة لا يمكنها أن تعيش إلّا إذ جُسدت في الحياة اليومية (Turner, 2008). يبدو لي أنَّ هذا الحجاج هو الاستنتاج المركزي (ولكن غير المقصود) لأنثروبولوجيا القرن العشرين، خاصة أعمال ماري دوجلاس^(١)، (١٩٧٠ م). إنَّ ما انبثق عن تطوير سوسيولوجيا للجسد هو فكرة أن تجسد الوعي^(٢) يتموقع في الطقوس البديهية التي تشكل هابيتوس الحياة اليومية [في عادات المرء اليومية لتصريف شئون حياته].

إنَّ خلاصة أنثروبولوجيا الدين التي قدمتها دوجلاس هي: إن طقوس الحياة اليومية يمكنها أن تحفظ فقط إذا ما دُعمت بالطقوس المشتركة للجماعة (المقدسة)^(٣)، وبما أنَّ بورديو يتصور الاجتماعي بوصفه حقلاً علمانياً يعج بصراعات لا تنتهي؛

(١) (Mary Douglas) أنثروبولوجية بريطانية، (١٩٢١ - ٢٠٠٧ م). (المترجم).

(٢) (Conscious embodiment)، الوعي إذ يتشكل (بعيداً عن المعرفة) عبر أحوال جسدية محضة: المشية والوقوف والطلاة وطريقة الأكل و... إلخ. (المترجم).

(٣) أي: إنَّ الذي يحفظ الاجتماع هو الدين، الطقوس الدينية المشتركة للجماعة هي التي تحفظ طقوس الحياة اليومية العادية. (المترجم).

التوزيع الجغرافي للفقهاء المسلمين إلى نهاية القرن الرابع الهجري^(١)

تأليف: مونيكا برناردز / جون نواس (*)

ترجمة: أحمد محمود إبراهيم (**)

[١٦٨] خلاصة البحث

نقدّم في هذا المقال - مستعينين بالمادة المستقاة من آلاف التراجم - لمحةً عامّةً عن التوزيع الجغرافي للفقهاء المسلمين إبان القرون الهجرية الأربعة الأولى، أي: منذ فجر الإسلام إلى العصر الذي ظهرت فيه المدرسة الإسلامية أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) تقريبًا. وسوف نتوفّر أيضًا على دراسة النصيب الإجمالي الذي شارك به كلّ مذهب من مذاهب الفقه السّنية الأربعة خلال تلك الفترة، بالإضافة إلى الإمام بالفقهاء الذين تحوّلوا من مذهب إلى آخر، وأولئك الذين لم ينتسبوا إلى مذهب بعينه. على أن تركيزنا الأساسي سوف ينصبّ على التوزيع الجغرافي لهؤلاء الفقهاء في أنحاء العالم الإسلامي. وفي الحق أنّ بعض ما انتهينا إليه من نتائج يعزّز ما قررته دراسات سابقة، في حين تنطوي نتائج أخرى على رؤى جديدة.

(١) هذا المقال نسخة منقحةٌ لبحثٍ قُدّم إلى المؤتمر الدولي الثالث عن «دراسات التشريع الإسلامي»، بجامعة هارفارد، في شهر مايو ٢٠٠٠م. ونود أن نتوجه بالشكر إلى بعض الحضور؛ لملاحظاتهم القيّمة. كما نود الإعراب عن شكرنا لمن قرأ هذا المقال في (ILS (Islamic Law and Society)، كريستوفر ميلشيرت (Christopher Melchert)، ونوريت تسفيرير (Nurit Tsafrir) خاصة. (*) مونيكا برناردز (Monique Bernards) أستاذة بجامعة جرونينجن الهولندية، (University of Groningen)، وجون نواس (John Nawas) أستاذ بالجامعة الكاثوليكية في لوفان (Catholic University Leuven). (**) أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر. البريد الإلكتروني: ahmed77_historian@yahoo.com

وقد أنشأنا قاعدتي بيانات تحليليتين رئيسيتين؛ إحداهما: عامة متسعة، والأخرى: مقصورة على النُّحاة (grammarians)^(١). وتضم القاعدة الأولى عِيْنَةً ممثلة تتكون من ١,٠٤٩ عالمًا ينتمون إلى العلوم الإسلامية الخمسة الرئيسة؛ وهي: الحديث، والتفسير، والقراءات، والنحو/اللغة، والفقه. وقد انتقينا من هذه العينة ٤٠٦ عالم نصَّ كُتَّابُ التراجم صراحةً على أنهم متخصصون في الفقه الإسلامي [فقهاء]، وهو الأمر الذي هيأ لنا دراسة الفقهاء بوصفهم شريحة اجتماعية مكتملة، عوضًا عن التركيز على مذهبٍ فقهي بعينه أو إقليم دون سواه، على نحو ما جرت عليه جلُّ الدراسات السابقة^(٢). وثمة فائدة أخرى لهذا النهج، وهي أنه

وقد استقينَا المعلومات الواردة فيما يلي من قاعدتي بيانات أكبر أنشأهما «مشروع العلماء»، الذي أنفقت عليه الحكومة الهولندية منذ انطلاقه سنة ١٩٩٤ إلى إتمامه سنة ٢٠٠٠م. وقد تغيَّيا هذا المشروعُ البحثي دراسة نشأة العلوم الدينية الإسلامية وبيان تطورها من خلال جمع البيانات المستمدة من نحو ٧٠٠٠ ترجمة وتخزينها رقميًا. ولقد جمعنا — لبلوغ هذه الغاية — معلوماتٍ من نحو ثمانين كتابًا من كتب التراجم الكلاسيكية الرئيسة التي صُنِّفت في أحقاب زمنية مختلفة، من أقدم كتاب وهو «الطبقات الكبرى» لابن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م)، إلى «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» لابن العماد (ت ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م). [١٦٩] ويمكن إدخال قرابة مائة متغيِّرٍ لكل فرد على برنامج الحاسوب الذي قمنا بصياغته لمعالجة كتب التراجم العربية.

(١) تشتمل قاعدة البيانات الثانية على ٧٠٤ نحوي عاشوا قبل سنة ٤٠٠هـ/١٠١٠م.

(٢) على سبيل المثال:

Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Baghdad (241/855-656/1258)» Revue des études islamiques, xxvii (1959), 67-128; Heinz Halm, Die Ausbreitung der šafītischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert (Wiesbaden: dr. Ludwig Reichert Verlag, 1974); Nurit Tsafrir, «The Beginnings of the Hanafi School in Isfahan», Islamic Law and Society, v (1998), 1-21; Nicole Cottart, «Malikiyya», in EI2 vi, 278-83; Muhammad Nabil Ghanayam, Madaris Misr al-Fiqhiyya fi al-Qarn al-Thalith al-Hijri (n.p.: Dar al-Hidaya, 1998).

وتشمل هذه المتغيِّرات المعلومات الأساسية للشخص المترجم له؛ كسنة ميلاده، وسنة وفاته، والمكان الذي تلقى فيه العلم وذاك الذي زاول فيه التدريس، فضلًا عن بعض المعلومات الطريفة المثيرة للاهتمام؛ كنوع الملابس التي اختص بارتدائها، أو لون الصبغة التي استخدمها في صبغ لحيته.

وسوف نبدأ بمناقشة تصنيف الفقهاء (الست وأربعمائة) من حيث انتمائهم المذهبي خلال فترة القرون الأربعة كلها، ثم خلال الحقتين الفرعيتين داخل الفترة المذكورة. وسنقدم بعد ذلك الخرائط البيانية التي توضّح التوزيع الجغرافي للفقهاء على مدار الفترة المذكورة وحقتيها الفرعيتين، مشفوعة بالمناقشة.

على أننا سنعرض — ابتغاء الإيضاح — ما انتهينا إليه من نتائج في متن النص، مع الإشارة في الحواشي إلى المراجع الثانوية. ويُظهر الشكل (رقم ١) التصنيف المذهبي للفقهاء (الست وأربعمائة) في القرون الأربعة الأولى؛ حيث تمثّل أربعة من الفئات الفرعية الست المذاهب الأربعة الرئيسة في الفقه السني، في حين تتألف الفئة الخامسة من الفقهاء الذين تحوّلوا من مذهب سني إلى آخر في مرحلة ما من حياتهم؛ وقد اصطلحنا على تسمية هذه الفئة بـ «المتحولين». وأما الفئة السادسة، التي تسمى «المستقلين»، فتضم الفقهاء الذين لم ينتسبوا — ولا قيل بانتسابهم — إلى أيٍّ من المذاهب السنية الأربعة^(٢).

أضحى في استطاعتنا — لأول مرة — أن نقدّم صورةً كليّةً لتوزيع الفقهاء. وكذلك فإن الصورة الناتجة — على نحو ما سيتضح فيما يلي — تهبّنا رؤى جديدةً تمامًا؛ كبيان نسبة كلٍّ من «المتحولين» (ومقصودنا بهم: أولئك الفقهاء الذين استبدلوا بمذهبهم مذهبًا آخر)، و«المستقلين»، وهم الفقهاء الذين لم يكن لهم انتماء مذهبي واضح.

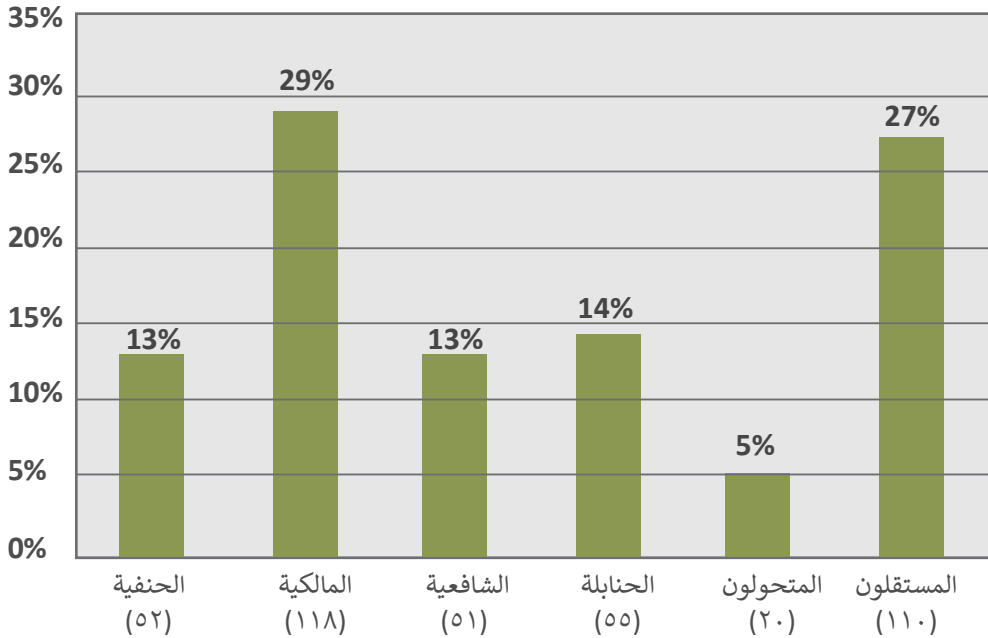
وتؤيّد بعض النتائج التي انتهينا إليها ما أقرته الدراسات السابقة من استنتاجات، في حين تتعارض نتائج أخرى مع جملة من الآراء كانت تحظى بالقبول. ولما كانت هذه المقاربة هي أول وصف شامل للانتماء المذهبي لكافة الفقهاء السّنة في إبان القرون الهجرية الأربعة الأولى^(١)، فإن النتائج التي توصّلنا إليها ينبغي [١٧٠] أن يُنظر إليها بوصفها نتائج أولية ومؤقتة؛ ومن هنا فإن مواصلة البحث في هذه السبيل أمرٌ لازمٌ لاستكمال الصورة العامة.

(١) كانت الوظيفة الرئيسة للمدرسة في الإسلام هي تدريس الفقه. ويرى مقدسي أن نشأة المدرسة وانتشارها مظهرٌ دالٌّ على مركزية الدراسات التشريعية في المجتمع الإسلامي.

(George Makdisi, The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981]).

ولهذا السبب، فإن تاريخ تأسيس المدرسة الأولى حدّ زمني معقول تنتهي إليه هذه الدراسة.

(٢) أدرج بين فئة «المستقلين» فقيهان ينتميان إلى المذهب الجريري (الذي أسسه المؤرخ الشهير الطبري ت ٣١٠هـ/٩٢٣م)، وفقهه آخر ينتسب إلى مذهب الظاهرية.

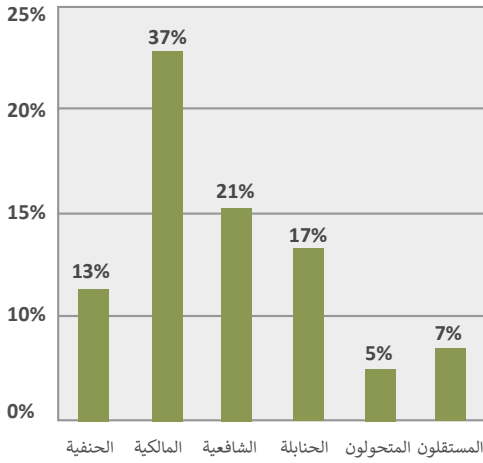


الشكل رقم (١) تصنيف الفقهاء إلى سنة ٤٠٠هـ (العدد = ٤٠٦ فقيه)

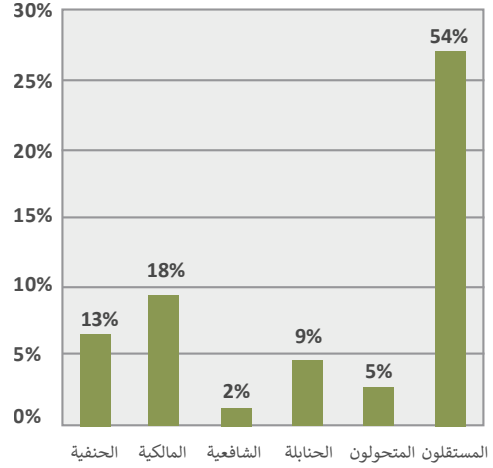
الفقهاء، فكانوا فئة هامشية بحق^(١). وقد طرأ التغير على هذه التوزيعات بمرور الوقت. ومن أجل دراسة هذه التحولات، قسّمنا السنوات الأربعمئة إلى حقتين فرعيتين؛ بحيث تغطي

إن التّسب العامة للمذاهب الثلاثة الحنفي والشافعي والحنبلي — على نحو ما بيّن الشكل رقم ١ — واحدة تقريباً خلال فترة القرون الأربعة في مجموعها (١٣٪، ١٣٪، ١٤٪، على التوالي). وأما المذهب المالكي في إبان الفترة المذكورة فكان أكبر المذاهب، يليه مباشرة فئة «المستقلين»، حيث تمثّل كلّ فئة من هاتين الفئتين الأخيرتين — أي: المالكية والمستقلين — نحو رُبّع مجموع الفقهاء. [١٧١] في حين كان «المتحولون» أدنى الفئات نصيباً؛ إذ لم يشكّلوا سوى ٥٪ من مجموع

(١) مع الأخذ بعين الاعتبار ما قد يعتري اختيار العينة من خطأ، وتعويلاً على مجال الثقة المعتاد وهو ٩٥٪، يمكن القول — بناءً على تقدير نسبة «المتحولين» بـ ٥٪ — إن ٣٪ من الفقهاء على الأقل، و٧٪ على الأكثر انتقلوا من مذهب سُنّي إلى آخر في صدر الإسلام وخلال العصر الكلاسيكي، وهو ما يُبرز إلى أي مدى كان هذا الصنيع (تغيير المذهب) أمراً هامشياً نادر الحدوث. وفي النية تعقّب هذه الفئة في مقال آخر بالتعمق في سيرهم الشخصية؛ بحثاً عن أسباب تفسّر هذا التحول.



(٢) ٢٠١١-٢٠١٢ هـ (العدد ٢٣١)



(١) إلى سنة ٢٠١٥ هـ (العدد ١٧٥)

الشكل رقم (٢) تصنيف الفقهاء وفقاً للحقبتين الفرعيتين

ويبرز الشكل (رقم ٢) هذه المعطيات. [١٧٢] يُظهر المخطط البياني في الشكل رقم (٢) النسبة المئوية لتصنيف الفقهاء وفقاً لكل حقبة فرعية على حدة. ففي الحقبة الأولى: كان أكثر من نصف الفقهاء «مستقلين» (٥٤٪)، وبلغت عِدَّة المالكية نحو خمس مجموع الفقهاء (١٨٪)، وبدا إسهامهم في الفقه أمراً جلياً، وانتسب

الحقبة الفرعية الأولى السنوات المائتين وخمسين الأولى (إلى سنة ٢٥٠ هـ/٨٦٤ م)، في حين تشمل الحقبة الثانية ما بقي من سنوات (٢٥١-٤٠٠ هـ/٨٦٥-١٠١٠ م). وقد آثرنا أن تكون سنة ٢٥٠ هـ حداً نهائياً للحقبة الأولى؛ لقربها من السنة التي توفي فيها أحمد بن حنبل، وهي سنة ٢٤١ هـ/٨٥٥ م، بوصفه مؤسس آخر مذهب من المذاهب السنية الأربعة^(١).

وعن الجدل حول الارتباط بين مؤسسي المذاهب المختلفة وتطورها انظر:

Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law (Leiden: Brill, 1997) and the secondary literature cited there; see now also Wael Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

(١) وليس وراء اتخاذنا السنة التي توفي فيها ابن حنبل حداً ننتهي إليه أي علاقة سببية؛ ذلك أننا نستخدم هذا التاريخ بوصفه علامة واقعية ينبغي أن تؤخذ على علاقتها؛ فالمنتسبون إلى مذهب ما لا يسعهم الارتباط بشخص معين إلا في حياته أو بعد مماته، لا قبل ذلك.

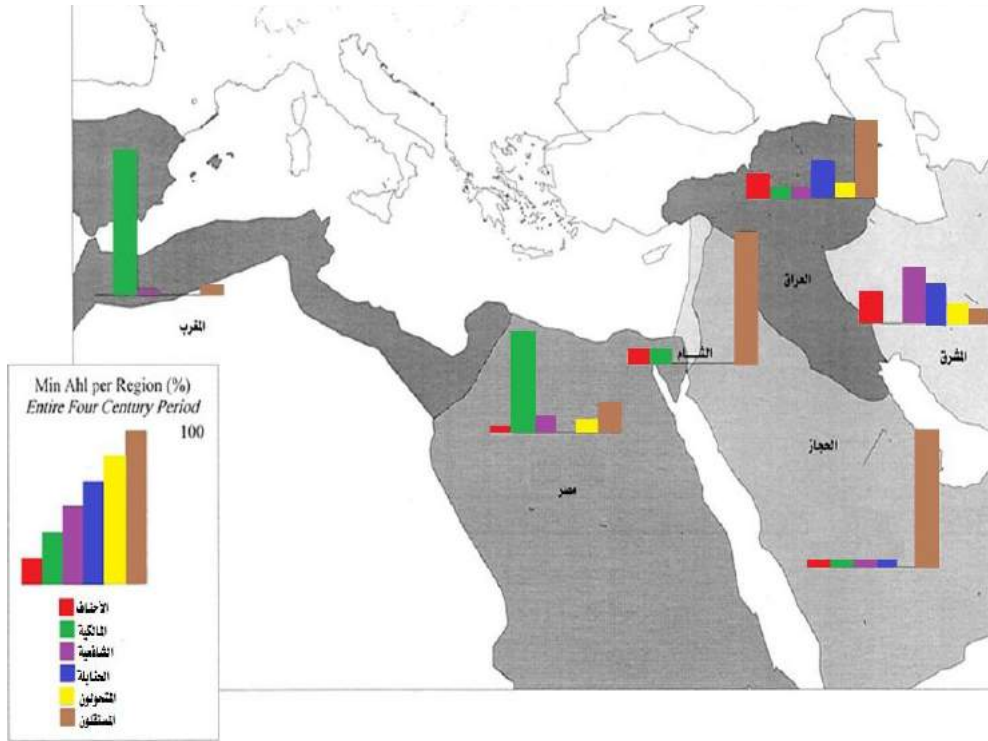
الأولى] إلى ٧ ٪ فحسب في الحقبة الثانية. وأما فيما يتعلّق بالانتشار الجغرافي لأتباع المذاهب المختلفة والتغيرات التي طرأت على توزيعهم جغرافياً؛ فعلى الرغم من وجود بدائل متعدّدة لتعيين الهوية الجغرافية [للفقهاء]، فسوف نقفوا أثر كُتّاب التراجم، الذين حدّدوا إجمالاً النسبة الجغرافية الأكثر أهمية للفقهاء بالنص على أنه «من أهل هذا المكان أو ذاك»؛ فقولهم: «من أهل» تقع بصورة مطردة أكثر من أي متغيّر جغرافي آخر^(١).

وتستخدم الخرائط البيانية الآتية بوصفها أساساً لتقسيم الأقاليم التي تضمها حدود الإمبراطورية الإسلامية في أوجها، أي: في عهد خامس الخلفاء العباسيين هارون الرشيد (حكم ١٧٠ - ١٩٣ هـ / ٧٨٦ - ٨٠٩ م).

(١) أهل «طائفة أكثر وضوحاً وأوسع مدى من الروابط مع دورة حياة العلماء، ولا سيما على الصعيد الأوسع للأقاليم (فالعراق - مثلاً - تشمل الكوفة، والبصرة، وبغداد). فتعيين نسبة جغرافية لفقهاء ما على نحو اعتباطي لم ينص على أنه «من أهل»، بناءً على متغيّر من المتغيرات الجغرافية الأخرى، قد يعني أننا لم نعالج جميع الفقهاء بالطريقة نفسها، وهو الأمر الذي من شأنه أن يفسد ما توصلنا إليه من نتائج. فمتوسط إشارة كتب التراجم إلى التحديد «من أهل» يبلغ نحو ثلثي العلماء، يليه مكان الوفاة (في ٥٠ ٪ من الحالات)، وموطن الإقامة (الثلث)، ومكان العمل (١٧ ٪). وأما المتغيّر الجغرافي المستخدم للإشارة إلى منشأ أسرة فقيه ما، «من أصل»، فلم يرد إلا في ١٥ ٪ فقط من تراجم العلماء.

(١٣ ٪) من الفقهاء إلى المذهب الحنفي. ومن اللافت للنظر أن الحنابلة كانوا يمثّلون نحو أربعة أضعاف الشافعية، وأخيراً فإن «المتحوّلين» كانوا يقعون في منزلة وسطى، ممثّلين حوالي (٥ ٪) من مجموع الفقهاء.

فإذا انتقلنا إلى الجانب الأيسر من الشكل البياني [الذي يصوّر الحقبة الفرعية الثانية]، فإننا نلاحظ أن نسبة «المتحوّلين» ظلت ثابتة. وكذلك فقد استقرّ وضع الحنفية على ما كان عليه (١٣ ٪)، ويبدو أن هذا المذهب ظلّ مذهباً ثانوياً بالقياس إلى المذاهب الثلاثة الأخرى. وأما الشافعية فقد تغيّرت نسبتهم على نحو مثير؛ حتى إنهم فاقوا الحنابلة عدداً بنحو ٤ ٪. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن النصيب الإجمالي للشافعية في إبان الحقبة الأولى كان هو الأصغر، تبين لنا كم كانت هذه الطفرة مذهلة حقاً، أضحت الشافعية بمقتضاها في المرتبة الثانية لا يسبقهم إلا المالكية، الذين حافظوا على حضورهم المؤثّر، مشكّلين أكثر من ثلث مجموع الفقهاء. لقد زادت أعداد فقهاء المذاهب السنية الثلاثة (المالكية والشافعية والحنابلة) على حساب «المستقلّين»، الذين تقلّصت أعدادهم بشدة من أكثر من نصف مجموع الفقهاء [في الحقبة الفرعية



الخريطة (رقم ١): التوزيع الجغرافي لفئات الفقهاء الست خلال القرون الأربعة (العدد ٢٨٩)

العراق، والحجاز، والشام، والمشرق، ومصر، والمغرب^(١). وتصور الخريطة الأولى هذه الأقاليم الستة جنباً إلى جنب التوزيع الجغرافي لفقهاء المذاهب المختلفة تبعاً لكل إقليم.

(١) ربما يظهر بادي الرأي أن الخريطة خلت من خراسان وبلاد ما وراء النهر. غير أننا حين نتحدث عن «المشرق»، فإن حديثنا يشمل هذين الإقليمين. والواقع أن هذا التحريف الذي طرأ على الخريطة إنما كان بسبب قيود تقنية متصلة بإعداد خريطة صغيرة صالحة للنشر.

[١٧٤] وبعد إجراء كثير من التجارب التي شابتها بعض الأخطاء، وبعد كثير من التردد، قررنا أن نتخذ الأقاليم وحدات جغرافية؛ نظراً لأنها تقدم رؤية أوضح للتوزيع الجغرافي للفقهاء، فضلاً عن أنها تزودنا بأعداد كبيرة [من الفقهاء] تكفي لإطلاق أحكام عامة ذات دلالة. وهكذا فقد اخترنا الأقاليم الجغرافية الستة الآتية:

وعلى نحو ما يومئ عنوانُ الخريطة، يُذكر أن (٢٨٩) فقيهاً من مجموع (٤٠٦) فقيه «من أهل هذه الجهة أو تلك». وقد حوّلنا الأرقام الخاصة بكل إقليم إلى نسب مئوية؛ لأسباب لا تخفى.

ويبيّن مفتاحُ الخريطة أسفل الزاوية اليسرى أي مجموعة فرعية يمثّلها كلُّ نمط في الأعمدة. وبالإضافة إلى هذا التوزيع إقليماً تلو آخر، تُبرز الخريطة درجة كثافة الفقه في إقليم بعينه بغض النظر عن المذاهب المحددة. وقد استخدمنا ظلالاً مختلفة من اللون الرمادي لتصوير ذلك: فالظل الداكن يشير إلى العدد الأكبر من الفقهاء في إقليم بعينه.

وبوسع القارئ أن يلاحظ — بالنسبة إلى القرون الأربعة في مجموعها — أن العراق والمغرب حظيا بمعظم الفقهاء، في حين كان نصيب الشام والمشرق هو الأقل.

وتصوّر الرسومُ البيانية العمودية داخل الأقاليم توزيع نسبة الفئات الست [من الفقهاء]. وتبدو أحجام العينة الخاصة بكل إقليم معقولةً ما خلا الشام، التي لم يكن بها

سوى ١٣ فقيهاً؛ ومن هنا فإن توزيع الفقهاء في هذا الإقليم ينبغي معالجته بشيء من الحذر. وسوف ندرس أبرز التصنيفات بدءاً من المغرب (الأندلس والمغرب)، متجهين صوب المشرق.

وليس من المستغرب أن يكون لفقهاء المذهب المالكي نصيب الأسد في المغرب، وإن كان لطائفة من الشافعية و«المستقلّين» بعض النشاط في هذه الجهة^(١).

(١) يذكر ويلي هيفيننج (Willi Heffening) وجوزيف شاخت (Joseph Schacht) (Hanafiyya, in EI2, iii, 163a-4, 162) أن الحنفية نشطوا في المغرب، ولا سيما تحت حكم الأغلبية، وكانوا يشكلون الأغلبية في صقلية. ويشير المؤلفان في قائمة مراجع هذا المقال إلى كتاب آدم متز (A. Mez) (Die Renaissance des Islams) لمزيد من المعلومات عن انتشار المذهب الحنفي. ولا تكشف مطالعة هذا الكتاب (English translation, 1973 reprint New York: AMS Press, 215-210, 1975) إلا عن النزر اليسير من المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع. وكذلك يورد مؤلفا مقال دائرة المعارف الإسلامية المشار إليه كتاب عالم الجغرافيا المقدسي، «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» (ed. M. J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1877, reprint 1967, 237) الذي لا يذكر من المذاهب القائمة في بلاد المغرب إلى جوار المالكية سوى مذهب أبي حنيفة. وليس ثمة أساس لدعوى أن الحنفية كانوا أوفر عدداً قبل أن يجعل سحنون المالكية مذهباً بارزاً في بلاد المغرب، على نحو ما ينص محمد الطالبي (Sahnun), in EI2, viii: 843-845, at 845a)، خلافاً لابن خلدون (الذي رأى أن غلبة المالكية على المغرب إنما كانت بسبب البداوة). وقد جزم الطالبي أيضاً بأن الحنفية كانوا أكبر عدداً من المالكية

ويعد العراق الإقليمَ الوحيد الذي حظي بتمثيل لفئات الفقهاء الست. وسواء أكان ذلك انعكاسًا لما استقام إلى هذا الإقليم — بصورة لافتة للنظر — من عدد وافر من الفقهاء أم لا، فإن هذا سؤالٌ ليس بوسعنا في ضوء ما لدينا من معطيات الإجابة عنه.

وليس أقلَ لفتًا للانتباه تلك النسبة المرتفعة للغاية من الفقهاء «المستقلين» في الحجاز، وهي نحو (٨٨٪). ويصادف المرءُ في المشرق كلَّ فئات الفقهاء سوى المالكية، وهذا هو الإقليم الوحيد الذي شكّل فيه المذهبُ الشافعي الأغلبية، يليه مباشرة المذهبان الحنبلي والحنفي (انظر أدناه ما يتصل بحضور المذهب الحنبلي في هذه المنطقة). وثمة نسبة كبيرة إلى حدٍّ ما (١٢٪) من فقهاء المشرق تحوّلوا من مذهب إلى آخر.

وقد آن لنا أن ننتقل إلى مسألة التغير [الذي طرأ على هذه المجموعات] عبر الزمن. ولما كانت أعداد الفقهاء في بعض الأقاليم ضئيلةً للغاية، فإننا لن نعرض لها. (وتعكس الظلال التي تصوّر درجة كثافة الفقهاء هذه الأعداد الصغيرة).

وكذلك فقد كان المالكية في مصر [١٧٥] يمثّلون الأغلبية الساحقة من الفقهاء، وإنْ بدرجة أقل مما كان عليه أمرهم في المغرب.

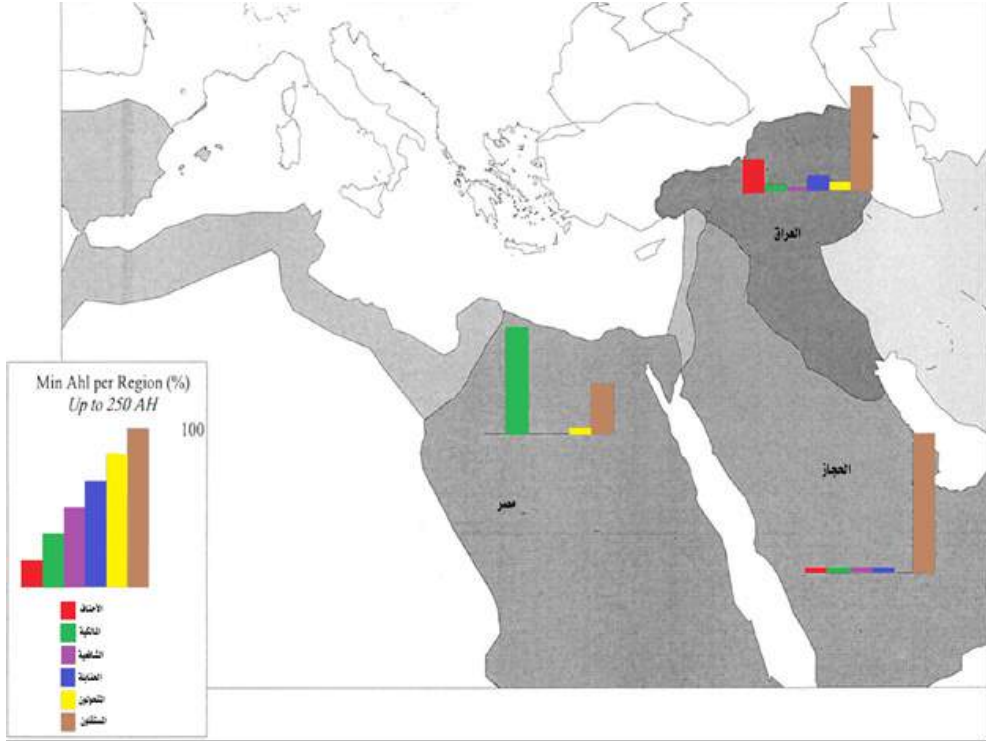
وكان قرابة (٢٠٪) من فقهاء مصر «مستقلين»، يليهم في المرتبة الثالثة «فقهاء الشافعية»، ثم يأتي أولئك الذين تحولوا من مذهب سُني إلى آخر. وكذلك فقد كان للحنفية حضور في مصر، وإن كان هامشيًا للغاية^(١).

وذلك في كتابه الإمارة الأغلبية (Le mirat aghlabide) ((Paris: Adrien-Maisonneuve, 1966, 233 بغير دليل يعضد دعواه. وكذلك فإن جوزيف فان إس Josef van Ess) (Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, [6 vols., Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1991- iv:266- 7 (97) يلاحظ الصعوبة في تحديد ما جرى عليه الأمر في المغرب. ومهما يكن من شيء، وسواء أكان الحنفية يشكّلون الأغلبية في صقلية أم لا، فإن دورهم في المغرب فيما يتصل بمجموع ما أسهموا به في الفقه — وفقًا لما لدينا من معلومات — كان ثانويًا.

(١) يؤكد الرأي المعتمد الذي تبنته المراجع الثانوية أن المذهبين المالكي والشافعي كانا يمثلان الأغلبية في الفترة موضع المناقشة، انظر:

(e.g., Thierry Bianquis, «Autonomous Egypt from Ibn Tulun to Kafur, 868-969», in The Cambridge History of Egypt. Volume One. Islamic Egypt, 640-1517, ed. Carl F. Petry [Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 86-119, at 88]). Van Ess (TG, ii:729).

على أنه يُلاحظ أيضًا هامشية الوجود الحنفي في مصر.

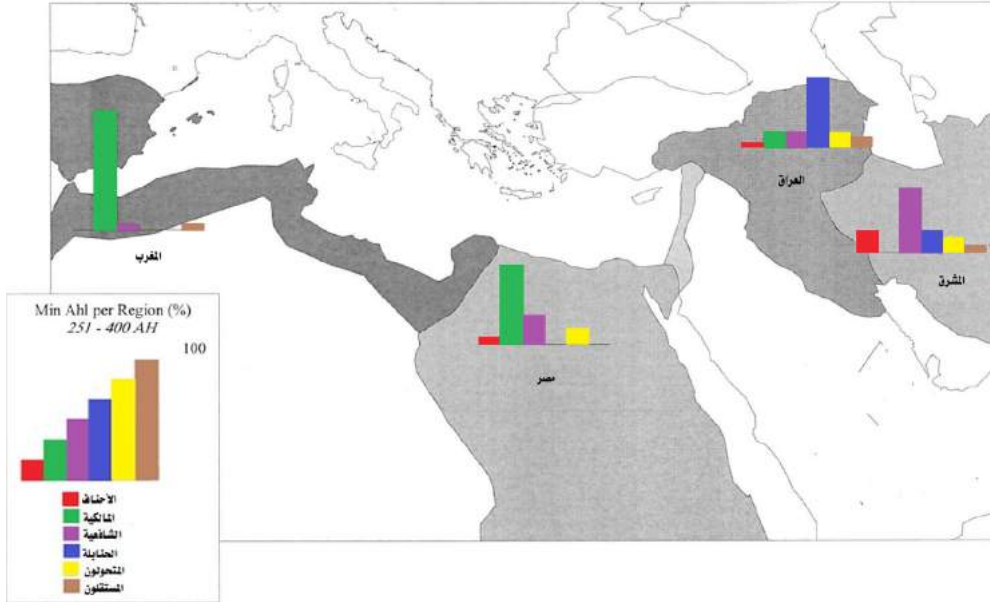


الخريطة (رقم ٢): التوزيع الجغرافي لفئات الفقهاء الست حتى سنة ٢٥٠هـ (العدد = ١٥٠)

كان للفئات الأربع الأخرى حضور في هذا الإقليم، وإن بدا هامشيًا. ويصدق ما لاحظناه عند وصف التوزيع الجغرافي للفترة كلها على الحجاز: إذ كان «للمستقلين» الغلبة في هذا الإقليم، في حين لم يكن للمذاهب السنية الأربعة إلا أعداد قليلة جدًا، لعلها كانت انعكاسًا للعلماء القادمين إلى الحجاز لأداء شعيرة الحج. وفي مصر

وتصف الخريطة الثانية الحقبة الممتدة إلى سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م، حيث تهيأ لثلاثة أقاليم عددٌ كافٍ من الفقهاء. ففي العراق كان «المستقلون» يشكلون أغلبية الفقهاء، يليهم أتباع المذهب الحنفي؛ إذ كانوا يمثلون نحو ٢٠٪ من الفقهاء.

[١٧٧] وكان المذهب الحنبلي يشكل ٨٪ من الفقهاء العراقيين. وكذلك فقد



الخريطة (رقم ٣) التوزيع الجغرافي لفئات الفقهاء الست (٢٥١-٤٠٠هـ) (العدد = ١٣٩)

فإذا تحولنا إلى الحقبة الفرعية الثانية (٢٥٠-٤٠٠هـ) (الخريطة رقم ٣)، ألفينا عددًا من الاختلافات المهمة مقارنةً بالحقبة الأولى. وعلى الرغم من أن عدد الفقهاء في مصر والمشرق كان ضئيلاً للغاية بحيث لا يتيح لنا عقد مقارنة بينهما — ثمانية عشر فقيهاً فحسب لكل إقليم —

كان معظم الفقهاء مالكية (الثلثان) في حين كان «المستقلون» قرابة الثلث^(١).

(١) إن غياب المذهب الشافعي في مصر قبل سنة ٢٥٠هـ أمر مستغرب؛ نظراً لأنه كان قد بدأ هناك، وفقاً للمراجع الثانوية.

(Joseph Schacht, «The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence», in Law in the Middle East, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny [Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955], 57-84, at 69; Halm, Die Ausbreitung, 18; and E. Chaumont, «al-Sh'fiyya», in EI2, ix:185-9, at 186-7).

وهذا أمر لافت للنظر لأن المذهب الشافعي انتشر في مصر ممتداً إلى المشرق، وإن كان ذلك في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)

(Wilferd Madelung, Religious Trends in Early Islam-ic Iran [Albany: State University of New York,

(1988], 26 and Tsafir, «The Beginnings», 14 Halm (Die) وتعرّز استنتاجاتنا ما انتهى إليه هالم (Die) Ausbreitung, 236) الذي يذكر — ولا سيما في دراسته عن مصر — أنها كانت أهم مركز للمالكية قبل سنة ٢٥٠هـ في حين أن المذهب الشافعي كان لا يزال في طور التأسيس. وبعبارة أخرى، فاق حضور المالكية في مصر قبل سنة ٢٥٠هـ حضور الشافعية بما لا يتقارب.

وتأخر الحجاز والشام عن المغرب بدرجة كبيرة: إذ لم يظفر الشام إلا بفتيه واحد، ولم يكن للحجاز أي فقيه على الإطلاق^(٢). ولقد كانت أغلبية فقهاء مصر إبان الحقبة الثانية من المالكية. وعلى الرغم من أن حجم العينة كان محدودًا، فإننا نلاحظ أن ٢٠٪ من الفقهاء المصريين كانوا شافعية، وهو أمر جدير بأن نوليّه انتباهنا؛ لأن الشافعية لم يكن لهم في مصر حضور يذكر خلال الحقبة الأولى، ولكنهم كانوا قادرين بوضوح على إثبات وجودهم إلى جوار المالكية عقب النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي^(٣).

وأما فيما يتصل بالمشرق، فقد كان نصف الفقهاء شافعية^(٤)، يليهم الأحناف والحنابلة. وعلى الرغم من أننا لم نعرض لتوزيع الفقهاء بالنسبة لهذا الإقليم خلال

فقد عرضنا لهم؛ لما ينطوي عليه هذا الصنيع من إشارة إلى أن متابعة البحث في هذه السبيل ربما تؤتي ثمارها. ومهما يكن من أمر، فسوف نشرع في تحليل الأقاليم التي لدينا عنها معلومات كافية.

قد حظي العراق مرة أخرى بممثلين من كافة الفئات الفرعية، وإن تدنى الحنفية إلى مرتبة ثانوية، بعد أن كانوا في إبان الحقبة الأولى هم الطائفة الأكبر بين المذاهب السنية الأربعة^(١)، بل إن نسبتهم أضحّت أقلّ من نسبة كلّ من «المستقلين» و«المتهوّلين». وفي إبان هذه الحقبة، كان أكثر من نصف الفقهاء العراقيين حنابلة، وهو الأمر الذي يعد انحرافًا جذريًا عما كان عليه الأمر في الحقبة الأولى. وأما المذهب المالكي والشافعي فقد أسهم كلّ منهما بنحو ١٠٪ من فقهاء العراق. وقد ازدهر المغرب في الحقبة الثانية، وتسنّم المذهب المالكي موقعًا بارزًا للغاية مشكّلًا أكثر من ٩٠٪ من الفقهاء. [١٧٩]

(٢) هل كان صلة من أي وجه بين تراجع النشاط الفقهي في إقليمي الشام والحجاز؟ الحق أن ما لدينا من معلومات لا يأتينا بالإجابة عن هذا السؤال. على أن مما يجدر ذكره أن «المستقلين» في هذين الإقليمين كليهما كانوا ممثّلين على نحو مرتفع للغاية، وأما المذاهب السنية الأربعة فلم تزدهر في الشام والحجاز لسبب أو لآخر، كما هو ملحوظ، كما ازدهرت في الأقاليم الأخرى.

(٣) وكذلك فقد أومأت كوتارت (Cottart) إلى الصراع المستحكم بين المذهبين المالكي والشافعي في مصر.

(٤) وقد لاحظ تشومونت (Chaumont) أيضًا (al-Shāfiyya, ١٨٧b) الغلبة العديدة للمذهب الشافعي في المشرق.

(١) تؤكد هذه الملاحظة النتائج التي انتهت إليها تفسير (Tsafir)، من أن نمو المذاهب الثلاثة الأخرى جاء على حساب الحنفية. انظر دراستها:

The Spread of the Hanafi School in the Western Regions of the Abbasid Caliphate Up to the End of the Third Century A.H., PhD dissertation, Princeton University, 1993, 99 ff.

انتهينا إليها. أما فيما يتصل بالقرون الأربعة موضوع الدراسة، فقد كان المذهب المالكي أكبر المذاهب، يليه [١٨٠] «المستقلون»، وهم أولئك الفقهاء الذين لم يُدَّعَ انتسابهم إلى أي من المذاهب السُّنية الأربعة. وكانت أنصبة المذاهب الثلاثة السُّنية الأخرى — الحنفية والشافعية والحنابلة — متساوية تقريباً. وأما ظاهرة التحول من مذهب سُني إلى آخر فكانت أمراً ثانوياً.

وكان «المستقلون» إلى سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م، يشكلون أكثر من نصف الفقهاء. وليس هذا أمراً مستغرباً؛ بالنظر إلى أن المذاهب السُّنية الأربعة لم تكن قد تطورت بعد إلى كيانات متميزة. وكان المذهب المالكي في إبان هذه الحقبة أكبر من نظيره الحنفي إلى حدٍّ ما، وكان المذهبان معاً يستأثران بنحو ثلث مجموع الفقهاء آنذاك. وأما نصيب الشافعية والحنابلة فكان ضئيلاً، غير أنه عند المقارنة بينهما خلال الحقبة الممتدة إلى سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م، يتبيّن لنا أن الحنابلة كانوا أربعة أضعاف الشافعية. وتوحي هذه النتيجة إحياءً قوياً بأن المذهب الحنبلي قد نما قبل نمو المذهب الشافعي.

وفي الفترة الممتدة بين سنتي (٢٥١-٤٠٠هـ/٨٦٥-١٠١٠م)، كان المذهب

الحنابلة الأولي، فإن المعلومات المتاحة لنا تفيد بوضوح أن الحنابلة كانوا أكثر عدداً من الحنفية. وأما في الحقبة الثانية، فيبدو أن الشافعية قد هيمنوا على هذا الإقليم^(١). دعونا الآن نوجز النتائج الرئيسة التي

(١) إن بروز المذهبين الشافعي والحنفي في المشرق أمر مشهور. انظر على سبيل المثال:

Wilferd Madelung, *Religious Trends*, 26-38; idem, «The Spread of Māturidism and the Turks» and «The Early Murjia in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism», both reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Aldershot: Ashgate, 1985); Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972) esp. chap. 3, 28-46; Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age II», *Arabica* vi (1959), 25-56; Van Ess, TG, i:45, 191.

غير أن ما انتهينا إليه من نتائج يفيد — خلافاً للرأي المعتمد — أنه إلى جوار المذهبين الشافعي والحنفي، كان للمذهب الحنبلي وجود في المشرق، (ويذكر فان إس أيضاً Van Ess, TG, iv) (٦٠٢١٥) أن الحنابلة سعوا إلى أن يكون لهم نفوذ في إيران رغم ما صادفوه من مشكلات في مواجهة البيئة الحنفية المستحكمة هناك: وحوالي نهاية القرن الثالث الهجري، أضحى الطريق معبداً أمام الحنابلة في أصفهان، (TG: ii, ٦٣٠). ويلاحظ ماديلونج (Madelung) في ص ٢٢ من كتابه «الاتجاهات الدينية» «Religious trends» أن الصلة بين خراسان — مسقط رأس ابن حنبل — والتأييد الذي ظفر به في بغداد التي كانت خراسانية في المقام الأول لم تنل إلا قليلاً من الاهتمام. وتدل النتائج التي انتهينا إليها على أنه ينبغي بذل مزيد من الجهد في دراسة العلاقة بين المذهب الحنبلي في المشرق والعراق، وخاصة لأنه يبدو أن المذهب الحنبلي كان له من النشاط في المشرق أكثر مما كان يعتقد سابقاً.

الذي وقفنا فيه على الفئات الست من الفقهاء، وهو ما يمكن تفسيره بمركزية هذا الإقليم خلال الفترة مَحَلَّ الدراسة. وكان الحجاز في المقام الأول ملاذًا «للمستقلّين»، في حين هيمن الشافعية والحنابلة على المشرق، وكانا متساويين في الحجم تقريبًا. ولعلنا نحصل على صورة أكثر إحكامًا متى أضفنا البعد الزمني (chronological dimension)، وحللنا التحولات الجغرافية التي طرأت على الفئات الفرعية. أما الحقبة التي تمتد إلى سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م، فقد كان حجم العينة التي اشتغلنا عليها كبيرًا إلى حدّ كفل لنا [١٨١] الخروج بأحكام موثوق بها في ثلاثة أقاليم فحسب من بين الأقاليم الستة، وهي: العراق والحجاز ومصر.

فكان «المستقلّون» يمثلون الأغلبية في العراق خلال الحقبة الفرعية الأولى، يليهم الحنفية (خُمُس مجموع الفقهاء)، في حين كان قرابة (١٠٪) من فقهاء العراق حنابلة. وفي إبان الحقبة نفسها، برز «المستقلّون» بوضوح في الحجاز، على الرغم من أن المذاهب السُنية الأربعة جميعًا كانت ممثلة إلى حدّ ما. وكان ثلثا فقهاء مصر مالكية، في حين كان الثلث الباقي كله تقريبًا من «المستقلّين». وأما الشافعية فلم يكن لهم وجود في مصر إلا في حقبة لاحقة.

الحنفي مذهبًا ثانويًا مقارنةً بالمذاهب السُنية الثلاثة الأخرى. ومما يلفت النظر أيضًا — ولا سيما إذا استدعينا ملاحظتنا على الحقبة الأولى — هذا التغير المؤثّر في حجم المذهب الشافعي الذي أضحى في هذه الحقبة الثانية أكبر من المذهب الحنبلي. وأما المذهب المالكي فقد ظلّ هو المذهب الأكبر بين المذاهب الأربعة، مكونًا ثلث مجموع الفقهاء. وقد تراجعت نسبة «المستقلّين» بشدة — وهو أمر متوقع — في الحقبة الثانية، حتى صاروا فئة هامشية؛ ذلك أن كثيرًا من الفقهاء انتسبوا إلى المذاهب السُنية. والواقع أن (٧٪) من الفقهاء فحسب لم يرتبطوا بمذهب فقهي محدد.

ولقد توفّرنا على دراسة التوزيع الجغرافي للفقهاء خلال فترة القرون الأربعة الأولى كلّها، ثم خلال الحقبتين الفرعيتين داخل هذه الفترة. وقد تبين أن الفقهاء المالكية قد هيمنوا على بلاد المغرب (الأندلس والمغرب)، وإن كان للشافعية والمستقلّين حضور هناك بوصفهما من الأقليات. وفي مصر، كان أغلبية الفقهاء من المالكية، يليهم «المستقلّون»، ثم الشافعية. ومن بين الأقاليم الستة التي قمنا بدراستها في هذه المقالة، كان العراق هو الإقليم الوحيد

التراجم. وكذلك فقد كان بوسعنا تحديد الأقاليم التي نشط فيها هؤلاء الفقهاء من العالم الإسلامي. وفي الحق أن ثمة موضوعات أساسية ثلاثة تستحق متابعة البحث فيها: **أولها:** أنه من المهم بعد أن علمنا ضالة عدد الفقهاء الذين تحولوا من مذهب سني إلى آخر أن نعكف على درس هذه الفئة؛ محاولين اكتشاف الأسباب التي حَدَثَ بفقهاء معينين إلى تغيير ولائهم المذهبي.

ولعل فهم هذه الظاهرة على نحو أكثر سداً يمكن أن يساعدنا في تحصيل إدراك أفضل لماهية الانتماء المذهبي وماذا كان يعني في المقام الأول. **وثانيها:** أنه على الرغم من أن المذهب الشافعي كانت له أصولٌ مصريةٌ قاطعة (كما يُلاحظ في المراجع الثانوية)، فإن ثمة شيئاً لم يزل محيراً، وهو لماذا لم يتطور هذا المذهب حتى أضحت نداءً خطيراً للمالكية في مصر إلا بعد سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م؟ **وثالثها:** أن المذهب الحنبلي كان ذا حضور ملموس في المشرق بصورة أكبر مما نُبّهت عليه المراجع. ولهذا قد يكون من النافع تحقيق الدور الصحيح للحنابلة في هذا الإقليم من أقاليم العالم الإسلامي؛ ابتغاء الوقوف على ما إذا كان له أي تأثير في الصراع المشهور ثمة بين الشافعية والحنفية؟

إن الملاحظة الوحيدة التي يمكن أن نتبينها عن **الحجاز والشام** في الفترة الممتدة بين (٢٥١- ٤٠٠هـ/٨٦٥- ١٠١٠م) هي أن النشاط الفقهي بهذين الإقليمين كان ضعيفاً للغاية، مقارنةً بالأقاليم الأربعة الأخرى. وفي **العراق**، أضحت أكثر من نصف الفقهاء حنابلة، في حين بلغ عدد الشافعية والمالكية نحو (١٠٪) لكل مذهب. وفي **مصر**، ظل المالكية هم الأغلبية، في حين تضخم وجود الشافعية حتى أضحوا يمثلون (٢٠٪) من مجموع الفقهاء، وإن كان يجدر بنا النظر إلى هذه النتيجة بوصفها مجرد إشارة دالة، نظراً لضالة حجم العينة الممثلة لهذا الإقليم خلال هذه الفترة. على أنه مما يلفت النظر أن الشافعية أصبح لهم وجود واضح في مصر، وخاصة إذا نظرنا بعين الاعتبار إلى أن وجودهم خلال الحقبة الأولى كان شبه منعدم. وأما المشرق فقد شهد «هيمنة» الشافعية، في حين شغل الحنفية والحنابلة المرتبتين الثانية والثالثة، من حيث حجم الانتشار.

والخلاصة: أننا قدمنا في هذا المقال — للمرة الأولى — مسحاً شاملاً ونظرةً إجماليةً للإسهام النسبي للمذاهب السنية الأربعة، و«المستقلين» و«المتحولين»، تأسيساً على المعطيات المستقاة من آلاف

“

مراجعات

”

مراجعة كتاب: الإسلام والعلمانية

محمد يسري أبو هدور^(*)

عنوان الكتاب	الإسلام والعلمانية
المؤلف	أوليفيه روا
ترجمة	صالح الأشمر
الناشر	دار الساقى، بيروت، لبنان.
الطبعة	الأولى / ٢٠١٦م
الصفحات	١٧٤

المهمة في ذلك المجال منها (الجهل المقدس-عولمة الإسلام-نحو إسلام أوروبي- تجربة الإسلام السياسي).

يتناول روا في كتابه الإسلام والعلمانية، مسألة العلاقة الملتبسة والشائكة ما بين تصاعد الإسلام والعلمانية في الغرب عموماً، وفي فرنسا على وجه الخصوص.

أوليفيه روا (Olivier Roy) هو كاتب ومفكر وأستاذ جامعي فرنسي، ولد في عام ١٩٤٩م، وهو مهتم ومتخصص في شؤون الحركات السياسية الإسلامية عموماً، والأصولية الراديكالية منها على وجه الخصوص، وله العديد من الكتب

(*) باحث مصري مهتم بالتاريخ الإسلامي والحركات السياسية والدينية. البريد الإلكتروني: m.yossri@yahoo.com

القارة العجوز، لا يقدمون إلى بلادهم الجديدة بدينهم فحسب، بل هم يأتون بوجهة نظر كاملة حول كل ما يدور في الحياة؛ فهم على سبيل المثال، يثقون في عدالة القضية الفلسطينية، كما أنهم يتبنون معتقدات ووجهات نظر العالم الثالث الذي قدموا منه.

ويلفت المؤلف أنظار القراء إلى حجم الصراع الذي يدور ما بين الهوية الإسلامية للمهاجرين والرؤية العامة للدولة الفرنسية، فتقليد بسيط مثل ذبح الخراف في عيد الأضحى من الممكن أن يثير صخباً كبيراً، كما إن إعلان مطعم معين عن تقديمه لوجبات حلال للمسلمين، من الممكن أن يجعل من هذا المطعم مكاناً مستهدفاً، ويضرب المؤلف مثالا على ذلك بمحلات (فران بري) التي كانت تباع وجبات للمسلمين، وازدادت الضغوط عليها إلى الحد الذي أجبر أصحابها على إغلاق المحل، بعد تعرضهم للكثير من النقد من جانب الأطراف اليمينية التي ترى أن ممارسة الهوية الإسلامية والتعبير عنها بحرية في فرنسا من شأنه أن يضر الهوية العامة الفرنسية المتمثلة في العلمانية.

فالعلاقة ما بين الإسلام والهوية العلمانية للغرب قد أضحت علاقة جدلية تصادمية إلى أبعد حد، وهو ما يظهر بشكل واضح وصريح في عدد من تجليات تلك العلاقة، مثل وجود بعض الشباب المسلمين الملتحين أو في ارتداء الفتيات المسلمات للزي الإسلامي (الحجاب)، ذلك أن تلك التجليات لا تعبر عن دين فحسب، بل إنها في الحالة الفرنسية، تعبر عن عناصر عرقية وعنصرية ترتبط بالهجرات والديموغرافيا السكانية في المجتمع.

ويوضح روا أن الأحزاب السياسية في أوروبا والغرب تتعامل مع الظاهرة الإسلامية بأشكال مختلفة، فهناك عدد من الأحزاب اليمينية التي ترى استحالة التوفيق ما بين النزعة الإسلامية من جهة والنظام العلماني الذي يصبغ المجتمعات الغربية من جهة أخرى، بينما يوجد عدد من الأحزاب اليسارية التي ترى إمكانية تحقيق ما يمكن أن يوصف بأنه (إسلام ليبرالي علماني فرنسي).

وبحسب رؤية روا، فإن من أهم العناصر التي تعمق الهوة الفاصلة بين الإسلام والعلمانية في الغرب، هي أن المسلمين المهاجرين إلى تلك

لا يجيدون الفرنسية ومستعدين للتخلي عن الإسلام في مقابل هويتهم الجديدة، فإن لمسلمي اليوم نماذج مختلفة: من بين تلك النماذج الداعية الملتحي السلفي الذي يفخر بانتماؤه العقيدة والدينية، ومنها الشاب الوسيم الفصيح الذي يستطيع أن يمر إلى مناطق جديدة في المجتمع الفرنسي، وأن يطور خطابه الدعوي ليقنع مزيداً من الناس للانضمام إليه وتأييده.

لماذا فرنسا تحديداً؟

قد يثار سؤال حول العلمانية الفرنسية، لماذا هي تحديداً التي تشهد علاقة جدلية ومرتبكة مع الإسلام دون غيرها؟

يجيب روا على ذلك السؤال، فهو يرى أن العلمانية الفرنسية مختلفة عن غيرها من الأشكال العلمانية الأخرى في الدول الغربية، فبحسب قوله (العلمانية الفرنسية، هي خصوصية فرنسية جداً، غير مفهومة لا في بريطانيا العظمى حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، ولا في الولايات المتحدة حيث لا يمكن لرئيس أن يُنتخب من دون أن يتكلم عن الله).

وعلى الجانب الآخر يتناول روا بعض الأمثلة من المعسكر اليساري، التي ترى في الأفعال السابقة نوعاً من أنواع (الإسلاموفوبيا)، ولذلك تراهم يدافعون عن المسلمين ويعطون لهم الحق في ممارسة شعائرهم وطقوسهم بحرية، ويرحبون بأن ترتدي الفتيات المسلمات الحجاب في المدارس الحكومية، وكل ذلك بموجب شعار أن العلمانية الفرنسية تستطيع أن تستوعب داخلها الهويات والأفكار الجزئية مثل الطقوس والشعائر المرتبطة بالإسلام.

ويلاحظ روا أن النزعة المعادية للإسلام في فرنسا تشهد تقدماً ملحوظاً في الفترة الأخيرة، ذلك أن العديد من اليساريين قد انتقلوا مع مرور الوقت ليصبحوا يمينيين متعصبين، وأن المعسكر اليساري يشهد ضعفاً متنامياً وهو ما يؤثر بطبيعة الحال في المسلمين في فرنسا.

ويتعرض روا إلى نقطة أخرى لها علاقة بالجانب الإسلامي نفسه، فمسلمو اليوم يختلفون بشكل كبير عن مسلمي الأمس، فإذا كانت الصورة النمطية عن المسلمين في الماضي، تصورهم في صورة المهاجرين قليلي الحيلة، الذين

العلمانية، أنها تعمل لتحرير المجال السياسي من سيطرة الدين ومن مراقبة العامل الديني، وأن العلمانية لا تطمح إلى وضع أسس منظومة خلقية جديدة بديلة عن المنظومة الأخلاقية التي كانت قائمة وترتكز على الدين، وهو في ذلك يوضح الفرق عن بعض النماذج الأخرى، مثل النموذج الأتاتوركي في تركيا ما بعد الخلافة العثمانية، حيث جعل مصطفى كمال أتاتورك من الدولة رقيباً على الدين.

ويرى روا أن واحدة من أهم خصائص العلمانية، أنها تعمل لتحرير المجال السياسي من سيطرة الدين ومن مراقبة العامل الديني، وأن العلمانية لا تطمح إلى وضع أسس منظومة خلقية جديدة بديلة عن المنظومة الأخلاقية التي كانت قائمة وترتكز على الدين.

ويرى المؤلف أن ذلك النوع من العلمانية، التي يسميها بـ (العلمانية المناضلة) كانت قد استطاعت في مرحلة ما قبل الثمانينيات من القرن العشرين، أن تصل إلى تسوية مرضية مع الأديان الموجودة في الدولة، ولكن مع ظهور

فالمؤلف يرى أن بريطانيا مثلاً هي دولة (دنيوية)^(١) وذلك لأنه مع كونها تفصل ما بين الدين والدولة، فإنه ما يزال هناك دين معترف به. أما الولايات المتحدة الأمريكية فهي دولة علمانية بشكل معين، لأن الدين فيها يقع داخل دائرة السياسة.

أما العلمانية الفرنسية فهي تختلف عن النموذجين السابقين، فروا يرى أن موضوعها (يتعدى الفصل ما بين الدين والدولة، ويتطلب مفهوماً للقيم والمجتمع والأمة والجمهورية، يركز على فلسفة الأنوار وفكرة التقدم، وأخيراً الترسخ لأخلاق ليست متجذرة في الديني وإنما تترسخ باعتبارها عقلانية). ولذلك فإن روا يرى أن العلمانية الفرنسية قد نشأت في ظروف تاريخية محددة، وهي المحاولة المستمرة لفك الارتباط والسيطرة ما بين المجتمع والكنيسة الكاثوليكية التي كانت هي مصدر السلطة الدينية المسيحية في البلاد. ويرى روا أن واحدة من أهم خصائص

(١) استخدم أوليفيه روا مصطلح الدنيوية للتعبير عن ذلك النظام الاجتماعي السياسي، الذي - وإن كان يقوم على العلمانية- إلا أنه يسمح في الوقت نفسه بمجال حركي واسع للدين في كل ما يخص شؤون المجتمع (المراجع).

على المرض ذاته، ويؤكد المؤلف على أن الطريقة التي تتعامل بها كل دولة أوروبية مع الإسلام تختلف كثيراً من دولة لأخرى، والسبب في ذلك لا يكمن في وجود صيغ كثيرة ومتعددة من الإسلام فحسب، بل أيضاً في وجود اختلافات كبيرة في النظام العلماني الذي يوجد ويسود في كل دولة من تلك الدول. يتعرض روا بعد ذلك للأجواء التي نشأت فيها العلمانية في الغرب، فيؤكد على كون (المجال السياسي في الغرب قد ولد من رحم ديني مسيحي)، فقد كان المنظرون الأوائل للفكر العلماني في أوروبا من معتنقي الديانة المسيحية التي تدعو أتباعها في أدبياتها الأصلية إلى أن يعطوا لقيصر ما لقيصر، وأن يعطوا لله ما لله.

ولذلك يخلص المؤلف إلى أن الديانة المسيحية هي التي هيأت السبل وسمحت بنشوء العلمانية وظهورها، رغم أن العدو الأول للعلمانية كان هو الكنيسة الكاثوليكية المسيحية.

الإسلام والعلمانية: جدلية التعايش:

بعد ذلك يتناول المؤلف العلاقة ما بين الدين الإسلامي والعلمانية،

أنماط جديدة من التدين، ومنها الأنماط الإسلامية السلفية، فإنه قد وقع الصدام مرة أخرى بين العلمانية والدين.

ورغم أن المؤلف يسرد أنواعاً وأشكالاً مختلفة لعدد من الأديان مثل اليهودية والمسيحية، فإنه يؤكد أن التدين الإسلامي هو أخطر تلك الأنواع وأشدها صداماً مع العلمانية، وذلك للعوامل الديموغرافية والتعداد البشري الكبير الذي يمتلكه المسلمون، وأيضاً للطابع الدعوي التبشيري الذي يوجد في الإسلام ويدفع به دفعاً للصدام مع الآخر الفكري الذي يختلف عنه.

ولذلك يرى المؤلف أن (الدفاع عن العلمانية اليوم هو أكثر من أي يوم مضى دفاع عن الهوية). ويلفت روا أنظار القراء، إلى أنه في الكثير من الأحيان يتم التعامل مع المشكلة الإسلامية بشكل خاطئ، حيث يحدث الخطأ في التفريق ما بين المرض والعرض؛ فهو يرى أن مشكلة ارتداء الفتيات للحجاب في المدارس هي مشكلة اجتماعية في الأساس، وأن منع ارتداء الحجاب هو قرار يستهدف القضاء على العرض دون توجيه الجهود للقضاء

ويطرح سؤالاً مهماً: هل يتفق الإسلام مع النظام العلماني؟ وهل يمكن أن يتعايش النسقان مع بعضهما البعض؟

يبدأ روا بتعداد الأسباب التي قد تقدح في تلك الرابطة، فيذكر منها مبدأ الحاكمية المطلقة لله وعدم الاعتراف بالديموقراطية والبعد عن التصديق على مبادئ حقوق الإنسان المعروفة لدى المجتمعات الحديثة ولا سيما تلك الحقوق المتعلقة بالمرأة، ورفض حالة التماهي مع الكيانات السياسية التي تعتمد على مبدأ المواطنة والميل إلى التلاحم مع الوحدات المنبثقة من الوحدة الدينية.

ويبين روا أن الكثير من الرموز الإسلامية في العالم المعاصر قد عملت على رأب الصدع بين النموذج المثالي الإسلامي والواقع العلماني الغربي، عن طريق مواءمات ومقاربات وتكيفات عملية، وموجب تلك المواءمات أصبح من الممكن للمسلم الذي يعيش في أوروبا أن يحتفظ بصورته المثالية عن الدين الإسلامي القويم من جهة وأن يواكب التطور الذي يجري من حوله من جهة أخرى. يضرب روا عدداً من الأمثلة على تلك المقاربات، فيذكر منها دعوة الداعية

الإسلامي الفرنسي (طارق رمضان) لوقف العمل بنظام الحدود الإسلامية، التي تقتضي عقوبات جسدية، وكذلك إباحة المنظمات الإسلامية الخاضعة لنفوذ الإخوان المسلمين للاقتراض بغرض شراء وحدة سكنية على سبيل المثال، بدعوى أن ذلك إنما يتم من باب (فقه الأقليات).

أما الاتجاه الإسلامي الثاني الذي يتعرض له روا، فهو ذلك الاتجاه الذي يعمل على تحرير الإسلام من إصر وقيود النصوص التاريخية التي لطالما تم اعتبارها حكمة له ومهيمنة عليه، فبتلك الطريقة سوف يستطيع الإسلام أن يجد إجابات مناسبة لأسئلة الحداثة والعلمانية، حيث لن يكون الدين الإسلامي عندها خاضعاً للنص القرآني ولن يتم النظر لرسول الإسلام إلا في الإطار التاريخي والمعرفي فحسب، فلن يزيد عن كونه ابناً لعصره وزمنه فحسب، ولن تصبح تجربته في الحكم والتعامل والأخلاق نموذجاً للمسلمين في العصر الحاضر.

أي من النموذجين السابقين قد يكون أقرب للتحقق؟

يرى روا أن الإجابة على ذلك السؤال المستقبلي ترتبط بمصير الصراع ما بين

سيطرة طالبان في المجتمع الأفغاني لم تفلح أبداً في تقليل النزعات العصبية الحادة المنتشرة بين قبائل البشتون. كما أنه من المتعارف عليه وسط الجماعات الإسلامية القبلية أن يقوم الرجل بالزواج من زوجة أخيه المتوفي، ورغم أن تلك العادة هي في الأساس عادة يهودية صرفة وليس لها أصول إسلامية، إلا أن العرف قد أعطى لها قوة لا يمكن تجاهلها.

الخيال السياسي للإسلاميين: أدلة الدين:

بعد ذلك يتعرض روا إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي المتخيل الإسلامي لشكل الدولة في العالم المعاصر، فيتطرق لوجهة نظر عدد من المفكرين الغربيين المختصين بدراسة الفكر السياسي الإسلامي، من أمثال صمويل هنتنغتون، والذين يعتقدون أن العقيدة الإسلامية ترتبط بشكل مباشر بشكل الدولة، فيفند روا ذلك الرأي وينتقده، ويؤكد على أن هناك فجوة كبيرة ومسافة واسعة تفصل ما بين العقيدة الإسلامية من جهة وشكل الدولة من جهة أخرى، وأن الرابط الوسيط ما بين الطرفين يتمثل

الحركات الإسلامية الأصولية من جهة والحركات الليبرالية من جهة أخرى، وقدرة كل منهما على حشد المزيد من الأتباع والجمهور المؤيد لها. ويؤكد روا، أنه وعلى العكس مما هو شائع ومتعارف عليه، فإن الدولة الإسلامية عبر تاريخها لم تكن دولة دينية ثيوقراطية بالمعنى الغربي، فالدين الإسلامي كان له دور صغير نسبياً في منظومة الحكم والسلطان، بينما كانت هناك عناصر إناسية أخرى مثل العصبية والقرابة والتحالفات تشكل أدواراً أخرى في معظم الأحيان، وأنه قد تم الاكتفاء بصبغ منظومة الحكم بالشكل الديني الشرعي الذي صبغه به الفقهاء.

ويلاحظ روا، أنه في الكثير من المجتمعات الإسلامية التي تنتشر فيها الحركات الأصولية، أن الدور الأكبر في تلك المجتمعات يكون للعرف وليس للدين والشريعة كما هو متوقع.

من ذلك أن الصعيد في مصر -والذي هو مهد للجماعات السلفية الأصولية المتشددة- يشهد الكثير من حالات الثأر التي يراها المؤلف متعارضة مع أصول ومبادئ الشريعة الإسلامية، وكذلك فإن

نموذج للدولة الإسلامية المؤدجلة التي أخضعت ما هو ديني إلى ما هو سياسي، حتى لو ظهر غير ذلك.

الإسلام والعلمانية: هل من أمل في التلاقي؟

ويرجح روا أن العالم الإسلامي قد يشهد مستقبلاً حدوث حالة من حالات (الدينونة) على النمط الأنجلوسكسوني لا على النمط العلماني الفرنسي، بحيث يستطيع الدين أن يستثمر فرصة العمل في مجتمع تتضاءل فيه سيطرة الدولة.

ويبرر روا استنتاجه وتوقعه، بكون صعود الإسلام الحالي يندرج في واقعة أوسع نطاقاً، فقد عرف الغرب منذ عشرين عاماً تقريباً، ما يسميه المؤلف (عودة الديني)، وهي بحسب تعريفه حالة تعريفية ترتبط بالهوية، بموجبها (يرفض المؤمن الاحتفاظ بإيمانه الخاص بل يبتغي أن يُعرف به كبعد كامل لكيנותه العامة، معتبراً أن الدين يجب أن يحكم مجمل تصرفاته الشخصية).

ويلاحظ روا أن تلك النزعة لا تستلزم بالضرورة زيادة في الممارسات الدينية والطقوسية، فهي في الأصل نزعة تريد إعادة تعريف الشخص وربطه

في (الأيدولوجيا)، التي ستخلق قواعد قانونية وأخلاقية وسياسية تستطيع أن توائم ما بين المثال والواقع.

أدلجة الدين إذن هي السبيل الوحيد الذي يراه المؤلف حلاً لأزمة الدولة في المتخيل الإسلامي، فهو يؤكد أن بلاد الإسلام ومنذ انتهاء العصر الكولونيالي الاستعماري، قد وجدت نفسها مجبرة على التقوقع في شكل الدولة المستوردة من الثقافة الغربية، فتم إعادة إنتاج تلك الدولة في البلاد العربية بصورة ديكتاتورية سلطوية بحتة تكرر لحكم الفرد أو الحزب الواحد وتبتعد عن الديمقراطية وحرية الممارسة السياسية. يضرب روا عدداً من الأمثلة لتلك الدولة، منها دولة محمد علي في مصر عقب رحيل الحملة الفرنسية، ومنها دولة الشاه البهلوي في إيران ومنها كذلك دولة عبد الناصر التي كانت نبراساً ونموذجاً للعديد من الدول العربية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

ويؤكد روا على صحة نظريته في ضرورة أدلجة الدين الإسلامي، بالدولة الخمينية التي أعقبت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، فهو يعتبر أن تلك الدولة

ويعتقد روا أن اتحاد مسلمي فرنسا هو نموذج جيد لمحاولة التوفيق ما بين النزعة الإسلامية المتصاعدة والعلمانية التي تشكل الإطار العام والحاكم للدولة الفرنسية، فهو (يريد الاعتراف بمواطن مسلم، أي مواطن يعيش كمسلم قبل كل شيء، لكنه يقبل ويعترف بقوانين الجمهورية).

وقد جرت بعض الحوادث التي يرى فيها روا شواهد قوية على صحة ما ذهب إليه.

ففي سبتمبر من عام ٢٠٠٤م، قام عدد من المسلحين في العراق باختطاف رهينتين فرنسيتين، وطالبوا الحكومة الفرنسية بإلغاء القانون الذي يحظر ارتداء الطالبات للحجاب في المدارس، عندها رفض مسلمو فرنسا ذلك التدخل الخارجي وهاجموا ذلك العمل الإرهابي. وينتهي روا كتابه بالتأكيد علي كون مشكلة العلمانية الغربية ليست في الإسلام تحديداً، ولكنها في الدين بشكل عام، أو بالأحرى في الأشكال المعاصرة في عودة الديني، ولذلك فإنه يجب (أن ننظر إلى الإسلام في الإطار نفسه الذي ننظر فيه إلى الأديان الأخرى والظاهرة الدينية في ذاتها، هذا هو الاحترام الصادق للآخر والحس النقدي الحقيقي).

بالنطاق الخارجي له على أسس منبثقة من الدين الذي يؤمن به.

وفي آخر مباحث الكتاب، وتحت عنوان (الدينونة بالفعل)، يبحث روا حدود العلاقة ما بين المجال الديني والمجال السياسي، وكيف يمكن أن يحدث توافقاً مستقبلياً ما بين الإسلام والعلمانية في المجتمعات الغربية.

حيث يؤكد روا على أن هذا التوافق سوف يختلف من مكان إلى آخر بحسب طبيعة وخصائص كل دولة، فسوف يلاقي هذا التوافق ترحيباً أنجلوسكسونيا وفي الوقت نفسه سوف يشهد توتراً وقلقاً في النموذج الفرنسي.

ويري الكاتب أنه لا يمكن أن نطمح إلى القضاء على تصاعد النزعة الإسلامية في الغرب، بل إن كل ما نرغب فيه هو أن تسير تلك النزعة بالتوازي مع المناخ العلماني السائد وألا تتعارض معها، على سبيل المثال، يرى روا أنه من الطبيعي أن نجد أن الإسلاميين في الغرب يعترضون بقوة على عمليات الإجهاض، لا مشكلة في ذلك، بشرط ألا تحدث دعوات للهجوم على العيادات الطبية والمستشفيات التي تتم فيها تلك العمليات.

مراجعة كتاب: الدين في الديمقراطية – مسارات العلمنة

عبد الكريم عنيات (*)

عنوان الكتاب	الدين في الديمقراطية – مسارات العلمنة ⁽¹⁾
المؤلف	مارسرييل غوشيه
ترجمة	شفيق محسن
الناشر	المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
الطبعة	الأولى / ٢٠٠٧م
الصفحات	١٧٥

على وجه الحقيقة نظاما مخالفا هو
الثيوقراطية بما هي حكم الآلهة، وهو
ما يسمى في المؤلف الفلسفي السياسي
بالحكم الديني. لذا يمكن ملاحظة
تقابل نوعين من المنظورات: حكم الأرض
الإنسانية، وحكم السماء الإلهية. وهنا
تتقابل أيضا «مدينة الأناسي» (la cité
des Hommes) و «مدينة الله» (la cité

طالما تشدقنا وتخاصمنا في حقيقة مفهوم
الديمقراطية، كلٌ بمرجعيتِه، وكلٌ بعقيدته،
وكلٌ بمصالحه التأويلية. لكن القليل فقط
أشار إلى أن الديمقراطية بما هي حكم
للشعب، أو قل حكم الإنسان تقابل

(*) قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني:
anayatkarim@live.fr

(1) Marcel Gauchet: *la Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, éditions Gallimard, Paris, 1998.

السياسية الغربية، ظهر الكتاب الذي سنعمل على مقارنة مضامينه مقارنة تحليلية، ونقدية ومقارنة. وهو كتاب «مارسيل غوشيه»^{*} الأشهر تحت عنوان «الدين في الديمقراطية»^(٣). لذا سنحدد المهمة الفلسفية الأساسية التي تضمّنها هذا الكتاب وعمل على إنجازها من خلال حديّ التفلسف الأصليين؛ وهما الاستشكال، والاستدلال. فما المسألة الجوهرية التي استشكلها «غوشيه» أولاً؟ وما الأطروحة الأساسية التي استدلّ عليها؟ يمكن أن نجيب بدءاً بأن:

- مشكلة الكتاب هي: هل يمكن الفصل بين روح الدين، وروح الديمقراطية الفصل التام والمألوف في الكثير من السياقات الفكرية المنتشرة؟

- أطروحة الكتاب: هناك مجرد نقل لمضمون «التمثيل» بين الدين والديمقراطية؛ ففي الدين هناك تمثيل للإله أي الحاكم أو النبي، أو القدّيس الذي يستخلف السلطة المتعالية للقدسي، وفي الديمقراطية نجد تمثيل الشعب حيث إنّ الرئيس المنتخب يختزل إرادات

(١) (de Dieu). وهذه العبارة الأخيرة هي التي استعملها القدّيس «أوغسطينوس» عشية دمار المدينة الإنسانية الفانية على يد الرومان الوثنيين حوالي ٤١٠م، مؤسساً الأمل الخالد بدولة السماء التي لا تفنى، ولا تنهار، ولا تُغزى من الغازين البرابرة الذين لا يحترمون قداسة الألوهية.^(٢) مدينة حيث التشريع إلهي، والوسائل روحية والهدف أخرويّ دائم.

لكن الأكيد أنّ الأمور ليست بسيطة إلى هذا الحدّ، فليست الديمقراطية منزوعة الدين بالكلية، كما أنّ الدين يدخل ويخرج من أطر ذهنية إنسانية إلى حدّ كبير. فلا إنساني من دون إلهي ضامن للمعنى والقيمة، ولا إلهي بلا إنساني يستقبل ويفهم ويؤوّل. لذا فإنّ الفصل الحادّ بين الديني الإلهي، والديمقراطي الإنساني ضرب من التبسيط السطحي المخلّ، بل المعيب أيضاً. وفي هذا الإطار بالذات، إطار حقيقة العلاقة بين الإنساني والإلهي في التجربة

(1) Paul Hazard : *la pensée européenne au XVIII^e siècle - de Montesquieu à Lessing*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1963, p 212.

(2) Saint Augustin : *la cité de Dieu*, traduction française par Pierre Lombert, tome premier, édition A Bourges- Gilles Librairie, 1881, p 233.

(٣) تمت مراجعة الكتاب في لغته الأصلية، وأرقام الصفحات تشير إلى النسخة الفرنسية الأصلية. (المحرر)

فإنَّها لم تتأسَّس على الإنسان، بل على مفهوم الإله الخالد، أو مفهوم الحاكم الإله، أو الطاغية الكلي، أو الربِّ الأعلى... الخ. لذا فهي مدينة، ولو أنَّها تأوي الإنسان، لكنَّها لا تعبر عن الإنسان. أو قل لم تفهم بعد ما قيمته. لذا تقرَّر أنَّ مدينة الأناسي الحقيقية هي من عمل الإنسان، هي من تشييد الإنسان ذاته la cité de l'homme est l'œuvre de l'homme (ص ١١). فماذا نفهم من ذلك؟ إنَّ المدن التي لم تشيَّد على اعتبار الإنسان، بل على اعتبار الحاكم - الإله، لم تكن ترى الناس، أو سكان المدينة مواطنين، بل مجرد أُملاك للملك، والمملك ليس ملكاً، إلا لأنَّه يملك كلَّ شيء، من الأراضي إلى الرِّقاب الإنسيَّة والحيوانيَّة! بله الهواء الذي يستنشقه الكلُّ. وعندما نسأل ما هي حقيقة المَلِك؟ أو قل ما هي الأسس الخفيَّة لظهور واستمرار المَلَكِيَّة؟ فإنَّ الجواب الذي لا مرأى فيه هو أنَّ «المَلِك مركز من الدين ذو «وجه سياسي» (ص ١٤)، لذا فيمكن ببساطة أن نتأكَّد بأنَّ الإنسان في النظام المَلَكِي أقلُّ إنسانية ممَّا هو عليه في أصله الطبيعي، على اعتبار أنَّ المواطنة، وهي التسمية السياسية لا الدينية للفرد في دولته ومجتمعه، هي التي تتيح للإنسان أن

الأفراد الذين اختاروه. لذا فشل الحكم «هو هو» لم يتغير سواء في النظام الديني، أو النظام الديمقراطي، أي الشكل التعويضي، أو التمثيلي، وهو في الأساس شكل غير مباشر للحكم. لذا فهناك تقارب بين الناظم الديني والديمقراطي، ولم يحدث إلا تغيير المضامين؛ أي الشعب في الثاني والإله في الأول (ص ١٥). وإن أخذنا في الاعتبار بأنَّ الشكل أهمُّ من المضمون مثلما أكَّد ذلك الكثير من فلاسفة القدامة والحداثة، فإنَّ النتيجة الحتمية هي أنَّ التغيُّر من الدين إلى الديمقراطية، أي من الحكم الإلهي إلى الحكم الإنسانيَّ كان سطحيًّا تماماً. أو قل شكليًّا بالمطلق، لم يمَسَّ الأعماق. وهذه الأطروحة، كما هو ظاهر، تناقض كليَّة الاعتقاد السائد الذي انطلقنا منه والذي يؤسِّس مفهوم الديمقراطية على التَنَكُّر لنظام الحكم الإلهي، أو الحقِّ المتعالي.^(١)

إنَّ المدخل الذي نلج منه إلى تاريخ المدينة هو مدخل الإنسان ذاته. فمتى تأسَّست المدينة بالمعنى الإنسيِّ الحقيقي؟ على الرغم من أنَّ المدن كانت معروفة، ومنتشرة، ومتطوِّرة في الحضارات القديمة،

(1) Alain Touraine : critique de la modernité, les éditions Fayard, Paris, 1992, p 373.

مدينة الإنسان هو موت «الإنسان - الإلهي»^(١) إن هذا الموت الرمزي هو انكسار للسلطة العمودية المركزة الساقطة من السماء، لصالح سلطة أفقية منتشرة في الأرض. لذا فقد كانت المهمة الأساسية للثورات الإنسانية الحديثة الكبرى، ونقصد بذلك الثورة الإنجليزية أولاً، ثم الثورة الأمريكية، وأخيراً الثورة الفرنسية، هي إعادة رسم شكل السلطة، ونقله من الشاقولية [العمودية] المفارقة إلى الأفقية المحايثة. إنها مهمة بروميتية ثانية، تلك التي اختلست السلطة من الآلهة لتقدمها للإنسان الإنساني، الذي ثار في وجه الإنسان الإلهي، أو الإله المؤنس، أو المؤنسن. إن أنسنة السلطة هي التي نقلت الإنسان من مدينة الله إلى مدينة الإنسان (ص ١٥). وثاني ميزة للسياسة الحديثة، أو قل الجانب السياسي للحدث الغريبة، هي الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، فصل حق كرامة الإنسان ذاتها على اعتبار أن تعين المجتمع المدني بخصائصه، وتنظيماته الأقل سلطوية، جعله يمتلك كياناً متميزاً عن كيان السلطة السياسية

يستشعر أعلى وأسمى قيم إنسانيته. إن كمال الإنساني يتحقق في المواطنة وليس الأمر ممكناً في شكل آخر من التنظيم السياسي (ص ١١٣). والسبب واضح جداً؛ ليس مطلوباً من المواطن أن يكون غيره، بل فقط أن يحقق ذاته، وفي هذا التحقيق الذاتي (être vous-même) تكمن إنسانيته (ص ١٢٣). فالرعية في النظام الملكي المطلق لا يكون إلا من أجل ملكه، لا من أجل نفسه.

إن الشيء الذي يجعل الملكية نظام حكم لا إنساني، أو غير مؤسس على قيمة الإنسان هو أنه لا يعترف إلا بحريته هو، والبقية من سكان المدينة ليسوا إلا حلقات خدمية لإرضاء أهواء ومتطلبات الملك. في هذه المدينة اللا إنسية الكل عبيد، دون استثناء، ما عدا الملك. حتى الوزير المقرب الذي يبدو أنه حرّ وسيد، لا يعدو أن يتحول إلى خادم مطيع متملق صائغ ذليل في حضرة ملكه. لذا فالملكية تهدر قيمة الإنسان وتجعله هامشاً، لأن المركزية المفرطة للملك تجعل الكل مهمشاً. ونحن نعلم أن الهامش يطرح مشكلة العدالة الاجتماعية في أوضح صورها كاريكاتورية. لذا يمكن التقرير مع «هيجل» أن ظهور

(1) Hegel : *phénoménologie de l'esprit*, traduit Jean -Pierre Le feber, édition GF Flammarion, Paris, 2012, p 738.

بل إنّ هذه السلطة ذاتها أصبحت تبحث عن تبريرات وجودها ومشروعيتها استمرارها في المجتمع المدني ذاته. لذا يقول «مارسيل غوشه» معبراً عن هذا القلب العجيب والجديد: «عمل ممثّلو الشعب هو تمثيل المجال السياسي أمام المواطنين (المجتمع المدني) أكثر بكثير ممّا يقوم بتمثيل المواطنين أمام الحقل السياسي» (ص ١٥٤). ممّا يدلّ على أنّ الدولة أصبحت خادمة المجتمع بعدما كان هذا المجتمع آلة حيّة لخدمة الدولة المركزية. ببساطة أصبحت الدولة أورغانونا لرفاهيّة المجتمع المدنيّ. وهاهنا حدث القلب الكوبرنيكي في بنية المجتمع السياسي الحديث. [فلنتذكّر الثورة «الكوبرنيكية في الفيزياء»، و«الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة»] في السياسة الحديثة، أو الحداثة السياسية، أصبح الهامش مركزاً، والمركز هامشاً!

كيف أصبحت الدولة المعاصرة خارجة من الدين؟ ماذا نفهم من العبارة الملغزة القائلة إنّ «الدين المسيحيّ هو دين الخروج من الدين»؟^(١) بالنسبة

ذاتها، بل شكّل سلطة مستقلة تتسمّى سلطة المجتمع المدنيّ التي ظهرت أنّها أقوى من سلطة الدولة ذاتها. وفي هذا التمايز بين «الشعب» و «سلطة الدولة» تحقّقت حرية الشعوب. إنّ ميزة الحداثة السياسية هي تمايز المجتمع المدني عن السلطة السياسية (ص ١٨). تمايزٌ من شأنه أن يخلق جدليّة مثمرة بين الممارسة السلطويّة، والمراجعة المدنية التي تقيّم وتنقد السلطة التنفيذية، هذه الأخيرة التي ستعمل في ضوء هذا التقييم على تحسين خدماتها الموجهة للمواطن الذي يمثّل دور «المَلِك» الحقيقيّ في النظام الديمقراطيّ الحديث.

ولئن كان يبدو التمييز بين المجتمع المدنيّ، والسلطة في الحداثة السياسية أمراً جانبياً أو هامشياً، إلّا أنّه في الحقيقة تميّز جوهريّ، ومفصليّ مقارنة ببنية المجتمعات السياسية القديمة أين كانت السلطة الملكية - الإلهية مركزاً للمدينة والشعب هامشٌ يدور سلباً حول هذا المركز القويّ. إنّ الحداثة السياسية قد عملت على نقل المركزية من الحكومة، أو العرش الملكي... إلخ إلى المجتمع المدني ذاته. لذا فهذا المجتمع لم يبق في منزلة تبرير وجوده أمام السلطة المركزية،

(١) عبد الرحمن، طه: «روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، (ط٢)، (٢٠١٣م)، (ص ١٨٨).

«عيسى» هي التي رخصت للإنسان المسيحي، ولو بطريقة غير علنية، للسير في طريق العالم الدنيوي والزمني، دون أي إدانة أو تأثيم، لأن سلطة قيصر، أو غيره من حكام المدينة الأرضية، تمثل سلطة لها ثقلها ووزنها في الحياة، بل لا يمكن التدين الحقيقي، أو الاتصال بالمطلق الديني في ظل إغفال السلطة الزمنية. إن الاهتمام بالدنيا أمر طبيعي لا يمكن تخطيه، لذا فالدين المسيحي، هو الدين الوحيد الذي سار سيرا طبيعياً للخروج من الدين ذاته. لكن هل حقيقة أن المسيحية تدعو للإلحاد أي الخروج عن الدين؟ لأن التأكيد على الخروج من الدين قد يفهم على أنه دعوة للإلحاد بالمطلق. الحقيقة أنه من التناقض أن نتحدث عن دين سماوي، أو أي دين آخر، يدعو للإلحاد! على الرغم من أننا نعثر على إيديولوجيات [والكثير من الديانات قد تتحول في فترة ما من تاريخها إلى إيديولوجيات] منزوعة من الأخريات مثل الديانات العلمانية أو الديانات دون الآلهة (ص ٢٨)؛ على شاكلة الماركسية، أو الوضعية... الخ. فإن الدين في جوهره هو الدعوة للاعتقاد بكيونة روحية مفارقة للوجود الطبيعي.

ببساطة أصبحت الدولة أورغانونا لرفاهية المجتمع المدني. وهاهنا حدث القلب الكوبرنيكي في بنية المجتمع السياسي الحديث. [فلنتذكر الثورة «الكوبرنيكية في الفيزياء»، و «الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة»] في السياسة الحديثة، أو الحداثة السياسية، أصبح الهامش مركزاً، والمركز هامشاً!

إلى السياقات الغربية - المسيحية، فإن الفصل بين الديني والدنيوي، مرتبط بصورة واضحة بالقولة المنسوبة لـ «عيسى الناصري» التي فيها يرخص للتفريق بين متطلبات الحياة السياسية الممثلة في السلطة القيصرية، وبين متطلبات الحياة الروحية ممثلة في السلطة الإلهية أو الدينية. إن قولة «عيسى»: «أعط ما لله لله، وما لقيصر لقيصر» تدل على حتمية التقسيم بين الزمني والمطلق. أوليس هذا القول، الذي ألهب الآلة التأويلية الغربية المسيحية وحتى التأويلات الإسلامية، هو القول التأسيسي للعلمانية الغربية ذاتها؟ مما يدل على أن العلمانية هي أساس في التقليد العيسوي وليس هرطقة مستحدثة لاحقاً. إن قولة

ويُقال أنَّ الدين المسيحيّ هو الذي مهّد للخروج عن عصر الدّين، فإنّ العلمنة، أو الدنيوية ليستا مضادتين للدين كما هو سائد الاعتقاد به. بل هي مرحلة من النموّ الديني ذاته. لذا حقّ القول بأنّ فعل العلمنة (laïcisation) والدنيوية (sécularisation) أفعال تكميلية لماهيّة الدين ذاته، كما أنّهما مفهومان نظريان من أصل كنسيّ وليسّا معادين لها (ص ١٧). ومن معالم الخروج من الدين، أو قلب الحضور البنيويّ للدين في الحياة الأوروبيّة العزوفُ عن العبادات المألوفة اليومية، والتراجع عن انتساب المؤمنين في الجمعيات الدينية الكاثوليكية أو غيرها، وتهمّش المؤسسات الدينية إذ لم نقل اضمحلّها مقارنة بالمؤسّسات الأخرى. إنّ هذه العلامات ليست نهائية وتامة، بل إنّها ما زالت مستمرة، لذا فإنّ الخروج عن الدين لم يكتمل بعد، وربما لن يكتمل إطلاقاً، وكلّما زاد الخروج زاد تحوّل الثقافة الأوروبيّة التي تأسّست على هيكلية الدين في الحياة. وهذا ما جعل البعض يعتقد بأنّ هناك نزعا ممنهجاً للتدّين في أوروبا (ص ٢٠-٢١)، أو فُطام أوروبا الدينيّ، وما أصعب فُطام الرضيع عليه وعلى أهله!

يقول «غوشيه» بأنّ عصر الخروج من الدين، الذي هو عصر الحداثة السياسية الغربية، لا يدلّ على الإلحاد تماماً، أو التخلّي عن العقائد الأساسيّة والقاعدية للدين. بقدر ما يدلّ على الخروج من نمط ما من النظرة للوجود، وهو النمط الدينيّ، التقليديّ الذي يجعل الإيمان بالإله والحياة من أجله هو البنية الأساسيّة للنظرة إلى العالم. الخروج من عالم كان محكوماً كليّة بالدين، سواء في السياسيّات أو الاقتصاديّات أو التربويّات (ص ١٣). إنّ الخروج من الدين يدلّ على الخروج من المنظور الدينيّ الأساسيّ بما هو موجّه كلياً للوجود الإنسانيّ. خروج من عالم كان فيه الدين بنيويّاً، إلى عالم أصبح فيه غير ذلك. لكن هذا الخروج لا يدلّ على خروج الأفراد من الإيمان إلى الإلحاد، بقدر ما يدلّ على غلبة النظرة الجديدة التي تنظر إلى بنيوية الدين في نظرة ربيّة. هذا الخروج هو ما يمكن تلخيصه في عبارة الانتقال من تسحير (Enchantement) العالم إلى تبصيره (Désechantement) أي إزالة السحر عنه،^(١) وهذه العبارة كانت عنواناً لأحد كتب «غوشيه» مثلما أشرنا إليه سابقاً.

(١) عبد الرحمن، طه: «روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الاثنيانية»، مرجع سابق، (ص ١٨٥).

وهذا ما صرّح به أحد المواطنين وهو «بروتالس Protalis» في بداية القرن التاسع عشر قائلاً بأنّ ماهية الدين هي الوحدة بين الإنسان مع خالقه، في حين أنّ ماهية الدولة تكمن في التجمّع البشريّ فقط. دونما حاجة إلى وحي خارجي أو رؤى فوقية، لذا فهم مكتفون بقدراتهم الذاتية بصورة مستقلة عن الخالق» (ص ٨٤). إنّ الإنسان الديمقراطي في الدولة قد اقتنع برشده وأقرّ الانتقال من حالة القصور التي تتطلّب مشورة الإلهي. ف«الإنسان السياسي» قد قرّر أن يُسيّر نفسه بنفسه من الناحية الدنيويّة، وتأكّد من أنّه قادر على وضع تشريعات لحياته السياسية دون الاستعانة بالمفارق (ص ٧٩). وهنا يكمن الفرق بين الإنسان الديني والإنسان السياسي- الحدائي. لكن رغم هذا التعارض الظاهر بين الطرفين، فقد رأينا، أعلاه، موقف «غوشيه» الفاصل، في المسألة على أساس أنّه عثر على الأصل الشكليّ المشترك بينها وهو مبدأ «التمثيل»: الحاكم يمثّل إرادة الشعب، والخليفة أو القديس يمثّل إرادة الإله. ممّا جعله ينتهي إلى النظرية التي تجعل العلمنة شكلاً من دنيوة الدين لا غير. يقول «لوك فيري» و «مارسيل غوشيه»: «يمكن تعريف الفلسفة

تبقى مسألة إمكانية الجمع بين الديمقراطية القائمة على سلطة الإنسان الذاتية الناجمة عن شعوره بقدراته، وبين الدين القائم على وصاية الإله المستمدة من قصور الإنسان الذاتي، وفشله في تسيير أموره بمعزل عن التشريع السماويّ. تبقى مسألة شائكة لأنّ كلا الطرفين يرفض إمكانية الجمع بينهما؛ فالمنظور الديمقراطيّ يعتقد بأنّ بنويّة الدين تفرض عليه عدم قبول مبدأ التشريع الإنسانيّ الذاتي، والمنظور الدينيّ أيضاً ينكر إمكانية قيام ديمقراطية لأنّها تدلّ على مطلب يقارع القدرة الإلهية من خلال تأليه الحاكم الإنساني على اعتبار أنه مفوض من طرف الأغلبية. والعبارة التي استعملها غوشيه للإشارة إلى صعوبة التقاء الديمقراطيّ مع الدينيّ من الناحية البنيويّة هي: «كيف يمكن لنا أن نكون رجالاً ديمقراطيّين متديّنين، على الرغم من أنّ أساس الديمقراطية هو السلطة الإنسانيّة الذاتية في حين أنّ الإيمان قائم على الاعتراف بوجود سلطة سياسية خارجية (سلطة الإله)؟» (ص ٣١).

وتتعمّق الخلافات البنيويّة بين الديمقراطية كنظام حكم للدولة والدين إلى درجة عدم إمكانية الخلط بينهما،

المعاصرة. ولمّا كانت النهضة الإسلامية ليست منفصلة عن التاريخ الأوروبي، إذ إنّها تمسح واقعهم مباشرة ممّا جعلها موضوعاً لتحليلاتهم الفلسفية. فإنّ عودة التدين - حسب ملاحظات غوشيه - لا يدلّ إطلاقاً على ظاهرة عودة المقدّس، أو رجوع الدين ذاته. ولعل حركة الإخوان المسلمين الذين مثّلوا وما زالوا ظاهرة العودة القوية للتدين هم أحسن مثال على عودة التدين دون عودة الدين. فقد قدّموا صورة فنيّة تصوّر نهاية العالم المرفوقة بثأر الله من البشر غير الملتزمين بالتدين كما تصوّروه. لكن هل فعلاً أنّ الإخوان عادوا إلى الدين من خلال دعوتهم لعودة التدين؟

يعتقد «غوشيه» أنّ هناك فرقاً مهماً بين المفهومين، بل إنّ عودة التدين بالمفهوم السابق (السوداوي، والانتقامي، والنجازي) هو أكبر ما يعارض الدين نفسه. إنّ هذا التدين هو نقيض الدين في أصله (ص ٣٧-٣٨). ولعلّ «غوشيه» يقصد هنا بأنّ التدين قد أفرز واقعا مناقضاً للواقع الذي يدعو إليه الدين الإسلامي. والحقّ أنّ التدين، لا يدلّ دلالة ضرورية، على مراعاة الدين. بل قد يستعمل لأغراض سلطوية دنيوية

الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحيّ الكبرى في خطاب دهرّيّ مستشهداً على ذلك بالقيم التي تضمّنّها «إعلان حقوق الإنسان»؛ فهذا الإعلان، على حدّ تعبيره، ليس في، أكثر الأحيان، سوى المسيحية مدهرنة ومعقلنة^(١). ونحن لا نجد غرابة في هذا التحديد على أساس أنّ الحكم الدينيّ كان سابقاً على الحكم المدنيّ أو الديمقراطيّ، ما الديمقراطية إلا إعادة توزيع السلطة في المجتمع، وافتكاكها من الأقلية الأرستوقراطية، أو الطغائية، أو الدينية التي كانت تمثّل فرداً واحداً، أو إلهاً واحداً، أو نخبة مضيّقة، لتشمل بعد ذلك الطبقات المتوسطة من الشعب وليس كلّ الشعب. وما أعمال الحكيم صولونوبريكليس إلا مثال على ذلك.

وبمناسبة الإشارة إلى عودة التدين بعد الدين، فإنّ «غوشيه» قد لاحظ هذه الظاهرة في السياقات الإسلامية على خلفية النهضة الدينية الإسلامية

(1) Luc Ferry et Marcel Gauchet: *le religieux après la religion*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 2004, p p 22-30.

نقلاً عن: طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، (ط١)، (٢٠١٤م)، (ص ٤٧).

ألمح إلى أن الديمقراطية الحديثة والذكية قد عملت على «امتلاك الأديان» من خلال استراتيجية ترضي الديمقراطية ذاتها وتحفظ الدين في الوقت نفسه وهي: جلب الأديان من الأخروية البعيدة إلى الدنيوية الحاضرة من جهة أولى، والاستجابة لإبعاد التجربة الدينية من جهة ثانية (ص ١١٤). إن إهمال الدين في السياسات الحديثة لهو أكبر خطأ قد يرتكبه الديمقراطي، لأنه إهمال يكون خلايا عنيفة مستقبلية أو كما يقال باللغة الأمنية يشكل خلايا إرهابية نائمة أي في حالة كمون أو قوّة. وكانت النتيجة أن دخلت الأديان، رغم التحفظ والمقاومة، في المسارات الديمقراطية للعالم الحديث (ص ٨٦)، بحيث نجد أن الأغلبية من الأديان الحالية، قد تبنت القيم الديمقراطية المرتبطة بالحرية، والانفتاح، والفردية والعقلانية...الخ.

وهذا الاندماج في الحقيقة يفيد الجانبين؛ السياسي والديمقراطي معا. لأنّ وضعية الصراع بين الأديان المحافظة والسياسيات التقدمية لا تفيد الطرفين معا. لذا فإن التعايش هو السبيل الأسلم والأمنع لكليهما. فالديمقراطية اللادينية متعدّرة والدين الال

لا تمت إلى الدين بصلة. وما مفهوم الإسلام السياسي إلا دليل على هذا. لكن لماذا يولّد التدين وضعيّة مخالفة لمطلوب الدين ذاته؟ إن الانفصال الذي حدث بين الديمقراطية، والدين هو المسؤول عن ذلك! لأن إطلاق العنان لظاهرة التدين خارج الأطر الديمقراطية هو الذي يولّد ظاهرة التدين غير المسؤول. لذا فقد ألمح «غوشيه» بأنّ للديمقراطية التي تمثل نظام الحكم المتوسط الذي يطالب به الجميع، لدرجة أن التدين العصي عن قبولها يطالب بها، مثل الكاثوليكية التي كانت متمسكة بفرض الحداثة الديمقراطية بل كل العالم الحديث (ص ٧١) فقد أصبحت تطالب بمعاملتها ديمقراطيًا.

والحق أن التدين، لا يدلّ دلالة ضرورية، على مراعاة الدين. بل قد يستعمل لأغراض سلطوية دنيوية لا تمت إلى الدين بصلة. وما مفهوم الإسلام السياسي إلا دليل على هذا.

وهذا ينسحب، حقيقة، على الفرق الدينية الإسلامية المتشدّدة التي تطالب بالمعاملة الديمقراطية على الرغم من أنّها لا تؤمن بها في قراراتها الداخلية. قلنا

الأستاذ «أركون» مهتما بالفرقة بين التسامح في السياقات السياسية والحدائية (أو العلمانية) والرحمة في السياقات الدينية.^(١) حيث إن الرحمة تدل على التصرف على أساس امتلاك الحقيقة المطلقة الواحدة. في حين أن التسامح مؤسس على التصرف القائم على الاعتراف بتعدد أنظمة الحقيقة ذاتها.

هذه أهم القضايا السجالية التي ناقشها «مارسيل غوشيه» في كتابه «الدين في الديمقراطية»، وتبقى مسائل أخرى مهمة أشار إليها المؤلف مثل مسألة تاريخ ومراحل العلمنة في فرنسا بالذات من القرن السادس عشر إلى تسعينيات القرن العشرين (ص ص ٦٣/٥٩/٤٩). ومسألة موقف رجل الدين «رينال» (Guillaume – thomas Raynal) في الثلث الثالث من القرن الثامن عشر، حيث قرّر ضرورة تبعية الدين للدولة وليس العكس على أساس أن الهدف الأقصى هو نموّ الدولة وليس تحكّم الدين (ص ٥٩).^(٢)

ديمقراطيّ مهّد بالانحسار والعزلة. ولأن الديمقراطية، في زمننا الحالي، أصبحت من بدهيات السياسات الدولية والمحلية، لدرجة أنها لا تناقش في أساسياتها، بحيث لا يمكن الجدل فيها (Incontestable) (ص ٩٥). فإنّ الأديان مدعوة، أكثر من أي وقت مضى، للاندماج الإيجابي في مسار الإنسان السياسي. من خلال تنقيح أفكارها المتعلقة بالتسامح وقبول التعددية.

لأن مفهوم الاختلاف والتعدّد يختلف من السياق الديمقراطي إلى السياق الديني التقليدي. لذا فإنّ «غوشيه» يقرّ بأنّه «لا يعني بالتعدّد مجرد التسليم بالوجود الفعلي لأشخاص لا يفكرون مثلك، وإنما يعنى بها أن يدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى» (ص ١١٩). وكما هو ظاهر، فإنّ الأديان الكبرى، مدعوة، لكيلا نقول مجبرة، لإعادة النظر في تأويلها للنصوص المؤسسة لها من أجل الانسجام مع روح العصر الديمقراطي. على اعتبار أنّ التسامح في زمن الديمقراطية لا يدلّ على ما كان يدلّ عليه في زمن الفتوحات الكبرى والحروب المقدّسة، أي الرحمة والغفران. وقد كان

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، (٣ط)، (١٩٩٨م)، (ص ١١٦).

(٢) لهذا الألب كتاب فيه يعرض منهجية «إدارة المقدسات» تحت عنوان: Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. 1774

الأکید أنَّ أهمية هذا الكتاب، الذي قدّمنا أهمّ استشكالاته، واستدلالاته، تكمن في أنّه أثار مشكلة وجود واستمرار الدين في الحياة السياسية المعاصرة التي أصبحت ديمقراطية من دون منازع، إذ نادرا ما نجد من يسير ضدّ هذا التيار.

بحيث تتجاوز بعض مسلماتها الخاصة مثل «فراغ السماء من الآلهة»، و «رشد الإنسان المطلق»، و «العدمية»، و «حصار الدين في الزوايا الضيقة»، و «أنسنة الإلهي»، و «علمنة الأخلاق»، و «مسح المفارق»، و «السياسة من دون السماء»، و «غلبة الديمقراطية»، و «الفردانية»... الخ. ولئن كنّا نطرح هذه التسميات للمراجعة والتعديل، فمن أجل تحقيق نموّ طبيعيّ وسليم لفكرة الديمقراطية التي لم تكتمل بعد. لذا فمن المؤكّد أنّ نجاسة الديمقراطية وكمالها من الاعتقادات المنافية للديمقراطية ذاتها. لأنّ خصائصها الحالية لا يمكن أن تستنفد «روح الديمقراطية» بالكامل، لذا وجب السماح بتفكير الديمقراطية انطلاقا من الدين، وعدم الاكتفاء بتفكير الدين انطلاقا من الديمقراطية فقط مثلما فعل كتابنا هذا.

وهو نفس موقف «شارل رونوفييه» الذي أكّد ضرورة سيطرة الدولة على الدين تجنباً لما سماه بـ «إمبراطورية الإيمان» أو «حكومة الضمائر» (ص ص ٦٨/٦٩).^(١) كلّها مسائل حلّها وقاربها في سياق الكتاب وهو «كيفية وجود الدين في الأنظمة الديمقراطية الحديثة».

الأکید أنَّ أهمية هذا الكتاب، الذي قدّمنا أهمّ استشكالاته، واستدلالاته، تكمن في أنّه أثار مشكلة وجود واستمرار الدين في الحياة السياسية المعاصرة التي أصبحت ديمقراطية من دون منازع، إذ نادرا ما نجد من يسير ضدّ هذا التيار.

وتكمن أيضا في إظهاره العلاقات الباطنيّة البنيويّة بين الدين والديمقراطيّة، التي قلّما تظهر للعيان، على أساس أنّ الكثير يعتبر الديمقراطية علمنة وأنسنة للدين، أوهي مضادة للدينية. لكن يمكن أن نشير إلى إمكانية طرح مشروع تفكير موجه لوضع الديمقراطية موضع السؤال الدينيّ؛ كيف يمكن للديمقراطية أن تتشكّل من جديد

(١) وهو كانطي نقدي، له كتاب تحت عنوان:

Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes*. Publisher Paris, E. Leroux, 1897.

مراجعة كتاب:

قراءة داروين في الفكر العربي ١٨٦٠ - ١٩٥٠

أيمن عيسى(*)

الكتاب	قراءة داروين في الفكر العربي ١٨٦٠ - ١٩٥٠
المؤلفة	مروة الشاكري
ترجمة	محمد سعد كامل
الناشر	مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٧، الصفحات: ٥٩٠.

التفكير فيها. وهذه القراءة تتخذ من «حركة الترجمة» (Translation) مدخلا، وهو مدخل لا ينظر إلى داروين باعتباره نموذجًا تقاس على ضوئه القراءات التالية له وإنما باعتباره جزءًا متسعًا من المعاني والإحالات؛ أي إن الهدف هو تعقب شبكة المعاني التي انبثقت عن هذه القراءات المتنوعة. ولقد تناولت هذه الدراسة روادًا وأسماء كثيرة مثل: يعقوب صروف، وفارس نمر، وشبلي شميل،

يُعالج هذا الكتاب - من خلال منهج وصفي تاريخي- تأثير الداروينية في الفكر العربي الحديث على مستويات عدة: فكرية، ولاهوتية، واجتماعية، وسياسية. وهو يقرأ تفسيرات الداروينية واستلهاماتها المتنوعة في ذلك الفكر من خلال السياقات التي شكلت أطر

(*) مدرس مساعد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر. البريد الإلكتروني: Aymaneissa5@gmail.com

خلال إلباس المصطلحات الجديدة ثوب القديمة. وكشفت المقدمة في إطار «سياسة التطور» عن توجهات القراء وأهدافهم التي تراوحت بين السعي في التحرر من الشيوعية، ونفي جدوى الأديان. وتأييد الاحتلال، والانتصار للاشتراكية الفابية. مع بيان أن القاسم المشترك بين هؤلاء جميعا كان الإيمان بمبدأ «التدرج» الذي يُقصد به الاقتناع بالتوافق النفعي مع السلطة القائمة. وأخيرا ميزت الباحثة بين جماهير الداروينية في القرن ١٩ والجماهير المضادة في القرن العشرين، وهو تمييز استند إلى ضحالة التعليم وضعفه، وإلى التحولات التي نجم عنها سخط القراء على إخلاف الوعود التكنوقراطية والسياسية التي قُطعت في الماضي. وهذا التمييز ساعد - كما رأيت - على فهم جاذبية مذهب داروين وأسباب تراجعها في المدة الزمنية التي اختارتها.

إنجيل العلم

عني هذا الفصل برصد نشأة الداروينية وظهورها في السياق المسيحي الذي مثلته الكلية السورية الإنجيلية، ومجلة «المقتطف» التي حملت على عاتقها الترويج للمذهب. وذلك في تسعة محاور.

وحسين الجسر، والإمام محمد عبده، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقد حُلِّلت تلك القضية في مقدمة، وسبعة فصول، وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة:

أوجزت المقدمة أفكار الكتاب ومحاورة الأساسية؛ فتناولت محاولة «تفسير شهرة الداروينية» وبيان تأويلاتها المتعددة التي دفعت أصحاب الديانات إلى التوفيق بينها وبين معتقداتهم. وتناولت بعض الأفكار المهمة التي شاعت في النهضة المعاصرة؛ مثل فكرة «الحضارة والنهضة»، وكيف أن القراءة حول التفوق الحضاري الأوروبي دفعت إلى الرجوع إلى الأمجاد الحضارية بأسلوب جديد، واعتناق نظرية النشوء باعتبارها عقيدة التقدم. ومثل فكرة «التقدم والتربية» حيث اعتُبرت التربية مفتاح التقدم والإصلاح، وظهر تأثير هربرت سبنسر في هذا المسلك. وبينت كيف أحييت الداروينية «اللاهوت الطبيعي» في الفكر العربي، وكيف تسببت في إعادة النظر في مفهوم الدين نفسه. هذا غير بيان دور الترجمة، والكيفية التي نوقشت بها أفكار داروين في الفكر العربي من

وحُرم يعقوب صروف وفارس نمر محررا المقتطف من الترقية بها. وقد ألفت هذه الأزمة الضوء على تزايد القلق بشأن العلاقة بين العلم والدين بالكلية.

التطور والمسألة الشرقية

تابع هذا الفصل الدور الحيوي الذي لعبته الصحافة إزاء نظرية التطور، خاصة مجلة المقتطف وجهود محرريها النشطين بعد انتقالهما إلى القاهرة حيث مزجا في المرحلة الجديدة بين التوجه العلمي والتوجه السياسي، وجاءت المتابعة في سبعة محاور.

عُيّنت المحاور الثلاثة الأولى بتطور الصحافة والطباعة، وظهور عدة صحف إلى جانب المقتطف نجحت في القيام بدور المعارضة والأحزاب، مع الإشارة إلى الدور الكبير الذي لعبه المهاجرون الشوام في حركة الصحافة المصرية، وبيان جهود محرري المقتطف بعد الانتقال إلى القاهرة، ورواج مجلتهما وإنشائهما جريدة «المقطم» وجريدة «السودان» وهما جريدتان غلب عليهما التوجه السياسي المتعاطف مع الاحتلال، وكان لهذا التوجه مردوده السلبي على المقتطف نفسها.

تمخّضت المحاور الثلاثة الأولى للكشف عن جهود المقتطف في الترويج لآراء داروين، ومتابعة السّجال العلمي حولها، والدفاع عنها، وربطها بأخلاقيات التقدم الحديثة. هذا مع بيان سبب إيمان محرري المجلة بالنظرية، والخلفية التي شكلت فهمهما لها.

أما المحاور الثلاثة التالية؛ فقد خصصت للكشف عن جهود التبشير المسيحي البروتستانتي في الترويج للداروينية عن طريق إنشاء المدارس، والمطابع، والصحف، وتكوين الجمعيات العلمية. هذا فضلا عن الدور الكبير الذي لعبته الكلية السورية الإنجيلية بمناهجها العلمية. أشار المحاور السابع إلى رد فعل الكاثوليكي على تلك التوجهات البروتستانتية، وما أسفر عنه من تأسيس جامعة القديس يوسف، وإنشاء مجلتي: «البشير» و «المشرق» لمواجهة ما تثيره المقتطف. أما المحوران الأخيران فقد عرضا للأزمة التي حدثت بالكلية السورية الإنجيلية عندما ألقى إدوين لويس خطابا أثنى فيه على داروين بعد موته؛ فأعرب المسئولون عن قلقهم الشديد من تلك الأفكار. وأحدث خطاب لويس سجالا في مجلة المقتطف فُصل على إثره من الكلية،

ولعبت ترجمة كتاب «سر تقدم الإنجليز السكسونيين» لديمولان -الذي أثنت المقتطف على ترجمته- دورا في هذا السجال؛ فقد دعم الكتاب موقف المحررين المعروف من السيادة الإنجليزية لتطرقه إلى أسباب تفوق الإنجليز ونسبته إلى قدرتهم على المباراة في تنازع البقاء.

عُرِضَت بالمقتطف مسألة «تقدم الشرق» وما حققته اليابان في تجربتها النهضوية.

حيث ركزت على انفتاح اليابانيين على تعلم العلوم وإتقانها، وبينت كيف أنهم ساروا على نهج سبنسر في التربية الشاملة، وتنمية الصناعة، وفصل الدين عن الدولة.

أما المحور الأخير فقد كشف عن تأييد المقتطف والمقطم سياسات الإنجليز. وحاول المحرران تفسير حق بريطانيا في احتلال مصر؛ فكان موقفهما متناقضا؛ لأنهما من مناصري سبنسر وهو من المحرضين على الشوفينية البريطانية، ولأنهما حرصا على نصح اليابان بتجنب المواجهة مع القوى الغربية حتى لا تتمكن من بلادهم.

أما المحاور الثلاثة التالية فقد عرضت لأهم القضايا التي عُولِجت على صفحات المقتطف، وهي قضايا ذات اتصال وثيق بآراء داروين. كشفت القضية الأولى عن الاهتمام البالغ بآراء سبنسر وفلسفته التربوية. والاهتمام بمقاله (الكائن الاجتماعي) الذي أحدث انتقالا من نواميس علم الأحياء إلى نواميس ارتقاء المجتمع. ولقد منحت أفكاره المقتطف أداة قوية لتُقدم أفكارها عن قيام الحضارات وانهارها. وأثارت المقتطف من خلال هذا واحدة من أبرز القضايا الجيوسياسية وقتها، وهي «المسألة الشرقية». كانت المسألة الشرقية هي القضية التالية التي احتدم فيها النقاش على صفحات المقتطف والهلال، حيث عرضت مسألة العرق وتفسيرات العلماء البريطانيين العنصرية لها؛ وهي تفسيرات كانت تتغيا تسويغ تسلطهم على السودان. ولعبت ترجمة كتاب «سر تقدم الإنجليز السكسونيين» لديمولان -الذي أثنت المقتطف على ترجمته- دورا في هذا السجال؛ فقد دعم الكتاب موقف المحررين المعروف من السيادة الإنجليزية لتطرقه إلى أسباب تفوق الإنجليز ونسبته إلى قدرتهم على المباراة في تنازع البقاء. ومن القضايا التي

المادية ومنتقدوها

عالج الفصل النزعة المادية التي شاعت وألصقت تهمتها بالداروينية، وكان من أبرز أعلامها شبلي شميل. والفصل يكاد يكون تسجيلاً لمسيرة شميل، وأفكاره، وسجلاته، وذلك في تسعة محاور.

سجّل المحور الأول الشرارة الأولى التي تعرف بها القراء العرب على رؤية مادية جديدة لنظرية النشوء كان مبعثها مقال نشرته المقتطف في ١٨٧٨ يدحض نظرية التولد الذاتي؛ إذ استفز المقال شميل فكتب رداً موسعاً دافعاً عنها.

أما المحاور الأربعة التالية ففيها عرض لمسيرة شميل العلمية والفكرية، وعناية بترجمته المشهورة لكتاب بخرن الذي شرح فيه مذهب داروين. وهو كتاب أثار جدلاً واسعاً، وأثّر في طائفة كبيرة من المفكرين العرب فيما بعد. وقد أثنى شميل على داروين الذي كان سنداً علمياً قوياً لفلسفته المادية. وعرضت المحاور لما أسماه شميل بالتاريخ الطبيعي للدين، فهو يرى أن براهين داروين، تصح على الأديان كما تصح على الأنواع، وخلص منها إلى أن الدين خرافة؛ لأنه

يفتقد إلى الدليل العقلي؛ ولأنه نتاج الخوف والخيال. ونادى شميل بإبراز الهوية المدنية للدولة العثمانية. وكان التاريخ الطبيعي عنده وسيلة للنقد السياسي والاجتماعي بالدرجة الأولى.

أما المحاور الثلاثة التالية؛ فهي ترصد السجال الذي دار حول مادية شميل والانتقادات التي وجهت له؛ فقد أثنت المقتطف على ترجمته؛ لكنها تحفظت على أفكار بخرن لأنها محض كفر. وهي النتيجة التي توصل لها إبراهيم الحوراني في سجله معه، وخلص الحوراني إلى أن مادية شميل تتعارض مع داروين من الجانب الديني؛ لأن داروين لم ينف وجود الإله. ومن الانتقادات التي طالته بصورة ما ما جاء في رسالة «الرد على الدهريين» للأفغاني.

كشف المحور الثامن عن دعوة شميل لدين طبيعي سماه دين البشرية؛ إذ رأى أن علوم الطبيعة لا علوم الدين هي التي من شأنها توحيد الأمم ونشر الإنسانية. أما المحور الأخير فكشف عن أن مادية شميل لم تحظ بالذيع في الأقطار العربية لما رُميت به من الكفر والرايكية. وتؤكد الباحثة أن شميل رغم ما رمي به من الكفر؛ فإنه لم يتخل عن احترامه للدين.

الذي ركز فيه على الجذور الروحية للخطاب المبني على العقل، واستعمل فيه حجج التصميم الذكي. وأبانت عن بعض أوجه الاتفاق بينه وبين الجسر.

أما المحاور الثلاثة الباقية فارتكزت على مناقشة نظرية النشوء وموقف الشريعة؛ فالجسر رأى أن نظرية النشوء ليست خاطئة وإنما تفتقد إلى الأدلة الكافية. وأن هناك بعض المسائل التي يمكن قبولها بأسباب عقلية ومنطقية. وتُظهر المحاور كيف أن الرسالة كشفت عن الحاجة إلى إيجاد علم جديد للكلام. وكشف الجسر عن قناعته بأن للعقل حدوداً لا يمكنه تجاوزها، وأنه لا داعي للمغالاة في التفكير الحر الذي يحمل الإنسان على وجود الأشياء التي تعجز الحواس أو العقل عن إدراكها مثل المعجزات والخوارق.

داروين والمفتي

اختص هذا الفصل بالوقوف على أثر الداروينية في فكر الإمام محمد عبده، وذلك من خلال ١٤ محورا.

تُبين المحاور الخمسة الأولى تأييد الإمام لحدثة الإسلام، وميله إلى العلم والتفكير

وعندما مات شميل أدار رفاقه ظهورهم لفلسفته، وأقبلوا على فلسفة وضعية لمذهب النشوء غير أنهم أقبلوا على نزعتهم الجماعية. وهو إن باءت محاولاته في كسب تأييد القراء للمادية النشوئية بالفشل؛ فقد تسنى النجاح لاشتراكيته النشوئية.

اللاهوت الطبيعي

تناول الفصل ردود الفعل اللاهوتية على المادية الراديكالية من خلال رد جاء من خارج أسوار الكلية السورية الإنجيلية، وهو للشيخ حسين الجسر، وذلك في ثمانية محاور.

عُنت المحاور الخمسة الأولى بالتعريف بالجسر ورسالته الحميدية التي نشرت في ١٨٨٨ ومصادره التي استقى منها. ومثلت عناصر الجدة بهذه الرسالة التقليدية في سلوكها مسلك الحوار المصطنع بين مؤمن وبين مادي نشوئي، وفي القول بعدم تعارض الأفكار النشوئية مع النص القرآني. أما عن مصادره فقد نسبت الباحثة بعضها إلى أصول مسيحية، وإلى تقارير المقتطف، وكتابات الحوراني، وفرنسيس مراش. وتوقفت الباحثة عند تأثير مراش الواسع بكتابه: (شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة)

وكان هذا مما أسهم في ظهور التفسير العلمي للقرآن، وأسهم أيضا في تمهيد الطريق لعلم كلام جديد.

العقلاني مما ساعده على إرساء أساليب جديدة في التفسير والمواءمة بين المعرفة العلمية الحديثة وبين النصوص الدينية.

والإمام في استعراضه سنن الطبيعة في مواضع من تفسيره لم تعترضه صعوبة في التوفيق بين المبادئ الحديثة للنشوء والوحي المنزل؛ بل أفاد منها في جانب الارتقاء الاجتماعي وهو الجانب الذي كان منشغلا به. ولقد كان على قناعة بالانسجام بين العلم والكتاب، كما حرص على إثبات توافق الإسلام مع العقل، وألح على مسألة العقل والنقل.

وأن علاقة الإمام بالنشوء علاقة بلاغية فحسب؛ لأنه لم يكثر بما استجد في العلوم قدر اهتمامه بقدرتها على الإسهام في إثراء المناخ اللاهوتي والتربوي في العالم الإسلامي. كما تكشف المحاور عن دور السياسة في تكوين أفكاره، وخيبة أمله في قدرة العثمانيين على مجابهة الاستعمار مما دفعه إلى توفيق أوضاعه مع الإنجليز. هذا مع الإشارة إلى محاولاته الإصلاحية في التربية التي كانت تنغيا حماية المسلمين من التغريب.

أما المحوران التاليان فيكشفان عن تصديه لبعض الأفكار العنصرية والاتهامات التي وُجّهت للإسلام من قبل بعض المستشرقين مثل هانوتو، وبعض المحليين مثل فرح أنطون. وهي اتهامات دارت في فلك تمييز الأوروبيين على مستوى الجنس والدين عن العرب، والقول بتفوقهم على العرب وتفوق المسيحية على الإسلام. أما المحور التالي فقد تناول موقف الإمام من التربية والتعليم، ونقده للطرق التقليدية في التدريس، وتأثره بسبنسر.

وتكشف رسالة «التوحيد» التي أسهمت في إرساء برنامجه وأفكاره اللاهوتية عن تأثير الداروينية فيه. والإمام في استعراضه سنن الطبيعة في مواضع من تفسيره لم تعترضه صعوبة في التوفيق بين المبادئ الحديثة للنشوء والوحي المنزل؛ بل أفاد منها في جانب الارتقاء الاجتماعي وهو الجانب الذي كان منشغلا به. ولقد كان على قناعة بالانسجام بين العلم والكتاب، كما حرص على إثبات توافق الإسلام مع العقل، وألح على مسألة العقل والنقل.

الاشتراكية النشوية

تناول هذا الفصل ما عُرف بالاشتراكية النشوية عند المفكرين العرب أمثال فرح أنطون، وشبلي شميل، ومصطفى المنصوري، وسلامة موسى وغيرهم، وذلك في عشرة محاور.

اتضح هذا الاتجاه أولاً في رواية فرح أنطون: (الدين والمال والعلم) إذ بث فيها كثيراً من المبادئ الاشتراكية. وعكست الرواية انهيار الاعتقاد في النزعة الفردية، والنفعية، وسياسة اليد المرفوعة التي آمن بها النشويون الأول.

كشفت المحاور الثلاثة الأولى عن السياق الزمني والسياسي الذي ظهرت فيه الاشتراكية النشوية، وعن الخلط في معانيها في بادئ الأمر. وعن نشاط العرب في الخارج الذي تمثل في الانضمام للجمعيات والحركات اليسارية والفابية، وإنشاء الجمعيات الاشتراكية، هذا فضلاً عن تغطية الصحف المحلية لأخبار الاحتجاجات والنشاط العمالي بالخارج. ورصدت المحاور تحول النشويين من مناصرة النزعة الفردية إلى النزعة الجماعية؛ فبعد الطعن في الاشتراكية،

أما المحاور الأربعة التالية فقد عرضت لمحاولات إصلاح الأزهر، والهجوم الذي نال الإمام جراء جهوده الإصلاحية؛ إذ انتقد الإمام الأزهر انتقاداً مرّاً، وهوجماً أيضاً بسبب جهوده لبناء علم الكلام واصطباغها بالفلسفة والفكر العلمي المعاصر. وكان ممن رموه بالابتداع والهرطقة الشيخ عليش المالكي. وحين ولي الإمام منصب الإفتاء لاقى عنتاً شديداً من القصر، ومن معارضيه، ومن الإنجليز الذين تقاعسوا عن دعم مشروعه الإصلاحي الذي ربطه معارضوه بولائه السياسي المشبوه. وممن هاجموه الشيخ يوسف النبهاني. ولم يدافع عن الإمام إلا جريدة المقطم القريبة من الاحتلال فما عاد عليه دفاعها إلا بسقوطه في نظر منتقديه.

في المحاور الأخير بيان لإرث الإمام الذي اتسم بالتنوع والتباين مما أكسب رؤيته معجبين كثيراً في العالم. ولقد طبقت كثير من أفكار الإمام بعد رحيله بشكل تدريجي فأدرجت العلوم الحديثة في مناهج الأزهر. وصار للإمام ورثة من شيوخ الأزهر اللاحقين مثل الشيخين المراغي وشلتوت. ولعب بعض تلامذته دوراً بارزاً في الحركة الوطنية مثل سعد زغلول.

للإصلاح الاجتماعي والبيولوجي تُشرف عليه الدولة، وهو برنامج ترقية النسل؛ ونبه على أخطار الزواج من الزنوج. وهي دعوة انتقدتها المقتطف لتطرفها؛ لكن موسى تمسك بها بحجة أن العلم قد أثبت أن عقل الزنوج أشبه بعقل القردة. وقد كان موسى حذرا من البلشفية فلم يُلصق اسمه بها خاصة عندما انهزمت. وظل على فابيته، وأسس أول حزب اشتراكي؛ لكن سرعان ما دب الخلاف بين عناصره بسبب التوجهات الثورية لبعض أجنحته، وانتهى الأمر بمغادرته إياه وتنصله من توجهاته. ورصدت المحاور تحولات موسى وتقلباته الفكرية؛ فبينت بعض أفكاره التي ظل متمسكا بها مثل الفابية، وبعض تحولاته التي تمثلت في موقفه من ماركس ومن التغيير الثوري، وفي خيبة أمله في الغرب وفي ألمانيا النازية التي أظهرت ميولا استبدادية، هذا غير موقفه الإيجابي من ثورة ١٩٥٢.

داروين بعيون الترجمة

خصص هذا الفصل لدراسة جهود إسماعيل مظهر باعتباره من أشهر الذين قرأوا داروين. ومظهر أول من ترجم كتاب أصل الأنواع ترجمة كاملة

ورفض عنفها الثوري غيرت المجالات العربية لهجتها نحوها إثر نجاحها البرلماني في أوروبا، وتزايد دعم المثقفين لها.

أما المحور الرابع فقد نبه على أن شبلي شميل كان من أوائل الذين كتبوا في الاشتراكية النشوءية، وأنه تجنب الحث على التحرك الثوري. وأنه كان يرى في الاشتراكية مظلة دلالية لبرنامج الإصلاح الاجتماعي أكثر من كونها فلسفة ثورية. وهي عنده تعتمد على مبادئ العلوم الطبيعية منذ القدم، ولا تنتشر في مجتمع إلا إذا انتشرت هذه المبادئ. وأما المحور الخامس فتعرض للاشتراكية في إطار مسألة «التقدم والفقير» من خلال مناقشة الإمام محمد عبده لهذه المسألة، ومن خلال كتابات مصطفى المنصوري الذي ترجم كتاب «التقدم والفقير» لهزري جورج الذي أرجع فيه هزري الفقر إلى احتكار الأرض من قبل قلة. وفي كتاب (تاريخ المذاهب الاشتراكية) بدت ميول المنصوري الواضحة للاشتراكية النشوءية. اقتصر المحاور الخمسة الباقية على جهود سلامة موسى واشتراكيته الفابية وتحولاته الفكرية؛ فقد نشر موسى في المقتطف عدة مقالات في الاشتراكية يُعرف بها ويُدافع عنها. وطالب ببرنامج راديكالي

مظهر بالفلسفة الوضعية المتعالية، ومن هنا تبنى منها وضعيا في البحث في المسائل الغيبية، وأبدى اهتماما بالدمج بين المادة والعقل كما في ترجمته لكتاب سينوت (حياة المادة). قضى مظهر عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين في التصدي لمن يربطون بين النشوء وبين المادية والإلحاد خاصة في كتابه: (ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء) وأكد أن الأفغاني وشميل كلاهما أخطأ فهم المادية، وشكك في قراءتهما داروين.

وضّح المحور الخامس أن اهتمام مظهر بتاريخ الدين كان يستهدف تطور وظيفته الاجتماعية لا الخوض في تفصيلاته. وأنه أكد -مثل أبناء جيله- أهمية النظر إلى الشق الجماعي في نظرية التطور. أما المحور السادس فكشف عن تمييز مظهر بين الشرق والغرب حيث إن العقلية الأوروبية الحديثة عقلية متمدينة بخلاف العقلية الآسيوية، وهو مفهوم ارتبط بنظرة نشوئية استلهمها من «كونت» ترى أن الشرق لم يبرح الأسلوب الغيبي. وكان يرجو أن يهجر العرب المباحث الغيبية البحتة، وأن يتبنوا الفلسفة الوضعية

قامت الباحثة بمقارنتها بالأصل، وعرض إشكالاتها، وكشف بعض المصطلحات التي أثرى بها مظهر العربية، واستراتيجياته التي اتبعها، وذلك من خلال ثمانية محاور.

انشغلت المحاور الثلاثة الأولى بقضية الترجمة عند مظهر، وكشفت عن قناعاته بقوة العلم والتربية في تعزيز نضج الأمة، وعن أنه كان من الجيل الذي حمل لواء الفلسفة الوضعية العلمية، والتطور الثقافي، والتقدم الاجتماعي باسم الداروينية. وتعرضت لمقدمة مظهر التي أرخ فيها للفكر النشوئي وأصله عند العرب مما يدل على أن قراءة داروين كانت جزءا من عملية أكبر من النصوص الشارحة؛ فقراءته صاحبت تجدد الاهتمام بكلاسيكيات الأعمال العربية التي شكلت الركيزة اللغوية والمفاهيمية التي انبثقت منها ترجمات وتفسيرات نصية جديدة، كما ساهمت أيضا في تبني فروع العلم الجديدة.

وتعرضت المحاور لمقدمة الترجمة الثانية التي اتسعت دائرتها لتعالج تطوير العربية، وتطوير خطابها العلمي. أما المحور الرابع فأشار إلى التزام

إنسان الغاب؛ أما الإنسان فهو التعريف الحقيقي الوحيد للإنسان العاقل. وهو ما يعني أن فصيلة البشر تطورت بمرور الزمن حتى اكتملت بالإنسان العاقل. ولقد استعمل شاهين في ذلك الأدلة الجيولوجية والأنثروبولوجية بصورة عامة. ورغم هذا حرص على فصل تصوره عن الداروينية، وهو ما دعا الباحثة إلى السؤال عن كيفية تصنيف هذا الطرح لنظرية الخلق في ظل التأييد الجزئي لداروين. وشاهين لا يرى تعارضاً بين العلم والدين، وذلك ما يُبرهن على استمرار قوة الإطار المرجعي الذي غذى قراءات الداروينية في الفكر العربي.

أكدت الباحثة أنه منذ السبعينيات والموقف من الداروينية ثابت بتنوعاته واختلافاته، لم يطرأ عليه جديد؛ إذ لم يعد التوفيق العقلاني بين العلم والدين يشغل النخبة المثقفة. ولقد استبدلت الحداثة الليبرالية الجديدة وما سُمي بسياسة الطريق الثالث بمذهب النشوء، وودّعت المقتطف قراءها بعد ثورة يوليو، ورحل أعلام الجيل الثاني من الكتاب العلميين أمثال سلامة موسى ومظهر، وطرق الناس أبواباً جديدة في قراءة الكتابات العلمية الشعبية حتى مع ظهور جيل جديد من العلماء الأكفاء وازدهار المؤسسات العلمية.

المتعالية بجانب تحديث التعليم. في المحور السابع بيان لخفوت منهج مظهر في الكتابة العلمية، واتجاهه إلى السياسة بعد إنشاء مجلة العصور في ١٩٢٧ حيث جاءت تحليلاته السياسية مجردة تتحدث بلغة النشوء والارتقاء. وهاجم البلشفية، وتوقع فشل الاشتراكية. وفي المحور الأخير بيان لمواصلة مظهر الدعوة لنظرية التطور، وبيان لتحولاته؛ إذ عبرت مقالاته عن تجدد ثقته في العرب وحضارتهم. وتبنى فكرة التضامن العربي التي عارضها من قبل. كما عني عناية كبيرة بمستقبل اللغة العربية. وفي رحاب ثورة ١٩٥٢ نشر عدة كتب كشفت عن توجهه الجديد في تأييد الإسلام ورفض الشيوعية.

الختامة:

أشارت الخاتمة إلى تصدر داروين في التسعينيات من خلال كتاب الدكتور عبد الصبور شاهين (أبي آدم) وفيه يدلل شاهين على أن خلق الإنسان مر بمراحل عدة: الأولى الخلق من الطين، والثانية تصويره إنساناً. والثالثة تكملة الخلق النفسي بنفخ الروح. وميز شاهين بين كلمتي البشر والإنسان اللتين وردتا بالقرآن؛ فالأولى تشير إلى جميع أنواع البشر ويدخل فيها

تعقيب:

النهضة إلى التعاطف مع المحتل والدخول معه في علاقات مشبوهة. ومثل تفسير حالة الانبهار بالنموذج الدارويني والعلم الغربي، وتبني بعض تصورات الغرب العنصرية -أحيانا- فهل يقف وراء ذلك شيوع مفاهيم مثل: النهضة والحضارة، والتقدم والإصلاح، والنهوض والانحطاط أو أن الأمر يتعلق بالتغريب والاستلاب.

وإن كان ثمة ملاحظات على الدراسة؛ فإنها لا تعدو أن تكون ملاحظات شكلية يتعلق بعضها بالإطار الزمني القلق الذي اصطنعتة الباحثة؛ فهو يحصر القراءة في المدة من (١٨٦٠ إلى ١٩٥٠) والإشكال في أن الظهور الفعلي للداروينية كان في سبعينيات القرن ١٩ كما ذكرت الباحثة (ص ٧٥) وأما الإشارات المبهمة -غير الموثقة- إلى محاضرات عثمان غالب، وكتب مدارس الإرساليات التي حوت إشارات لداروين؛ فهي لا تصلح أن تجعل من هذا التاريخ إطارا لها خاصة أن كتاب داروين نفسه نُشر في ١٨٥٩، والكلية السورية أنشئت في ١٨٦٦ ومجلة المقتطف في ١٨٧٦ فكان الأنسب اتخاذ منتصف العقد السادس بداية له.

وأما عن نهاية الإطار فيتضح -من الدراسة- أن تأثير الداروينية سرى فعليا

تتنامي هذه الدراسة الأكاديمية المميزة في سياق الدراسات المعنية بفكر النهضة ونقدها، مثل دراسات ألبرت حوراني، وهشام شرابي، وعادل زيادات وإخوان هذا الطراز. ويميزها اعتمادها على التأريخ والوصف المحايد -إلى حد كبير- وحرصها على التحليل الاجتماعي والسياسي. كما أنها ارتكزت على مجلة المقتطف التي اتخذتها بؤرة تنطلق منها حركات تلقي الداروينية كافة وترتد إليها. ولقد أثرت الباحثة الدراسة بطائفة كبيرة من الوثائق والنصوص أعانت على كشف خلفيات هذا التلقي، وساعدت على فهم الجذور الإنجيلية للمثقفين العرب على اختلاف أيديولوجياتهم ودياناتهم في مدة البحث.

ولعل هذه الدراسة تجيب عن كثير من أسئلة النهضة التي ما زالت قائمة، وتفتح باب مساءلة النهضة على مصراعيه، بما قدمته من عرض وافٍ، وبما تثيره من إشكالات متنوعة؛ إذ يمكن للقارئ من خلال هذا السرد أن يسعى إلى الوقوف على أمور عدة تتعلق بها؛ مثل البحث العميق في الأسباب التي دفعت بعض رواد

ومما قد يشي بتحاملها على الشيخ الجسر نسبتها إليه القول بأن غلق باب الاجتهاد كان لحماية الدين، وهو كلام غير دقيق؛ لأن الشيخ لم يحرم الاجتهاد ولم ينف جوازه، وإنما ساق الكلام في سياق توجيه كلام من قال به من القدماء، وفي سياق النظر إلى حالة الضعف العلمي المعاصر التي لا يتصور فيها وجود من يستوفي شروط الاجتهاد. ثم قالت: إن الشيخ حرصاً منه على الجري على سياسة السلطان أوصى بحماية التفسيرات التقليدية ما لم تقتض الضرورة إعادة تفسير النصوص القرآنية، وأنه لا يُعهد بالتفسير إلا إلى عالم نحير معترف به رسمياً، وعلينا أن نحترس من العلماء الذين ليسوا أهلاً للتفسير الذين سماهم «علماء السوق» (ص ٢٨٢). وهذا كلام مرسل فيه خلط واضح؛ إذ ما صلة هذه الاحتياطات المعروفة في التفسير بالجري على سياسة السلطان؟ ربما يكون الكلام قد نُقل نقلًا غير دقيق؛ إذ يعسر العثور على موضعه في الرسالة -رغم توثيق الباحثة- كما أنه لا يوجد في الرسالة علماء أسماهم الشيخ بعلماء السوق كما قالت (Ulama al-suq) بل يوجد «علماء السوء» الذين حذر منهم الشيخ (ص ١٣٠ الرسالة).

إلى ثلاثينيات القرن العشرين ولم يجدّ جديد بعدها؛ لذا عندما استشعرت الباحثة قلق الإطار وعدم صلاحيته لضم محاولة تنتمي إلى تسعينيات القرن العشرين اضطرت إلى إدراجها بالخاتمة. وهذا يحيل إلى التساؤل عن مدى اتفاق دراستها واختلافها مع دراسة الدكتور عادل زيادات المكتوبة بالإنجليزية: (Western Science in the Arab World The Impact of Darwinism ١٨٦٠-١٩٣٠) التي تتفق مع موضوعها، وتختلف عنها في نهاية الإطار الزمني الذي توقف عند العقد الثالث من القرن العشرين.

وتتعلق بعض الملاحظات بأحكام أطلقته الباحثة ربما لم تكن مسددة فيها؛ إذ شابها غياب الدليل أو التحامل في بعض الأحيان. من ذلك خروجها عن الحياد ورفضها اتهام شميل بمعاداة الدين حتى قالت: «إنه من السذاجة أن تلحق به هذه التهمة» وأتت بشواهد غير موضوعية لا تمت لحقيقة موقفه المعروف من الدين بصلة (ص ٢٣٧، ٢٣٩) ودراستها تحفل بشواهد صارخة تثبت موقفه بوضوح بالغ.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

“

ملفات قادمة ..

”

ملف: علوم الوحي والعلوم الاجتماعية

١. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مسار البحث عن العلاقة

نناقش المشاريع الفكرية التي حاولت تأطير العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية، مثل أطروحة الرفض، ومشروع التكامل المعرفي، ومشروع أسلمة العلوم، ومشروع وظيفية العلوم الاجتماعية وغيرها من المشاريع... وذلك في سياق نقدي.

٢. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مبررات تأسيس العلاقة

نناقش الدواعي العلمية التي تحتم تأسيس العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية، ومدى حاجة علوم الوحي إلى العلوم الاجتماعية وحاجة العلوم الاجتماعية إلى علوم الوحي.

٣. تحقيق المناط وسؤال العلاقة بين الفقيه وعالم الاجتماع: أسئلة الوظائف والأدوار

نطرح للنقاش سؤالاً إشكالياً يتعلق بدور العلوم الاجتماعية التي تقدم معطيات مهمة تعين الفقيه في فهم الواقع لتحقيق مناط النازلة، وهل دور عالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً هو مجرد تقديم الخبرة والاستشارة (الوضع رهن إشارة الفقيه) أم يتعدى ذلك إلى المشاركة في تحقيق المناط إلى جانب الفقيه.

٤. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: صيغ تأسيس العلاقة

نناقش الصيغ المقترحة لبناء العلاقة بين علوم الوحي ذات العلاقة بالوظيفة المنهجية والفقهية، وبين العلوم الاجتماعية التي تتدخل في تحديد مناط الحكم.

٥. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: سؤال الترشيد والتراكم

ننطلق من فرضية تلازم هذه العلوم وحاجة بعضها لبعض، ونحاول مناقشة آفاق مساهمة ذلك في ترشيد علوم الوحي والعلوم الاجتماعية على السواء والدفع بهما نحو تحقيق التراكم والنجاعة والفاعلية...

ملف: إشكالات القيمة بين السياقين الغربي والإسلامي

١. مفهوم القيم ومصدرها بين مرجعيات متعددة: المنظور الإسلامي، ومنظور العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، والاقتصاد.. (في أصول الاختلاف ومآلاته)؛
نناقش الإشكالات المرتبطة بتحديد مفهوم القيم: تأخر تحديد دلالات القيمة في المعاجم الغربية، ومفهوم القيمة بين السياقين الإسلامي والغربي، ومصدر القيمة: هل هو الدين أم الواقع أم كلاهما؟ وما هي الامتدادات المعرفية الناتجة عن الاختلافات في مفهوم القيم ومصدرها بين المرجعتين الإسلامية والغربية؟

٢. القيم في المجال التداولي الإسلامي: بين المنظور الأخلاقي والتناول المعرفي؛
نناقش طبيعة تناول موضوع القيم في السياق الإسلامي بين طغيان التوجه الأخلاقي على حساب التناول المعرفي وامتداداته البحثية التطبيقية والميدانية، من زاويتي: أسباب ذلك التوجه، والإمكانات العلمية المهدورة نتیجته.

٣. بين خطايي القيم والمقاصد: حدود التقارب والتمايز؛
ما هي نقط الالتقاء والتقارب بين منظوري القيم والمقاصد في الرؤية الإسلامية، وإمكان دمجها أو التفاعل بينهما، والنتائج المرجوة من الدمج أو التفاعل (تناول نظري تعضده نماذج عملية).

٤. دراسات القيم بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية والاجتماعية: في جدل التنظير والتطبيق؛ (إشكالات نظرية ونماذج تطبيقية)
هل يمكن التأسيس لبحوث القيمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور علوم الوحي؟ وما هي الخلفية الإستمولوجية المقترحة؟ وما هي امتداداتها التطبيقية: منهجا وأسلوبا بحثيا؟

ملف: التجديد في المفاهيم من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية

١. الدراسة المفهومية والعائلة المتداخلة معها: الدراسة المصطلحية، الدراسة اللغوية، الدراسة المنطقية؛

نؤسس للدراسة المفهومية من حيث تاريخها وأهميتها وإشكالاتها، وكذا تداخلها مع مجالات متعددة: مثل الدراسات اللغوية والمصطلحية والمنطقية...

٢. مفهوم «المفهوم» بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة؛
كيف يتحدد مفهوم «المفهوم» بين كل من علوم الوحي، والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة، وما هي أسباب وأوجه وامتدادات اختلاف الدلالات أو تقاربها.

٣. كيف تَحْيِزُ المفاهيم: رصد لنماذج مفهومية «الوحي، الفكر، العلم...» أو تناول شخصيات لها قيمة معتبرة في دراسة تحيُّز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيُّز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن...؛
نناقش حدود «علمية» وموضوعية المفاهيم، من خلال قضايا معرفية ونماذج مفهومية محددة (الوحي، الفكر، العلم، الموضوعية...)، أو من خلال عرض ومناقشة جهود بحثية مهمة في دراسة تحيُّز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيُّز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن...؛

٤. التَّدَاخُلُ بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية كإطار منهجي لتجديد المفاهيم وإبداعها، من خلال مفاهيم مُستخرجة من علوم الوحي والعلوم الإنسانية؛
كيف يسمح التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية بإبداع مفاهيم جديدة وتجديد أخرى سائدة؟ مع المزاوجة بين التأسيس النظري وعرض النماذج التطبيقية.

ملف: إشكالات التربية والتعليم في منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية: في التشخيصات والعلاجات

١. في جذور أزمة التربية والتعليم في العالم الإسلامي: الأسباب، المظاهر، الانعكاسات..
الدراسة التشخيصية لأزمة التربية والتعليم، من خلال الوقوف عند مظاهر الأزمة، وأسبابها ومآلاتها المختلفة.

٢. أزمة التربية والتعليم من منظور نماذج فكرية إسلامية وغربية، التشخيص والعلاج
عرض ومناقشة نماذج مفكرين مرموقين مسلمين وغربيين، تناولوا أزمة التربية والتعليم تشخيصا وعلاجاً: سيّد نقيب العطاس، إسماعيل الفاروقي، مالك بن نبي، علي عزّت بيجوفيتش، إدغار موران... أو المقارنة بين توجهات ومفكرين مختلفين.

٣. انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية وانعكاساته على منظومة التربية والتعليم...
هل يمكن أن نعتبر انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية متغيراً أساسياً ضاعف من أزمة التربية والتعليم؟ وما ذا خسر مجال التربية نتيجة عن ذلك الانفصال؟

٤. فلسفة التربية والتعليم وسؤال التجديد: الفلسفة، والمناهج، والأهداف، وآليات التطبيق من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية.
مقترحات مشاريع تجديدية لفلسفة التربية والتعليم من منظور التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية: الأرضية المعرفية، والرؤية المنهجية، والأهداف، وآليات التطبيق...

٥. آليات تفعيل القيم الهادية والسامية في التربية والتعليم.
ما الآليات العملية لتفعيل القيم الإسلامية في التربية والتعليم؟ كيف نؤسس لتربية على القيم؟ هل من الممكن إدماج القيم الإسلامية في مواد دراسية مختلفة: إنسانية وعلمية؟

٦. إصلاح التربية والتعليم من منظور استشرافي
الرؤية الاستراتيجية الاستشرافية لإصلاح التربية والتعليم، من خلال استشراف مواصفات إنسان المستقبل والتحديات المفترضة والتحولات التي يعرفها العالم الإسلامي والإنسانية عموماً، والمقترحات الكفيلة بإعداد الإنسان المسلم المتميز والناجح، من خلال رؤية استراتيجية تنطلق من علوم الوحي وتتأطر بالتخصصات المطلوبة.

معلومات مهمة:

١. يمكن إرسال دراسات من خارج الملف، شرط أن تنسجم مع رؤية المجلة، وسياسة نشرها؛
٢. آخر أجل لاستقبال الملخصات هو: ٢٠ سبتمبر/ أيلول ٢٠١٧؛
٣. آخر أجل لاستقبال البحوث كاملة هو: ٢٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧؛
٤. توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير دورية نماء، إلى:



nama-journal@nama-center.com

وتتضمن المراسلات:

- نسخة من البحث على شكل ملف (Word)، مكتوبة وفق التوجيهات الموضحة في سياسة تحرير المجلة، خصوصًا فيما يتعلق بمنهجية التوثيق؛
 - نسخة من السيرة العلمية للباحث؛
 - مُلخَصًا تنفيذيًا عن البحث باللغة العربية وآخر بالإنجليزية في حدود ٣٠٠ كلمة على الأكثر.
- للمزيد من المعلومات، يرجى زيارة موقع دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية على الرابط:



www.nama-center.com

“

ملخصات البحوث ..

”

الفهم الجمهوري للشريعة، وكونه قاعدة صحيحة يُحتكم إليها، وبيان أن كل أصل لا يفهمه إلا الخواص أو النخبة فهو ليس من الأصول العامة للشريعة الإسلامية، وبالتالي فلا يجوز تنزيل أحكام التكفير أو التبديع أو التفسيق لمن خالفه، وذلك من خلال كلام عالم محقق مشهود له بالإمامة وهو الشاطبي، في كتاب اعتنى به السابق واللاحق وهو الموافقات، وقد تضمن ذلك تقرير هذه القاعدة، وذكر الأدلة عليها، والردود على الاعتراضات، والثمار التي تُبنى على هذه القاعدة، وآثارها في المجالات المعرفية المختلفة.

1. The Public Standards in Understanding a-Sharia (Legislation) and its Traces in a-Shatibi's Mowafaqaat (Approvals)

By: Irak Jaber Challal

Lies a lot of solutions for errors and problems experienced by the Muslim Ummah in the contemporary reality while leaving our ancestors us a huge scientific heritage, based on

أولاً: الدراسات

١. قاعدة الفهم الجمهوري للشريعة وآثارها عند الشاطبي في «الموافقات».

عراك جبر شلال

تَكْمُن الكثير من الحلول للأخطاء والمشاكل التي تمر بها الأمة الإسلامية في واقعنا المعاصر فيما تركه أسلافنا لنا من تراث علمي ضخم، قائم على أسس علمية متينة، بسبب التكوين المعرفي المؤصل الذي كانوا يتمتعون به، وليست تلك الحلول رؤى ارتجالية اقتضاها موقف ما، أو تجربة شخصية لا يمكن جعلها قاعدة مطردة، وإنما هي نتاج علومهم، يمتد على مساحة زمنية واسعة، ولا يحتاج ذلك منا سوى بذل الجهد للعثور عليها، وإخراجها بصورة مرتبة مجموعة، تعطي صورة كلية متكاملة. يأتي هذا البحث في هذا السياق ليعالج مظهراً من مظاهر الغلو الفكري الذي نعاني منه ونكتوي بناره، ويرشد إلى الدواء الناجع لغلواء الإقصاء وهو العلم الصحيح المنضبط. فقد تناول البحث توضيح

Shatibi, took care of him in the book of the former and a subsequent approvals, included a report of this rule, and said the evidence on them, and responses to the objections, and fruits that build on this base, and its effects in the different fields of knowledge.

٢. تحولات المعرفة الدينية الإسلامية: من العلم الشرعي إلى الفكر الإسلامي

الحسن مصباح

تعرف الساحة المعرفية الدينية في عالمنا العربي الإسلامي تحولا في المشهد المعرفي الحديث حيث أصبح ما اصطلح على تسميته بـ«الفكر الإسلامي» يحتل تقريبا أهم مفاصل المجال المعرفي الإسلامي وذلك على حساب العلوم الشرعية. وقد نتج عن هذا التحول حالة ارتباك على مستوى الشرعيات المعرفية، لكون هذا المولود الجديد نتيجة ظروف تشكله وطبيعة اشتغاله لم يستطع أن يتبوأ الموقع الشرعي والتشريعي الذي كان للعلوم الشرعية من قبل فيما يخص البت في شرعية الإنتاج المعرفي. لوعي طبيعة المأزق الذي تعيشه

solid scientific grounds, because of the cognitive configuration Almasal they enjoyed, not those solutions visions improvisational necessitated by the position, or personal experience It can not make a steady base, but is the product of their education, extending over a wide space of time, and it will require us to only make the effort to find them, and take it out in a tidy package, give a picture of an integrated college. This research in this context comes to handling a manifestation of intellectual hyperbole we experience and Nkioa suffer it, and instructs the panacea for Glua exclusion is the correct flag disorderly. Find dealt clarify the Republican understanding of the law, and being a true rule invoked, and the statement that each asset is understood only properties or the elite, it is not of public assets to Islamic law, and therefore not permissible to download the provisions of penance or Altbdia or Altvsiiq those who disagreed with, and through the words of the world investigator known for his imam, a

utility and the reproductive space shrinks to the benefit of the knowledge provided by modern teaching has confused minds and consequently created reactions. In the intellectual field trying to overcome this cognitive turnaround. It was at the edge of the modern school that the “fikir islami” was created as an hybrid self-taught knowledge trying to save traditional knowledge by the injection of methods coming from the modern academic field. The presence and propagation of this hybrid knowledge has upset the order of intellectual and institutional hierarchies and consequently a crisis in cognitive legitimacy.

٣. الأساس الأخلاقي لترتيب سلم الحاجات في علم النفس الحديث

عبد العزيز بوالشعير

نناقش علاقة سلم الحاجات في علم النفس الحديث بمنظومة الأخلاق التي تحكم عملية ترتيب الحاجات

المعرفة الدينية حالياً، ومن ثم اقتراح الحلول الممكنة لتجاوزه أصبح من اللازم استيعاب تاريخ تشكّل البنى المعرفية ضمن فضاءنا الحضاري ونوعية المسارات التي قطعتها إلى حين وصولها إلى الحالة الراهنة.

2. The Changes in Islamic Religious Knowledge: From Legislative Science to Islamic Intellect

By: al-Hassan Mesbah

The cognitive religious space in the Arab Sunni Muslim world is undergoing a profound change due to a certain dysfunction of the hierarchies of knowledge and consequently a crisis at the cognitive legitimacy level. Thus the growing role played by what is called “fikir islami” (sort of kind of essay) to the detriment of the traditional cognitive genre occupied mainly by the fiqh (a sort of canonical law). The retreat of the traditional religious institution and the role of the knowledge it provides, whose social

هو نفسي يتداخل مع ما هو أخلاقي، فبقدر ما يرتقي الإنسان خلقيا بقدر ما يسمو نفسيا، لذا يمكن ترتيب سلم الحاجات وفق الرؤية المعرفية الإسلامية على مستويين: المستوى الفردي الذي يتعلق بإشباع الفرد لحاجاته انطلاقا من منظومة القيم التي يؤمن بها، والمستوى الاجتماعي أو الحضاري الذي يعبر عن رسالة الأمة في التاريخ وعن دورها التاريخي الذي تحمله. وبالتالي فإن ترتيبها لسلم حاجاتها إنما يكون تبعا للرسالة التي تحملها وللقيم التي تنشدها في الواقع والتاريخ.

3. The Moral Basics for Configuring the Needs of Modern Psychoanalysis

By: Abdelaziz Bou a-Chair

In this research, I will discuss the relationship of the scale of needs related to modern psychoanalysis with the moral system that determines the operation of configuring the human

الإنسانية. فإذا كان أبراهام ماسلو قد وضع سلما هرميا للحاجات الإنسانية يشمل: الحاجات الفيزيولوجية، وحاجات الأمن، والانتماء، والتقدير، وتحقيق الذات؛ فإن ترتيب هذه الحاجات من حيث القوة والضعف يخضع لجملة من القيم الأخلاقية والقيم الفكرية المنبثقة من النسق الثقافي لأي أمة.

حيث إن نظرية سلم الحاجات التي جاء بها أبراهام ماسلو إنما وضعت على أساس معرفي وأخلاقي وضعي، تتحكم فيه رؤية الإنسان الغربي إلى الحياة والإنسان، معتقدة بأن الإنسان تحركه مجموعة دوافع غريزية في أساسها في حين أن الدراسات والأبحاث كشفت عن خلل هذه الرؤية المعرفية والأخلاقية، وأن هذا السلم لا يعبر بحق عن جوهر وطبيعة الشخصية الإنسانية. فقد بين تاريخ الإنسان أن تحركات الإنسان لا تنطلق دائما من الغرائز بل يمكن للإنسان أن يضحي بكثير منها من أجل تحقيق المبادئ السامية والقيم الخلقية والجمالية الراقية، كما أن ما

why it is possible to configure the scale of needs according to an Islamic epistemological view at two levels. At the individual level, persons can morally achieve their satisfaction. At the social level, groups can achieve a collective satisfaction related to identity and historical role. Therefore, the scale of needs should corresponds to the desired social and historical values.

٤. عندما تستحيل التكنولوجيا إلى إيديولوجيا

أحمد أبركان

عرف منتصف القرن الماضي تقريباً بداية زحف ما تم الإجماع والتواطؤ على تسميته بـ «عصر الثورة التكنولوجية» أو «عصر ثورة المعلومات». وكأن التاريخ يعيد نفسه، فمثلما تسربت الآلة البخارية إلى دنيا الناس لتقلهم من مجتمع الزراعة إلى مجتمع الصناعة، تسلت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات إلى حياتنا، لتحديث ثورة المعلومات التي قادتنا إلى مجتمع المعلومات. فمجتمع

needs. Since Abraham Maslow has created a hierarchical scale for human needs including the need for security, belonging, appreciation, and self-realization, configuring these needs on the basis of strength and weakness relies on a body of moral and thinking values of a nation's cultural context. The scale of needs' theory that is coined by Abraham Maslow is created on an epistemological, moral, and secular bases since it is controlled by the Western vision. This latter believes that humankind is governed by certain instinctive motives, while other studies have discovered deficiencies related to this epistemological and moral attitude. This scale, moreover, do not express the nature of human personality. History of mankind has included that human motives do not engendered from instinctive factors. However, humankind is able to sacrifice many of these factors for achieving high principles. The more humankind is developed, the more s/he psychologically promoted. This is

الأساسية للإعلام الغربي، والأمريكي على وجه التحديد، هي بيع المشاهدين إلى المعلنين؛ مما تطلب من الإعلام الدخول في علاقة هي غاية في التعقيد والتشعب مع السياسة؛ غدا على إثرها الإعلام عنصرا رئيسا في الملعب السياسي... نادرا ما يتم التفكير في العلاقة التي تربط التكنولوجيا بالإيديولوجيا، لاسيما وأن لكل منهما مساراته وتوجهاته... لكننا لو قلبنا الأمر على أوجهه المختلفة لبدت الحقيقة واضحة؛ فالعلاقة بين التكنولوجيا والإيديولوجيا قائمة لا محالة، ومن ثم فإنه ليس يمكن التنكر للوظيفة أو الوظائف الإيديولوجية التي تحرك كل مستجد تكنولوجي.

فحيثما وجدت قوة خشنة صلبة عسكرية وأمنية فثمة لا محالة قوة ناعمة مرنة، وخير دليل على ذلك أنه ما من مستجد تكنولوجي، في الغالب الأعم من الأحوال، يُشَرُّ بولادته، إلا وكانت المؤسسة العسكرية من ورائه، بل تكون أول مدشن له ومتحكم فيه.

المعلومات يعتبر وريثا للمجتمع الصناعي أو مجتمع المعرفة. ويصرح العالم الاجتماعي البرازيلي Fernando Henrique Cardoso، أن محرك التاريخ لم يعد يعول على استغلال اليد العاملة أو الموارد الطبيعية، الأمر الذي نجم عنه إبقاء عدد ضخم من سكان المعمورة على الهامش، لعدم قدرتهم على الانخراط في الطريق الرئيس للتاريخ. لقد أحدثت التكنولوجيا الابتكارية بمراحلها المختلفة وتداعياتها المتغيرة «زلزالا» في النظم الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعات المعمورة، حتى صرنا نشكك في أن يكون لدول العالم الثالث نصيب ولو بسيط في مجتمع المعلومات. ولا أحد ينكر في زمننا هذا أن وسائل الإعلام قد أضحت قادرة على امتلاك كل ما من شأنه أن يسهل لها سبل النفاذ إلى كل الوجهات التي تمكنها من نشر وتعميم أفكار ومفاهيم التأثير في الآخرين، قصد تغيير الاتجاهات والقناعات وإخضاع النفوس وتنميط الذوق. باختصار شديد، لقد أضحت الوظيفة

Society is the heir to the industrial society or the knowledge society. The Brazilian sociologist Fernando Enrique Cardoso states that the engine of history is no longer dependent on the exploitation of workers or natural resources that put a large number of the world's population on the margin because of their inability to engage in the main road of history.

Innovative technology, with its various phases and changing repercussions, has caused an earthquake in the social and economic systems of societies. We have even doubted that the third world countries would have even a small share in the information society. No one denies in our time that the media has become capable of possessing everything that would facilitate access to all the destinations that enable them to disseminate and propagate ideas and concepts to influence others, in order to change attitudes and convictions, submit souls and pattern tastes. In short, the main function of the

إننا أمام استعمار جديد يتجاوز حدود الغزو والاستلاب، ليلبغ درجة الاختراق إن لم نقل درجة الاغتصاب. إنها العولمة البغيضة التي لا تقنع باحتلال أجزاء محدودة من الكرة الأرضية، بل تريدها ملكية مطلقة لها، وبمن فيها.

4. As Technology Turns out to be Ideology

By: Ahmed Aberkan

The middle of the last century has known the beginning of what was unanimously called the era of the technological revolution or the era of the information revolution.

History seems to repeat itself, just as the machine leaked to the human life to move individuals from the farming community to the industry one, ICT has infiltrated into our lives to revolutionize the information that has led us to the information society. The Information

and abduction to the degree of penetration, if not the degree of rape. It is an abhorrent globalization that is not convinced by the occupation of limited parts of the globe, but wants it an absolute ownership.

ثانياً: دراسات الملف

١. جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي

محمد عبد النور

حاول المقال استكشاف حقيقة سعي العلم الحديث إلى القيام مقام الدين ومدى تمكّنه من تحقيق ذلك، فكان العلم الحديث خاصة في نسخته التجريبية واضحاً في منافسته للعقائد الدينية المدرسية السائدة خلال العصور الوسطى في أوروبا، إذ إنه خالفها أساساً من حيث المنهج، فكان التقابل واضحاً بين طريقة عقلية منطقية تعتمد الثقة في مقولات الأقدمين، وبين طريقة تجريبية لا تثق إلا في الحواس، تتخذ من الملاحظة والتجربة العلمية المصدر الوحيد للحقيقة في عالم الطبيعة فضلاً

Western media, and specifically the American one, has become the sale of viewers to advertisers; this requires from the media to engage in a very complex relationship with politics; to the point that the media have become a major element in the political scene. It is rarely thought about the relationship between technology and ideology, knowing that each has its orientations and directions ... But if we accept reality from different aspects, the truth will seem clear; the relationship between technology and ideology is inevitable, and therefore it is impossible to deny the function of ideology that stands behind every technological innovation.

Wherever there is a hard, solid military and security force there is inevitably a flexible soft force: the military institution is often behind every technological innovation. It promises its birth and controls it. We are facing a new colonization that goes beyond the limits of invasion

العقلاني عند فيبر على النحو التالي: لما كان انتفاء الدين من الفكر الإنساني ومن الوجود الاجتماعي متعذراً فإن ما حدث في الفكر الغربي في علاقته بالدين أمران: أولاً أن التجديد الديني في أوروبا الذي حصل سواء نظرياً أو عملياً كان متعذراً نظراً لتعارضه المبدئي مع مفهوم التجريب العقلي وذلك لكون النص الديني ونظراً للتحويلات التي طرأت عليه صار نصاً إنسانياً كغيره من النصوص يفتقد لسمة الشمول والخلود كما تتميز به المعرفة الدينية، وثانياً أن التجريب العلمي ولكي يحقق مطلبه المنشود من التقدم والرقى المادي والحضاري كان لابد له أن يغلق كل منافذ التفكير في الدين من أجل أن ينفصل عنه جذرياً من الناحية النظرية وأن يحل محله عملياً.

1. The Dialectics of Separation and Combination between Religion and Science in Western Thought

By: Mohamed Abdanour

This article investigates modern science's claim to act as a substitute

عن رفضها التصديق بكل ما يخضع للحس المباشر، وبما أن مبادئ الدين تقتضي أساساً الإيمان بغير المحسوسات، كان أحرق بالمنهج التجريبي أن يجد في المعرفة غير الحسية مصدراً للنقد والتشكيك بلغ حد التهكم والسخرية.

إلا أن مسارات العلم الحديث أظهرت فارقاً بين التجربة العلمية المجردة التي سادت في بداية اللحظة الحديثة للعلم بوصفها لحظة كونية عامة، وبين المذهب التجريبي الذي أحل التجربة أولاً كبديل معرفي عن الدين وثانياً كمنهج وحيد للمعرفة التي تتناسب مع عصر التنوير، بينما كان للمذهب المثالي رأي آخر بخصوص تصويره لمفهوم التجربة العلمية وكذا للدين بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، لذلك جنحنا إلى علمين من أعلام المثالية في ألمانيتها لتقضي مصير الدين في التصور الغربي الحديث سواء من حيث كونه مصدراً للمعرفة ومن حيث حضوره في الواقع الاجتماعي، لذلك وقع اختيارنا على كل من الفيلسوف إيمانويل كانط وعالم الاجتماع ماكس فيبر ومنتهين إلى استنتاج حقيقة تلك العلاقة من خلال عمليهما الرئيسيين في الموضوع مكانة العقل في الدين عند كانط ومكانة الدين في المجتمع

and then as the exclusive method that is compatible with the Enlightenment – and, second, the Idealist school which sees both the experimental method and religion as two sources among many other sources of truth. For this reason, this essay focuses on two great thinkers from the German Idealist tradition to enquire about the conception of religion in modern Western thought, both as a source of truth and in terms of its presence in social reality. This essay looks at the philosophical work of Emanuel Kant and the sociological work of Max Weber. This study will try to establish the role that reason plays in religion, in the work of Kant, and the place that religion plays in the rational society, through the work of Weber.

The following points will be made in the conclusion:

When it became impossible in Western thought to exclude religion from human thought, two things occurred.

for religion. Since the medieval period, experimental science has constituted a clear challenge to religious beliefs and doctrines.

The difference was stark between a rational, logical method that seeks truth on the basis of trust in the ideas of the ancients, and an experimental method that relies on observation and scientific experimentation as the exclusive source of truth in the natural world. Experimental science refused to accept any statements or traditions that cannot be submitted to experimentation. Since truth in religion is based on belief in the unseen, it was only a matter of time before experimental science expressed strong doubts and criticism in all truth claims based on the unseen.

However, the trajectory of modern science shows a discrepancy between, first, the experimental movement - which imposed itself as an alternative method to religion in seeking truth,

لجذورها الثقافية والحضارية والدينية، وأن الدين المسيحي مع سرديات العهد القديم شهد حضورا كبيرا في رؤى النقاد وممارساتهم النقدية، مثلما كان متجليا في الأعمال الإبداعية على كافة أشكالها.

هكذا يناقش المبحث الأول أثر الرؤية الدينية في منظور المركزية الحضارية الغربية والتحيز الثقافي، من خلال مفهوم المركزية الحضارية الغربية وفي ضوء الشعارات المرفوعة من قبلها في تعاملها مع ثقافات الشعوب الأخرى، وأيضا في ضوء نظرية التحيز الثقافي، التي تقر أي منتج إبداعي ونقدي في ضوء المعرفة التي أنتجته، كما تطرق الباحث إلى رؤية النقاد العرب للنقد الغربي في أبعاده الثقافية، وكيف أدركوا دور الدين في تشكيل العقل النقدي الغربي، على اعتبار أن النقد العربي الحديث تأسس على النظرية النقدية الغربية، بل وفُرض التراث النقدي العربي في ضوءها، فلا يمكن تغييب الأبعاد الثقافية والدينية التي رافقته.

أما المبحث الثاني، فقد ناقش بشكل مباشر علاقة الدين المسيحي (اللاهوت) بالنقد الأدبي الغربي، متتبعا

First, the religious reforms that were attempted in Europe (theoretically or scientifically) clashed with the concept of experimental science because the religious text lost its sacredness and became a human text.

Second, in order for experimental science to achieve the material and civilizational progress that it aspired to, it found it necessary to block all the avenues of rational thought about religion in order to separate itself radically from it and replace it.

٢. أثر الرؤية الدينية في النقد الأدبي الغربي

مصطفى عطية جمعة

نناقش بُعدا مهما في منهجية النقد الأدبي الغربي، هو أثر الرؤية الدينية في تشكيل العقل النقدي الحديث والمعاصر، وهي رؤية لا جدال في وجودها على امتداد تاريخ المذهبية الأدبية والنقدية الغربية، وكيف أن الحركة النقدية الغربية كانت خاضعة

There are many impacts from Christianity and Old Testament Narratives had big presence in the opinions of critics and their applications, as they were achieved in the literature creations: poetry, story. Novels and plays.

The plane of this study consists of two chapters, the first about the Religious effects in view of the western central civilization and cultural prejudice.

The second discusses - by direct way- the relationship between Christianity and Old Testament with the critical studies.

Also, the relationship of Interpretation theory in the modern criticism with explanations about Christianity and Old Testament. likewise, the relationship of Romanticism with Christianity, furthermore attitudes of the modernity criticism and post modernity criticism with the religion, in the works of Roland Barthes and Jacques Derrida.

جذور تلك العلاقة التي بدأت مع الكتاب المقدس والدراسات الشارحة له، وكيف تأثر الدرس النقدي الحديث بهذا التوجه كما في نظرية الهرمنيوطيقا، كما ناقش الباحث علاقة المذهب الرومانسي بالدين وتجليات تلك العلاقة ومدى قرد الرومانسيين على الكنيسة أو توحدهم معها، ومن ثم تطرق إلى نظريات النقد الحداثي كما في البنيوية، من خلال أعمال رولان بارت، وأيضا التفكيك من خلال كتابات جاك دريدا، ومن ثم عرض نتائج الدراسة.

2 .The Effect Of Religious Opinion in the Western Literature criticism

By: Mostafa Attiaa Gomaa

This study discusses the Religious background in formation of the Western literature critical mind in the modern and contemporary era , and how the Western critical movement had influence from the religious , cultural and civilized routes.

الدينية المسيحية أساساً، واليهودية ثانياً، بشكل فعلي على الفكر الاتصالي والبحث العلمي التطبيقي في الاتصال أيضاً، من خلال صياغتهما وفق رؤيتين: إرسالية وشعائرية، وثالثة تخط بينهما.. وهما الرؤيتان اللتان وجهتا تراثاً كبيراً من الإنتاج العلمي الاتصالي عموماً، بل ورسمتا مجالات البحث الأكاديمي في الاتصال الجماهيري وحددتها... فتجد المجالات البحثية الأساسية في الاتصال الجماهيري، بما فيها بحوث التأثير وبحوث وظائف الاتصال وغيرها، امتداداً لتلك الرؤية الدينية بشكليها الإرسالي والشعائري.

3. God's Presence in the Modernist Media Theories

By: Hicham El Makki

As the media context is concerned, the influence of the Christian religious vision includes both the philosophical framework of the communicative thinking and the main thematic research methodologies:

٣. حضور الإله في النظريات الإعلامية الحديثة: رصد في المظاهر والممارسات البحثية

هشام المكي

يشمل تأثير الرؤية الدينية المسيحية في مجال الإعلام الإطار الفلسفي للفكر الاتصالي، كما تشمل مناهج البحث وموضوعاته الأساسية: - فمن جهة أولى، تتسرب الرؤية الدينية المسيحية إلى البنية الإستراتيجية لنظريات الاتصال الجماهيري الحديث وتحدد الاستعارات الذهنية التي تقوم عليها؛ وهي تتلخص في استعارتين: آلية وعضوية، وفي تصورين مسيحيين للإله: إله ديكارتي يحل في الإنسان، وإله اسبينوزي يحل في الطبيعة.

وكلا التصورين يعطلان الإله ويقصيانه عن الحياة الإنسانية، فالإله في المنظور المسيحي موجود ظاهرياً، لكنه معطل معرفياً، وفق رؤية حلولية، يصبح معها الإله أبعد ما يكون عن التأثير في حياة الإنسان وتحديد مرجعيته المعرفية ومعياريته الأخلاقية؛ - من جهة ثانية، انعكست الرؤية

practical research methodology. This occurs according to their construction to two visions: transmitting and ritual. A third vision can be nothing but an amalgamation of the two. Regardless the third, the two visions guide a tremendous heritage embodies in mass communication academic products. Hereafter, the main research in mass communication including the researches about the communication influence and function constructs a kind of extension to that religious vision with its two transmitting and ritual legacies.

٤. نحو بناء نظرية في الإيمان العقلاني: وليام جيمس نموذجاً

سفيان البطل

يعتبر وليام جيمس أحد أهم فلاسفة البراغماتيين، وهو يتميز عنهم لاهتمامه بمسألة الاعتقاد الديني، حيث اهتم بتحليل الدين في إطار الفلسفة البراغماتية، أي من خلال المنهج البراغماتي الذي يهتم بالنتائج العملية للأفكار أو المعتقدات.

On one hand, this Christian religious vision infiltrates the epistemological structure related to the modernist mass communication theories. This infiltration determines various mental metaphors embodied in two sorts: mechanical and organic. Two Christian concepts about God manifest to explain these sorts. The first concept is based on Descartes' philosophy viewing God to be solved in humankind, while the second is based on Spinoza's belief viewing God as manifested in nature. Both concepts, however, disrupt the real manifestation of God since they assert God's existence at the exoteric level, but deny the same existence at the epistemological one. On the basis of this divine self-solvation, God becomes inactive while it comes to human life, and the determination of the epistemological and ethical background of this life. On the other hand, both the Christian religious vision and the Jewish one effectively assimilate their concepts to communication theories and the

gious belief, where he was interested in analyzing religion in framework of pragmatic philosophy, in other words, through a pragmatic approach that deals with the practical consequences of ideas or beliefs. Thus, James tried to analyze religion from the section which he believe its can lead to practical results. He also dealt with religion from a pragmatic philosophy point of view, where we find the emphasis on the status of religious thought and on pluralism and the hypothesis of probability, also we do find james examine religion as an psychologist. All these factors contributed to the construction of the James concept of religion in a singular manner.

From the above, the research in theory of reasonable faith take us on an epistemological basis, by studying the facts of religious experience depending on idea: Are religious beliefs true? Do religious feeling have a practical and useful effect? and How can religious behavior be ethical?

وهكذا، حاول جيمس تحليل الدين من جهة الاعتقاد لما يؤدي من نتائج عملية وأيضاً تناوله من منطلق فلسفي وبرغماتي حيث نجده يؤكد على وضعية الفكر الديني وعلى تعددية وفرضية الاحتمال، وأخيراً هو يتعرض للدين كعالم نفس، كل هذه العوامل ساهمت في إعطاء تصور وليام جيمس للدين امتيازاً متفرداً. ومما سبق، أخذنا البحث في نظرية الإيمان العقلاني على أساس إبستمولوجي بدراسة حقائق التجربة الدينية بناء على فكرة: هل المعتقدات الدينية حقيقية؟ وهل المشاعر الدينية لها أثر عملي مفيد؟ وكيف يكون السلوك الديني أخلاقياً؟

4. Constructing a Theory of Rational Faith: William James as an Example

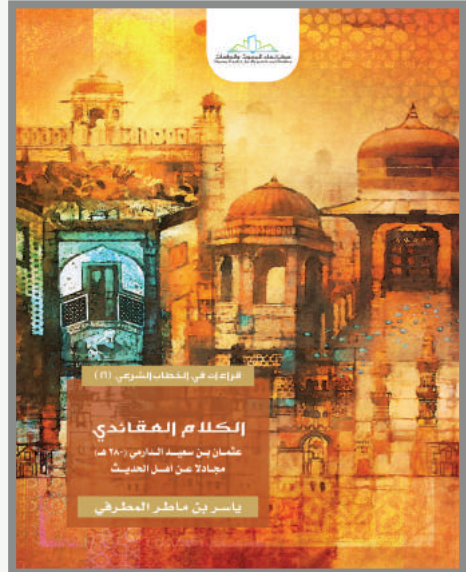
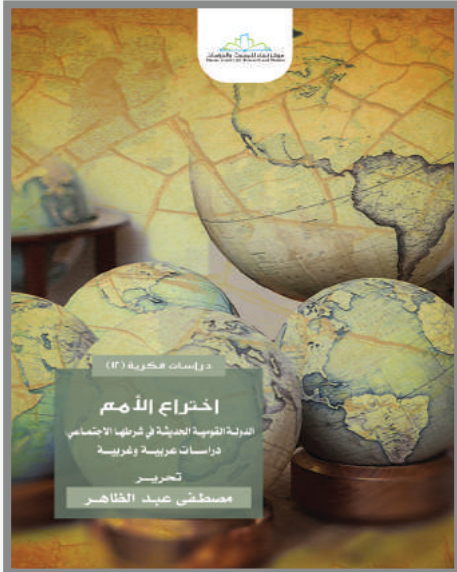
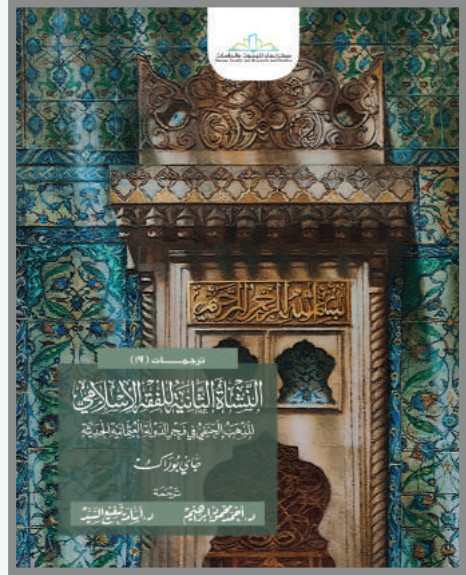
By: Soufian el-Batal

William James considered as one of the most important pragmatist philosophers, He is distinguished from the other pragmatic philosophers for his interest in the cause of reli-

مطبوعات ٢٠١٨م



صدر حديثاً عن مركز نماء:



صدر حديثاً عن مركز نماء:

