



جامعة محمد الخامس أڨال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات و مناظرات رقم 165

رهانات الفلسفة العربية المعاصرة



تنسيق
محمد المصباحي

رهانات الفلسفة
العربية المعاصرة



رهانات الفلسفة العربية المعاصرة

تنسيق
محمد المصباحي

الكتاب	: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة
سلسلة	: ندوات ومناظرات، رقم 165
الناشر	: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
تنسيق	: محمد المصباحي
الحقوق	: محفظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير 1970-7-29
ردمك	: ISBN 978-9981-59-179-0
التصنيف الدولي	: ISSN1113-0350
الإيداع القانوني	: 2010MO1888
الطبع	: مطبعة الأمانة - الرباط
الطبعة	: الأولى 1431هـ/2010 م
لوحة الغلاف	: محمد المليحي

فهرس المحتويات

تقديم.....7

المحور الأول : رهانات الفلسفة السياسية

- حسن حنفي. - رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري. 13
- أبو يعرب المرزوقي. - المقاومة بين الفعل المباشر والفعل غير المباشر. 31
- عبد الحى أزرقان. - الأسس النظرية للمصالحة في المغرب 61
- أحمد الأمين. - النقد الفلسفي العربي المعاصر بين الإيديولوجيا والفلسفة. 79
- محمد المصباحي. - رهان الحرية في العالم العربي. 93

المحور الثاني : رهانات الفلسفة الدينية

- ناصيف نصار. - العلمانية انتصارا للعدل. 129
- عاهدة طالب. - الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر 169
- محمد الشيخ. - وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين
- في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. 181
- لحكيم عز العرب بناني. - الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية. 199

المحور الثالث : رهانات مجتمع المعرفة والصورة

- عبد الرزاق الدواي. - الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتحديات
- مجتمع المعرفة.....211

- عمر بوفتاس. - الأخلاقيات التطبيقية : مساهمة في تجديد الفلسفة العربية. 231
- عبد العلي معزوز. - الفلسفة العربية وتحديات عالم الصورة والميديا. 255
- عز الدين الخطابي. - في الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية. 269

المحور الرابع : رهانات الحاضر في الفلسفة العربية

- محمد علي الكبسي. - في نقد الرهان. 281
- عبد الرحمن بوقاف. - الفلسفة العربية المعاصرة ومجاوزة التبرير. 289
- عبد العزيز بومسهولي. - الفلسفة ورهان الحاضر. 327
- عبد السلام بنعبد العالي. - الفلسفة والترجمة في العالم العربي. 345

المحور الخامس : راهن الفلسفة العربية

- أحمد عبد الحليم عطية. - الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر :
- التوازي والتكافؤ المؤجل. 353
- أحمد ماضي. - هل ثمة فلسفة في الوطن العربي يمكن أن تُنعت
- بأنها عربية؟ 371
- إدريس كثير . - راهن الفلسفة المغربية 417
- سالم يفوت. - الفلسفة في المغرب في نصف قرن. 425

مقدمة

يضم هذا الكتاب حصيلة أشغال مؤتمر "رهانات الفلسفة العربية المعاصرة"، الذي انعقد بكلية الآداب بالرباط ما بين 20-21 نوفمبر 2009 (بالتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور). وكانت الغاية من دعوة نخبة من الفلاسفة العرب الذين ينتمون إلى مختلف الحساسيات الفكرية للالتئام حول موضوع الرهانات، ممارسة الفلسفة، لا تاريخ الفلسفة، وإن كنا نعتقد بأن تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة نفسها. وبالفعل، بالرغم من أن الكلام بضمير المتكلم لم تجر به العادة عندنا في الغالب، فقد أبانت جل الأبحاث الملقاة في المؤتمر عن إرادة الجراءة على التفلسف.

إن الرغبة في ممارسة جنس القول الفلسفي في العالم العربي اليوم تحركه على الأقل محركات ثلاثة. أولها كون اللغة العربية استطاعت، عن طريق احتكاكها باللغة الفلسفية اليونانية في السابق، أن تحتزن تجربة واسعة وعميقة بالمفاهيم النظرية والأسئلة الجريئة حول الوجود والأخلاق والسياسة مكنها من أن تخلق لنفسها لغة فلسفية غنية لم تتأت لكثير من اللغات. وهذا الرصيد، الذي هو بمثابة ملكة فلسفية راسخة، أهل اللغة الفلسفية العربية، في الأزمنة الحديثة، أن تقوم بمغامرة جديدة قيد الإنجاز مع اللغات الفلسفية الأوروبية الحديثة لتحديث جهازها المفاهيمي وأدواتها المنهجية والرؤيوية. والمحرك الثاني يتمثل في كون الفلسفة عرفت في اللغة العربية تجارب فكرية غنية كان لها صدى في التاريخ، تراوحت بين الازدهار والامتحان؛ فكان ازدهارها مؤشرا على وصول الحضارة العربية الإسلامية إلى مستوى عال من العالمية الفكرية، تساوقت مع عالمية دينية كانت شرط الوجود البشري في ذلك الزمان؛ كما كان امتحانها ومحاصرتها بمعية العلم والأدب علامة على أن الحضارة العربية

الإسلامية مالت إلى الأفول. مما يعني أن رهان الحداثة في العالم العربي اليوم مرتبط ارتباطاً جوهرياً بعودة قوية وجريئة للغة العربية إلى الفلسفة. وهذا ما حاولت أبحاث هذا الكتاب أن تبرهن عليه بأكثر من كيفية. العامل الثالث الذي حرك الرغبة في ممارسة القول الفلسفي في العالم العربي، هو أن رهان تحديث العالم العربي اقتصادياً وسياسياً وإدارياً واجتماعياً وحقوقياً ودينياً وفنياً... لا يمكن أن ينتقل إلى مرتبة الحداثة، ما لم تُسرَّ في التحديث روح الفلسفة، محوِّلة إياه إلى ملكة راسخة، أي إلى حداثة، هي عبارة عن حساسية تجاه الزمن الذي نحيا فيه من أجل التفاعل الخلاق معه.

وعملًا بالدور الأساسي الذي حدده بول ريكور للفيلسوف في "فهم الرهانات"، نعتقد بأن الرهان الأكبر للفلسفة في عالمنا العربي، هو أن يحصل لها الوعي بأنها لن تستطيع التأثير في الفضاء العمومي لدفعه للانخراط في مغامرة الحداثة بكل ما تتطلبه من همّة ومخاطرة، ما لم تعمل هي نفسها على تغيير نفسها بنفسها بتحديث أسئلتها ولغتها وآفاقها، أي بتحديث رهاناتها. وهنا لا يسعنا إلا أن نُبيدي شيئاً من الغيرة حيال تجارب الشعراء والروائيين والعلماء والتقنيين والاقتصاديين والسياسيين العرب الذين يغامرون يومياً سعياً وراء تحقيق حدائثهم كل بطريقته الخاصة. فلماذا لا نقوم، نحن الفلاسفة، أيضاً بالمغامرة الخاصة بنا لتحقيق حدائثنا الفلسفية، دون انتظار لحظة المغيب، لحظة انبثاق الفلسفة؟ لعل ذلك رهين بالتركيز على قراءة الواقع العربي اليومي المتجدد، وبالعامل على خلق مجال مشترك حي وحقيقي للقراءة والحوار والنقد والاعتراف المتبادل.

إننا بهذا لا ندعو إلى ضرب من الغلو في التحمس لفلسفة عربية منغلقة على ذاتها، على غرار ما يدعو له البعض من أهلنا ومن بعض الأمريكيين اللاتينيين أو الأفارقة أو الآسيويين، وإنما نقول بأن النقاش الفلسفي داخل الحقل العربي هو الذي سيسمح لنا بإمكانية حقيقة للنقاش مع المجتمع الفلسفي العالمي، وذلك عندما نقدم قيمة مضافة نابعة من الأسئلة الخاصة التي نطرحها. مع أخذ الاحتياطات الكاملة من الوقوع في محذور تحويل الفلسفة إلى إيديولوجية غايتها تغيير الواقع حسب آرائها المنحازة، لا حسب مقتضى الشيء في ذاته. إن

المحافظة على غريزة الحرية تبقى شرطا قَبْلَيا لممارسة الفلسفة حتى لا تُسَخَّر من قِبَل رجال السياسة أو الدين أو المال، أي حتى لا تتحول الفلسفة إلى إيديولوجيا أو علم كلام.

وبعيدا عن أية مبالغة، من واجبنا أن نعترف بأن الفكر الفلسفي العربي بدأ أخيرا يتخلص من عقدة لسانه، منطلقا في مغامرة لا حدود لها من الإبداع والمناقشة بلغة وأسئلة جديدة مع أنداده من الفلاسفة في أنحاء العالم، خصوصا بعدما أصبحت الفلسفة تميل اليوم نحو لغة السرد والحكاية. فمن يقف على أعمال الفلاسفة العرب المعاصرين سيكتشف أن كتاباتهم لا تقل عمقا وابتكاراً عن أقرانهم الأوروبيين، لأنها كانت ثمرة جهد ومكابدة. نعم، يجب أن نعترف بأن قاموسنا الفلسفي ما زال غير قادر على إسعافنا في التعبير عن كل ما يخالجننا من أفكار وإشكالات ورؤى جديدة، بيد أننا نعتقد أن اللغة العربية ما زالت تحمل في أحشائها إمكانات هائلة للتوليد والابتكار والتكيف مع القضايا والموضوعات الجديدة.

الفلسفة بطبيعتها مشاغبة، تحاول بأسئلتها أن تتجاوز الثوابت والخطوط الحمراء، بما فيها الخطوط الحمراء التي تضعها الفلسفة لخطابها على نحو ضمني في غالب الأحيان. فأحيانا تضع الاستنارة، أو الحرية كخط أحمر، لكنها سرعان ما تنقلب عليهما، لكي ترفع في كل مرة سقف تطلعاتها إلى درجة يمكن اعتبار عودة ظاهرة الغزالي من جديد في زماننا هذا، أي ذلك الفيلسوف المبرقع، الذي يأكل من فاكهة الفلسفة بكل حرية ويلعن كل من يأكلها، من باب مكر الفلسفة، التي تريد البقاء أحيانا من خلال أضدادها.

لم يكن الغرض من اللقاء الذي أثمر هذا الكتاب إثبات أو نفي وجود فلسفة عربية اليوم، أو تأكيد هويتها وأصالتها قياسا على فلسفات الأمم الأخرى، ولكن كان القصد أن ننظر فيما يمكن أن تُسهم به الفلسفة بتواضع، مع غيرها من المباحث الفكرية والعلمية والأدبية والفنية، لإنقاذنا من الكارثة الثقافية والوجودية التي تهددنا كل يوم منذ دخولنا زمن الهزائم المتتالية. إننا في العالم العربي نعيش تراجيديا حقيقية، استفحل أمرها إلى حد أصبح يبعث على القنوط واليأس، الأمر الذي يجعلنا في أمس الحاجة إلى نظرة مجردة وشاملة تذهب بنا تَوّاً إلى جوهر الأمور، أي إلى نظرة فلسفية تستطيع أن تعالج حالة الإنسان الذي لا يود أن

يعترف بإنسانيته، بحريته، بقدرته على العيش مع الآخرين. إننا إذا استطعنا أن نجعل من التأويل أداة لتغيير نظرة هذا الإنسان إلى نفسه وإلى العالم، سنكون قد ربحنا أحد الرهانات الكبرى للفلسفة العربية المعاصرة.

يضم هذا الكتاب خمسة محاور؛ يتطرق المحور الأول منها إلى رهانات الفلسفة العربية السياسية المتصلة بموضوعات الحضارة والمقاومة والمصالحة السياسية والعولمة والحرية. وتعالج أبحاث المحور الثاني الرهانات الفلسفة الدينية التي تخص الإصلاح الديني والعلمانية وشروط إمكان قيام فلسفة للدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وتعكف مقالات المحور الثالث على النظر في رهانات مجتمع المعرفة والصورة والأخلاقيات التطبيقية والتواصلية. وحاولت أبحاث المحور الرابع، رهانات حاضر الفلسفة العربية، التفكير تفكيراً نقدياً في مفاهيم الرهان والتبرير والحاضر والترجمة. أما أبحاث المحور الخامس فقد تناولت دلالة ومدى حضور الفلسفة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة، وهل من المشروع أن تنعت هذه الأخيرة بأنها عربية، بينما اختصت مقالتان في النظر في الفلسفة المغربية.

أ. محمد المصباحي

المحور الأول

رهانات الفلسفة السياسية

رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري

حسن حنفي

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الخشية من تكرار مواقف معروفة وأنا على الساحة الفلسفية أكثر من أربعة عقود. أصبح مشروع "التراث والتجديد" بأجزائه المتعددة أحد رهانات الفلسفة في الوطن العربي مثل غيره من مشروعات الأقران : "نقد العقل العربي"، "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، "الشخصانية الإسلامية" بالمغرب، "من التراث إلى الثورة"، "النزعات المادية"، "نقد الفكر الديني"، "تحديث العقل العربي" بالشام، "تجديد الفكر العربي"، "الجوانية"، "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" في مصر، مجرد نماذج لفتح آفاق لرهانات جديدة للخروج من أزمة الفكر العربي طبقا لتعدد تشخيصاتها.

وبالرغم من أن حدوس المفكر قليلة، ورؤاه محددة، كما يقول برجسون، إلا أن التعبير عنها لأجيال جديدة ومخاطبتها شفاها قد يكون به بعض الفائدة الآتية. "فالأذن تعشق قبل العين أحيانا". والعودة إلى المغرب العربي شوق وحنين. فهو الوحيد الذي تحمّلني سنتين دون غيره من أرجاء الوطن العربي⁽¹⁾. به الطالب الذي يبحث عن الأستاذ. وأنا الأستاذ الذي يبحث عن الطالب. "أتيت المغرب طائعا وأتركه مكرها" مازالت ترن في أذني في وداعي لشعب المغرب.

(1) هي أعوام 1982-1984 بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بظهر المهرارز بفاس.

أخاطب أجيالا جديدة بعد الجيل الأول (محمد عزيز لحبابي)، والجيل الثاني (عبد الله العروي)، والجيل الثالث (محمد عابد الجابري)، وربما جيل رابع (طه عبد الرحمن)، وأجيال متوسطة تفرض نفسها على الساحة في المغرب والمشرق⁽¹⁾. وقد لا تعني الأجيال التوالي في الزمان بل التقارب فيما بينها. علاقتها ليست الإزاحة بل التكامل. فالليل البهيم يتحمل أكثر من نجم مضيء.

وهذا بحث تأملي خالص يقوم على تحليل التجارب المعيشة وليس على التوثيق. هو خطاب من القلب إلى القلب، أكثر مما يكون من العقل إلى العقل بالرغم من سيادة الرشدية على الفكر المغربي. هو أقرب إلى "اعترافات" أوغسطين أو "المنقذ من الضلال" للغزالي أو "تأملات في الفلسفة الأولى" لديكارت.

يقوم على تحليل الألفاظ. ماذا تعني "رهانات الفلسفة العربية المعاصرة". كما يقوم على تحليل التجارب المعيشة. فالألفاظ ليست لها معاني قاموسية في المعاجم بل لها صدى في النفس. كما يقوم على تحليل الواقع. فاللغة للاستعمال، والتجارب المعيشة في الواقع. اللغة والتجربة والواقع ثلاث دوائر متداخلة هي التي تعطي الفكر مضمونه.

والخطورة أن ينقلب من بحث فلسفي متخصص إلى مقارنة ثقافية عامة نظرا لعموم الموضوع، واقتربه من الثقافة أكثر منه من الفلسفة. والمساهمة الثقافية في لغتها ومادتها أقرب إلى العقل البديهي منها إلى التخصيص الدقيق. لا تُظهر بضاعة الباحث وما يحمله من علم. إذ تعتمد على الحس البديهي المشترك للباحث والقارئ. وتتناول عموميات فلسفية يعرفها الجميع مع مزيد من التأويل أو القراءة أو التوظيف.

(1) هو جيل : محمد المصباحي، عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت، محمد وقيدي، عبد الرزاق الدواي وآخرون.

فماذا يعني الرهان؟ الرهان في المعنى الشائع يعني المقامرة، رمي ورقة اللعب على "نمرة" أو النرد حتى يخرج رقم بالمصادفة. فالمصادفة هي العامل الرئيسي في الرهان. وفي المعنى الاصطلاحي هو ضرب من القمار. وهو حرام لأنه نوع من الكسب غير المشروع لا يتطلب جهدا سواء في حالة الكسب أو الخسارة. ومنه لفظ "الرهن" وهو الاقتراض بضمان. وأقرب مثال على ذلك "رهان" بسكال، إن كسبت كسبت كل شيء، وإن خسرت لم أخسر شيئا⁽¹⁾. وإذا كانت الفلسفة هي ما يدور في أروقة الجامعات بين أساتذتها، ونادرا ما نجدتها خارجها، وكلنا جامعيون، فالسؤال هو: هل تراهن الفلسفة العربية المعاصرة على شيء؟ أليست كلها دروس جامعية وكتب دراسية خاصة في المشرق؟ هل التأليف الفلسفي يراهن على شيء أم أنه ضمن متطلبات الوظيفة ودواعي الترقيات في المناصب الجامعية؟ هل يخرج التأليف عن الرسائل العلمية في الجامعات للحصول على مناصب علمية فيها؟ بل إن مراكز الترجمة في الوطن العربي في القاهرة وبيروت ودبي أقرب إلى نشر المعلومات منها إلى إبداع العلم. تبين أن العرب مطلعين أو لديهم رغبة في الإطلاع على ما يكتبه الآخرون دون أن يساهموا فيه بإبداعاتهم. وعادة ما تكون الأعمال المختارة خارج الزمان والمكان، من مصدرها الأصلي إلى متلقيها الفرعي أي من الغرب إلى العرب. ومع ذلك يحاصر بعضها بالتكفير لأنها ضد النظام السياسي وضد نسق الفقهاء. وهي من قبل محاصرة بلغتها خاصة إن لم تكن الإنجليزية أولا والفرنسية ثانيا. وتكون مجموعها ثقافة وليست علما. توحى بالحدثة دون أن تساهم في صنعها. هنا لا يوجد رهان معلن للفلسفة بل يوجد فقط رهان غير معلن، تغطية الواقع بثقافة دون أن تؤثر فيه أو تحركه. وما يحدث هو رهان غير معلن، وجود فلسفات دون تفلسف أو مذاهب فلسفية دون فلسفة.

(1) وهو ما قاله الشاعر العربي لإثبات احتمال حشر الأجساد:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد. قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر وإن صح قولي فالحسار عليكما

هنا، تعني الرهانات التحديات أو المخاطر أو الصعوبات أو العقبات⁽¹⁾. وهي ألفاظ أوضح وأكثر شيوعاً. تتطلب الغوص في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي. فالفلسفة تجد حلولها خارجها وليس داخلها، في محيطها وليس في جوهرها.

أما لفظ الفلسفة فإنه مازال غامض المعنى. فماذا يعني؟ إنه يعني بطبيعة الحال "المنقول" الفلسفي سواء كان موروثاً من القدماء أو وافداً من الغرب. ما ينقله أستاذ الفلسفة بعد النشر والتحقق من الفلاسفة القدماء الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المشرق والمغرب. هي فلسفة لم يبدعها هذا الجيل. يكفيه فخراً أنه نشرها وعرضها على الناس. وما يترجمونه غالباً من الغرب، أحدث المذاهب الفلسفية لأحدث الفلاسفة حتى يبدو وكأنهم عصريين مطلعين على أحدث الصيحات في عالم الفلسفة بصرف النظر عن دقة الترجمة وألفة المصطلحات بين التعريب والنقل. وأحياناً يشرحونها ويعرضونها ويعلقون عليها أو يؤلفون فيها على نحو مفهوم أكثر من الترجمات. ونظراً لأن المنقول المنشور أو المنقول المترجم يُزرعان في غير بيئتهما فإنهما يتحولان إلى ثقافة أي معلومات على الساحة الفكرية. لا تنبت بل تفرش. لا تزرع بل تمصّد. وبالتالي يكون السؤال هل نحن فلاسفة أم أساتذة فلسفة؟ ونظراً لغياب المقاربة النقدية للفلسفة المنشورة من القدماء أو المترجمة من المحدثين كان السؤال : هل نحن أساتذة فلسفة أم مثقفون؟

وبتحليل مضمون برنامج هذه الندوة، مجرد وصف دون إصدار أي حكم، إحدى وعشرون بحثاً إثنتي عشر بحثاً في الفلسفة، وهو القسم الأكبر⁽²⁾. وتتراوح بين الترجمة

(1) Défis, Challenges

(2) 1- عبد الرحمن بوقاف : الفلسفة ومجازة التبرير.

2- عبد السلام بن عبد العالي : الفلسفة والترجمة في العالم العربي.

3- الحكيم عز العرب بناني : الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية.

4- محمد الشيخ : حول شروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

5- عز الدين الخطابي : في الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية.

والتطبيق والتبرير والموقف الحضاري والعقلانية والمعرفة. وهي أقرب إلى وظائف الفلسفة ومهامها ودورها. وخمسة بحوث محاولة لتجاوز لفظ رهانات، بالنقد أو بالتوضيح أو بتجاوزها إلى العلمانية والحرية والمقاومة⁽¹⁾. وكل من الإيديولوجيا والفكر الفلسفي والتجربة الفلسفية والأسس الفلسفية بحث واحد⁽²⁾. وهي مصطلحات بديلة عن الفلسفة لتخصيصها في التجربة والأسس والإيديولوجيا وتقديم حلول لهذه الرهانات في العلمانية أو مجتمع المعرفة. ولا توجد مراجعات نقدية لمشاريع الفكر العربي المعاصر التي حاولت أن تراهن على العقل أو التاريخ.

وبعيدا عن الدخول في النقاش المفتعل القديم عربية أو إسلامية الذي يعكس صراعا أيديولوجيا بين الدين والعلمانية، بين العرب والعجم بتعبير القدماء، وطبقا لتحليل مضمون

= 6 - سالم يفوت : الفلسفة في المغرب في نصف قرن.

7- حسن حنفي : الفلسفة والموقف الحضاري.

8- أحمد ماضي : هل ثمة فلسفة في الوطن العربي يمكن أن تنعت بأنها عربية؟

9- إدريس كثير : راهن الفلسفة المغربية.

10- أحمد عبد الحليم عطية : حضور الفلسفة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة.

11- عمر بوفناس : هامش حضور الأخلاقيات التطبيقية في الفلسفة العربية المعاصرة.

12- عبد العلي معروز : الفلسفة العربية وتحديات عالم الصورة والميديا.

(1) وهي :

1- محمد علي الكبيسي : في نقد الرهان.

2- عبد العزيز بومسيلي : الفلسفة ورهان الحاضر.

3- محمد الحبيب المرزوقي : المقاومة بين الفعل المباشر والفعل غير المباشر.

4- ناصيف نصار : العلمانية انتصارا للعدل.

5- محمد المصباحي : مأزق الحرية في العالم العربي.

(2) 1- عاهدة طالب : الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر.

2- عبد الحي أزرقان : الأسس الفلسفية للمصالحة.

3- أحمد الأمين : بين الفلسفة والإيديولوجيا، العولة نموذجاً.

4- عبد الرزاق الدواي : الفكر الفلسفي العربي المعاصر أمام التحديات الجديدة لمجتمع المعرفة.

احدى وعشرين بحثا في الندوة ظهر وصف العربي مذكرا أو مؤثرا في تسعة منها والباقي، عشرة بلا وصف. فالفلسفة لا جنس لها، برهان خالص أو موضوع عقلي صرف مثل الرهان والتبرير والتجربة والعقلانية والمقاومة والعلمانية والمصالحة والإيديولوجيا أو العوالة أو التطبيق أو الإصلاح أو الموقف الحضاري أو الحاضر أو المرح. وهي موضوعات متنوعة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية طبقا لقسمة القدماء أو بين المعرفة والأخلاق طبقا لقسمة المحدثين⁽¹⁾.

أما وصف "العربي" أو "العربية" فإنه يكون للفلسفة (ثلاثة بحوث)⁽²⁾، أو للفكر الفلسفي (بحثان)⁽³⁾، أو للثقافة (بحث واحد)⁽⁴⁾، أو للعالم (بحثان)⁽⁵⁾، أو للوطن (بحث واحد)⁽⁶⁾. ويتكرر الوصف مرتين، مرة للفلسفة، والثانية للوطن. الفلسفة عربية دون تحديد هل هي بالنسبة للغة أو للفكر أو للعقل. وتصبح إجابة الفكر الفلسفي على سؤال : هو هل لدينا فلسفة عربية؟ وهي ثقافة عربية تجعل الفلسفة والفكر الفلسفي مجرد ثقافة وليست نسقا برهانيا نظريا مجردا. ويكون الوصف أيضا للعالم أو للوطن. العالم يصف تعدديته، والوطن يصف وحدته. وبما أننا في المغرب فمن الطبيعي الحديث عنه كفلسفة مغربية (بحث واحد)

(1) 1- الفلسفة ومجاوزة التبرير. 2- الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر. 3- في نقد البرهان. 4- المقاومة بين الفعل المباشر والفعل غير المباشر. 5- الأسس الفلسفية للمصالحة. 6- بين الفلسفة والأيديولوجيا، العوالة نموذجًا. 7- العلمانية انتصارا للعدل. 8- الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية. 9- في الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية. 10- الفلسفة والموقف الحضاري. 11- الفلسفة ورهان الحاضر.

(2) 1- هامش حضور الأخلاقيات التطبيقية في الفلسفة العربية المعاصرة. 2- الفلسفة العربية وتحديات عالم الصورة والميديا.

(3) 1- حول شروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. 2- الفكر الفلسفي العربي المعاصر أمام التحديات الجديدة لمجتمع المعرفة.

(4) حضور الفلسفة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة.

(5) 1- الفلسفة والترجمة في العالم العربي. 2- مآزق الحرية في العالم العربي.

(6) هل ثمة فلسفة في الوطن العربي يمكن أن تنعت بأنها عربية؟

أو المغرب دون وصفه بالعربي أو بالأقصى، ودون تحديد أين المغربية في الفلسفة أو كيف يحضر المغرب فيها حتى عند أنصار القطيعة بين المغرب البرهاني والمشرق العرفاني⁽¹⁾.

واللفظ الأهم هو المعاصر أو المعاصرة، معاصر أو معاصرة لمن؟ وقد ورد اللفظ فقط في ثلاثة بحوث من خمسة وعشرين مما يدل على غياب واضح للمفهوم⁽²⁾. وقد يستعمل بحث واحد لفظ "حاضر"⁽³⁾. وقد يحدد بحث آخر العصر بنصف قرن⁽⁴⁾. والطريق إلى معرفة المعاصر أو المعاصرة هو معرفة في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وهذا يعني علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري. ووصف العربي أو العربية يعني الزمان وليس المكان.

فنحن نعيش في نهاية عصرنا الوسيط، عصر الموسوعات والمدونات الكبرى حتى القرن الرابع عشر. وهو العصر الذي نعيش فيه الآن. مرت بنا مرحلة تاريخية أولى هي الحضارة الإسلامية في عصر النشأة والتكوين والازدهار ثم الاكتمال. وهي المرحلة التي أرخ لها ابن خلدون. فقد ظهر بحق في آخرها ليرسم مسارها. ونحاول إغلاق هذه المرحلة الثانية منذ قرنين من الزمان. نعلق بها ونسميها النهضة إذا كان الطهطاوي وخير الدين التونسي في الذهن، أو الإصلاح إذا كان الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس في الذهن. وبالرغم من تعثر النهضة التي لم يبق منها إلا تسلط الدولة، وكبوة الإصلاح الذي لم يبق منه إلا الأصولية إلا أن هذه الفترة الانتقالية من الوسيط إلى الحديث لم تنته بعد. فمازلنا نصارع السلطة الدينية والسلطة السياسية والاجتماعية باحثين عن الاستقلال العقلي القادر على أن يقول "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

(1) 1- الفلسفة في المغرب في نصف قرن. 2- راهن الفلسفة المغربية.

(2) وهي : 1- حول شروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.. 2- حضور الفلسفة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة. 3- هامش حضور الأخلاقيات التطبيقية في الفلسفة العربية المعاصرة.

(3) الفلسفة ورهان الحاضر.

(4) الفلسفة في المغرب في نصف قرن.

وقد استغرق الانتقال من الوسيط إلى الحديث في الغرب ثلاثة قرون، الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر حتى ظهر "الأنا أفكر" في السابع عشر عند ديكارت. بدأ الرابع عشر بالعودة إلى الآداب القديمة، هوميروس وهزيود والتراجيدين اليونان هربا من اللاهوت المدرسي الجدلي في العصر الوسيط المتأخر الذي بلغ الذروة عند توما الإكويني في الثالث عشر. فالأدب خير منقذ من اللاهوت. وصراع الإنسان مع الآلهة خير من تدخلهم في حياته. ثم أتى الخامس عشر بالإصلاح الديني والتحرر من الكنسية كوسيط بين الإنسان والله وكسلطة في فهم العقائد وتحديد مبادئ الخير والشر وكحرية للإنسان في فهم النص المقدس وقراءته بلغته الوطنية وليس باللاتينية، وللإيمان كمقياس للصدق وليس العبادات التي تحولت إلى أشكال ومظاهر كما كانت عندما ظهر المسيح نائرا عليها. فلا حادثة دون تحرر من السلطة الدينية و"الاحتجاج" ضدها. ثم أتى السادس عشر واضعا الإنسان مركزا للكون وليس الله كما اتضح ذلك عند جيوردانو برونو الذي أصبح مثالا لعصر النهضة وحرقه في روما علنا. ثم نشأت النزعة الإنسانية عند إراسموس وكيف أن يسوع المسيح نموذجاً للإنسان الكامل. ثم أتى القرن السابع عشر أخيراً ليتوج جهاد ثلاثة قرون من أجل الحداثة ليعلن "أنا أفكر فأنا إذن موجود" معلنا حرية الفكر، ومستنبطاً الوجود منه. وأسقط اسبينوزا الأخلاق المؤقتة من قواعد المنهج، الدين والسياسة والعادات والتقاليد. فلا شيء يند عن حكم العقل. وجاء الثامن عشر كي تنفجر الثورة الفرنسية بتطبيق العقل في المجتمع وخروج المبادئ الثلاثة، الحرية والإخاء والمساواة. وتمت صياغة فلسفة التنوير التي كانت نموذجا للنهضة العربية عند الطهطاوي على مفاهيم جديدة مثل الإنسان والعقل والعلم والحرية والمساواة. ثم جاء التاسع عشر ليؤكد أهمية المعرفة الحسية التجريبية التي وضعها وأسسها من قبل بيكون في السادس عشر في "الأورجانون الجديد"، واستمرت في الثامن عشر عند هيوم، وبلغت الذروة في التاسع عشر عند جون استيوارت مل في المنطق الاستقرائي. ثم أتت أزمة القرن العشرين، حربان عالميتان طاحنتان في أقل من نصف قرن. وظهور الفلسفات العدمية والتفكيكية وما بعد الحداثة والكتابة في درجة الصفر.

فالمعاصرة لأي من هذه العصور؟ والحادثة في الغرب تراكم حدث على مدى سبعة قرون، من الرابع عشر حتى العشرين. يظن البعض أن المعاصرة هي المواكبة لما يحدث الآن في الغرب من تفكيكية وما بعد الحداثة مع أننا مازلنا في ما قبل الحداثة. مازال الإنسان يصارع الآلهة من خلال الأدب والثورة الأدبية في الشكل والمضمون. ومازلنا نجاهد من أجل الإصلاح الديني. فالأفغاني سميناه لوثر الشرق. ومازلنا بعيدين عن عصر النهضة، يكون فيه الإنسان مركزا للكون وليس الله أو السلطان كما هو الحال في المجتمع الأبوي "البطريكي". لم يُحرق أحد منا في ميدان عام لأنه يقول بمركزية الإنسان وليس لأنه الرأس المدبر لتنظيم سري لقلب نظام الحكم. ومازلنا لا يجرؤ أحد منا أن يقول "أنا أفكر فأنا إذن موجود". فالحقائق الدينية والسياسية معطاة سلفا. فكيف يُبحث عما هو معروف من قبل. والشعار في أحد المطارات العربية "لا تفكر نحن نفكر لك".

بل إن الحداثة في الغرب لها رافدان : الأول استعمال العقل لتبرير الدين، والجديد لإعادة فهم القديم. فهي حداثة في الوسائل وليس في الغايات. "التأملات" لديكارت منهج أفضل لإثبات العقائد الرئيسية الثلاث في كل دين موحى به : وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. والفلسفة النقدية عند كانط طريقة أفضل لإثبات عجز العقل النظري لإثبات حقائق الدين وانتهائه إلى أنها نقائص لا حل لها، الله موجود أو غير موجود، العالم مخلوق أم غير مخلوق، النفس خالدة أم فانية. ولا يُعرف ذلك إلا بالعقل العملي أي بالإيمان. الحداثة هنا تحولت إلى أخلاق. ويجد النظري والعملي وحدتهما في الغائية والجمال «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ». (سورة النحل، آية 6). وهو الرافد الذي راج في ثقافتنا العربية لأنه هو الذي تتحمله أخذة بالتدرّج. فالدين العقلاني أفضل من الدين العقائدي. والمعتزلة أقدر على الحداثة من الأشاعرة.

والرافد الثاني أكثر جذرية هو العقل الذي يرفض أي استثناءات في موضوعاته. فالدين مثل العلم والفلسفة والسياسة والفن. هو العقل الذي بدأه اسبينوزا في القرن السابع

عشر. واستمر لدى فلاسفة التنوير فولتير وديدرو وروسو ودالمبير وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفية. وهو الرافد الذي عبر عنه فولتير بعبارته الشهيرة "أشنعوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" معلنا رفضه للسلطتين الدينية والسياسية. واستمر هذا الرافد الجذري في القرن التاسع عشر عند الهيجليين الشبان في نقد الدين (شترانس)، ونقد المثالية كدين بديل (فيورباخ)، ونقد الدولة (شترنر). ومنه خرج التيار النقدي التاريخي الذي يبين نشأة الأسطورة من خلال الراوية. وهو التيار الذي لم نراهن عليه كثيرا بعد، نظرا لتهمة الإلحاد في مجتمع مازالت ثقافته تقوم على التكفير والاستبعاد، ثقافة الفرقة الناجية في مقابل الفرق الضالة أو الهالكة.

لا يمكن إذن فصل الفلسفة عن تاريخها سواء لدينا أو لدى الغرب. لا يمكن فصلها عن المرحلة التاريخية التي تمر بها والوظيفة التي تؤديها. ولا يمكن القفز فوق المراحل ولا التوازي بينها في حضارتين لكل منهما مساره التاريخي ومراحله. فنحن في مرحلة ما قبل الحداثة، والغرب في مرحلة ما بعد الحداثة. نحن مازلنا في مرحلة إعادة البناء كما فعل بيبكون في "إعادة البناء العظيم" وبالتالي لا يمكن القفز إلى مرحلة الهدم والتحول إلى العدمية والكتابة في درجة الصفر. مازلنا في بداية مرحلة التحليل وبالتالي لا يمكن القفز إلى مرحلة التفكيك والمغالاة في التحليل كي يصبح غاية في ذاته كما يبدو أحيانا في تحليل الخطاب في علم اللسانيات. الغرب في نهاية العصور الحديثة التي بدأت منذ ما يقرب من سبعة قرون. ونحن في بداية العصور الحديثة منذ قرنين من الزمان ومازالت الحداثة أمامنا مسارا طويلا.

لقد راهنت الفلسفة العربية المعاصرة أولا على التنوير الذي جمع بين زعماء النهضة مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي، وزعماء الإصلاح مثل الأفغاني وابن باديس ولكنه انقلب إلى عكس ما بدأ منه. من العقل إلى الخرافة، ومن الإنسان إلى الله أو السلطان، ومن الحرية إلى التسلط، ومن المساواة إلى التفاوت الطبقي، ومن الإخاء إلى الحروب الأهلية والاقتتال بين الفرقاء، ومن التقدم المأمول إلى تقدم مأسوف عليه، إلى الوراء وليس إلى الأمام. فمستقبل الأمة في ماضيها.

ثم راهنت الفلسفة العربية ثانيا على النقد في "نقد العقل العربي"، "نقد العقل الإسلامي"، "نقد الخطاب الديني" دون إعطاء معنى جديد للفظ النقد. فاللفظ يعني في نشأته بيان الإمكانيات، وتحديد القدرات أي الاعتراف بعجز العقل النظري عن معرفة الشيء في ذاته، وقدرته فقط على معرفة ما يظهر. وقد يعني مجرد التحليل لمعرفة المكونات الأولية والكشف عن العناصر الأسطورية في المركب الكلي سواء من صنع الإدراك الحسي أو الوهم أو الخيال. والعقل ملكة معرفية لا يوصف بأنه عربي أو إسلامي كما يوصف الفكر أو الثقافة. وليس له بنية دائمة تعبر عن جوهر ثابت بل يتغير إنتاجه الفكري عبر التاريخ. وما يقال عن "العقل العربي" يقال أيضا عن "العقل الإسلامي". هناك فكر إسلامي أو علوم إسلامية أو تراث إسلامي أنتجه التاريخ في مراحل المتطورة ولكن لا يوجد عقل "إسلامي" كجوهر ثابت دائم وإلا وقعنا في النظريات العنصرية التي تدعي بوجود عقل آري في مقابل عقل سامي، وعقل ألماني، وعقل فرنسي، وعقل يهودي في أوجه المد القومي منذ القرن التاسع عشر. وهناك "نقد الخطاب الديني" وهو تعبير أفضل في تحليل الخطاب المدون في مختلف العلوم الإسلامية أو في الخطاب الشفاهي في الاستعمال اليومي. ويخضع لقواعد تحليل الخطاب. ويكشف عن الاستعمال والرؤى أكثر مما يعبر عن بنية ثابتة وماهية دائمة وراء الخطاب.

وقد تم الرهان ثالثا على "إعادة بناء" العلوم أو إعادة بناء الفكر أو إعادة بناء التراث فيما يسمى بمشاريع علم الكلام الجديد، وهو أخذ العلم القديم والكشف عن الظروف التاريخية التي كونته وحددت بنيته. ونظرا لتغير هذه الظروف بل والمرحلة التاريخية كلها، فإنه يمكن إعادة بناءه طبقا للظروف الجديدة بروح التواصل وليس بنية الانقطاع أو "القطيعة المعرفية"، المصطلح الذي راج من البنيوية في الغرب لدى المثقفين والباحثين العرب بدعوى الجدة والحدثة. وهو ما حدث أيضا في الغرب باسم لاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم، ولاهوت الأرض. ويقوم على أخذ القضية المحورية للعصر كما كانت قضية الألوهية قديما، وإعادة التفكير فيها دينيا أي من وجهة نظر الوحي. وقام بذلك ببيكون في

القرن السادس عشر في مشروع "إعادة البناء العظيم" لإعادة بناء المنطق الأرسطي العقلي القديم في منطق حسي تجريبي جديد. وفعل ذلك إقبال أيضا في "إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام".

وقد تم الرهان رابعا على "التأويل" وعلوم "القراءة". وهو يهدف إلى نفس الغاية من "إعادة البناء" ولكن على نحو ذاتي بالاعتماد على درجات الفهم المختلفة ومستوياتها وليس على نحو موضوعي في العلم نفسه. وقد ازدهرت علوم التأويل "الهرمنيوطيقا" وأصبحت ذاتة في الفكر الفلسفي المعاصر بعد انتشار هيدجر وجادمر وريكير أكثر من انتشار الأصول عند دلتاي ودريش وشليير ماخر. وربما يوافق هذا الرهان ما تعود عليه المفكرون العرب من ألفة لابن عربي وباقي الصوفية المسلمين الذين عرفوا التأويل وأقاموا علومهم عليه في مقابل "التنزيل" عند الفقهاء. كما أنه يحقق التجديد من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع. ويسمح بإظهار قدرات الفكر وحرية التفكير أكثر من البحث الموضوعي الذي يقوم على العرض والتوثيق التاريخي.

وقد تم الرهان، خامسا وأخيرا، على الفلسفة والموقف الحضاري، وفك حصار الزمن عن الوجود العربي في التاريخ، والفلسفة جزء منه. فالعرب محاصرون بين أبعاد الزمن الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل، في سجن له حوائط ثلاثة. الأول الماضي الذي مازال يعيش فيهم ولا يستطيعون منه فككا. يفكر لهم، ويحدد رؤيتهم للعالم ومعايير سلوكهم. ولي تاريخيا ومازال حاضرا شعوريا. لا يعيش هو فقط فينا بل نحن أيضا نعيش فيه. ماضينا حاضرا، وحاضرنا ماضينا. والثاني المستقبل والقفز إليه. لم يحضر بعد ولكننا نود أن نعيشه فنعيش زمان غيرنا، ونترك زماننا. هل أمل ومنى لم نصل إليه بعد، نرنو إليه ولكنه ليس حاضرا فينا، ولا نحن حاضرين فيه؟ وهو اغتراب ثان، اغتراب الحاضر في المستقبل مثل الاغتراب الأول، اغتراب الحاضر في الماضي. الأول اغتراب الأبناء في الأسلاف. والثاني اغتراب الأبناء في الأحفاد. والثالث الحاضر والاغتراب عنه وإنكار وجوده والعيش عليه

وليس فيه. وهي حالة الضياع والتيهان وفقدان الاتجاه وربما الاتزان الذي يجد العربي نفسه فيه. فهو لا يعلم في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش. ولا يجد مهربا إلا الماضي الذي يحسه، والمستقبل الذي يتوق إليه. فمن يراهن على فك هذا الحصار في الزمن والتاريخ، وكيف؟

والرهان على الماضي هو ما يسميه مشروع "التراث والتجديد" الموقف من التراث القديم. بدلا من أن نكرر تراثا نشأ منذ أكثر من ألف ومائتي عام منذ عصر التدوين الأول في ظروف الفتح أولا ثم الصراع على السلطة ثانيا، نعيد تكوينه طبقا للظروف الحالية، الانكسار والتسلط ثانيا، العدوان من الخارج والقهر من الداخل. وبدلا من أن تكون المعركة الذات والصفات والأفعال، التجسيم والتشبيه والتنزيه والقضاء والقدر والنبوة والمعاد لأننا كنا منتصرين على الأرض وأراد الأعداء الالتفاف حول الإسلام من الخلف، من العقائد، والتشويه على مبدأي التوحيد والعدل، تكون في التصدي لمظان الخطر الحالي من احتلال الأرض من العدو الخارجي، والقهر والتسلط من النظام السياسي في الداخل، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، ومخاطر التجزئة والتفتت لوحدة الأمة، وضياع الهوية في التبعية والتقليد للآخر، والعجز عن السيطرة على المواد الطبيعية والتنمية الذاتية، وإدارة الجماهير ظهرها للأيديولوجيات العلمانية، وقدرة الحركات الإسلامية المحافظة على حشدتها. فيعاد بناء علم الكلام على أنه لاهوت التحرر، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والوحدة، والهوية، والتنمية، وحشد الجماهير. وبدلا من أن تكون الفلسفة المنطق والطبيعات والإلهيات والنفوس كما هو الحال عند القدماء تكون حول الإنسان في العالم بدلا من ثنائية النفس والبدن وفناء البدن وخلود النفس. وبدلا من أن يكون ترتيب المصادر الأربعة في علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس يكون من الواقع إلى النص، الاجتهاد فالإجماع فالسنة فالكتاب، بداية بالمصالح العامة وتحليل العلل. وبدلا من أن يكون التصوف طريقا رأسيا من العالم إلى الله من مقامات مثل التوبة والرضا والتوكل والورع والصبر وأحوال من صحو وسكر، وغيبة وحضور، ويأس ورجاء، وفقد ووجد، وفناء وبقاء، إلى

أحوال أخرى من غضب وتمرد وثورة ورفض واعتراض ومقاومة، ليس فقط في النفس بل أيضا في الواقع. فالمقاومة ليست ميثوسا منها بعد نجاحها في لبنان والعراق وفلسطين وأفغانستان وباكستان. وإعادة البناء تكون أيضا للعلوم النقلية الخمسة : القرآن والحديث والسيرة والتفسير والفقه، من النقل إلى العقل، ومن الرواية إلى الدراية. فتعاد بناء علوم القرآن "من المحمول إلى الحامل" أي من الوحي خارج المكان والزمان إلى الوحي في المكان في "أسباب النزول"، وفي الزمان في "الناسخ والمنسوخ" وفي اللغة في الفهم والتفسير والتأويل. وتُعاد بناء علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن. وتُعاد بناء علوم السيرة من الرسول إلى الرسالة، من الشخص إلى المبدأ، ومن الوسيلة إلى القضية. ويُعاد بناء علوم التفسير من التفسير الطولي، من الفاتحة إلى الناس، إلى التفسير الموضوعي حول الإنسان، والإنسان مع الآخرين، والإنسان في العالم. ويُعاد بناء علوم الفقه من أولوية العبادات على المعاملات إلى أولوية المعاملات على العبادات، وتجاوز المزارعة والمؤاجرة والصيد والغنائم والرق والسبايا والبيوع وتعدد الزوجات إلى المعاملات الحديثة المصرفية والعلاقات الدولية والنظم السياسية والاقتصادية. هذا هو الرهان الأول حتى لا يتحول التراث القديم إلى ينبوع رئيسي للحركات السلفية والأصولية التي لا تجد إلّاها تنهل منه وترفع شعاراتها "الحاكمية لله"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، و"تطبيق الشريعة الإسلامية".

ودون هذا الرهان، لا يزال الماضي عائقا لنشأة التفلسف من جديد. فإذا كانت الحقيقة معروفة سلفا ما يغيب البحث عنها إلا تبريرا كما كان الحال في العصر الوسيط الأوروبي "أؤمن كي أعقل" وكما هو الحال لدينا "النقل أساس العقل"، بالرغم من وجود المعتزلة وابن رشد لتقديم العقل على النقل، وبالرغم من وجود المالكية وتقديم الواقع أي المصالح المرسلّة على النقل، ويظل التقليد هو المصدر الرئيسي للمعرفة. فالسلف خير من الخلف. وما ترك الأولون للآخرين شيئا، ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾. (سورة مريم : 59) يظل الفكر ثابتا جامدا لا يتغير في حين أن الواقع والزمان

والتاريخ قد تغير. فبعدت المسافة بين الفكر والواقع. يصبح الوعي التاريخي مغتربا يعيش خارج زمانه، ويفكر بمقولات ماضية. وتظل الاختيارات القديمة الأشعرية والحنبلية مثلاً مطلقة دون بدائل لها حتى من داخل القديم، المعتزلة والمالكية. بل إن ابن خلدون نفسه ظل أشعريا يكتب في إبطال الفلسفة وفساد متتحليها تحت وطأة الغزالي وتهميش ابن رشد. بل إن حركتي الإصلاح والنهضة منذ مائتي عام، الأفغاني والطهطاوي، ظلتا أشعريتين. وأصبح محمد عبده ماتوريدي أي نصف أشعري ونصف معتزلي. يقول بالحسن والقبح العقليين وفي نفس الوقت يقول بأن العقل في حاجة إلى وصي وهو النبي في "رسالة التوحيد". وكما يغيب الحاضر ويغيب الواقع يغيب التقدم لأنه لا حركة إلا إلى الوراء في "الفردوس المفقود".

والرهان على المستقبل هو الجبهة الثانية في مشروع "التراث والتجديد"، الموقف من الغرب ووصف مساره وتحديد مراحلہ دون القفز فوقها، ووضع أنفسنا في مرحلة لسنا فيها مثل ما بعد الحداثة والتفكيك ونحن مازلنا في مرحلة ما قبل الحداثة وإعادة البناء. إنها الرهان على مستقبل الأنا والانتقال بها من المرحلة الحالية إلى المرحلة القادمة دون وجود توازٍ ضروري بين المسارين، مسار الأنا ومسار الآخر. الرهان على الآخر بوضعه في تاريخيته دون إخراجہ من التاريخ واعتبار مذهبہ وتياراتہ ومدارسہ وإشكالاتہ ورؤيته خارج الزمان والمكان يمكن نقلها من حضارة إلى أخرى. لقد بدأ التفلسف عند الخاصة وتطور بعد إنشاء الجامعات. ولم يعد بين يدي النجار والغزال والخراز والعسال والحداد نقاشا في الأسواق بين أصحاب المهن والصناعات. وأصبح بين يدي النخبة المثقفة وأساتذة الجامعات. وساعد على ذلك عصر الترجمة الثاني في القرن التاسع عشر منذ الطهطاوي وبيت الحكمة ومدرسة الألسن كما حدثت أول مرة مع اليونان في القرن الثاني الهجري في بيت الحكمة الأول في بغداد. وانتشرت في فكرنا الفلسفي المثالية، والواقعية، والعقلانية، والتجريبية، الوجودية، والبرجماتية، والظاهراتية، والتفكيكية. كما انتشرت المناهج الغربية التحليلية، والنقدية، والتاريخية، واللغوية، والوصفية. وذاعت الإيديولوجيات السياسية كالرأسمالية، والاشتراكية، والليبرالية، والشيوعية. نترجم ونعلق ونشرح ونلخص ونعرض ونؤلف دون أن نبذل. وكما

نقل البعض عن القدماء ينقل البعض الآخر عن المحدثين، تقليدا بتقليد. ومال الوعي الفلسفي العربي نحو الغرب في حين تعادل الوعي الفلسفي العربي القديم بين الغرب والشرق، بين اليونان والرومان غربا وفارس والهند شرقا. وقفز الحاضر فوق المستقبل البعيد دون أن يتجه حديثا إلى المستقبل القريب مثل البحث عن فلسفة للحق تعادل الارتباط بالواجبات، وتطويرا لحقوق الأدمي عند الشاطبي وليس فقط بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتطوير حقوق الإنسان الفردية في حرية التفكير والتعبير إلى حقوق الشعوب الجماعية في الحرية والاستقلال بدلا من إثبات حقوق الله وواجبات الإنسان. فإزال التحدي هو عدم التوازن بين الحقوق والواجبات، حقوق الله وواجبات الإنسان بالرغم من حديث المعتزلة عن الواجبات العقلية أو بين الحضارات. فالحضارة الغربية تركز على حقوق الإنسان دون واجباته ونحن نركز على واجبات الإنسان دون حقوقه.

والرهان الثالث وهو الرهان على الواقع، الجبهة الثالثة في مشروع "التراث والتجديد". وهو الرهان الفعلي الآني. رهان على الواقع العربي، وعلى الهم العربي، وعلى العجز العربي، وعلى الضياع العربي. هو الرهان العاجل وليس الآجل. هو الرهان على قدرة الفلسفة على التنظير المباشر للواقع دون أن تكون فقط تعامللا مع النصوص القديمة أو الحديثة. إذا اقتصرَت الفلسفة على أن تكون تعامللا مع النص، نشرًا وترجمة وتعليقا وتلخيصا وشرحا وعرضا فإنها تظل خاضعة لعلوم التأويل، نصا على نص دون إبداع نص جديد. هذا هو رهان العقل العربي الذي يمثل جرأته وشجاعته وثقته بنفسه دون حاجة إلى "عكاز" يستند إليه. هو الرهان على ما يسميه الجميع الأزمة العربية الراهنة وعدم الهروب منها بتغطية الواقع بسطح خارجي من المنقولات القديمة أو الحديثة التي لا تجد لها نبتا. يسهل لفظها واستبعادها في أية انتفاضة للواقع تجد تعبيرها في الأدب والفن، في القصة والرواية والشعر أو الأغنية ومشتقاتها أو الفن التشكيلي. قد تختلط الفلسفة الناشئة بالإيديولوجيا وهو شيء طبيعي لأن الواقع يتطلب نظرا وعملا، فهما وتغييرا، رؤية ومشاركة. لذلك ارتبط الفكر الفلسفي العربي المعاصر بالليبرالية، والإصلاح، والماركسية، والسلفية. وكلها حركات

شرعية تعبر عن رؤية للواقع وكيفية تطويره. كما ارتبط بحركات التحرر الوطني في منتصف الخمسينيات والنظم السياسية، الملكية والجمهورية، والإمارة والسلطنة. ويظل السؤال قائما. وربما ارتبط أيضا بالثورة المضادة منذ السبعينيات حتى الآن وبكبوة الإصلاح. لقد عرف جيل مضى بأنه يعيش في مرحلة الإصلاح والنهضة. ثم عرف الجيل الحالي من الرواد أنهم في عصر الثورة. فالسؤال بالنسبة لجيل الأبناء والأحفاد في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش وهو يشهد كبوة الإصلاح وتعثر النهضة، والثورة المضادة؟ مازال الرهان مفتوحا بشرط ألا يكون قمارا بل يكون على أساس واع بطبيعة المرحلة الراهنة ومتطلباتها ودور الفلسفة ومسئولياتها.

المقاومة بين الفعل المباشر والفعل غير المباشر

أبو يعرب المرزوقي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس

تمهيد :

لعل الكثير من القراء سيعجب من جعل المقاومة موضوعا لبحث فلسفي ظنا منهم أن المقاومة ظاهرة عرضية فرضتها أحداث سياسية ظرفية. وهي قابلة فعلا لأن تكون مقصورة على ذلك إذا حصرناها في شكلها الذي توظفه بعض الحركات لجعل قضاياها بضاعة للمزاد العلني في معترك الصراعات الطائفية والدولية بدلا من أن تكون جهادا حقيقيا يعبر عن الحصانة الذاتية الساعية لتحقيق شروط القيام المستقل كما حصل في حركات التحرير التي عاصرت قرني الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي قبل أن يحول الاستعمار عملاءه الذين تحالفوا معه إلى بدائل منه يحققون ما عجز عن تحقيقه : وأفضل الأمثلة هو قتل اللغة العربية وتفتيت التاريخ الإسلامي الرمزي (تراث الحضارة الإسلامية) بحسب تفتيت تاريخه المادي (إرث الإمبراطورية الإسلامية أو دار الإسلام).

فجمل حركات المقاومة العربية الحالية وخاصة ما تعين منها في مثاليها الفلسطيني واللبناني اللذين يخالهما الكثير ممثلين لذروة المقاومة العربية الإسلامية لا يكاد يتجاوز التوظيف قصير النظر للصراع السطحي الذي يخفي الصراع العميق المتمثل في مغالبة العقبات التي تحول دوننا والسعي إلى استعادة بناء كيان الأمة القادر على المقاومة الرمزية

والمادية. لكن الكلام في هذه المسألة بصورة خاصة ليس هذا محله وخاصة ما تعلق منها بما قصدناه باعتبارنا إياها قد أفسدت مفهوم المقاومة. ما سأحاول البحث فيه مباشرة هو الأبعاد الفلسفية لفعل المقاومة من حيث هو فعل موجب يحقق عظمة الأهم بشرطها الرمزي والمادي ولا يكتفي برد الفعل الذي لا هم لأصحابه إلا توظيف إحدى القضايا لخدمة برنامج طائفي أو حزبي بدلا من أن يكون في خدمتها من أجل الأمة والإنسانية. والغاية من هذه المحاولة تقبل التفريع إلى العناصر التالية:

العنصر الأول : تحديد فعل المقاومة وبيان دوره المادي والرمزي في استراتيجيات المقاومة وطبيعة التكامل بين الدورين بصورة عامة لكون الأول يمثل الفعل المباشر والثاني الفعل غير المباشر في فاعلية الوجود الإنساني الطبيعي والتاريخي.

العنصر الثاني : تحديد شروط التأليف الفاعل بين البعدين المادي والرمزي في استراتيجيات المقاومة بصورة عامة.

العنصر الثالث : تحديد المعايير التي تمكن من تقويم المقاومات العربية والإسلامية في مرحلتي التحرير المخلص من الاستعمار القديم والساعي إلى التخليص من الاستعمار الجديد.

العنصر الرابع : تطبيق ذلك على المقاومة السلبية للتحرير والإيجابية لتحقيق شروط المناعة.

العنصر الخامس : مقترحات عملية بتحليل أمثلة عينية في الإطارين العربي الإسلامي (مقاومة الاستعمار والاستبداد) والعالمي (مقاومة الاستغلال والاعتراق).

فتكون خطة البحث على النحو التالي:

1 - ميتافيزيقا فعل المقاومة

2 - إستراتيجية المقاومة وشروط النجاح : بين المقاومة والقيام.

3 - إستراتيجية العدوان : حيل العدوان.

4 - عين من الإشكالية أو الوضعية العربية الإسلامية الحالية.

5 - مثال موجب وسالب من استراتيجية المقاومة الناجحة.

1 - ميتافيزيقا فعل المقاومة

سأنتقل في هذا البحث من تعريف ميتافيزيقي تقليدي لتصور المقاومة كما يمكن أن يصاغ بالمصطلح الفلسفي التقليدي. فرغم تعدد معاني هذا التصور فإنها تقبل الرد إلى معنى جامع هو "القوة المنفعلة من حيث هي صمود أمام القوة الفاعلة في كل فعل يحصل بين متفاعلين". فهي إذن خاصية ملازمة للشيء إذا نظر إليه بمنظور "أن يفعل" بمصطلح المقولات الأرسطية في عبارته العربية. ذلك أن ما يصدر عن الشيء من صمود خلال انفعاله بفعل الفاعل يمكن اعتباره مقاومته لفعل الفاعل ومن ثم فهو قوته الانفعالية. وعن هذا المعنى تتفرع دالتان وجوديتان ودالاتان معرفيتان تحاكيان الدالتين الوجوديتين أو ربما العكس هو الصحيح إذ لعل الوجوديتين مجرد إسقاط للمعرفيتين:

1 - فالدلالة الوجودية الأولى هي المقاومة أو الصمود الانفعالي في مجال الظاهرات

الطبيعية : قوة الصدم هي رد فعل بالفعل متناسب مع الفعل بالفعل لكنها يمكن أن تكون أكبر أو أصغر لأنها من حيث الطبيعة ليست إضافية إلى العوامل الخارجية بل هي ذاتية للشيء المقاوم : مثل مقاومة المعادن للوزن أو للضغط المكثف لاجتماع عناصره أو المخلخل له.

2 - والدلالة الوجودية الثانية هي المقاومة أو الصمود الانفعالي في مجال الظاهرات

العضوية : وهي المقاومة بالمعنى البايولوجي. وهذا المعنى أكثر تطورا من المعنى السابق لأنه يتضمن شيئا من الفاعلية ولا يكفي بالصمود الانفعالي. فجهاز الحصانة لا يقتصر على

المقاومة بل هو وإن بدا رد فعل فهو يتحول مباشرة إلى فاعل أو متفاعل مع العدو المهاجم للكيان العضوي.

3 - والدلالة المعرفية الأولى مستمدة من العمل الصناعي وهي دلالة الاستعارة النظرية التي استوحتها الميتافيزيقا القديمة من الوجود الطبيعي فجعلت المعرفة النظرية صراع قوى مثلها مثل الظواهر الطبيعية التي اعتبرت وكأنها صناعية ذات مادة وصورة تحيط بهما علة فاعلية وعلة غائية : الصناعية الأفلاطونية الأرسطية. فالقوة الانفعالية الطبيعية خاصة استعيرت لوصف ظاهرة التمنع التي تقاوم به المادة عملية التصوير في فعل طبيعة عاقلة كانت (صناعات) أو طبيعة غير عاقلة (الكون والفساد).

4 - والمعنى المعرفي الثاني مستمد من العمل الخلقي وهي دلالة الاستعارة العملية التي استوحتها الميتافيزيقا الحديثة من الوجود العضوي بتوسط معرفته فجعلت المعرفة العملية صراع إرادات مثلها مثل الظواهر الحية التي اعتبرت وكأنها عضوية ذات غايات وتنافس على شروط الحياة : الجدلية الهيجلية الماركسية. والإرادة الانفعالية العضوية خاصة استعيرت لوصف ظاهرة المقاومة للكلام على علاقة التفاعل بين البشر إذا غلبت عليها الخاصية الأولى (في الصراع بينهم) أو الخاصية الثانية (في عملية التربية مثلا).

ومثلما أن المستوى العضوي من المقاومة يختلف عن المستوى الطبيعي في المسألة الوجودية فكذلك يختلف المستوى العملي عن المستوى النظري في المسألة المعرفية. فتكون المقاومة بمعنى القوة الانفعالية ذات مستويات أربعة أدناها قوة الصد التي تبقى دائما انفعالية وأسماها قوة الرد التي تنقلب إلى قوة فاعلية ثم تعود الدورة لتبين أن هذا التحول هو تحقيق متدرج لما هو كامن في قوة الصد التي تصبح قوة رد : وأولاهما تغلب على العالم الطبيعي والثانية تغلب على العالم التاريخي.

ويمكن التسليم مبدئيا بأن المقاومة في كلتا الحالتين النظرية والعملية - وكلتاها خاصة بالإنسان - تتميز عنها في الحالتين الأولتين الفيزيائية والبايولوجية بالازدواج بين

مستوياتها المادي والرمزي ومن ثم بمعادلة التناسب بين هذين العاملين معتبرين بوصفهما بسيطين ثم عند التأليف بينهما تأليفاً يكون أحدهما أصلاً والثاني فرعاً ثم العكس بالعكس. ولفهم هذا التأليف المزدوج لا بد من حسم مفارقة ميتافيزيقية قديمة :

1 - فالمقوم الذاتي النوعي للكائن يعتبر صاحب الفاعلية الأقوى (حسب القائلين بتقدم الفرق النوعي على الجنس في التقويم الجنسي للكائنات) ومن ثم فالعامل العضوي (المادي) بذاته يكون أقل فاعلية عند الإنسان من المقوم العقلي (الرمزي).

2 - لكن المقوم الذاتي الجنسي للكائن الذي هو أكثر أولية يمكن أن يكون أكثر فاعلية لكونه يؤثر بذاته ويؤثر بما له من حضور في المقوم الذاتي النوعي (مبدأ برقلس).

وحل هذه المفارقة هو حسب تحليل الفاعلية المركبة. فأساس المقوم النوعي موجود في المقوم الجنسي. ومن ثم، فالثاني لا يخلو من الأول والأول لا يخلو من الثاني أي أن العضوي لا يؤخذ بإطلاق بل بوصفه عضواً مستعداً للفرق النوعي والعقلي لا يؤخذ بإطلاق بل بوصفه نابعاً من العضوي. ومن ثم، ففاعلية الإنسان تبقى فاعلية مركبة على نحو يقرب من النموذج التالي:

البداية : فاعلية المادي والرمزي الطبيعية : القوى الطبيعية الخارجية والداخلية + الأسطورة والسحر.

الوسط الأول : السلطان على البشر لتكوين الجهاز الأساسي للعمران من حيث هو سد للحاجات العضوية أو شروط السلطان على الطبيعة : دولة الاستبداد المادي والتحرر ودين التحرر الرمزي.

الوسيط الثاني : السلطان على الطبيعة لتكوين الجهاز الأساسي للعمران من حيث هو سد الحاجات الروحية أو شروط السلطان على المجتمع : دولة التحرر المادي ودين الاستعباد الرمزي.

الغاية : فاعلية المادي والرمزي الصناعية : القوى الصناعية الخارجية والداخلية +
الأيدولوجيا والتكنولوجيا⁽¹⁾.

2 - شرط الحفاظ على المقاومة الذاتية : الانتقال من المقاومة إلى القيام أو الوجود المستقل

ليست المقاومة إلا علاجاً استعجالياً أو إسعافاً أولياً ناتجاً عن عدم توازن ميزان القوى بين طرفي النزاع. ومن ثم فالأمة التي تحدد دورها بفعل المقاومة تعترف بأنها مغلوبة مادياً ولو إلى حين فتنتقل المعركة الحضرية إلى بعدها الرمزي. وعلة فقدان توازن القوى المادي هي عدم العمل بالقواعد التي وضعتها آية الردع (الأفقال 60) «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...» لذلك فالمقاومة ليست فعلاً بل هي رد فعل. ورد الفعل يقتضي بالطبع ألا يكون غاية الحل بل هو بدايته. ورد الفعل يخضع لإستراتيجية محكمة بخمس صفات هي:

- 1 - فغايتها إسعافية استعجالية : إسعاف وظائف الأمة المعطلة.
- 2 - وأداته تعويضية : التعويض عن الأعضاء المفقودة.
- 3 - ومدها قصير : علاج مؤقت.
- 4 - وعامل فاعليته رمزي : القوة الروحية للذات والتأثير الرمزي على العدو.
- 5 - وأفق عمله سياسي : التفاهم مع العدو وليس القضاء عليه إذ قد يصبح صديقاً بالقياس إلى من هو أعدى منه في مستقبل قريب.

أما إذا بات فعل المقاومة مجرد تعبير عن الغضب والانتقام فإنه لن يتجاوز التهديم. لذلك فهو سرعان ما ينتقل من المقاومة إلى الإرهاب. فبات من الضروري أن نميزها منه بمقابلات هذه المحددات. فصفاتها يمكن أن تنقلب إلى ضدها وذلك هو معنى تحولها إلى

(1) وسأكتفي بهذا لأن الميتافيزيقا ليست مما يستحب. وقد أواصل البحث في النص الذي سينشر فأدرس المسألة في المستويات التالية استناداً إلى بعض الفلاسفة خاصة بالذكر منهم ابن خلدون : فأنظر كيف يبرز ذلك وكيف يعلله ابن خلدون؟ 1 - في المستوى النفسي (متزلة الثقف ودور الرمزي في فعل المقاومة) 2- وفي المستوى الاجتماعي (ظاهرة الحرب ودور الرمزي فيها).

إرهاب : فتظن المقاومة علاجا دائما وتعتبر أداة ثابتة ويخال أصحابها أن مداها نهائي وفعاليتها مادية فتفقد الأفق السياسي. والمعلوم أن الإرهاب الذي يسيطر على لحظتنا التاريخية يتكون من جنسين ذوي صنفين:

الجنس الأول صنفاه موروثان عن تاريخنا الحديث أو عن علاقة قوانا السياسية بالحرب الباردة والجنس الثاني صنفاه موروثان عن تاريخنا الوسيط أو عن علاقتها بالحرب الأهلية.

فأما الجنس الأول بصنفيه فهو :

1 - إرهاب الحركات التي ورثناها عن الحلف بين الأنظمة العربية الحاكمة باسم الدين وأمريكا لمحاربة حلف الأنظمة العربية الحاكمة باسم القومية والاتحاد السوفياتي ولنسمها بالإرهاب الأصلي.

2 - وإرهاب الحركات التي ورثناها عن الحلف بين الأنظمة العربية الحاكمة باسم القومية والاتحاد السوفياتي لمحاربة حلف الأنظمة العربية الحاكمة باسم الإسلام وأمريكا ولنسمها بالإرهاب العلماني.

وأما الجنس الثاني بصنفيه فهو الانحراف الممكن الذي تقع فيه المقاومات عندما تنزلق تحت تأثير الجنس الأول فتصبح مثله لظنها أنه أكثر فاعلية منها متناسية طبيعة فاعليتها. وهذه المقاومات هي كذلك جنسان:

1 - جنس الحركات التي تهدف إلى محاربة الاحتلال الأجنبي السياسي المباشر وغير المباشر وحلفائهما الداخليين : وهي قابلة لأن تكون مقاومة أصلانية أو علمانية وذلكما هما صنفاهما.

2 - جنس الحركات التي تهدف إلى محاربة الاحتلال الأجنبي الثقافي المباشر أو غير المباشر وحلفائهما الداخليين : وهي قابلة لأن تكون مقاومة أصلانية أو علمانية وذلكما هما صنفاهما.

ويمكن أن نحرر الحركات الأولى من الإرهاب بردها إلى الحركات الثانية مثلما يمكن أن تنحط حركات المقاومة فتصبح حركات إرهاب كما أسلفنا بانقلاب صفاتها التي أحصينا إلى الضد. والهدف من إستراتيجية القيام هي تأهيل حركات المقاومة لتكون حركات ذات سياسة مؤثرة بالصورة التي نحددها في هذه المحاولة وتخليص الأمة مما ورثته عن الحرب الباردة من حركات إرهابية هدمت الذات العربية وأدخلتها في حرب أهلية بدأت باليمن وانتهت في الكويت وتكاد تعم جل البلاد العربية قطرا بعد قطر لحقم النخب التي باتت تدعو إلى ما يشبه الفوضى العقيم التي تسميها أمريكا بالفوضى الخلاقة : حركة من الثورات على ما بقى من حياة مدنية في الأقطار العربية بزعم الثورة على الطغيان والفساد فيصومل أو يعرقن أو يؤفغن كل الوطن.

ذلك أن مثل هذه الخطة تكون ذات معنى لو حققنا أدوات تحويلها إلى فوضى خلاقة حقا. أعني من دون أحزاب قومية مؤثرة قادرة على تحريك الجماهير تحريكا يجعل حرب التحرير من الاستعمار الأمريكي حرب توحيد لتجنب ما حدث في حرب التحرير من الاستعمارين الإنجليزي والفرنسي الحرب التي تحولت إلى توطيد التجزئة.

والمعلوم أن للإرهاب اليوم وظيفة سلبية قد تفسد حركات المقاومة فتساعد العدو على تحقيق التفاف رأيه العام من حوله ليخوض الحرب المكلفة، حرب إخضاعنا والقضاء على كل مقاومة بالعنف المطلق الذي هو قادر عليه. وذلك ما ينبغي أن تتجنبه حركات المقاومة لأن شرط الانتصار في كل مقاومة ذات استراتيجية سياسية هو دائما محاربة العدو رمزيا وخلقيا في عقر داره لفصله عن رأيه العام دون أن يتنافى ذلك مع المقاومة المسلحة ذات القيم التي حددها الإسلام من خلال التعامل مع القتال بحسب حدوده الإسلامية فضلا عن غائته السياسية.

فمثلما يسعى العدو إلى تيسير شروط نصره علينا بالحرب الأهلية التي يحركها لدينا وهي حرب أهلية دامية لتخلف العلاقات السياسية عندنا فإن على المقاومة أن تيسر شروط

النصر عليه بالحرب الأهلية التي نحركها لديه وهي حرب أهلية لا يمكن أن تكون دامية لتقدم العلاقات السياسية عنده. لذلك، فهي ينبغي أن تكون حرباً أهلية رمزية أو خلقية تجعل رأيه العام يرفض حربه علينا. ذلك هو شرط النصر في كل مقاومة هي كما أسلفنا اعتراف ضممني بعدم توازن القوى المادية لصالح العدو.

القيام بدل المقاومة

أما القيام فهو بخلاف المقاومة النظام الصحي المغني عن الحاجة إلى الإسعاف الاستعجالي لأنه علاج الذات المتواصل لذاتها إلا في الحالات الضرورية. وعندئذ يكون العلاج غير استعجالي لأنه مبني على قواعد علمية تتصدى لخلل الصحة المؤقت فترجع المزاج العمراني إلى فاعليته المتصلة لأنها تعالج أسباب الأدواء بدلا من علاج أعراضها.

ولن نستطيع أن نحقق هذه النقلة من المقاومة إلى القيام ما لم نتخلص من التركيز على الإضافيات فنذكر حدودها التي تمكن من فهم الإضافة في حدودها الإضافية.

1 - فنحن لا نرى العدو إلا في إضافته إلينا.

2 - ونحن لا نرى أنفسنا إلا في إضافتنا إلى العدو.

3 - غير أن العدو له قيام بذاته : من هو (رمزا السلطة الرمزية والمادية الغريبة عامة أو العولمة وبصورة عرضية ممثلين بإسرائيل وأمريكا) وما أدواؤه التي تمثل نقاط ضعفه الممكنة؟

4 - وغير أننا نحن أيضا لنا قيام بذاتنا : من نحن (المتحررون من السلطة الرمزية والمادية عامة وبصورة عرضية ممثلين بفلسطين والعرب) وما أدواؤنا التي تمثل نقاط ضعفنا؟

5 - ومن ثم فتحديد أصل المعادلة يقتضي أن ننظر في أصل كل ذلك إذا أردنا أن نتنقل من مجرد المقاومة إلى شروط القيام بالذات : ما منزلتنا في الكون ولم يترتب عليها أن يصبح العدو عدوا لنا؟

ففي الصراع المادي : لن يتحقق الانتقال من المقاومة إلى القيام إلا إذا أصبح إنتاجنا لأدوات الحرب المادية أو قيم القدرة ذاتيا لنستغني عن اللجوء إلى مساعدة العدو المادية. فلا يمكن أن تحارب عدوا بما يصنع هو ثم تربح الحرب بحق لأنك بفعلك تثبت قدرته المبدعة وتستسلم له رمزيا إذ تبقى تابعا حتى لو انتصرت مؤقتا في حرب من الحروب العرضية.

وفي الصراع الرمزي : لن يتحقق الانتقال من المقاومة إلى القيام إلا إذا أصبح إنتاجنا لأدوات الحرب الرمزية أو قيم الإرادة إنتاجا ذاتيا لنستغني عن اللجوء إلى قيم الخصم فلا نكون محاربين له من أجل أن نحقق ما يريد منا. فأغلب الشعوب التي استقلت تغربت بعد الاستقلال أكثر مما كانت متغربة قبله. ويكفي أن ننظر ما يحدث في المغرب العربي في العلاقة بين اللغتين العربية والفرنسية.

وبعد التحديد المفهومي يأتي التحديد الصادقي بعوامل خمسة تعين ماصدق المفهوم الذي أشرنا إليه في التحديد الأول:

1 - المحدد المكاني الجغرافي : وسط المعمورة التي تحدد مسار الحضارة الكونية منذ سبعة آلاف سنة.

2 - المحدد الزماني التاريخي : وسط التاريخ الذي نقل البشرية من التاريخين المتقدمين على الوسيط والمتأخرين عنه.

3 - المحدد السلمي أو التشريحي المحدد لأجهزة العمران : بنية العمران المتجاوز للأدواء الخمسة.

4 - المحدد الدوري أو المحدد لوظائف أجهزة العمران : التحرر من معيقات السلطانين الروحاني والزماني حضاريا ومن معيقات السلطانين الرزقي والدوقي وأصل كل السلاطين بجعل النظر هو الأصل في كل ذلك.

5 - المحدد القيامي أو طبيعة الهوية الحضارية والروحية من حيث هي قيام ذو رسالة كونية تحقق التحرر الملي والمذهبي والعنقي والطبقي، وتضع مبدأ الأخوة الأدمية.

وذلك هو البعد المادي من القيام، وبذلك يتطابق البعد الرمزي والبعد المادي من قيام الأمة لتكون مستعدة فعلا لأداء الأمانة. وذلك ما كان علينا بيانه: C.Q.F.D.

3 - العدوان : حيل تحييد المقاومة في الكائنات

إن إستراتيجية العدوان التي تعيننا والتي نريد فهم مكوناتها هي الإستراتيجية الشاملة التي تتجاوز آخر مراحل الحرب التقليدية في النظرية الإستراتيجية بمعناها العسكري كما حددها كلاوزفيتس تتجاوزها إلى حرب التصفية الرمزية الساعية إلى ما يشبه التهام الآخر باستيعابه الثقافي بعد فشل حروب التصفية المادية. ومراحل الحرب التقليدية الثلاث تتحدد بغاياتها وهي:

1 - نزع سلاح العدو في ساحة الحرب.

2 - الاستحواذ على مصادر قوته المادية بعد الهزيمة المادية.

3 - إخضاع روح العدو أو قتل إرادة المقاومة لديه لتحقيق الهزيمة الرمزية.

فهذا التحليل لأهداف الحرب لا يصح إلا إذا كانت الحرب محدودة ولا تستهدف قيام العدو أو كيانه ذا الوجود المستقل بكامله. أعني إذا كان القصد فرض الإرادة عليه دون إلغاء وجوده المستقل بالكامل. ولما كانت مصادر القوة المادية والروحية كلتاهما من المال (ما يمتلك ليكون سببا لقيام البدن أو الروح) وكانت من ثم تقبل التحليل قانونيا إلى وجهين هما:

1 - الحوز أو التصرف الفعلي (وهو غير شرعي من دون حق الملكية)

2 - والملكية أو الحق القانوني (وهو من دون التصرف الفعلي حق مجرد عديم الثمرة)

فإن الفصل بين الرب الفعلي والرب الوهمي يفتح بابا جديدا في إستراتيجيات الحروب. تضاعف المرحلتين الأخيرتين من الحرب التقليدية بمعناها عند كلاوزفيتس لتضيف إليها بعدا رمزيا يجعلها حربا مطلقة تستهدف إلغاء القيام المستقل للعدو. فعندما تكون الحرب مطلقة وغايتها استهداف الكيان محو ماديا أو استيعابا حضاريا لقيام أمة قيامها

المادي والروحي تتضاعف المرحلتان الأخيرتان. فتصبح المراحل خمسا لا ثلاثا وتصبح نظرية كلاوزفيتس غير كافية لفهم الحرب في عصر العولمة:

1 - نزع سلاح العدو في ساحة الحرب : الهزيمة المادية.

2 - الدرجة الأولى من الاستحواذ على مصادر قوته المادية : الاستحواذ المباشر. وذلك هو ديدن الاستعمار القديم أو الاحتلال بالقوة المادية أو بالغزو العسكري والحضور المادي للمستعمر. ومثاله الاستعمار الاستيطاني.

3 - الدرجة الثانية من الاستحواذ على مصادر قوته المادية : الاستحواذ غير المباشر. والهدف هو جعلها مصدر ضعف بدل أن تبقى مصدر قوة. وذلك هو ديدن الاستعمار الحديث الذي يحقق الاستحواذ بالقوة الرمزية أو بالغزو الثقافي فيحول القوة المادية عند العدو إلى عامل ضعف عند أصحابها وعامل قوة عند المستحوذ غير المباشر عليها. ولعل أفضل مثال يضرب في هذا المجال هو البترول والأرصدة المالية العربية.

4 - الدرجة الأولى من إخضاع روحه : الإخضاع المباشر. فرض عقيدة المستعمر على المستعمر بالقوة المادية. ومثاله التبشير الديني أو الإيدولوجي. وكلاهما مارسه الإستعمار الفرنسي في المغرب العربي.

5 - الدرجة الثانية من إخضاع روحه : الإخضاع غير المباشر. قتل مقومات حصانته الروحية بحيث تصبح عناصر فقدان الحصانة ممثلة بالاختراق القيمي : تحقيق الهدف السابق بتحريف عقيدة المستعمر من خلال تزيف كل تصوراتها لتفسد رؤاه إفسادا يجعل المستعمر لا يجد إيجابيا في عقيدته إلا ما يعتبر إيجابيا في عقيدة عدوه (تصبح قيم السيد مثالا أعلى يذوب فيها العبد وتلك هي الدرجة الأقصى من العبودية). ومثاله التأويل التحديثي لكل قيم الأمة بترجمتها المخادعة إلى قيم العدو الذي صار مثالا أعلى يشرع لكل البشرية في كل المجالات القيمة.

وهكذا، فالعلة في ضرورة ازدواج المرحلتين الأخيرتين هي طبيعة الحرب المطلقة التي تستهدف قيام الأمة أو وجودها المستقل سعيا لاستيعابها الرمزي أو الثقافي : منع تحول المقاومة إلى قيام أو جعل جهاز المناعة مقصورا على رد الفعل إذا تكلمنا بلغة الظواهرات العضوية وذلك بتحويلها إلى إرهاب. وهي ظاهرة حدثت عندنا مرتين : الأولى هي تحول السيادة على بحارنا إلى قرصنة فعجلت بنهاية رمز الخلافة والثانية هي تحول أرضنا إلى زعماء حرب التي تكاد تعجل بنهاية حقيقة الخلافة أي دار الإسلام نفسها.

وقد يكون لتجربة أوروبا الأولى في استعمار أمريكا الفضل في نقلة الفكر الاستعماري الأمريكي من تصفية المستعمر المادية إلى تصفيته الرمزية. فبعد أن صفوا الهنود الحمر اضطروا لاستيراد العبيد. إذ الأرض الخالية من سكان قابلين للعبودية لا يمكن استثمار ما فيها من ثروات سطحية أو عميقة خاصة إذا كانت بسعة أمريكا. فاستوردوا العبيد من إفريقيا. لكن عمل العبيد بمحرك العنف وحده مناف للغرض من العبودية (أعني استعمال كيانات عاقلة استعمال الآلات) فاضطروا لتحرير العبيد انتقالا من العبودية الصريحة إلى العبودية المقنعة وأفضل أشكالها مواطن الدولة الرأسمالية الأمريكية : فهو مرهون بالقروض المرابية التي تجعله بالقوة يملك كل شيء ولا يملك شيئا بما فيها نفسه فيصبح عبد رب العمل لئلا يفقد كل شيء بمجرد العجز عن سداد الديون.

في هذه الحرب يمتنع تحقيق أي مرحلة من مراحل الحرب النسبية بمعناها التقليدي المكتفي بالتصفية المادية للعدو من دون هذه المضاعفة التي تضيف إلى الحرب المادية الحرب الرمزية أو ما يسميه عدونا بحرب الأفكار أو ربح القلوب والعقول : وهو جوهر الحرب النفسية التي تجمع كل الشرور لأن أساسها الأول والأخير هو تزييف الحقائق والقيم. ذلك أن الاستحواذ والإخضاع المباشرين يقويان بحضورهما المادي الملموس نزعة المقاومة عند الشعوب المستعمرة لأن العدو فيها بين المعالم بخلاف ما هو عليه في الحرب الرمزية : وتلك

هي علة نجاح حروب التحرير من الاستعمار المباشر ببعديه المادي والروحي وصعوبة التحرير من الاستعمار غير المباشر. فغرب ما بعد الاستعمار القديم استحدث حيلة الاستحواذ والإخضاع غير المباشرين ليخفي حقيقة العداء فضلا عن كونها أقل كلفة لأن مفعولها دائم لعلتين :

فهما تغنيان عن المقاومة في الغالب، إذ يبدو العدو فيها وكأنه حريص على تنمية المغزويين ماديا وروحيا (مثال ذلك ما حصل في أوروبا واليابان وكوريا وأغلب التوابع الأمريكية في العالم بالمقابل مع التوابع السوفياتية) فتتوطد التبعية.

وعند التعذر تدخلان الأمة التي يراد إخضاعها في حرب أهلية يحركها العدو. وذلك ماحدث في فياتنام وفي كوريا وهو ما نراه يحدث في العراق ولبنان وفلسطين حيث يصبح الشعب منقسما بين حزبين متقاتلين حول نموذج الوجود الاجتماعي والحضاري ذاته.

ويلجأ العدو إلى هذه الخطة عندما يكتشف أن المقاومة لن تتوقف ما ظل قيام الأمة المادي والروحي موجودا القيام الذي يتمثل في سيادة الأمة الفعلية على مصادر قوتها المادية ومصادرها الروحية. أعني ما كانت المرحلتان الثانية من الحرب النسبية تسعيان للاستحواذ المباشر عليه استحواذا بينا يستفز المستعمر فيثور ويقاوم. حيلة الاستعمار الجديد وهو أمريكي بالأساس (وهو من جنس التبشير الديني الذي حول عبيد أمريكا إلى مسيحيين بعد أن كانوا إما مسلمين أو وثنيين لأنهم من إفريقيا ومثله التبشير الإيديولوجي سواء كان اشتراكيا أو رأسماليا) تتمثل في كونه يستعمل الفرعين اللامباشرين اللذين يعملان بمنطق الحرب المطلقة التي تستهدف القيام والوجود المستقل ذاته لأنها تستبدل مصادر القوة المادية والروحية الفعلية بمصادر وهمية فتفرغ القيام من شروط الإرادة المستقلة ليكون مجرد ظاهر من الوجود : كما هي الحال في الرفاه المادي الخليجي والتعبد الميت في الإسلام التقليدي الذي لا يزعج أمريكا بل يخدمها كما فعل في حربها السابقة على الاتحاد السوفياتي.

فالشعوب التابعة وفاقدة السيادة يبدو تصرفها الظاهر في ثروة أمتها المادية وثروتها الروحية وكأنه تصرف حر. لكنه يمثل دليلا قاطعا على كون الأمة صارت دون السيادة الفعلية على الأولى ودون القدرة الإبداعية في الثانية:

1 - من هنا نفهم الاستقلال الوهمي لأن كل الدول التي استقلت باتت أكثر تبعية وأقل قدرة على القرار الحر وعزم أمرها بنفسها.

2 - ومن هنا نفهم الثروة الوهمية لأن كل الدول التي تملك الطاقة مثلا ليس لها من سلطان فعلي إلا على الحياة البهيمية التي يمكن أن تتحقق بفتات هذه الثروة إلى حين نضوبها.

4 - تعيين الإشكالية في ظرفنا الراهن في إستراتيجية التأثير المتبادل بيننا وبين تغريب العالم.

المعركة هي بين العضوي والصناعي أي بين البيولوجي والتكنولوجي

إن صاحب القوة البيولوجية الفاقد للقوة التكنولوجية يستمدّها من صاحبها (استيراد التكنولوجيا ونقلها) وصاحب القوة التكنولوجية فاقد القوة البيولوجية من صاحبها (استيراد الإرث العضوي ونقله عن طريق التهجين). وما لم نفهم العلاقة بالغرب في ضوء هذه الإشكالية والكيفية التي يفهم بها الغرب نفسه من حيث هو مقاوم هو بدوره فنحن نخطيء في علاج الأمر. فهو يقاوم المفقود العضوي بالموجود التقني أي إن تاريخه الطبيعي ضؤل أمام تاريخه الحضاري بخلافنا نحن حيث ما تزال آليات التاريخ الطبيعي متقدمة على التاريخ الحضاري. لكنه لا يكفي بذلك بل يجدد إرثه العضوي باستيراد البشر والتهجين⁽¹⁾.

(1) وحتى في المستوى التكنولوجي فإن الغرب بحاجة إلى العالم القوي عضويا ليس باستيرادها بل باستيراد القادرين عليها من شبابه المتعلم وتلك هي علة القبول بهجرة المتعلمين وتشجيعها وجعل الهجرة انتقائية حتى تحقق الغايتين: التجديد العضوي والتعويض التقني في العمالة وفي صناعيتها (التعليم التقني).

لن نتخلص من تعريف الغرب الإضافي إلا بالنظر إلى مقومات وجوده الذاتية التي تعلق هذه الإضافة في علاقته بنا لأن الغرب هو بدوره بحاجة في مجالي التجديد العضوي والتعويض التقني لندرة المولود من الأجيال الصاعدة القادرة على تعويض ما كان متوفرا في الأجيال التي بلغت سن العجز والتقاعد. لكن معرفة إضافته إلينا وإضافتنا إليه هي التي تعد لتجاوزها. وتقتضي تلك المعرفة الجواب الشافي على الأسئلة التالية شرطا للوصول إلى تحديد الأدواء التي تنخر الوجود الغربي أدواءه التي يمكن أن تفهمنا تصرف الغربيين العدواني في ما بينهم ومع أي كائن بما في ذلك الكون الطبيعي فتساعدنا على التصرف المفيد معهم بالمعنى الذي أشرنا إليه في ثالثا. فلا يمكن أن نفهم الغرب إذا اقتصرنا نظرتنا إليه من خلال ما ننسبه إليه من موقف إزاءنا فحسب :

1 - ما المؤثرات التي يحركها العدو لكي يفعل فينا استمدادا إياها من ثقافتنا (أدواؤنا الخمسة التي ورد ذكرها في المسألة السابقة) وكيف نعالجها لئلا نحتاج إلى رد الفعل عليها؟

2 - وما المؤثرات التي يستمددها العدو من ثقافته للتأثير فينا بإغراء شبابنا ونخبنا بنسخ ممسوخة منها لكونه لا يقصد معانيها الإيجابية التي هي قيم مشتركة بين الحضارات البشرية؟

3 - ما المؤثرات التي يمكن أن نحركها في العدو لكي نفعل فيه استمدادا لها من ثقافته (أدواؤه الخمسة التي سنذكر لاحقا) أو بصورة أوضح ما أدواء العدو التي يمكن أن نمكن من التأثير فيه وكيف نعالجها لنجعله في موقع رد الفعل؟ وكيف نستعملها لكي نضطر العدو إلى موقف من يرد الفعل؟

4 - ما المؤثرات التي يمكن أن نحرك بها العدو استمدادا من حضارتنا دون أن نلجأ للخداع كما يفعل؛ أعني معاني الأخوة البشرية في السلم وأخلاق الفروسية في الحرب (كما فعل محرر القدس)؟

5 - في الدلالة على المصير الواحد لأن العدو مهما احتدت العداوة معه يبقى إنسانا يشاركنا في البنية الأدمية وفي قابلية الاهتداء إلى الخير والحق فضلا عن كون كلتا المجموعتين الإسلامية والغربية في خطر فقدان المبادرة الحضارية لأن نتيجة الحرب بينهما ستكون لصالح الأقطاب المحيطة بالعالم الإسلامي.

إن للغرب بمجالية الأدنى (أوروبا) والأقصى (الولايات المتحدة) أمورا ذاتية تحدد وضعه وصلته بغيره ليس موقفه منا إلا أحد المترتبات عليها فضلا عن كونها ليست مما يؤثر في الغرب بذاتها فحسب بل بما يحدده لها الوضع الدولي في صراع القوى من منزلة : فلعل المسلمين ليسوا الآن إلا مجرد موضوع صراع لأنهم لم يدركوا بعد الحاجة لتكوين شروط القيام، ومن ثم الاستقلال الفعلي بسبب التشرذم والتفتت. والمعلوم أن الغرب ليس خاليا من المشاكل الذاتية بحيث نتصوره مجرد عدو ليس له من وجود إلا بصلته بنا. إنما الغرب جماعة مؤلفة من قطبين على الأقل ويمكن مجازا وقياسا على الشرق أن نسميها بالغرب الأدنى وتمثله أوروبا الساعية إلى الاتحاد ليكون لها دور في الصراع الدولي والغرب الأقصى وتمثله الولايات المتحدة الساعية إلى الحفاظ على مكانتها أمام صعود عمالقة آسيا وحتى العملاق الأوروبي. ولعل الجسر بين القطبين تمثله المملكة المتحدة. فتكون انجلترا في الجسر بين الغربيين الأدنى والأقصى كالهند في الجسر بين المشرقيين الأدنى والأقصى.

ويمكن أن نرجع أزمة الغرب التقليدي إلى عاملين أولهما بصنفيه ناتج عن حرب التحرر من هيمنة مستعمرتيه المغربيتين عليه مستعمرته الشرقية (الاتحاد السوفياتي) ومستعمرته الغربية (الولايات المتحدة الأمريكية) والثاني ناتج عن طبيعة النظام الديموقراطي الشعبي الذي يختلف اختلافا جوهريا عن النظام الديموقراطي الأرستقراطي أو نظام تشريع النخب المتحررة من الحاجة :

صنفا العامل الأول: الصنف الأول من العامل الأول هو انحصار دوره بعد تحرر مستعمراته التي لم تتغرب بنوعها انحصارا ليس سببه هذا التحرر فحسب بل افتكاك

مستعمرته الغربيتين لمستعمراته غير الغربية : مستعمراته الآسيوية والإفريقية ثم الأمريكية الجنوبية وكل الجزائر التي في المحيطين.

والصنف الثاني من العامل الأول هو محاولات توحيد أوروبا بشقيها الغربي والشرقي وتجاوز حازات الماضي من أجل استرداد الدور الكوني والدخول في معركة تقاسم العالم مرة ثانية.

وفيها كليهما يؤدي العالم الإسلامي الدور الأساسي. فنحن الذين كان لنا الدور الأول في القضاء على الإمبراطوريتين الفرنسية والإنجليزية لأننا نقود تحرير العالم الثالث. ونحن الذين نتصدى لمستعمرتي الغرب التقليدي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية فساعد على تحرير أوروبا منهما.

يستعد الغرب التقليدي لاسترداد دوره بفضل توحيد أوروبا وتحريرها من مستعمرته الشرقية دون أن يتمكن بعد من تحرير غربها من مستعمرته الغربية وبفضل محاولات ربط علاقات جديدة مع من تمكن من النمو من مستعمراته القديمة وخاصة في آسيا وأمريكا اللاتينية. ولم يبق له مجال صراع ممكن مع مستعمرته الغربية إلا في آسيا الإسلامية وإفريقيا.

صنفا العامل الثاني : الصنف الأول من العامل الثاني : فمن نتائج النظام الديمقراطي الذي هو أُلغارشي متخف أنه في الجوهر ثمرة إستراتيجية السلم الداخلية من أجل الحرب الخارجية في المعركة الوجودية المنتسبة إلى التاريخ الطبيعي حول ثروات المعمورة وأسباب العيش فيها. لكأن التاريخ البشري فيه قد دار دورته ليعود إلى صراع القبائل على الماء والكلأ والهواء.

والصنف الثاني من العامل الثاني : ومن نتائج النظام الديمقراطي الذي هذا جنسه ازدواج المعايير الدائم لأن ما لأجله خلق هذا النظام يقتضي تقديم الأثرة على الإيثار فيكون بالضرورة محتاجا إلى نوع من النفاق البنيوي الذي يقتضي أن يكون القول دائما مضادا للفعل

مع الآخرين الذين هم أعداء بالطبع ما دام القانون الحاكم للعلاقات هو قانون التاريخ الطبيعي لا قانون التاريخ الخلفي.

فالنظام الديموقراطي الشعبي يؤدي بالضرورة إلى نوع من الحرب الأهلية الباردة الدائمة في الداخل أو التعايش السلمي الداخلي من أجل الحرب الخارجية الحارة الدائمة مع كل المنافسين على ثروات العالم ؟ لذلك فأسباب الحروب القادمة هي حروب تقاسم الثروات التي صارت نادرة في العالم بسبب التكاثر وتنافس الموارد ؟ ونتائج النظام الديموقراطي الشعبي تتحكم الفلسفة التاريخية الداروينية العامة التي لا تقتصر على ضم الإنسان إلى تاريخ الحيوان الطبيعي بل هي لا تستثني تاريخه الخلفي من قانون هذا التاريخ : الصراع من أجل الحياة بقاعدة البقاء للأقوى.

والسؤال الجوهرى هو كيف يمكن للعرب والمسلمين أن يستعدوا لهذه الحرب الدائمة التي هي جوهرية للنظام الديموقراطي الشعبي لكونها علة وجوده؟ كيف يستعدون بالفعل في مثل هذه الظرفية التي هي جوهر ظرفية العمولة بدل العيش على رد الفعل على نتائج الحرب التي مرت خاصة إذا ضممننا إلى ما وصفنا أزمته الوجود الغربى نفسه؟

فالأزمة الأولى هي تعدد المنافسين لما كانت تتميز بها حضارة الغرب من علم وتكنولوجيا صاروا شاملين للكثير من القوى الصاعدة ومن ثم العودة إلى عقلية الغزو للحفاظ على السهم الأوفر من ثروات العالم.

والأزمة الثانية هي الفشل البايولوجي أو الخوف من الانقراض ومن ثم نكوص الغرب عن القيم الليبرالية التي تسمح بالحدود المفتوحة والتخاصب الحضاري ومن ثم الاضطرار إلى التنكر لكل القيم الغربية.

إشكالية المقاومة الغربية أو الاستعداد الناجح للمستقبل :

لماذا بات العالم الإسلامي مرتبط الفرس في الاستراتيجية الغربية للبقاء سيد العالم ؟
الأزمة الاقتصادية الأخيرة : كيف أجبرت أمريكا العالم كله للتخلص من ديونها.

1 - الغاية : خريطة العالم الجديد التي يستعد لها العالم القديم.

2 - الأداة : نوع العبودية الجديدة أو جعل العالم كله يعمل لصالح الامبراطورية

3 - أوروبا فهمت ذلك ؛

4 - آسيا فهمت ذلك ؛

5 - لكننا نحن بقينا صما بكما عميا لا نعقل ؛

محدد العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب وعلل الهروب من الحل الممكن :

1 - المقاومة العائق دون التصدي لخطر الشرق الأقصى.

2 - القيام الممثل للخطر المحتمل.

3 - توهم إزاحة العائق من دون دفع المقابل كما حصل مع أوروبا في الصراع مع

الاتحاد السوفيتي.

4 - تقوية الخطر الممكن لأن العالم الإسلامي قد يسقط من يحاول إسقاطه.

5 - مقترحي : أن يتم الحلف بين الغرب والإسلام لتحقيق التوازن في عالم القرن

الحادي والعشرين وما بعده.

5 - مثال موجب وسالب من المقاومة القيام الناجح

دور إسرائيل في حكم العرب ومعارضتهم، كيف يمكن التغلب على استراتيجيات

العدو بعد العلم بأسرارها للتمكن من القضاء عليها ؟

السؤال الذي أريد أن أقدم له جوابا هو ما السر في سلطان الجاليات اليهودية في

الغرب خاصة ودورها الفكري بكل أبعاد الفكر الصانع للرأي العام وكيف نفهم المعركة

الآن بوصفها معركة السعي لأن يحقق اليهود في الشرق الإسلامي ما حققوه في الغرب المسيحي بنفس الخطة المتمثلة في كون الجماعة التي لا تستمد خاصيتها الجماعية إلا من الدين تقدم نفسها على أنها زعيمة الفصل بين قيام الأمم وحصانتها الروحية. فيكون فهم المراحل التي يقطعها الآن لتحقيق السيطرة على الشرق بيت القصيد في هذا الفصل الأخير.

لن أطيل الكلام على ثمرات المقاومة التي دامت قرونا فحققت سلطان الفكر اليهودي على نخب الغرب بأصنافها الخمسة (السياسية والتربوية والاقتصادية والثقافية والجامعة بين كل ذلك في الفكر الفلسفي الديني) وبفضل استعمال القوتين المادية والرمزية سيطرت على مقاليد الأمر فيه. لن أطيل الكلام عليها لأنها معلومة للجميع ولا يكاد يجادل فيها إلا من يريد أن يغفل أن خفائها هو أيضا من عوامل فاعليتها لأن من شروط الفاعلية الرمزية بقاءها مبهمة شأنها شأن الردع الاستراتيجي. ما سأركز عليه هو أبعاد الدور الإسرائيلي الحالي في المسرح السياسي العربي خاصة وفي مسارح الفاعلية الرمزية والمادية الأربعة الأخرى عامة سواء بين النخب الحاكمة أو النخب المعارضة دليلا ليكون موجبا على ما قدمناه نظريا. وفي مقابله سيكون تقويم مدى قدرتنا على التعامل مع الرهانات الدولية الحالية مناسبة لبيان الدليل بالمثال المضاد على صحة ما قدمناه مركزين خاصة على المجالين السياسي والاقتصادي (أعني الوجه المادي من صورة العمران ومن مادته).

فحتى نفهم هذا الدور ونقدر على التحرر منه لا بد لنا من هذا السعي لفهم السر الذي يمد العدو بكل هذه القوة والسر الذي يضاعف ضعفنا إلى حد الشلل شبه التام في المجالين السياسي والاقتصادي. ولعل كفاءات التعامل العربي والإسلامي مع إسرائيل هو العلامة المميزة بين النضوج الموضوعي الذي يفصل بين القدرة الفعلية المادية والرمزية ومجرد التعبير العاطفي عن الإرادة التي تقتصر على الكلام الأجوف الخالي من الفاعلية الحقيقية في العمل السياسي ماديا ورمزيا. فالقدرة الفعلية تتميز بما تطلبه من توفير لشروط الإمكان المحدد والتي هي شروط مادية ورمزية حتما. أما مجرد الإرادة التي تستبدل القوة الرمزية الفعلية

بالقوة الرمزية الوهمية مع فقدان القوة المادية فيستغني عن هذه الشروط تجاهلا لمبدأ الواقع وشروط التعامل معه بحكمة ونجاعة.

وهذه المقابلة تصدق على من هو في هذه الوضعية بحسن نية فضلا عما هو فيه بسوءها. ولعل المعترفين بفقدان هذه الشروط أقل استهانة بالمصلحة القومية من ناكريها. ففضلا عن كون الكثير من المتعترين يتجاهلون علل ضعفهم تجدهم أشد الناس اعتمادا على إسرائيل في جوهر وجودهم لأن المطاولة في التعثر غير المصحوب بالفعل المحرر منه أعني شروط الاستغناء عنه (لأن القوي الفعلي في غنى عن التعثر : بدليل أن من لم يصنع بعد قنبلة نووية واحدة يهدد باستعمالها لمحو من يملك منها المئات الذي لم يعلن حتى مجرد الإعلان عن امتلاكه إياها) تحول دون الاستعداد للتحرك منه للانتقال من المقاومة التي هي رد فعل إلى القيام الذي هو فعل مشروط بالندية مع العدو.

فلا يمكن أن تزعم محاربة العدو ثم تنتظر منه أن يكون إنسانيا معك فلا يستعمل كل ما لديه من أسلحة لم تفعل شيئا لتكون ندا له فيها. إنك بذلك لا تكتفي بالتسليم بتفوقه المادي بل أنت تتطوع لتشهد له بالتفوق الخلقي : فلكأنك تقول بصنيعك هذا له اتركني أكذب على شعبي وحافظ علي في منزلة المتعثر المانع من الفعل الموجب الموصل للندية بأدواتها الفعلية. وإذا حصلت مناقشات فعليك ألا تذهب إلى الغاية فتفرض في استعمال القوة لأنك بذلك ستبدو همجيا وتنتهي اللعبة من أصلها متناسيا أنها لصالحنا معا، أنت لتظهر بمظهر العدو المهادن وأنا بمظهر المقاوم العنود.

إن الوعي والإرادة المجردين يطلبان ما يشتهيان من دون توفير شروط ما يسعيان إلى تحقيقه بل هما يحولان دون المرء وهذا السعي. وهذا هو ما يبدو غالبا على تعاملنا حكما ومعارضة مع إسرائيل. فبدلا من تحقيق شروط القيام المعني عن تحويل الحياة إلى رد فعل دائم مع عدو ليس هو ندا لنا لو كنا مدركين لما لدينا ولسعيها إليه بشروطه ترانا نرضى بوهم المقاومة التي لا يمكن أن تتعدى مجرد التبعية حتى في هذا الشرف : فمجرد الاقتصار على رد

الفعل يجعلك دائما متأخرا بزمن على العدو فتكون بمقتضى الحد تابعا. أما النضوج الموضوعي والقدرة على الفعل فهما يقدمان تحقيق الشروط على السعي إلى الشروط : فالصين التي أدركت سر القوة صارت في غنى عن التلويح بالقوة لتحرير ما بقي مستعمرا من أرضها لأن الجميع يعلم أنها قادرة فعلا وليست متعنتة. ولعل كيفية تحقيق إسرائيل لأغراضها بتقديم تحقيق الأسباب وعجزنا عن تحقيق أدنى شرط من شروط ما نسعى إليه في صدامنا معها كافيا لفهم الفرق بين الإرادة العربية عن فن التعامل العلمي مع محددات الفعل والقدرة المدركة لشروطه.

لم نفهم ما فهمته أوروبا بعد فقدانها لمستعمراتها وخروجها منهكة من حروبها الناتجة عن انقساماتها إلى قوميات متناحرة. فهي قد أدركت أنها خرجت من الحرب العالمية الثانية فاقدة لشروط الدور العالمي الذي كان لها قبلها فصارت مستعمرة يتقاسمها القطبان. وكذلك كان مآل المستعمرات الأوروبية ومنها نحن. اختارت أوروبا الصف الرابع وسعت بمنهجية إلى الوحدة المحققة لشروط القوة الفعلية فصارت ثاني قوة في العالم. واخترنا الصف الخاسر وتفرقنا فصرنا في ذيل العالم. ولا زلنا في عنادنا مع الصف الخاسر.

ولعل مثال واحد يساعد على فهم القصد من الصف الخاسر الذي اختاره العرب الحاليين بسبب عمى البصيرة. فيكفي أن تقارن ما يحدث في دبي بما يحدث في سنغفورة. فسنغفورة جعلها صينيوها - مثلها مثل تايوان وهونج كونج - مصاصة لرأس المال الغربي بهدف تمويل اقتصاد أمتهم وهي على مقربة من أن تصبح ثاني قوة اقتصادية في العالم . ودبي جعلها أعرابها-مثلها مثل كل قبائلنا العربية- مصاصة لرأس المال العربي بهدف تجفيف الاقتصاد العربي وتحويله إلى شواهد من الاسمنت المسلح في صحارى العرب وتمويل اقتصاد أعداء أمتهم التي هي على مقربة من الإفلاس المطلق بمجرد أن ينضب زيت الحجر. والدليل حجة لجوء أوروبا لهذه المصاصة فهم يفضلونها على الصين وروسيا في التمويل الخارجي لعلتين : فليس لأصحابها القوة الممكنة من حمايتها ولأنهم لا يملكون سياسة مالية تسعى إلى

تحصيل التحكم في الشركات بل هم مجرد تجار في المضاربات المالية يخضعون لإرادة البلد الذي يهربون إليه ثروات بلادهم لأنهم ينوون الهجرة إليه.

إذا كانت إسرائيل تعمل بأدوات تمكنها من تسخير القدرة الدولية بأدواتها الأساسية (المال والإعلام والاستعلام والقوة السياسية والقوة العسكرية) لما تريده، فمعنى ذلك أنها مهدت لذلك بالعلم بأسرار الأمرين وإجراءات التأثير فيها وبتحقيق التوافق بين ما تريده وما يسعى إليه من بيده القدرة الدولية بحسب الظرف الدولي المواتي. ومراكز القدرة على الفعل الدولي التي تستند إليها إسرائيل اليوم فتستعملها لأغراضها ضربان :

إحدهما في أمريكا التي بيدها شروط القدرة المادية الأولى في العالم الحالي وتسعى إلى تحقيق شروط القدرة الروحية بمنافسة أوروبا التي ما تزال محافظة عليها. لذلك فإسرائيل تستعمل أمريكا خاصة لتوفير شروط قيامها المادي، دون أن تهمل استعمال طموح أمريكا إلى القدرة الروحية.

والثانية في أوروبا التي بيدها شروط القدرة الروحية في العالم الحديث وتسعى إلى تحقيق القدرة المادية التي ما تزال بيد أمريكا. لذلك فإسرائيل تستعمل أوروبا خاصة لتستمد شروط قيامها المعنوي، دون أن تهمل استعمال طموح أوروبا إلى القدرة المادية.

فالأولى تسليحها وتمويلها لتستعملها أداة في سيطرتها الإمبراطورية الفعلية. والثانية تمدها بشرعية من عقدي ذنبها إزاءها (كل التاريخ المسيحي ثم النازية) وتغذيها لتتخلص من أخطائها الخلقية ورمزا لسيطرتها الروحية. وكلا بعدي إسرائيل هذين يعلمهما النافذ من النخب العربية علم اليقين بل ويستعملونها كلما دعته الحاجة إلى ذلك فيتوسلون إسرائيل ولوبياتها ليرضى عنهم الرأي العام الغربي : يتوسلون لتبيض صفحاتهم في الرأي العام الغربي أما الرأي العام العربي فهو آخر همومهم. ومثل هذا غني عن التمثيل، إذ لا وجود لنظام عربي واحد يقبل الاستثناء من مثل هذا السلوك. ولعل ذلك يصدق خاصة على

الأنظمة التي تجاهر بأكبر عداء لإسرائيل : إنها أكثر الدول العربية لجوءا للمثله. رغم العنتريات اللفظية.

إن إسرائيل تسهم مباشرة مع أمريكا في حماية الكثير من الأنظمة العربية عامة والأنظمة التي تجاهر بالخروج عن خرافة الإجماع العربي في الموقف من إسرائيل ماديا وذلك في المشرق والمغرب على حد سواء. وإسرائيل تسهم بصورة غير مباشرة مع أوروبا في حماية الكثير من الحركات التي تدعي التحديث وذلك في المشرق والمغرب على حد سواء.

وحتى الحركات التي تدعي الأصولية فأغلب زعمائها يعيشون في حماية أوروبا وأمريكا وبالتالي في حماية سلبية من إسرائيل التي ترضى لوبياتها عن بقائهم تحت أعين الاستعلامات الغربية توظف منهم من تشاء ومن سلم من هذا التوظيف مضطر حتى لمجرد العيش السليم أن يهادن الصهيونية ولوبياتها. وما لم نتخلص في الحالتين من الحاجة إلى مثل هذه الحماية يبقى دور إسرائيل ولوبياتها المنتشرة في العالم، دورها في سياستنا العربية رئيسيا وجزء لا يتجزأ من المعادلة العربية الداخلية.

ويجتمع كلا الإسهامين في صيرورة أمريكا وأوروبا بالذات وإسرائيل ولوبياتها فيهما بالوساطة الجسر الضروري والكافي في كل مبادلات الدول العربية الاقتصادية مع العالم بضائع وخدمات وخبرات وأدوات تبادل استثمارا وتمويلا وتسويقا. ويصح ذلك على حركات رأس المال الخليجي الذي هو سيولة مالية لا يمكن أن تعمل حقا إلا بتوسط أرباب البنوك في العالم وعلى حركات البضائع والخدمات (كالسياحة مثلا) في بلاد المغرب العربي والتي هي بيد يهود فرنسا ممن هاجر من المغرب العربي.

أما دورها في وسائل تكوين الرأي العام الدولي فإنه من البين أنها قد صارت الجسر الذي تمر به إيجابا أو سلبا كل الأنظمة والحركات العربية لتسويق ذاتها في دوائر صنع القرار وفي الرأي العام الغربي النافذ. لذلك فكل من يتحدث عن معركة المقاطعة والتطبيع من دون أخذ هذه الأمور في الاعتبار لا يغالط إلا نفسه : وهو يكذب على الشعب العربي.

الخاتمة

لعل رمز المقاومة السلبية التي ترتد على صاحبها هو المقاطعة من دون شروطها التي تجعلها مؤثرة فعلا. فالمعلوم أن المقاطعة تتحول إلى معركة خاسرة إذا صار الفاعل المزعوم يخسر فيها أكثر من المنفعل الموهوم كالحال في المقاطعة العربية لإسرائيل. فهذه المعركة قد خسرها العرب - تسليبا جدليا بأنهم قد خاضوها فعلا وهو ما لا يمكن أن أصدقه لعدة علل ليس هذا محلها حتى وإن كان مجرد الإشارة إلى تنفيذ إسرائيل في كل أوجه الحياة الغربية كافيا - بمجرد أن نبين أن الرهان غير مقصور على إسرائيل الجغرافية. فالرهان في العلاقات الدولية متجاوز الحيز الضيق بين العرب وإسرائيل حتى وإن أصبح الاعتراف بذلك من البديهيات بمقتضى العولمة إلى كل الشبكة التي بيد من يأتمر بأوامر اللوبيات ذات الصلة الوطيدة بإسرائيل في مجالات الفاعلية الخمسة : مجالي صورة العمران أي السياسة والتربية ومجالي مادته أي الاقتصاد والثقافة ثم المجال الجامع والمحدد الشامل لمناخ الفكر أي الفكر الديني الفلسفي المتعلق بالخيارات الوجودية والروحية في الثقافة الغالبة.

وهذا أمر لا يمكن لأي عربي صادق أن ينكره خاصة والإنكار حائل دون الفعل الحقيقي الوحيد القادر على الصمود أمامه، قصدت توحيد العرب وتكوين كمنوال إسلامي قادر على التعامل الندي مع اللوبيات العالمية التي تعمل لصالح إسرائيل. فمن عدم الحكمة مواصلة هذا التصدي السلبي بالأسلوب التقليدي الذي عهدناه حتى لو سلمنا بحكمة الشروع فيه من الأصل وبأنه حاصل كما يدعي أصحابه وليس وسيلة من وسائل التكاذب والتلاوم المتبادلين بين الأنظمة العربية : إذ لا يمكن أن تقاطع العالم كله لتقاطع إسرائيل مقاطعة يكون ضررها عليك أكبر من ضررها عليها خاصة وأنت تابع في وجودك اليومي بدءا بالأنظمة وختما بما أدت إليه سياساتها من استتباع لشروط حياة شعوبها لدورة اقتصادية وهمية مشروطة بأن يكون العرب أقطارا منفصلة حتى تكون جميعا قابلة للابتزاز. والبديل الذي نقترحه يحقق أمرين :

فهو أولاً يغنيك عن المقاطعة لأنه يعطيك الندية في العلاقة فيكون التهديد وحده بالمقاطعة أقوى حتى من الكذب بمقاطعة مستحيلة. فيمكن للعرب إذا كانت مجموعة اقتصادية فعلية أن يكون لتهديدها بالمقاطعة فاعلية. لكن أي بلد عربي منفرد لا يمكنه أن يقطع لأنه مدين ببقاء نظامه الهش للحماية الأوروبية والأمريكية فضلاً عما آل إليه وضعه الغذائي والدوائي والدفاعي من تبعية مطلقة.

وفهم هذا الأمر ثانياً يقلل من كثرة الكلام عما يسمى بسلاح البترول العربي أو سلاح الأموال العربية بصرف النظر عن عوائق استعمالهما الأخرى وخاصة شرط الإجماع فضلاً عن كون المرء الذي يعيش من مورد واحد لا يمكن أن يستعمله سلاحاً إلا بقتل نفسه لأنه أحوج لبيعه من شأريه لشرائه.

والفرق الوحيد بالنسبة إلى الأنظمة التي تتكلم باسم القومية هو أن دور إسرائيل في سياساتها لا يبرز للعيان رغم كونه لا يقل عنه في سياسة الأنظمة التقليدية، ورغم كون البعد الجامع بين دورها هذين لا يقبل الإخفاء كما يتبين من أمثلة الصدام بين الأنظمة القومية والحركات الدينية غير التقليدية الصدام الذي يفصح كل الدعاوى والمغالطات كما حدث في الكثير من المناسبات داخل نفس القطر أو بين الأقطار العربية أو حتى بين بعضها وبعض الأقطار الإسلامية.

ويصبح اعتماد الأنظمة العربية وكذلك حركات المعارضة على الوساطة الإسرائيلية المباشرة أو غير المباشرة أوضح من فلق الصبح في حالة الحكومات والمعارضات العلمانية حتى وإن كانت الحكومات والمعارضات الإسلامية نفسها باعتمادها على الهجرة إلى الغرب تكاد تكون في نفس الوضعية. فالمعارضة العلمانية لا تستمد ما يمكن أن تتمتع به من نفوذ وحرية نسبية في بلادنا إلا بما تضمنته لها أوزوب والإعلام الغربي (وهنا يكمن دور إسرائيل النافذ) من حماية. والمعارضة الدينية لا قدرة لها على الفعل في الخارج الذي هاجرت إليه إلا

بشروط الفعل في الغرب ومن ثم بشروطه التي للعامل الصهيوني فيه دور مهم ومن ثم فهي مضطرة لمراعاة هذا الشرط حتيا.

وحصيلة القول هي أن إسرائيل قد أصبحت لاعبا أساسيا في المعترك العربي الإسلامي بجميع أبعاده في مستوى الحكم والمعارضة على حد سواء وفي كل المجالات الاقتصادية والثقافية وحتى الاجتماعية (التحركات النقابية وكل تنظيمات المجتمع المدني مثلا) مما يوجب التعامل معها على هذا الأساس من موقع التمييز بين البحث عن شروط القدرة المستعملة للموجود سعيا لتغليب المقبول منها على المرفوض عند الصادق من النخب ومجرد التعلق بأوهام الإرادة عند الديماغوجيين.

لذلك، فلا بد من الاعتراف بأنه لا يمكن للمرء أن يعالج القضايا الأربع الأولى من دون حسم هذه المسألة. فهي يمكن أن تكون العائق الجوهرى ويمكن أن تكون المحفز الأساسي بحسب التعامل الناضج المستند إلى القدرة الفعلية الحاصلة والمخططة لتطوير نفسها أو التعامل المراهق المستند إلى مجرد التنديد والوعيد : لا يمكن أن نواصل التعامل مع إسرائيل في ظرف الشرق الأدنى خاصة إذا كنا نطلب شروط الحد من هذا الدور في مستقبل منظور وكأنها ليست من العناصر الأساسية المؤثرة في كل وجوه الحياة العربية فضلا عن قوميات الشرق الأوسط غير العربية.

ففي الحكم لا واحد من الأنظمة التقليدية بقابل للاطمئنان للأنظمة غير التقليدية. وجلها إن لم تكن كلها تعتبر إسرائيل الرادع الوحيد دون الأنظمة القومية التي تشعر بأنها تهدد عروشها ومصالحها بناء على تجارب يصعب أن نشكك في دلائلها : وبهذا وحده يمكن فهم الاصطفاف المسمى صف الاعتدال وصف التطرف أو صف الصمود وصف الاستسلام بحسب مصطلحات الصفيين المتقابلين.

وفي المعارضة لا واحدة من الحركات التحديثية العلمانية بقبالة للاطمئنان للحركات التأصيلية الدينية. لذلك فهي تناسى الأنظمة التي تهدد حريات أفرادها مكتفية بالاحتواء

بالإعلام والرأي العام الغربي لها، وهي حماية ذات صلة وطيدة بإسرائيل حتى وإن حاول البعض إخفاء ذلك لتتفرغ للحرب ضد الحركات الأصولية وقيم الأمة.

ولسوء الحظ فإن هاتين الحقيقتين من الأمور التي لا شك فيها : وهي من ثم علامتا الدور الأساسي لإسرائيل في السياسة العربية حكما ومعارضة. ومن ينفي ذلك يكذب على الأمة ولا يريد الكشف عن الداء الذي أوصلنا إلى هذه الوضعية لئلا نعالجه العلاج الشافي. والتصريح بهذه الحقائق رغم ما فيه من آلام يمكن أن يخلص السياسات العربية الحاكمة والمعارضة من الازدواجية فيحررنا من العنتريات الزائفة. وطبعاً لن ننتظر أن ينزل وحي جديد يخلصنا من المآل الذي كان عليه عرب الجزيرة قبل نزول القرآن : فقد كان دور اليهود فيهم أشبه بدورهم اليوم في الغرب. أعني أنهم كانوا المسيطرين روحياً ومادياً على النخب العربية قبل نزول القرآن الذي افتك منهم الريادة الروحية فتمكن العرب من تأسيس الأمبراطورية الإسلامية.

الأسس النظرية للمصالحة في المغرب

عبدالحى أزرقان

كلية الآداب، ظهر المهرز - فاس

نتوخى من تناول موضوع "الأسس النظرية للمصالحة في المغرب" استخلاص المفاهيم والأفكار الأساسية الكامنة وراء المصالحة التي عرفها المغرب وسط العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. وإن كنا نطرحه في إطار ندوة فلسفية، فذلك لأن المصالحة شكلت موضوعا أساسيا داخل هذا الحقل المعرفي خاصة بالنسبة للحقبة التي ندعوها بالمعاصرة. لقد خصص هيجل كتابات كثيرة للموضوع قصد إيجاد الأسس الحقة للمصالحة الحقيقية، فرجع إلى التاريخ باحثا عن الممارسة المثل، أو المفهوم الشامل، لتأسيس مصالحة تشكل أحسن تركيب للصراعات التي كان يعيشها مجتمع عصره الألماني بوجه خاص والأوروبي بشكل عام. فحص هيجل، من أجل التوصل إلى مبتغاه (المصالحة الحقة)، كلا من الفكر اليوناني والمسيحية والأنوار، الفلسفية منها (فلسفة كانط) والسياسية (الثورة الفرنسية) على حد سواء. كما أن المرحلة الأخيرة من القرن العشرين لم تخل من الفلاسفة الذين انكبوا على الموضوع، ونذكر على سبيل المثال بعض الفلاسفة الفرنسيين : بول ريكور وجاك دريدا وفيليب سلازار.

أضف إلى هذا أن التجربة المغربية في المصالحة لم تحظ بالاهتمام الفلسفي اللائق في الوقت الذي عرفت فيه التجارب العالمية الأخرى فحفا ودراسة مستفيضة وعميقين، خاصة تجربة أفريقيا الجنوبية.

كما أود الإشارة أيضا إلى أن اختيارنا لهذا الموضوع في إطار ندوة مرتبطة بالفلسفة العربية جاء نتيجة قناعتنا بضرورة اقتحام الفيلسوف العربي لتحليل وضعه وواقعه قصد المساهمة في فهم هذا الواقع وإعطاء البعد العملي للفكر الفلسفي، وكذلك لوضع حد لممارسة سائدة وسط المهتمين بالفلسفة في العالم العربي والكامنة في اختزال هذه الأخيرة، على العموم، في تلخيص وتقويم ما كتب في هذا المجال ليصبح الاهتمام بالفلسفة منصبا على ما كتبه شخص ما يكون هو بدوره قد كتب عن فهم كاتب آخر لكاتب آخر... الخ. بهذا نكون أمام ممارسة لا تمت إلى الفلسفة بأية صلة وتقتل الفكر أكثر مما تخدمه. نريد أن يقدم الفيلسوف العربي على اقتحام المواضيع المخترقة لحياته والجائمة على وضعه ليتمكن من ثمة المرور إلى بناء الموضوع بنفسه، ويتوصل، كما هو شأن الفلاسفة على العموم، إلى قيادة ذاته بذاته وشق الطريق وفق توجهه وأهدافه وإرادته.. إنه السبيل إلى إعطاء النشأة للوعي الذاتي باعتباره الشرط الأساسي للممارسة الفلسفية. فبحصول الوعي بالذات يندرج الموضوع في إطار هذه الأخيرة بدل أن يبقى قبالتها؛ ويسير وفق ما تفرضه عليه الذات حتى يكون في خدمتها. هكذا يصبح الفكر مساهما في السير الموضوعي للواقع الذي ينخرط فيه، وتتحول الذات إلى سيدة الواقع، أو على الأقل تخلق تلك الإمكانية.

لنسر على درب ابن خلدون الذي خلق موضوعه عبر فرض التحليل العقلي على واقعه وعبر إنتاج المفاهيم الملائمة لما بناه، بدل المكوث في الفضاء الفكري اليوناني لشرحه وتلخيصه وتطبيقه. وكلنا يعلم نهاية هذا النهج : لقد فرض ابن خلدون نفسه باعتباره مبدعا، وأفاد مجتمعه والإنسانية جمعاء. أوجه كلامي هذا بالأساس إلى زملائي المغاربة لأننا نتوفر في هذا البلد العزيز بشكل واضح، ولا رجعة فيه، على أهم ما يؤسس الفكر الفلسفي وأقصد حرية التفكير والتعبير.

أعتقد أن تحليل المصالحة التي عرفها المغرب سنة ألفين وأربعة ميلادية يستدعي تقديم تعريف أولي لهذا المفهوم يسمح بتوضيح الرؤية واستيعاب المعاني التي ينطوي عليها الحدث.

لا ينبغي الوقوف في هذا التعريف عند المعنى الاشتقاقي واللفظي وحده، أي المعنى المفيد لخلق جو من الطمأنينة والإخاء والصداقة والسلم بين طرفين أو أطراف كان النزاع أساس العلاقة القائمة بينها. إن المعنى الذي تفيدته المصالحة قوي جدا ويفيد الاعتراف المتبادل بحقوق وواجبات الجميع، حقوق وواجبات محددة بشكل دقيق وواضح في إطار انتهاء مشترك ومتساو إلى مجتمع قائم داخل وطن محدد. وتكلم عن المصالحة لأن هذا الاعتراف يأتي بعد سيادة صراع قوي بين القوى المشكلة للمجتمع، صراع ناتج عن انفراد قوة معينة بتسيير الكل وتوجيه التسيير نحو مصالحها الخاصة مستعملة في ذلك مختلف الوسائل المتوفرة لديها دون مبالاة بما نسميه على العموم بالقانون والأعراف والقيم التي تعتبر مبدئيا أساس العلاقات القائمة بين مكونات المجتمع. وإذا كنا نتكلم عن الصراع، فذلك لأن القوى المغلوبة على أمرها لا تبقى مكتوفة الأيدي وتكتفي بالتحمل. إنها تعمل بدورها على التكتل لتضع حدا للغطرسة التي تعيش في ظلها، إما بالاعتماد على وسائل تحترم قواعد المواجهة، وإما باللجوء إلى أساليب تتنافى بدورها مع القيم الإنسانية.

يخلق الصراع الذي تنجم عنه المصالحة إذن وضعية صعبة بالنسبة لجميع القوى المتنازعة (المتقاتلة). لا يكون السائد ضامنا لسيادته، ولا يكون المسود متأكدا من سلامته. إن ترسيخ السيادة وتوفير السلامة هما الدافعان بالمتصارعين إلى التفكير في المصالحة. ولكن لا بد من إضافة عنصر آخر داخل هذه المعادلة وهو حصول الأطراف المعنية على مستوى فكري (فلسفي) يقتنعان بواسطته بأن تحقيق المبتغى يقتضي التنازل عن مجموعة من المكتسبات المادية والمعنوية (وأحيانا التنازل عن مجموعة من الأوهام) - خاصة من جهة السائد والقوي - أو توفير مجموعة من الشروط، المادية والمعنوية أيضا، تضمن الاطمئنان والسلم للجميع، وتساعد على توظيف الطاقات الفردية والجماعية في التحرر والبناء.

تم المصالحة لإعطاء انطلاقة جديدة للعلاقات القائمة بين القوى المشكلة للمجتمع. وتراوح جدة هذه الانطلاقة بين الجذرية والإصلاح، حتى وإن كان الغالب في المسألة هو

التوجه الأول. والمقصود بالجزرية، طبعاً، هو تغيير النظام الذي ستعامل وفقه القوى المشكلة للمجتمع وليس تغيير تلك القوى ذاتها. فلهذا السبب تكلمنا أعلاه عن انتهاء المصالحة إلى الفكر المعاصر. لقد رَسَخَ هذا الأخير المبدأ الذي انطلقت معه الحداثة الكامنة في التدخل في العلاقات القائمة بين العناصر بدل التركيز على العناصر ذاتها.. لم يعد الفعل، من أي نوع كان، يهدف إلى تغيير طبيعة الكائن وإنما يسعى بالخصوص إلى تغيير العلاقة بين الكائنات.

يتعلق الأمر بالمستوى الفكري أيضاً لأن المصالحة تقتضي أن يكون الطرف الباحث عن ضمان الحياة أولاً، والحياة الكريمة ثانياً، قادراً على وضع الشروط اللازمة للانتقال إلى المرحلة الجديدة، ومدرّكاً لمضمون قواعد التعامل في إطار هذه المرحلة، وملمّاً بطرق تفعيل تلك القواعد.

وأخيراً نقول تكون المصالحة في حاجة إلى مستوى فكري (فلسفي) لأنها تقتضي من الطرفين، أو من جميع الأطراف تغليب الكل على الذات وتميرير السيادة والسلامة في نهاية المطاف عبر سيادة الكل وسلامة الكل. تنتقل القوة، عند حصول المصالحة، من الأطراف إلى الكل لتعلو قوة هذا الأخير على علو كل قوة أخرى، أو لنقل لتسيطر وتوجه قوة الكل جميع القوى الأخرى. تقتضي المصالحة، في نهاية المطاف، مستوى فكرياً لأنها تتحقق في إطار ما نسميه على العموم بالتركيب المنسجم والمتناغم بين المادي والعقلي والروحي.

إن أخذنا كل هذه الأمور بعين الاعتبار، وانتقلنا إلى التجربة المغربية، فإننا سنضطر إلى الاعتراف لها بخصوصيتها الكامنة في التوجيه الذي عرفته عبر المراحل التي مرت منها والأهداف التي رسمتها، أي عبر كل مسار تحقّقه. فإذا كانت مختلف المصالحات التي عرفتها نهاية القرن العشرين تمت قصد الانتقال من نظام إلى نظام آخر، فإن المصالحة في المغرب تمت داخل نظام واحد يتميز بوعي مسؤوليه بمقولة التطور، وبإستيعابهم لشروط الاستمرارية، خاصة الشرط الذي يصطلح عليه في اللغة السياسية بإعادة التأسيس. إنها تمت قصد تجديد

انطلاقة النظام القائم وإعطائه القوة الضرورية ليرسّخ من جديد ويضمن استمرارية يستغني فيها عن أبغض الحلول في السياسة : العنف المادي الظاهر. لتوضيح هذه المسألة، نقتراح تتبع نقطتين في مسار هذه المصالحة. تتصل الأولى بالنهج الذي سارت عليه، وترتبط الثانية بما نقتراح تسميته بروح هذه المصالحة.

نهج المصالحة:

انطلقت المصالحة بإنشاء هيئة قصد الإشراف على أعمالها سميت هيئة الإنصاف والمصالحة. وقد كانت نشأتها سياسية بالمعنى القوي للكلمة. إنها جاءت بعد المصادقة الملكية على قرار صدر عن مجلس أنشئ بدوره من طرف جلالة الملك، وهو المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان. أضف إلى هذا أن الأشخاص المشكلين للجنة عينوا من طرف جلالة الملك، وبينهم أعضاء من المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ومعتقلون ومنفيون سياسيون سابقون، وفي مقدمتهم الرئيس نفسه الذي قضى عشرين سنة في السجن.

وقد انطلقت هيئة الإنصاف والمصالحة في فترة كانت قد أنشئت فيها هيئة أخرى من طرف معتقلين سياسيين قدماء، ومناضلين من اليسار (خاصة من كانوا ينعتون باليساريين الراديكاليين أو المتطرفين) تدعى المنتدى المغربي من أجل الحقيقة والإنصاف، وكانت قد بدأت تعرف نشاطا ملحوظا فيما يخص ملف تاريخ انتهاكات حقوق الإنسان بالمغرب.

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن نشأة هيئة الإنصاف والمصالحة تمت بعد انتهاء عمل هيئة أخرى سابقة عليها هي الهيئة المستقلة للتحكيم. هيئة يمكن القول عنها إنها تكاد تكون تقنية محضة، حيث كان هدفها هو تعويض مجموعة من السجناء السياسيين أغلبهم أفراد من الجيش شاركوا في الانقلابين العسكريين لسنتي 1971/1972. كان حقل الفعل بالنسبة لهذه الهيئة محدودا جدا حيث انحصر في تحديد التعويض المادي لمجموعة من المواطنين سببت لهم عقوبتهم الحبسية في أضرار جسدية ومعنوية بليغة. وكان بعدها السياسي محدودا جدا بدوره

لأنه مر في صمت ودون الانتهاء إلى تقويم ما للممارسات التي تعرض لها الضحايا وإلى توصيات بصدد المستقبل.

تشكيلة اللجنة ومهامها:

تشكلت الهيئة من لجن ثلاث؛ لجنة خاصة بالبحث والتحقيق (ستة أعضاء)، يكمن دورها في تقصى الحقيقة وتحديد ما من جهة الضحايا (قول الحقيقة)؛ لجنة التعويض والجبر عن الضرر (سبعة أعضاء) تحدد التعويض المناسب لكل ضحية وفق الحقيقة المتوصل إليها (تعريض الحقيقة)؛ وأخيرا لجنة الدراسة والبحث (ثلاثة أشخاص) تتكفل بتحديد النصوص الأساسية لمرجعية عمل الهيئة، وتنظم موائد مستديرة في علاقة مع عمل الهيئة، وإنجاز الأرشيف، وتقديم اقتراحات وتوصيات تخص المستقبل.

يمكن إقامة تماثل بين عمل الهيئة هذا وعمل المؤسسات التي أشرفت على عقاب الضحايا. هناك في كلتا الحالتين تحديد للحقيقة، وجزاء وفق الحقيقة المتوصل إليها والمقر بها، مع وجود فارق يكمن في الهيئة المشرفة عن العملية. لقد تم كل شيء مبدئيا في الحالة الأخيرة وفق القانون، أما في الحالة الأولى فالكل يتم في إطار السياسة، وبالضبط في إطار تبني النظام بشكل واضح ونهائي لحقوق الإنسان. إن مثل هذا التبني هو الذي يجعل اللجنة تتجه بالخصوص نحو الضحايا دون غيرهم؛ والوقائع التي سعت إلى رصدتها والإحاطة بها هي وقائع متصلة بالضحايا : درجة قساوة التعذيب، مدة الاعتقال، مدة السجن، الأضرار الجسدية والمعنوية الناجمة عن التعذيب والسجن، الحالات الهالكة خلال فترة التعذيب أو السجن، مكان دفن الضحايا... الخ.

أعتقد أن هذا التوجه هو الذي جعل اسم الهيئة لا يتضمن مفهوم الحقيقة ويقتصر على الإنصاف. إن التركيز على الإنصاف يفيد بالضرورة اللجوء إلى الحقيقة والبحث عنها، ولكنه يفيد أيضا، وبالخصوص، البحث عن الحقيقة التي سببني عليها الإنصاف، ألا وهي الحقيقة

المتصلة بالضحايا. لقد حصلت المعاناة وغابت الحقيقة نتيجة عدم توصل الدولة في المرحلة التي تم فيها الخرق إلى ترسيخ منظومة حقوق الإنسان داخل مختلف الهيئات المسؤولة عن المنظومة القانونية.

يجبنا هذا التدقيق الخوض في موضوع توجيه البحث عن الحقيقة نحو المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان في المرحلة المعنية داخل المغرب، وعن الإجراءات اللازم اتخاذها تجاههم بعد معرفة الحقيقة بصددهم. فإن كان للجنة كل الصلاحية للنظر في الإنصاف فذاك، كما قلنا، لأنها لجنة ذات بعد سياسي، والإنصاف يمكن أن يدخل في إطار الفعل السياسي، ويحدّد ويدعم من طرف الفاعل السياسي. أما العقاب فإنه يبقى، في إطار دولة الحق والقانون، مرتبطا بالمسؤولين عن حماية القانون وتطبيقه.

إن البحث عن الحقيقة هنا مرتبط بالجانب العملي (بالحقيقة النفعية)، وهذا الأخير مرتبط في حالة الهيئة المعنية بالإنصاف، إنصاف الضحايا على المستوى المادي والمعنوي معا. الإنصاف بمعنى إعطاء الحق وأخذ الحق. يتم الاعتراف للضحايا بالانتهاكات التي تعرضوا لها، ويسمح لعائلات الضحايا بالتعرف على مصير ذويهم؛ تتقاضى الضحايا مقابلا عن الأضرار التي لحقتها، وتتلقى عائلات الضحايا دعما معنويا عبر استقبالاتها أو زيارتها من طرف بعض أعضاء الهيئة. والأكثر من هذا كله تتلقى الجهات والمناطق التي أبان التحقيق عن تهميشها نتيجة انتهاك متعمد لحقوقها عناية الدولة ذاتها عبر انجازات مادية مباشرة، وعبر إلحاقها بمسلسل التنمية الشامل للبلاد كلها. هكذا يكون الحق قد أُعطي وأُخذ بعزيمة ورضا الجانبين معا، اعتمادا على حقيقة تم الكشف عنها من طرف هيئة مشكلة من أناس مشغولين بمسألة حقوق الإنسان داخل الوطن (أعضاء منتظمون إلى المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان) وآخرين تعرضوا هم أنفسهم لانتهاكات حقوق الإنسان، وساهموا في خلق الظرف الحاد والملائم للاهتمام بمشكل ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان (معتقلون سياسيون

سابقون، ومؤسسو إطرارات جمعية مدنية يطالبون برفع الصمت عن الظلم الذي لحقهم في أعز مرحلة حياتهم، وبتفعيل الحق والقانون لإنصافهم. (متندى الحقيقة والإنصاف).

ولكي نفهم بشكل أعمق سبب توجيه البحث عن الحقيقة نحو الضحايا دون غيرهم ينبغي أن نستحضر مفهوما آخر استندت إليه المصالحة في المغرب، إنه مفهوم الصفح (Le pardon). تنصف الدولة ضحاياها لتخلق لديهم الشروط النفسية والمعنوية للصفح. وتتم المصالحة بين الضحايا والوطن بناء على الإنصاف من جهة الدولة وعلى الصفح من جهة الضحايا والمواطنين بشكل عام. مصالحة بين وطن يتوفر على دولة منصفة (أو نظام منصف) وبين شعب سموح. يدخل هذا البعد بدوره في خصوصية التجربة المغربية المتصلة بالمصالحة. إنها سارت في اتجاه الصفح، كما جاء في الخطاب الملكي الملقى بمناسبة تنصيب الهيئة. فالهدف هو التوصل إلى "المصالحة السمحة، الكاظمة للغيط"، لأن الأمر يتعلق بـ"مصالحة المغاربة مع ذاتهم وتاريخهم" وليس بمصالحة الضحايا مع معذبيهم. سنعود بعد قليل لتوضيح الفكرة أكثر.

هناك طبعاً من طالب (أو يطالب) أن يشمل البحث عن الحقيقة المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان لمعرفتهم والاستماع إليهم بدورهم. يبقى النموذج المثار هنا على العموم هو أفريقيا الجنوبية. لقد سمحت اللجنة المشرفة عن المصالحة في هذا البلد لمرتكبي الجرائم (Perpetrators) بالتقدم أمام اللجنة والاعتراف بما مارسوه من تعذيب على ضحاياهم بكل تفصيل، والإقرار بالقتل والتقتيل اللذين أشرفوا عليهما، ووصف الطرق التي ارتكبوا بها جرائمهم بجميع التفاصيل.

نعتقد أنه من الصعب المقارنة بين التجربتين، خاصة إن كان الهدف هو مطالبة التجربة المغربية بالاعتداء بتجربة أفريقيا الجنوبية. سنحاول ذكر بعض نقاط الاختلاف بين الحالتين قصد فهم أعمق لحالة المغرب وبعيدا عن كل حكم قيمة.

حينما عمدت لجنة الحقيقة والمصالحة لأفريقيا الجنوبية إلى البحث عن الحقيقة من جهة مرتكبي الجرائم السياسية فإنها لم تفصل بين المسؤولين عن نظام الأبارتايد والمتهمين إلى المؤتمر الوطني (A.N.C). إنها وضعت منتهكي حقوق الإنسان في مستوى واحد بغض النظر عن انتماهم السياسي. وقد أدى هذا الأمر بالرئيس في بعض الأحيان إلى الدفاع عن نفسه بتقديم توضيحات وحجج تبين عدم انحيازه إلى مناضلي المؤتمر ليبطل بذلك اتهامات وجهت إليه من طرف بعض المتطرفين البيض. كان من الصعب جدا أن تقدم هيئة الإنصاف والمصالحة على مثل هذا الدمج بين الطرفين. قد يقال إن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في المغرب لم يقرّوا أي جريمة سياسية ولم يمارسوا أي عنف. لا أريد، على أي، الدخول في هذا الموضوع لأنني لست مؤرخا ولم أبحث أبدا في تفاصيل المسألة. كل ما أود قوله هو أن استماع اللجنة للطرفين انفردت به أفريقيا الجنوبية وساعدها ذلك في التقدم في أعمالها.

مسألة ثانية تمنعنا من المقارنة بين التجربة المغربية وتجربة أفريقيا الجنوبية وهي اشتغال اللجنة المشرفة على المصالحة في هذا البلد الأخير انطلاقا من دستور استثنائي وضع لتلك المرحلة بالضبط. معنى هذا أن البلاد كانت تعرف حالة استثنائية وبصدد وضع انطلاقة جديدة لنظام جديد. ينبغي إذن البحث عن الحقيقة في مجمل تفاصيلها وفي كل نواحيها لضمان الطابع الجديد لتلك الانطلاقة. ستعرف البلاد منعطفًا جديدًا بعد انتهاء عمل اللجنة ينطلق مع دستور جديد بنود جديدة تقطع مع الماضي وتؤسس للقوى المكونة للمجتمع انطلاقًا من تصور جديد للسلطة وللحكم. نحن نعلم طبعًا أنه لا مجال للتفكير في شيء من هذا في حالة المغرب. اشتغلت لجنة الإنصاف والمصالحة في إطار دستور ساد هو نفسه قبل مباشرتها لعملها وبعد انتهائها منه.

عامل ثالث يجعل المقارنة صعبة، إن لم نقل مستحيلة، بين التجريبتين، ويكمن هذه المرة في أساس المصالحة. قلنا أعلاه بأن أساس المصالحة في المغرب هو الإنصاف من أجل الصفح (Le pardon)، أما أساس المصالحة في أفريقيا الجنوبية فكان التوصل إلى الحقيقة من أجل

العفو (L'amnistie). لقد كانت اللجنة تستمع للممارسي العنف ومرتكبي الجرائم الإنسانية، وتقرر بعد الاستماع إلى التحقيق والتأكد من رواياتهم حتى تتبين الطابع السياسي للجريمة قصد العفو عن المعني في حالة الإثبات، والرفض في حالة التأكد من خروج الجريمة عن الإطار السياسي. يتم البحث عن الحقيقة إذن لإلغاء العقاب وليس لتحديد العقاب. فالأمر يتعلق في نهاية المطاف بالقطع مع مرحلة قديمة وسياسة قديمة لبدء مرحلة جديدة بسياسة جديدة، بل بنظام جديد.

لا سبيل مرة أخرى للكلام عن نظام جديد في المغرب. لا مجال للكلام في حالة المغرب عن مسألة القطع فيما يتصل بالنظام. ولكي نتكلم وفق التحليل الملموس للواقع الملموس، حسب التعبير السائد في المرحلة التي اهتمت بها هيئة الإنصاف والمصالحة، نقول مرة أخرى، لا مجال للكلام عن العفو في حالة التجربة المغربية. لن يكون أبدا من صلاحيات الهيئة إصدار عفو ما في حالة تأكدها من تورط شخص ما في ارتكاب جريمة سياسية معينة. يصدر العفو في المغرب عن جلالة الملك وحده، ولا يقبل المنطق السياسي أن يعفو الملك عن أناس سببوا في معاناة شعبه، وفي تعذيب رعاياه، هذا بالإضافة إلى أن التعذيب الذي سببه منتهكو حقوق الإنسان للشعب تم في إطار خدمتهم للنظام القائم في المرحلة الماضية والذي ينبغي أن يستمر حالا ومستقبلا. إن الحل الوحيد للمسألة هو اللجوء إلى الصفح، لأن الصفح يصدر عن المظلوم، والمظلوم قد تم له الاعتراف بذلك، أي بأنه مظلوم.

لعل ما يبرر الصفح، بل ويؤسسه، هو حصوله خارج كل حساب. إنه أقرب إلى الأخلاق والدين منه إلى السياسة. يتم الصفح بطريقة مطلقة. يصفح المرء من أجل الصفح تعبيرا منه عن غنى الجانب الإنساني لديه وتغلبا منه لسمو القلب وتعاليه عن كل الأحاسيس والميول الخاضعة للحظة والحساب. وإن كان هذا الطابع المطلق محبذا في الفعل الأخلاقي فإنه مرفوض تماما في الفعل السياسي. ينبغي أن يتبنى هذا الأخير الحساب ويستحضره باستمرار، لأنه ينبغي أن يتوجه دائما نحو هدف مادي محدد. لا يمكن للسياسي أن يقدم على الخير من

أجل الخير، وأن يتحلى بالطيبة من أجل الطيبة. وقد نكون على حق إن أضفنا في الأخير أن الصفح يتطابق مع ما هو مطلوب من الرعايا : التربية والاستقامة والطاعة والنسيان... أي كل ما هو مطابق في نهاية المطاف للمبادئ الأخلاقية والدينية.

تأتي الهيئة وسط مسار رسمته المؤسسة الملكية مع بداية الاستقلال في ظل نظام الملكية الدستورية. إن مهمتها هي المساهمة في تنويع مسار ديمقراطي طويل بمعالجة بعض الهفوات التي تبيّن أنها خطيرة ومؤلمة ومحرجة، تعرقل من جهة الانخراط التام للمواطنين في البناء الجاد لوطنهم، كما تمس من جهة أخرى بسمعة هذا الأخير على المستوى الخارجي.

لم تتمكن عملية تأسيس المغرب الديمقراطي الحديث من الحصول خارج بعض الانزلاقات المتمثلة في المس الخطير بحقوق الإنسان مثل الاختفاء والتعذيب والاعتقال العشوائي...الخ. بهذا يمكن القول إن الأمر يتعلق بمبادرة تمليها طبيعة النظام ذاته قصد تعديل ذاتي وقصد كمال ذاتي. إن الخطابين الملكيين المتصلين بانطلاق عمل الهيئة وانتهائه واضحان كل الوضوح بصدد هذه المسألة.

يسجل العهد الجديد إذن خطوة إلى الأمام داخل مسار طويل وقديم، ويحدث تميزا داخل هذا المسار دون حصول أي قطيعة. يتعلق الأمر باستمرارية مع وجود انشغال بالتغيير عبر الإصلاح. يتعلق الأمر في نهاية المطاف بملاءمة المؤسسات القائمة مع التطورات الحاصلة داخل المجتمع المغربي والمجتمع الدولي، وكذلك بتمتينها وتقويتها داخل النظام ذاته.

لماذا يتم التأكيد من طرف أعلى سلطة في البلاد على هذه الاستمرارية حتى في مرحلة العهد الجديد، وفي مرحلة إعادة التأسيس؟ لماذا تتم المصالحة والإنصاف داخل الاستمرارية؟ تسير الأمور على هذا النحو حتى يثبت أن العهد الجديد يقوم على الأسس ذاتها التي تقوم عليها الفترة السابقة. لا يمكن ربط العهد الجديد بانطلاقة جديدة قد يفهم منها التحديد الجديد للأدوار والمهام السياسية الجديدة.

روح المصالحة:

لقد جرت المصالحة في بلدان كثيرة من العالم أهمها وأقواها بدون شك أفريقيا الجنوبية كما قلنا أعلاه. عرفت هذه الأخيرة دستورا مؤقتا نظمت فيه المصالحة قصد تحديد دستور جديد يحدد طبيعة الفعل السياسي من جديد، أي العلاقة الجديدة بين الحاكم والمحكوم.

يفيد اللجوء إلى هذا النوع من القاعدة في التعامل اعتماد نظرية العقد في الحكم والتي تفيد بدورها تساوي القوى السياسية داخل المجتمع من حيث الطبيعة. تفيد نظرية العقد أن الحكم يكون من نصيب أقوى قوة وسط القوى السائدة داخل المجتمع لأنها تتساوى من حيث الطبيعة وتختلف فقط من حيث الحدة والانتشار. تقوم نظرية العقد على تركيز السلطة (مركزة السلطة) وتؤكد على هذه المسألة، ولكنها لا تؤكد بالحدة ذاتها على مركزة الحكم. فما دام المنظرون لها يعتمدون فكرة القوة (مفهوم القوة) بدل فكرة الماهية (مفهوم الماهية) فإنهم يقبلون تقاسم السلطة وتداول الحكم. الحكم للقوي، والقوي هو من يمثل بشكل أقوى المحكومين، لأن القوة تستمد من هؤلاء الذين يعتبرون المفوضين للحكم.

يعني تحقيق المصالحة داخل النظام السياسي المغربي إنجازها داخل نظام ينظر إلى القوة من حيث الماهية وليس من حيث الحدة والانتشار. تقاس القوة الحاكمة بطبيعتها العقلية والروحية والرمزية، مما يجعلها متميزة عن القوى الأخرى الموجودة بجوارها، بل في ظلها. لا ترتبط تمثيليتها بتفويض من قوى أخرى تكون بجانبها. إنها تستمد التفويض من قوة خارجة عن القوة الإنسانية والأرضية بشكل عام. لهذا فهي لا تستند إلى تفويض يقدمه الشعب، وإنما تستجيب لبيعة تؤديها الرعايا.

يتعلق الأمر بسلطة تؤكد على الاعتراف بها باعتبارها القوة الفعلية والوحيدة في الوسط الذي تسود فيه. إنها سلطة لا تعترف بوجود قوى أخرى مستقلة عنها يمكن أن تنازعها في مهامها. فمهمة فعل القوى الأخرى هي العمل على تجسيم وخدمة السلطة العليا.

ويبقى مع ذلك أن صلاحية اختيار أنسب قوة لتمثيلها وأداء مشاريعها تعود إليها هي ذاتها. طبعاً، لا تكفي السلطة العليا بالاختيار وسط القوى الموجودة في ظلها، إنها تمر إلى خلق القوى المناسبة لتمثيلها كلما دعت الضرورة إلى ذلك. لهذا نقول إنه لمن الخطأ الانطلاق من مفهوم الاعتراف للتنظير للسلطة في بلد مثل المغرب؛ فالاعتراف يقتضي المساواة بين القوى داخل المجتمع من حيث الطبيعة، فتعترف كل واحدة منها بالأخريات لتحصل على المثل، الشيء الذي لا يصدق على حالة المغرب. ليس الاعتراف في حالة المغرب متبادلاً، إنه يسير في اتجاه واحد، من الأسفل نحو الأعلى.

قد لا يتفق بعضكم مع هذا الرأي معللاً اعتراضه بكون المغرب بلداً يعترف بانخراطه في الحداثة، والحداثة تبني مفهوم الاعتراف، بل تتأسس عليه. يمكن الرد على هذه الفكرة بإثارة مسألتين اثنتين : تكمن أولاهما في كون الحداثة بدأت قبل رسوخ مفهوم الاعتراف وانطلقت مع مفهوم آخر له حضور قوي في المغرب، وهو مفهوم التسامح. لن أعمل على تحليل التسامح في إطار هذه المداخلة - يمكن الرجوع إلى ذلك فيما بعد، إن دعت الضرورة إلى تطوير هذا المقال في إطار آخر غير إطار الندوة، وسيكون مفيداً جداً الاستعانة آنذاك بجون لوك باعتباره أهم مفكر حديث اهتم بالموضوع - ولكنني سأثير ما يجعله مناسباً لواقع المغرب.

يرتبط التسامح بالسلطة التي تسعى إلى ضمان الاستمرارية عبر تنويع الوسائل المناسبة والضرورية لفرض السيادة حتى لا تقوم هذه الأخيرة على العنف والاضطهاد وحدهما. كما يرتبط أيضاً بالسلطة التي تسمح بالتعدد على المستوى الفكري والثقافي والديني والاقتصادي بل وحتى السياسي بالمعنى الذي أشرنا إليه أعلاه.

تترتب عن هذه الخاصية خاصية أخرى تميز السلطة المتبينة للتسامح ألا وهي قبولها بتلقي المقترحات من طرف القوى الأخرى عبر الالتماس في مقابل طريقة المطالبة التي تنتشر بالخصوص وسط المجتمع الخاضع للسلطة القائمة على الاعتراف. وهذا أمر منطقي، لأنه لا

يمكن أن نطالب الحكيم والأسمى والمقدس بتنفيذ شيء ما. إننا نكتفي بالالتباس منه ونحن مقتنعين بإيجابية موقفنا وبعده المتقدم، ما دمنا نتوفر على إمكانية التعبير عما يبدو لنا صائبا في ظرف ما، وعلى إمكانية الاستجابة للمتمسنا.

لا ينبغي فهم التسامح هنا من الزاوية الأخلاقية وحدها واعتباره نتيجة سمو أخلاقي فقط. إن النظام المتسامح هو نظام متطور سياسيا. إنه يتبنى الأسس المذكورة أعلاه انطلاقا من إملاءات سياسية داخلية يفرضها على نفسه لاستيعابه للشروط التي تقتضيها استمرارية السيادة خارج الاضطهاد. إنه نظام يتبنى ما يصطلح عليه أحد كبار الفلاسفة المعاصرين باقتصاد السلطة. ولهذا السبب بالضبط يندرج هذا النظام في إطار الحداثة. يأتي التسامح إذن نتيجة التشبع بأخلاق سامية، ولكنه يتم أيضا بناء على حساب سياسي إيجابي. ولعل هذا الأخير هو الذي يجعله، أي التسامح، يحصل في الوقت المناسب وبصدد الأفعال المناسبة.

أما الاعتراف، سواء أخذنا به في إطار فكر الجدل أم في إطار فكر الاختلاف، فإنه ممارسة تملئ من الداخل والخارج معا. هناك قناعة لدى القوى المشكلة للمجتمع بالاعتراف ببعضها البعض باعتبار ذاك الاعتراف هو الوسيلة الأساسية لضمان البقاء وسط الانسجام المجتمعي؛ وهناك في الوقت ذاته ضغط خارجي تمارسه القوى على بعضها البعض لانتزاع الاعتراف من الأخرى ولفرض الاعتراف المتبادل. تقبل مختلف القوى مجموعة من الخطوط الحمراء متفق عليها، خطوط ترسم العتبة الدنيا للقناعة والحدود القصوى للضغط. ولعل ما يسمح بهذا الأمر هو التجريد الذي تتسم به أعلى هيئة تتوسط القوى المجتمعية، أي مؤسسة الدولة. تمثل الدولة الجميع، غير أن تحمل مسؤولية تسيير مؤسساتها يعود إلى القوة التي يفرزها مخاض الصراع المبني على الاعتراف. يمكن للحكم أن ينتقل من قوة إلى أخرى ويعرف ما نصطلح عليه بالتناوب.

هنا تكمن إذن خصوصية المصالحة التي تمت في المغرب. إنها جرت نتيجة التطور الداخلي للنظام السياسي المغربي بتبنيه للحداثة القائمة على التسامح، أو على الاعتراف المبني

على التسامح، وذلك لتوسيع دائرة القوى التي يمكنها أن تجسم وتمثل أعلى سلطة في البلاد، أي سلطة الملك. وإذا كانت أغلب البلدان التي تمت فيها المصالحة قد سعت إليها ليحصل التساوي بين القوى السياسية القائمة داخل المجتمع ولتُسَمَّح لها بالطموح إلى تحمل مسؤولية الحكم وتسيير مؤسسات الدولة والعمل من أجل ذلك، فإن التجربة المغربية بعيدة كل البعد عن هذا المنحى. إنها تدرج بدورها في إطار خلق الانسجام والسلم الاجتماعيين، وتسعى إلى فتح الآفاق أمام القوى الخيرة والصالحة لتوظيف طاقاتها في البناء والتشييد، ولكنها لا يمكن أن تهدف إلى ما يتناقض مع طبيعة النظام الذي بارك أول مسؤول عنه نشأتها وأثنى على إنجازها.

جرت المصالحة في المغرب ليعبر الجميع حكاما ومحكومين عن استنكارهم لشطط السلطة ولتجاوزوا هذه الممارسة التي لا تليق ببلد تسود فيه دولة الحق والقانون. كيف سيتم ذلك؟ ينبغي التأكيد من جديد على إدراج منظومة حقوق الإنسان في المنظومة القانونية المعتمدة في ضبط العلاقات الفردية والجماعية، والعمل في الوقت ذاته على تطبيقها واحترامها. ولكن ينبغي أيضا خلق الشروط الموضوعية لتحقيق المبتغى. يبقى السؤال المطروح متصلا بمضمون تلك الشروط الموضوعية الضامنة لاحترام حقوق الإنسان. هناك من سيتوجه مباشرة إلى التفكير في الإصلاحات الدستورية لوضع شروط على مستوى القانون تحد من السلطة التي تسمح لنفسها بتجاوز ما لا ينبغي تجاوزه. يسمح المنطق السياسي، بكل تأكيد، بالسير في هذا الاتجاه. غير أن استحضارنا لما أسمىناه بخصوصية المصالحة المغربية يجعلنا نعطي مضمونا آخر لتلك الشروط. ينبغي التوجه نحو المادي وليس نحو الصوري؛ ينبغي الاهتمام بالواقع الفعلي للمواطنين وليس بالمساطر القانونية؛ وبذلك نستجيب للمتطلبات الفعلية والمستعجلة للشعب، كما أننا نحترم في الوقت ذاته طبيعة النظام السياسي القائم. تأخذ كلمة الشروط معناها الحقيقي، في إطار هذا الأخير، وفي إطار الإصلاح السياسي الخاص به، حينما تهتم قاعدة الهرم وليس قمته.

تكمن الشروط الموضوعية إذن في الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمواطنين، لمحاربة آفات الفقر والتهميش وانعكاسات الأمية والبطالة. ينبغي أن يسجل المواطنون الحضور الإيجابي للدولة الكامن في إنجاز المشاريع التي ستلبي حاجيات المواطنين، وتضمن لهم المستوى المعيشي اللائق والكرامة الإنسانية اللازمة. لعل ما يدعم تفسيرنا هذا هو المبادرة الملكية التي تلت انتهاء أشغال هيئة الإنصاف والمصالحة والتي أطلق عليها اسم المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

لنفكر فلسفياً ولنتكلم فلسفياً أيضاً بعد هذه الإشارة الأخيرة. نعتقد أن المنطق المتحكم في هيئة الإنصاف والمصالحة لا يقبل مفهوم شطط السلطة. فالمصطلح المناسب في نظرنا هو التفريط في الحكم. لقد أولت الدولة في الماضي أهمية كبيرة لتأسيس ذاتها، فترتب عن ذلك تفريط في الحكم، أي تقصير في تدبير أمور المواطنين عن قرب. شيدت الدولة مختلف هياكلها وطورتها ولكنها لم تطور بما فيه الكفاية واقع المواطنين. هكذا ستؤدي المصالحة إلى الإقرار بمزيد من الحكم للمؤسسة الملكية (لدي رغبة في قول الإفراط في الحكم)، وليس إلى المطالبة بالإصلاحات الدستورية. بهذا ستكون هيئة الإنصاف والمصالحة قد أدت مهمتها أحسن أداء، لأنها تندرج في إطار ما يسمى في اللغة السياسية (الفلسفية) بإعادة التأسيس، وليس في إطار التأسيس.

نرجو أن يكون هذا العرض قد ساهم في إعطاء فكرة واضحة عن المصالحة التي عرفها المغرب، وبالأساس عن خصوصيتها. وكما لاحظتم، فإننا التزمنا منهج الوصف والتحليل خارج ما يسمى إبداء الرأي الشخصي. اخترنا هذا الموقف لنمنح المستمع الفرصة الكاملة لتتبع قولنا ولنفتح له باب التأمل في الموضوع خارج الحكم المسبق. لا ندعي أننا استوفينا القول في هذا الموضوع، إنه في حاجة إلى مزيد من التفكير والتحليل لإدراج مزيد من المعطيات ومن الأبعاد. إننا واعدون بحصرنا للتحليل، وبشكل مختصر، في فهم الفعل السياسي بالمغرب في جهة واحدة، أو في قوة فاعلة واحدة. كان علينا، بكل تأكيد، أن ندرج في الدراسة

قوى أخرى لها مكانتها في البلاد للإحاطة بالفعل السياسي وبالممارسة السياسية في المغرب الحديث؛ وكان علينا، بكل تأكيد أيضا، أن نطرح أسئلة كثيرة عبر تطويرنا لهذا الموضوع خاصة وأننا نمارس الفكر الفلسفي. إننا مدركون لهذا التقصير ونرجو أن نتداركه مستقبلا.

المراجع المعتمدة:

- الخطاب الملكي المتصل بتنصيب هيئة الإنصاف والمصالحة.
- الخطاب الملكي المتصل بانتهاء مهمة هيئة الإنصاف والمصالحة لأشغالها.
- Foucault. M , *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard/ Seuil.
- Foucault. M, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard/ Seuil.
- Looke. J, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, Flammarion.
- Lukacs. G, *Le jeune Hegel* t1 et 2, Paris, Gallimard.
- Ricœur. P, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Salazar. P, *Amnistier L'Aprtheid, Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Paris, Seuil.
- Strauss. L, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion.

النقد الفلسفي العربي المعاصر بين الإيديولوجيا والفلسفة

أحمد الأمين

كلية الآداب 3، فرع طرابلس - لبنان

مدخل : في حدود العلاقة بين الإيديولوجيا والفلسفة

تحتل العلاقة بين الإيديولوجيا والفلسفة، واحداً من المواقع الرئيسة في الفكر الإنساني عموماً، وفي الفكر العربي المعاصر خصوصاً.

ولهذه العلاقة تاريخها القديم والحديث، المليء بالاختلافات والاجتهادات، التي استتبعت أبحاثاً ومواقف، تناولت مفهوم ودور كلاً من الإيديولوجيا والفلسفة، والعلاقة بينهما، كما علاقة كل منهما بالعقل والعلم.

ونحن، إذ نبدأ بتناول هذه الإشكالية في بحث يريد أن يدرس موضوع النقد الفلسفي العربي المعاصر، إنما نهدف البدء بجلاء الموقع الفكري النظري الذي ننطلق منه في وعي هذه العلاقة من جهة، وتبسيط الضوء على الأهمية التي يحتلها الدور النقدي للفلسفة في بعده التغييري من جهة أخرى.

والموقع المشار إليه هو أولاً، الموقع المنحاز إلى النقد الفلسفي في مواجهة الإيديولوجي، النقد الذي يعي ويفسر، فيعمل على التغيير، في مواجهة الفكر الذي يبرّر فيمّوه، ويبقي على الواقع... ويقبل التبعية والالتحاق.

وهو ثانياً موقع الواقعة الجدلية، التي تنطلق من اعتبار النقد حاجة وضرورة،
بالعلاقة مع مختلف النظم والقيم وأنماط التفكير والفعل والسلوك، والتي تعتبر أن إحياء
وتفعيل الحس النقدي هو إحياء للحس بالحرية والاستنارة، وضرورة العمل على التغيير...

وفي متن هذه العملية النقدية يحضر الوعي الدقيق لماهية الفلسفة، بصفاتها ماهية
مغايرة للماهية الإيديولوجية، وإن كانت هذه الأخيرة تتضمن دائماً، كي تستطيع أن تنتشر
وتستمر، فتعيش، نوعاً من "الجدع" أو "النواة" الفلسفية.

فنحن في نظرة سريعة إلى تاريخ الفلسفة، نقرأ بوضوح كيف واجهت هذه الأخيرة عبر
تاريخها الطويل، مختلف أنواع الفكر "الأسطوري" و"العقائدي"، بتجلياته المختلفة
والمتعددة... ويبدو، أنها اليوم تخوض غمار المعركة الأشد والأدهى من معاركها مع الفكر
الأيديولوجي الذي يسيطر سيطرته وطفغانه على المجتمعات البشرية عموماً والعربية
والإسلامية بشكل خاص... بحيث أصبح التطور والتقدم والخروج من حال التقهقر
والتبعية التي تصف الواقع العربي بمختلف تجلياته، قد أصبح مرتبناً، وإلى حدّ بعيد، بمدى
نجاح الفلسفة في صدامها النقدي مع الفكر الأيديولوجي المنتشر حثيثاً في مختلف مجتمعات
الكرة الأرضية، والعربية والإسلامية منها على وجه الخصوص، تحت عناوين ومقولات
متبدلة دوماً تبعاً للمصلحة الإيديولوجية.

فمن مقولة "نهاية التاريخ" إلى "صدام الحضارات" إلى "العولمة" ونظامها الاقتصادي
وتحدياتها الثقافية، وانغلاق الهويات وازدهار الأصوليات... كلها أيديولوجيات متناصلة من
بعضها البعض في ظلّ تسارع حثيث، يضع "الفلسفة" دائماً في مواجهة دورها الأهم في
ضرورة نقد الظواهر والمقولات وتفسيرها، كمقدمة لا بدّ منها من أجل الفعل فيها، أو
التحوّل مكوّناً لها، إن لم يكن ممكناً أو مطلوباً تغيير مسارها...

إننا إذ نريد تأكيد التمييز النظري بين الفلسفة والإيديولوجيا، إنما نعمل على إخضاع
الفكر الأيديولوجي للنقد والتحليل، تأسيساً لمدرسة نقدية فلسفية عربية معاصرة، تساجل

مقولات التاريخ والتراث والعصر، فتفسرها وتفهمها وتؤسس لنظر نقدي متجدد يعمل على تجاوز التفاوت التاريخي العربي مع العصر، والتحول إلى ثقافة تلبي احتياجات المجتمعات العربية والإسلامية، في قرن مثقل بالتحديات، علّنا نكون بذلك قد استجبنا لواحد من أبرز رهانات الفلسفة العربية المعاصرة.

بعد هذا التقديم (المدخل)، تقدم هذه الورقة قراءة في تاريخ النقد الفلسفي العربي عبر ثلاث نقاط:

(1) في المصطلح والمفهوم عربياً.

(2) النقد الفلسفي في عصر النهضة العربية.

(3) النقد الفلسفي العربي المعاصر في سياق ظاهرة العولمة.

قراءة في تاريخ النقد الفلسفي العربي :

أولاً: في المصطلح والمفهوم عربياً :

لم يحضر في تاريخ القول الفلسفي العربي، قديمه والوسيط، مصطلح "النقد"، إنما تنبأنا المعاجم العربية أن كلمة "نَقَدَ" مأخوذة في الأصل من نَقَدَ الصيرفي الدراهم والدنانير وأنقدها، بمعنى ميّز صحيحها من زائفها، وجيّدتها من الرديء، و"إن نقَدْتُ الناس نقدوك" و"معنى نَقَدْتهم عبّتهم وإغتبّتهم"⁽¹⁾.

وإذا ذهبنا إلى المعجم الفلسفي الذي أصدره "مجمع اللغة العربية" فلا يبتعد المعنى كثيراً، إنما يصبح قسماً : "خارجي" ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها" و"داخلي" وهو الذي يحلّل نصوص الوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض"⁽²⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مجلد 3 - مادة نقد.

(2) موسى وهبة، الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد أول، معهد الإنماء العربي، 1986، ص 816.

والمعنى إياه نجده في النقد الأدبي الذي لخصه جَبَّور عبد النور في معجمه الأدبي بالقول : "هو فنّ تحليل الآثار الأدبية والتعرف إلى العناصر المكوّنة لها للإنتهاء إلى إصدار حكم يتعلّق بمبلغها من الإجادة"⁽¹⁾.

يتضح مما تقدم، أن مفهوم النقد في العربية سواء كان نقداً تاريخياً أو أدبياً، بقي في حدود المعنى اللغوي بإخراج الزيف وتبيان مبلغ الإجادة أو الجودة.

إلا أن ذلك لا يجنب عنا الملاحظة والقول بأن غياب المصطلح عن تاريخ القول الفلسفي العربي القديم والوسيط، لم يمنع من حضوره مضموناً، وإن تحت مسميات أو مصطلحات مختلفة وسياقات متباينة من مثل : "التهافت والنقض"، "النفي والإبطال....".

ففي تاريخ الفلسفة العربية الوسيطة صفحات ومجلدات عدة من معركة نقدية مديدة، ليس أدل عليها من "تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت التهافت" لابن رشد، ومختلف النصوص الأخرى اللاحقة التي وقفت مع الأول أو إلى جانب الثاني... وهي سجلات ومعارك لم تكن ممكنة فلسفياً أو فكرياً لو لم تلج دائرة التحليل، والتحليل المضاد في الدفاع والهجوم... والدخول في عباب العملية النقدية.

لكن الغائب الأكبر عن تاريخ القول الفلسفي العربي بحقباته المذكورة ليس فقط المصطلح ولا محمولاته بالمعنى الشامل والبنوي للكلمة، إنما الغائب الأكبر، أنه لم يتأسس في تاريخ ذلك القول، وربما في حاضره، نظرية في النقد الفلسفي واضحة الأسس والمعالم، ولم يجر تحديد موقع ودلالات النقد وأهميته في مجمل الممارسات النظرية والمنطلقات الفكرية والمناهج والرؤى... الأمر الذي يمكن معه للفكر الفلسفي أن ينتقل من حال إلى حال أكثر تقدماً وفعالية. أو بلغة أخرى، لم يحضر اتجاه فلسفي اتخذ من النقد أدواته الرئيسية في النظر والتفكير، بحيث يمكننا القول أننا أمام مدرسة في الفلسفة النقدية العربية لها مركزاتها

(1) موسى وهبة : م.س.ص : 816.

ومناهجها وأعلامها.... وهو الأمر الذي كانت عليه الحال مع الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة عندما أعلن كانط : "أن عصرنا هو بخاصة، عصر النقد، ويتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد" "فتتقدم جميع المعتقدات والمعارف إلى امتحان العقل للفوز بالجدارة أو عكسها". وقبل ذلك ومعه " لا بدّ من البدء بتقديم العقل نفسه إلى امتحان العقل، أي لا بدّ من النقد"⁽¹⁾.

ومن ثم، تطوّرت تلك الآراء والمواقف، وتفاعلت الفلسفات : مثالية ومادية، مع هيغل وفيورباخ وماركس... وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت التي حملت اسم "النظرية النقدية" وغيرها من المدارس والفلسفات التي توالى، ولما تزل تثبت بأن النقد الفلسفي ضرورة، وتجديده الدائم من أهم شروط الفعل ومواكبة العصر.

ثانياً : النقد الفلسفي في عصر النهضة العربية

إذا كان صحيحاً، أنه من غير الجائز أو الممكن المقارنة بين تاريخ الفكر الغربي وتطوره وتاريخ الفكر العربي وآليات اشتغاله، لسبب رئيس يتعلق بالتفاوت التاريخي الذي حصل، ويصل إلى ثلاثة قرون من التباين...

إلا أن ما يهمني الآن وهنا، في حقبة النهضة العربية الأولى، هو رصد ووعي ملامح ومسار النقد كفعل ابستمولوجي معرفي، وتدخل إجرائي في ميادين الممارسة النظرية والعملية في مسار العصر، كما على مستوى العقل والفكر.

فقد انطلق النقد الفكري النهضوي، بصيغ متعددة ومتفاوتة، خجولة حيناً وصريحة أحياناً، مع أسئلة النهضة الأولى، إلا أنه لم يكمل مسيرته العلمية لسبب رئيسي من طغيان الجانب الأيديولوجي في متن ومآل العملية النقدية ذاتها على الجانب العلمي والعقلي ومستلزماتها. وهو الأمر الذي جعل أسئلة وإشكاليات النهضة تستمر راهنة وضاغطة حتى

(1) عمانوئيل كانط : نقد العقل المحض، ترجمة : موسى وهبة - مركز الإنماء القومي.

اليوم، بل ربما أصبحت من أكثر تحديات العصر حضوراً وإلحاحاً حتى أنه لا تبدو يسيرة الإجابة عن السؤال الأول يومذاك : لماذا تخلف العرب وتقدم الآخرون ؟ أو عن السؤال الآخر : هل أن تخلف العرب يعود إلى خلل في حضارتهم وثقافتهم أم هو في حقيقته خلل تاريخي ممكن التجاوز؟ فإذا كان الفكر العربي زمن النهضة قد توزع بين اتجاهات ثلاثة : سلفي وليبرالي وتوفيقي...مع اجتهادات وتلاوين داخل كل منها، إلا أن المشترك بينها جميعاً بقي المنطلق الأيديولوجي ومستلزماته التي طغت على المناهج والمفاهيم العلمية والمعرفية، مما ساهم في إقصاء المرتكزات المؤسسة لفلسفة نقدية حرة وشاملة. وسمح للبعض بالقول بأن الأعمال التقييمية للفكر النهضوي قد غلب عليها طابع التورط حيناً، والانخراط أحياناً، في الصراعات السياسية إلى الحد الذي بدا وكأن الفكر قد أصبح نتاجاً للمشاريع السياسية المختلفة، والتي يصعب معها إن لم يكن مستحيلاً، تأسيس لفكر نقدي يعتمد المساءلة الحرة ويدعو لها.

مما يؤكد أن سؤال النقد في الفلسفة يمثل بعداً هاماً في عملية التفلسف ذاتها، لم يجز الاهتمام به عميقاً وكفاية من قبل المشتغلين بالفكر والفلسفة العرب زمن النهضة، فهو من اللزوميات الأولى للتعامل الصحيح مع كل تراثي قديم، أو وافد جديد، أو مبتكر حديث... فكري كان أم ثقافي أم تقني.

فسؤال النقد هذا، هو الذي يؤسس للقول الفلسفي المختلف، الحامل لوجهة نظر جديدة، ومنهج مبتكر في التفلسف، دون أن يعني ذلك تزويدنا بقناعات جديدة، إنما مساءلتنا عن الطريقة التي بها كوّنّا قناعاتنا، فهو لا يحمل إلينا حقيقة مغايرة، بقدر ما يسعى إلى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة... كي يفتح أمامنا ويضع في متناولنا، حقلاً جديداً للتفلسف، هو حقل توفير شروط الإمكان والحرية، التي هي بدورها شروط التواجد والفعل والإبداع.

وربّ باحث في الفكر النهضوي العربي يبدأ بالسؤال عن النصّ الفلسفي العربي قبل النقد، فالزعم الذي نذهب إليه هنا، هو القول بأننا لم نحشر على مدارس أو مذاهب فلسفية

عربية بالمعنى التقليدي، لسبب رئيسي أول هو غياب العصب الأهم، لإنتاج النصّ الفلسفي وهو النقد الفلسفي، المختلف في خصائصه عن النقد الاجتماعي - الأدبي، أو الديني - الأيديولوجي، وهو الذي نفتقد جذوره في الثقافة العربية، بينما تزداد الحاجة إليه اليوم مع مستجدات العصر الأخيرة. فالعاملان اللذان حكما الخطاب الفلسفي النهضوي، وما زالا حتى اليوم، هما : حمولة تاريخ الفلسفة من جهة، والموروث الفلسفي الإسلامي من جهة أخرى. وهذان العاملان لم يتعرضا لعملية نقد منهجية تؤسس لقول مختلف، بل غلب الطابع الدائري للنتاج الفكري الذي دار على نفسه دون أن يفتح فعلياً على الأسباب الحقيقية للجمود والتخلف التي تعانيها المجتمعات العربية.

ففي مسألة الموقف من التراث مثلاً، والتي من الطبيعي أن لا يكون هو في ذاته مصدر مشكلة، حضرت المشكلة في المنهجية التي تعامل بها العرب مع تراثهم، حيث أعادوا إنتاجه، ليصبح في ذاته وكأنه في حالة جمود أو تحنّط أو تكرار... وكذلك كانت الحال مع الثقافة الغربية الوافدة، وما حملته من مفاهيم، استعملت دون التمحيص النقدي الضروري... فالعقبة ليست في داخل أو ذات أي منهما، إنما في غياب العقل النقدي.

وقد تجلّى ذلك في نتائج عملية المثاقفة التي تمت مع الغرب الأوروبي في مرحلته الاستعمارية، حيث تعرّف خلالها المثقفون العرب على المنظومة الفلسفية الفرنسية والإنكليزية، المؤطرة لفلسفة الأنوار والفلسفة الوضعية... فارتدت ردود فعلهم المختلفة في أغلبها طابع الترجمة ورجع الصدى، فحضرت عناوين وشعارات الفلسفة السياسية وفق المعتقد الليبرالي الغربي، في مختلف النصوص الإصلاحية السياسية وغابت متطلبات النظر والتأصيل الفلسفي، فلم تتم عملية إعادة بناء للبرالية وفق حاجات الاجتماع التاريخي العربي حينها، ولم تتمكن آراء ومواقف محمد عبده الإصلاحية الهامة من إنجاز فكر إصلاحي مؤسس وراسخ، يمنع تلميذه رشيد رضا، بعد وفاة الأستاذ، من أن يعود ويؤسس لانطلاقة التيار السلفي، الذي حاربه أستاذه.

كما أن ترجمة شبلي الشميل لكتابات بوختر في فلسفة النشوء والارتقاء لم تتمكن من إرساء أسس لفلسفة وضعية في نظرية المعرفة، وحتى الحوار حول الرشدية بين فرح أنطون ومحمد عبد، لم يولد تجديداً راسخاً في النظر الفلسفي لمصادر وأصول الفلسفة الوسيطة الإسلامية.

ثالثاً : النقد الفلسفي العربي المعاصر في سياق العولمة

بالإنتقال إلى الحقبة المعاصرة، النصف الثاني من القرن العشرين، نستطيع القول بأن النقد الفلسفي قد حضر، مناهج ودراسات ومواضيع، بوضوح نسبي وازن أعقب هزيمة الـ 67 وما تلاها... فكنا أمام قراءات في النقد - الذاتي والنقد الديني والسياسي والثقافي - مختلفة ومتباينة، للتراث والواقع، واسعة معمقة في بعضها، وسريعة مجتزأة في البعض الآخر، تنكّبتها وخاض غمارها جيل واسع، متعدد المشارب، من المفكرين والمشتغلين بالفلسفة العرب، مشرقاً ومغرباً. فازدحمت المكتبة العربية واغتنت في العقود الأخيرة بالدراسات والأبحاث النقدية في التراث والنهضة وفق اتجاهات ومدارس متنوعة، فكانت كتابات زكي نجيب محمود وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد...، وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وابو يعرب المرزوقي... وصادق جلال العظم ومطاع صفدي وناصيف نصار...، وجورج طرابيشي الذي دخل في حقل نقد النقد... وآخرون كثير.

لن نخوض غمار تقسيم أو تبويب قراءاتهم الهامة، الموسعة والمتباينة، بين تنويرية تستلهم عقل التنوير الأوروبي، أو أخرى تستهلك الإيديولوجيا التراثية، وتعيد إنتاجها، أو تقرأها بصفاتها أكثر تقدماً مما هو متداول أو راهن... أو تلك الداعية إلى القطيعة مع التراث كي ينزاح ونرتاح... إنه التعدّد والتنوّع الذي يبقى مصدر غنى وترحيب فيما لو تمّ أو يتمّ تحقيق النجاح في التأسيس لعملية النهوض المرجوة، وانتقال العرب ليصبحوا جزءاً فاعلاً من العصر وفيه.

لكن ذلك لم يحصل، بل ربما حصل نقيضه عبر ازدياد مشاهد التقهقر والأصولية المتجددة، والعقل القروسطي الذي يحتل مساحة الاجتماع العربي والإسلامي عموماً، ليجد الفكر النقدي العربي نفسه في مأزق مضاعف وأكثر عمقاً مع مطلع العقد الأخير من القرن المنصرم، وذلك على إثر الثورة العلمية والتكنولوجية التي اجتاحت العصر، بتحولاتها المتسارعة وغير المتوقعة، في كل الاتجاهات، والتي طالت شتى ميادين الفكر والثقافة والسياسة، فضلاً عن الاقتصاد.

إنها ظاهرة العولمة، التي أدخلت الكرة الأرضية في عصر جديد، تنبئ مفاعيله بولادة عقل مختلف، يتجاوز عقل التنوير الكلاسيكي ومكتسباته التي أنتجت ما عرف باسم الحداثة غرباً... وما زال العقل العربي عاجزاً عن توفير شروط الدخول في غمارها، الأمر الذي يجعل من التفاوت التاريخي الذي قيس يوماً بثلاثة قرون، قد أضيف إليه في سياق العولمة، وثورتها البنوية هذه، والتي تعيد النظر في كل شيء... ما يمكن تسميته بالأزمة المضاعفة التي تستدعي التوقف النقدي المتجدد، من أجل رصد ووعي كيفية التعامل العربي مع الظاهرة الجديدة من جهة، وفهم ظاهرة الأصولية المقابلة - إذا جاز التعبير - التي تجددت وانتشرت في الاجتماع العربي المعاصر، من جهة أخرى.

لذا، فإن ما نراه جواباً على سؤال ما العمل عربياً في مواجهة العولمة أو بالعلاقة معها ومن موقع النقد الفلسفي، هو "ضرورة استبعاد موقفين نراهما خاطئين في كيفية التعامل مع الظاهرة :

الأول : هو موقف الاندفاع للانخراط واللاحاق بركبها بصفتها تحمل لوناً من ألوان الإلزام بمفاعيلها، دون فهم لحقيقتها ومآلها وما يمكن أن يؤديه الترابط العشوائي بآلياتها من مخاطر في نهاية المطاف.

والثاني : هو موقف الرفض التام، واعتبارها شراً مطلقاً لا تجوز مقارنته، واعتبار الحلّ بالابتعاد عنها وإدارة الظهر لها وعدم التعاطي بشؤونها⁽¹⁾.

إن كلا الموقفين ناتج أولاً عن فهم غير علمي ولا دقيق للظاهرة ومعناها ومحملاتها واحتمالات تطورها...

كما يشكلان السبيل إلى خسارة المعركة مع تحدياتها عبر تعميم السلب فيها وعدم الاستفادة من إيجابياتها، فهي ظاهرة تتّصف أكثر ما تتّصف بكونها نظاماً مفتوحاً "تتوقف نتائج تفاعلنا معه سلباً أم إيجاباً بالقياس إلى درجة فعلنا نحن فيه، فهو يطرح علينا تحديات عدة، تفرض بمعنى ما الارتباط به في ظلّ صيغة من عدم التكافؤ بين الفاعلين في ساحته، بسبب التباين العلمي والمعرفي والتقني، والموقع الذي نحتله، كعرب، في هرم التطور والمعرفة العالميين"⁽²⁾. وبالتالي فالموقف الذي نظنّه ضرورة عربياً وإسلامياً، هو المنطلق من الواقعية الجدلية التي تعمل على نقد الظاهرة وفهم قوانينها والتعامل معها بصفاتها عملية تاريخية لا حتميات فيها، وإنما احتمالات مفتوحة، تتجه نحو إعادة إنتاج نظام عالمي للهيمنة، بصورة جديدة وآليات عميقة وشاملة... لكنها في الآن نفسه، تحمل في داخلها كل أشكال الصراع والتناقض، كما هو الحال علمياً وموضوعياً مع كل ظاهرة تاريخية.

في ضوء ذلك ونتائجه، تصبح كثيرة هي المفاهيم التي تجد نفسها في حاجة إلى إعادة صياغة، فتتصب من جديد أسئلة كثيرة، وتطرح إشكاليات جديدة، إنما يبقى أهمها وأبرزها على الصعيد العربي والإسلامي، سؤال العقل والحرية مطبقين على العلاقة بالتراث، وتوفير مستلزمات دخوله الحداثة من أجل نهوض متجدد للمجتمعات العربية والإسلامية.

(1) لمزيد من الشرح، أنظر أحمد الأمين : "الديمقراطية والعولمة : بين الإيديولوجيا والفلسفة"، الفكر العربي المعاصر، العدد 114-115، ربيع - صيف 2000، ص : 83-95.

(2) أحمد الأمين : المصدر السابق، ص : 91.

لذا، فإن ما يمكن تسجيله وملاحظته مؤخراً، ولدى عدد غير قليل من الباحثين والمفكرين العرب، ظهور لون من ألوان الخيبة والتشاؤم مما آلت إليه أوضاع الفكر والثقافة في مجتمعاتهم، فهذا هو مثلاً، صاحب أوسع مساهمة في نقد العقل العربي: تكويناً وبنية ومحددات، والذي أغنى المكتبة العربية بدراساته حول التراث والنهضة، على مدى عقود أربعة، يكتب في "مدخل" لمراجعته النقدية للمشروع النهضوي العربي عام 1996، أي في زمن انطلاقة العولمة، فيقول :

"يمرّ العرب اليوم، بمرحلة انتقالية دقيقة تجعل مراجعة مشروعهم النهضوي، مراجعة نقدية، أمراً مبرّراً بل ضرورياً.

لقد عاش العرب طوال هذا القرن على ثلاث قضايا رئيسية : مقاومة هيمنة الغرب، تحقيق نوع من الوحدة بين أقطارهم، تحرير فلسطين. وها هم اليوم يقفون أمام هيمنة الغرب بلا أمل في التحرّر منها في المستقبل المنظور. وها هي دولهم القطرية تفرض نفسها كواقع يعاند أي تفكير في الوحدة معاندة تامة، وأخيراً وليس آخراً : ها هي إسرائيل قد انتزعت اعترافهم، بينما يواجه الفلسطينيون مصيراً مجهولاً"⁽¹⁾.

إنه استنتاج واقعي، لكنه معبر عن خيبة الحلم النهضوي وربما انكساره. والمعنى نفسه يتردّد في آخر ما كتبه المفكر القومي، قسطنطين زريق، وصية للأجيال العربية القادمة، جواباً على سؤال "ما العمل ؟" عام 1998 :

"عليّ شخصياً أن أعترف، أني كنت في الماضي أتكلم وأكتب عن "الأمة العربية"، فإذا أنا الآن أتجنب هذه التسمية لبعدها عن الواقع المعيش... بل إني غدوت أشكّ في صحة التكلّم عن "المجتمعات العربية القطرية" أو عن "المجتمع" العربي العام نظراً إلى قصور أهل كل منها وأهلها جميعاً عن تكوين ما يصحّ أن يدعى "مجتمعاً" أو "شعباً"، وإلى استمرار

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية، بيروت، 1996، ص 15.

خضوعهم لنزعات ضيقة مفرقة، ولطالب فاسدة مخربة، وبالتالي إلى عجزنا جميعاً عن تحقيق التكتل الوطني أو القومي، وهو الشرط الأول من شروط البقاء"⁽¹⁾.

إلا أن الشعور بالخيبة والانكسار، المترافق مع استمرار الدوران في نفس الثنائيات التي حكمت النهضة الأولى، لا يختصر المشهد الفكري المعاصر، فهناك أيضاً من جهة أخرى أو في صفة مجاورة، قلة ممن نحوا نحواً مختلفاً في التعامل مع إشكالات النهضة، وخرجوا عن السائد والمعروف، فأمسكوا بالعصب الأيديولوجي المتغلغل في متن النصوص والتحليل، وذهبوا بعيداً في التصدي له، بعدة معرفية معاصرة وجريئة، عبر الدعوة الواضحة إلى تمثّل تسويات القرون الوسطى، وتجاوزها الصريح، من أجل تحرير العقل من كل وصاية، والإقرار بأن الأزمة لا يمكن معالجتها من زاوية أيديولوجية سواء في نسختها التراثية التاريخية أم المستجدة مع ظاهرة العولمة.

وقد شكّل نصر حامد أبو زيد في نقده للخطاب الديني عبر قراءة علمية مغايرة للكثير مما هو سائد، نموذجاً، من المؤسف أن الخلاف الذي نشأ حوله لم يسمح بأن يتحول إلى حوار عقلائي يغني الفكر العربي المعاصر، إنها أجهض بتوجيه التهمة بالكفر والحكم القضائي بتفريقه عن زوجته الدكتور ابتهاج يونس... إنه أمر مأساوي حقاً أن نبليغ في الفكر العربي هذا الدرك، بينما يفتح العقل البشري على آفاق مذهلة من التجدد والإبداع في ميادين لا حصر لها.

أما علم الاستقلال الفلسفي، بحسب الجامعة الأنطونية في بيروت، ناصيف نصار⁽²⁾، والذي تندرج جهوده الفكرية ضمن دائرة الفكر النقدي للثقافة العربية المعاصرة، فقد رسم في مسيرته الفلسفية سبلاً عدة من أجل تحقيق النهوض العربي المنشود، فبدأ بنقد المجتمع

(1) قسطنطين زريق: ما العمل؟ م.د.و.ع 1998.

(2) ناصيف نصار: علم الاستقلال الفلسفي، كتاب تكريمي، بيروت، الجامعة الأنطونية، 2008.

الطائفي "نحو مجتمع جديد"، ورسم الاستقلال الفلسفي بنقد الإيديولوجية والدفاع عن العقل، كما ناقش منطق السلطة ودقّ باب الحرية، وها هو في سفره الأخير "الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي"، يعالج سؤالاً فلسفياً جذرياً:

ماذا يعني أن الإنسان يصنع نفسه وتاريخه ؟

فنكون مع نصار، كما مع أبو زيد، أمام نصوص فلسفية، متنها وحافزها نقد فلسفي عميق.

وفي نفس السياق، نجد مع محمد أركون مشروع جذري طموح لنقد العقل الديني عموماً والإسلامي بشكل خاص، عبر سلسلة من العناوين، يقوم بالحفريات فيها في متن التراث فيقدم نقداً شاملاً بالمعنى التاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي للكلمة، لكنه يتعرض كذلك لأشكال مختلفة من المضايقة والمنع التي لم تحل دون متابعة مسيرته النقدية، بعدة معرفية مختلطة، تعمل على تفكيك العقبات الإستمولوجية الراسخة في العقول، وزحزحتها تمهيداً لإزالتها كي يتم التواصل مع العصر ومعارفه وعلومه.

والانتقال من ظلامية العقل الدوغمائي إلى آفاق الحداثة والتفكير الحرّ. ويدعو أركون في شرحه لهذه المسيرة إلى أننا مضطرون للنهوض المتجدد القيام بحركتين اثنتين، كي نستطيع مواكبة المسيرة والأمل باللاحق فيها يوماً ما : "فنحن أولاً مضطرون لاستدراك ما فات، وهذه عملية ضخمة ومهولة تستغرق وقتاً وجهوداً كبيرة"، وهو يعني بذلك عملية نقد التراث وتحرير العقل الفلسفي من هيمنة العقل الديني، وانتزاع استقلاله من برائن العقل اللاهوتي. وفي هذه الحركة النقدية الأولى، "نحن بحاجة في الجهة العربية والإسلامية، تأكيد الدفاع عن مكتسبات عقل التنوير لمواجهة الردّة الهائلة إلى الوراء اليوم"⁽¹⁾.

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة. 1998. ص: 317.

ومن ثم يدعو إلى أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير لنميز بين سلبياته وإيجابياته، فتلك تكون الحركة الثانية، فعقل التنوير هذا رغم أهميته وعظمته، يظلّ محدوداً وليس مطلقاً. هنا ندخل فيما يسمى نقد الحداثة وتلك عملية هامة أخرى، وقد بدأت في بعض البيئات الفلسفية الطبيعية في أوروبا وأمريكا. إنها لذلك بحث آخر، وربما تحت عنوان :
"ماذا عن عقل ما بعد الحداثة؟".

إن هذا المنحى العقلاني العلماني الحرّ، الذي يكافح للإعتراف به منهجاً نقدياً مؤسساً لمدرسة نقدية ذات منهج أو مناهج وأعلام، لإنقاذ النهضة العربية من عثارها المزمّن، والذي تنتمي إليه وتنبّاه فئات واسعة من المستنيرين العرب في شتى ميادين الفكر والثقافة، هو السبيل المرجو نحو مستقبل آخر للعرب والمسلمين غير الذي رسمه لهم الفكر الدوغمائي والإيديولوجي حتى لا يبقى السؤال الكبير : "كيف ينهض العرب؟" مؤجلاً إلى ما لا نهاية.

رهان الحرية في العالم العربي

محمد المصباحي

كلية الآداب - الرباط

"خُلقت نفوسنا حرة، طَبَعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن... هي ذاتنا ومقوّم ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية" لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، عن العروي.

"الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية... كلما ضاق مجال الحرية كواقع، ازدادت قوة ودقة الحرية كرمز وكمفهوم"، ع. العروي، مفهوم الحرية.

"ولكن ما قيمة العقل إن لم يتمتع بالحرية"، نصار، باب الحرية.

"يا آدم، الحرية باب معاناة، باب معاناتك الوجود وجدانا وإيجادا"، ن. نصار، باب الحرية.

مدخل : الحرية من أجل الفلسفة والحداثة

الحرية أشرف رهان يمكن أن تقوم به الفلسفة في كل زمان ومكان، طالما أن وجود هذه مرتبط بوجود تلك ارتباط سببية وتناسب : كلما تعرضت الفلسفة لمحنة في العالم العربي الإسلامي، إما بإحراق كتبها أو بتجريم أهلها أو ملاحقة محبيها، إلا وكان ذلك مؤشرا على ضمور وجود الحرية، والعكس صحيح. شكلت الفلسفة في ثقافتنا باستمرار استعارة الحرية بامتياز، مما يعني أن الهدف من المراسيم التي كانت تصدر في حق الفلسفة هو مضايقة الحرية

بكل تجلياتها ومحاصرة محبيها من مختلف مباحث العلوم الإسلامية والعربية واليونانية. لذلك لا يمكن فصل معركة الفلسفة عن معركة الحرية، فكل دفاع عن الحرية هو في كنهه ذود عن الفلسفة، ما دامت الحرية هي الشرط النظري والعملي لوجود الفلسفة وممارستها، وما دامت الفلسفة بدورها هي الأداة المثلى لتعميق التفكير في مبادئ الحرية وتأصيل إشكالياتها النظرية وتوسيع مداها والتساؤل عن معناها ووجودها وصيرورتها العملية.

وفي زماننا هذا لا تنفصل المعركتان، معركة الحرية ومعركة الفلسفة، عن معركة ثالثة هي معركة التنوير والحداثة. فالحرية هي محرّكة الحداثة وصورتها وغايتها في آن واحد. هي محرّكة الحداثة لكونها أداة تحرير الإنسان سياسيا واجتماعيا وتاريخيا وثقافيا على مستوى النظر والعمل. وهي صورتها، لأن اللباس السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي التي تلبسه الحداثة، الذي هو الليبرالية، ليس سوى اسم من أسماء الحرية أعارته هذه الأخيرة للسياسة. فالليبرالية هي الحرية عندما تصبح أداة للتشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي والثقافي، أي أداة لبناء الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية التي تحميها وتضمن تطورها. ولا يقف مفعول الحرية عند مستوى الدولة والمجتمع، بل يمتد إلى الفرد، لأنه بفضل تعزيز مؤسسات الحرية يتمكّن الفرد من استعادة ذاته وتحقيقها بعد تحريرها من مظاهر الاستلاب والاسترقاق والتسخير الذي يمارسه الأغيار سواء كانوا مجتمعا أو جماعة ثقافية أو دولة، وسواء كان الاسترقاق داخليا أو خارجيا.

فإذا كان علينا أن نراهن على شيء شريف في مضمار مغامرة الحداثة، فلنراهن على الحرية، لأنها أضمن لنا لتجديد ذاتنا وشحنها بطاقة المنافسة والإبداع. طبعاً، يبدو من الصعب الفوز بهذا الرهان في مجتمعات تبدو بعض شرائحها المؤثرة وكأنها استأنست بالعبودية واستطابت الاسترقاق إلى درجة كادت معها أن تفقد حاسة الإحساس بالحرية والحاجة إليها، وصارت عندهم مصدر إقلاق وإزعاج، فيسلطون عليها سموم أقلامهم

لذمها والتعريض بها والتحذير من مخاطرها⁽¹⁾! كما لا ننكر وجود تقليد عريق في الثقافة العربية الإسلامية لمدح العبودية (بل والعبودية بدون ياء النسبة حتى تكون عبودية مطلقة) ورفعها إلى أعلى مقامات الوجد والشهود، علماً بأن هذا التقليد كان ملتبسا، لأن الوصول إلى مقام العبودية كان يتطلب جهدا ومكابدة للتحرر من رِقِّ الأغيار الرغبات والنزوات، والتخلص من عبودية المؤسسات وأحكام علماء الرسوم. وكيفما كان الحال، فإننا نعتقد أن من لا ينجل من هجائه للحرية، وإعلائه من شأن العبودية، هو إنسان يفتقد المروءة والضمير وروح التطلع إلى الأفق الأعلى.

لا جدال في أن ننكر بأن الحرية هي كالحداثة، مفهوم طارئ على ثقافتنا (وحتى على الثقافة الغربية)، إذ لم يكن لها حضور قوي سواء في ممارستنا العملية أو في إنتاجنا الفكري فيما مضى من التاريخ⁽²⁾. فلم نؤلف فيها الكتب ولا الرسائل والمقالات التي تبسط مبادئها وتحلل

(1) يقول العروي في هذا الصدد: "ولكي أبين أن ما قلته ليس وهميا، أستشهد بأستاذ جامعي يثبت بكامل الجدية بأن المفهوم الإسلامي للعبودية (العبودية لله) أوسع وأغنى من مفهوم المواطنة العزيز على الإغريق".

Laroui, Abdellah, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1997, p. 139.

(2) يذهب العروي في هذا المعنى بعيدا إلى حد اعتبار كلمة الحرية غير قابلة للترجمة إلى العربية: "... إذا كانت فكرة الحرية، بوصفها حقا مرتبطا بالفرد، وليس بالمؤمن بدين معين، غير قابلة للتصور من قبَل فكر إسلامي عالق في فخ التقاليد، فإنها قد تكون ببساطة غير قابلة للترجمة"، نفسه، ص 41؛ ويضيف: "غالبا ما قيل لنا بأن الحرية الفردية مفهوم غربي على وجه الخصوص، وأن اللاغربي يبدأ برفضه ببساطة لأن لديه صعوبة في فهمه. لأن الحرية المدنية تقتضي إصلاحات اجتماعية عميقة تغير مظهر المؤسسات الوطنية، فإن اللاغربي سيكون مدفوعا بطبيعته إلى أن يقاوم الحداثة... بالنسبة لحالة المغرب وجدنا عند المؤرخ الإخباري أحمد الناصري نصا قويا بهذا الصدد... حيث يقابل فيه بين مفهوم الحرية، الذي يعني عنده الزندقة والكفر، مع المفهوم العقلي والسني الذي نجده في كتب الفقه الإسلامي الذي يحدد الشروط الشرعية لكي نصف إنسانا ما بأنه حر"، نفسه، ص 41؛ ويقول في مكان آخر "من الواضح أن الناصري لا يجد في مفاهيم الفقه الإسلامي... مفهوما يطابق ما يرمي إليه الأوروبيون... وأن المجتمع الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية... وأن علماء وفقهاء الإسلام... كانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية"، عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 6، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002، ص 11-12، انظر أيضا ص 106.

مراميها الأخلاقية وتبشر بخيراتها الاجتماعية والثقافية، ولم نخلق لها المؤسسات الشرعية والسياسية التي تذود عنها وتحميها وتوسع مجالاتها وتُغني مضامينها. بل أكثر من ذلك، لم يرفع تراثنا الفلسفي والفكري والثقافي والديني صوته عاليا وبكيفية منهجية ضد نظام العبودية الذي كان يمارس ظلما لا يطاق على المستضعفين في الأرض. ومع ذلك، بل وبحكم هذا الغياب النظري والعملية، نرى من الواجب أن نشبث أكثر برهان الحرية لأننا نتوسم فيه ربحا كبيرا للمستقبلنا.

لكن هل من المناسب رفع شعار الحرية إلى مرتبة الرهان في وقت أضحت فيه تيارات "ما بعد الحداثة" تبخس قيمتها وترى فيها مجرد أسطورة من أساطير الحداثة والتنوير كأسطورة العدالة، والمساواة، والإخاء، والتسامح، والتقدم ومركزية الإنسان، أم أنه من المشروع رفع هذا الرهان لأن غاية تلك التيارات لم تكن التكر للحرية والتشكيك في قيمتها الذاتية، وإنما إثارة الانتباه إلى خطورة تسخيرها وتحويل شعارها إلى غطاء لممارسات مضادة للحرية والمساواة والعدالة؟ إننا نميل إلى الفرضية الثانية اعتقادا منا بأن من فضائل منهجيات التفكيك ما بعد الحداثية فضحها لبعض رواد التنوير الذين لم يتورعوا عن إعلان عداوتهم لمبدأ سواسية الناس في الحرية، وتحريض دولهم وجيوشهم على غزو البلدان غير الغربية والتنكيل بأهلها وإبادة ثقافتها بدعوى أنها لا تستحق البقاء لعدم احترامها لمثل الحرية والعقلانية والحداثة. ومع ذلك، ومهما جرى من تسخير لا إنساني لمبدأ الحرية لتبرير ضروب من الاحتلال والتخريب المنهجي لمؤسسات وثقافات الغير، ومهما ارتكبت باسمها من مجازر أبادت جماعات وثقافات إنسانية، فستظل الحرية على الدوام قيمة بشرية خالدة غير قابلة للتجاوز، وعنصرا فعالا للتقدم والحداثة، طالما أنها بريئة من كل الأعمال التي ارتكبت باسمها.

وتبقى المشكلة الأساسية في نظرنا هي كيفية تفعيل الحرية بطريقة تجعلها تؤثر في واقع، هو واقعنا العربي الإسلامي، ما زالت ذاكرته تحتفظ بمظاهر الإهانة والاستبداد التي مارستها

جيوش وثقافات البلدان الغربية، وما زالت كثير من فئات العالم العربي الإسلامي تُبدي مشاعر الجفاء والخشية إزاءها من أن تهدد قيم ومعايير التراث الراسخة في مشاعرهم وسلوكهم.

كل من أراد أن يفكر في الحرية وفي كيفية تفعيلها في بلدان العالم العربي سيكون مضطرا أن يفكر في الإجابة على جملة من الأسئلة، من بينها هل الحرية من باب الوجود أو الماهية أو الهوية، أو من باب الحركة والحدث العرضي؟ أليست المطالبة بالحق في الحرية من شأنه أن ينسف الحق في المساواة والعدالة والإنصاف، والعكس بالعكس؟ ومراعاة لأهمية تأثير التراث في حياتنا العملية والفكرية نتساءل هل من الحكمة أن تُعطى الأولوية للحق في الحرية أم للحق في التمسك بعروة التقاليد الثقافية؟ هل هناك تعارض بين الحرية والحقيقة والعقل، أم أن العلاقة بين هذه المبادئ العليا تلازمية تقضي بالتأثير المتبادل بينها؟ وإذا سلّمنا مع هيدغر بأن الحرية هي علة العقل والحقيقة معا⁽¹⁾، فهل نستخلص من ذلك أنها تشكل ماهية الإنسان، أم أن الإنسان هو الذي يشكل ماهية الحرية، ما دام الإنسان هو الكائن العاقل، أي الكاشف عن الحقيقة بنوره الداخلي؟ ولكن، كيف يحق لنا أن نتكلم عن الماهية بصدد الحرية، ونحن نعلم بأن الماهية ثابتة، والعقل مقيّد، بينما الحرية متقلبة متبدلة مناسبة لا تلبث على حال؟ كيف نجتمع بين الحرية والحقيقة أو بين الحرية والعقل في ساحة الذات البشرية، وهما على هذا القدر من التضاد؟ وضمن علاقة الحرية بالدولة، نتساءل هل من المصلحة أن تُعطى الأسبقية للحرية الفردية على حساب الحرية العامة، وللحرية الذاتية على حساب الحرية الموضوعية أم العكس، طالما أن الدولة هي المجال السياسي المناسب التي تثمر فيها شجرة الحرية أو تذبل؟ إن كل هذه الأسئلة تلتقي لتصب في سؤال الدلالة : هل للحرية معنى واحد

(1) عن أن الحرية هي علة العقل، انظر هيدغر:

Heidegger, Martin, *De l'essence de la liberté humaine, introduction à la philosophie*, tr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 241.

متواطئ الدلالة بين كل من في الأرض من ألوان الناس وأنماط الثقافات، أم أن لها معاني متعددة بتعدد الثقافات مما يهددها بإفراغها من مضمونها التحرري؟ وبلغة الميتافيزيقا، هل الحرية مبدأ متعال عن الحيشيات الثقافية والعرقية والجغرافية والتاريخية أم أنها مبدأ محايث ينغرس في صميم كيان الشعوب المختلفة؟

من أجل تناول هذه الأسئلة، الذي لن يكون تناولا شاملا ووافيا، سنقسم موضوعنا إلى ثلاثة أقسام كبيرة، في القسم الأول سنقوم بتحليل العلاقة المعقدة بين الحرية والحقيقة والعقل، وفي القسم الثاني سنتناول الحرية من خلال سؤال الدلالة بين الشمولية والتاريخية، وفي القسم الثالث سنعالج الحرية بين الدولة والفرد.

(1) سؤال الحرية والحقيقة والعقل

قام هيدغر بانقلاب جوهرى في التعاطي مع فكرة الحقيقة، عندما فاجأنا بالقول بأن "ماهية الحقيقة هي الحرية..."⁽¹⁾. إن تقديم الأطروحة في سياق تأويل أسطورة الكهف من جمهورية أفلاطون، التي هي محاورة في السياسة أو بالأحرى في العدالة السياسية، معناه أن هيدغر كان يعني بالحقيقة خاصة الحقيقة العملية لا النظرية. ذلك أنه حينما يتم الربط بين الكشف عن الحقيقة وكسر طوق العبودية، فذلك يدل على أن الحقيقة مشروطة بفعل عملي، بل سياسي، ما دامت الأغلال ترمز إلى سلاسل الأوهام والآراء والاعتقادات التي يقيد المجتمع والدولة بها الأفراد. صحيح أن التحرر من القيود يفتح الطريق للخروج من الكهف، أي من كهف السياسة نحو نور الفلسفة. بيد أن تحرير الرؤية العقلية من استرقاق الأوهام واستعباد الأحكام المسبقة والأضاليل الثقافية، وتحرير الذات من الاستبداد الاجتماعي والسياسي، يجعلها تكتسب ملكة رؤية الحقيقة مباشرة بذاتها، من غير وصاية

(1) انظر:

Heidegger, Martin, *De l'essence de la vérité, approche de l'"allégorie de la caverne" et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001, p. 173.

المؤسسات السياسية والثقافية والدينية والعلمية⁽¹⁾. الغاية من هذا التحرير ليست الذات الفردية. فالحرية مُعدية، تحب الانتشار وإمالة حجب الظلام عن الطريق حتى يعم نورها الجميع فتتكشف الحقيقة. وأفضل مثال يمكن أن يوضح العلاقة الجدلية بين نور الحرية ونور الحقيقة، خروج المغرب ثما اصطلاح عليه "بزم الرصاص". فقد كان الكشف عن حقيقة الانتهاكات زمن الستينات والسبعينات، متساوقا مع إنهاء عهد الاستبداد الرهيب، ورفع قيود الرقابة على حرية الفكر والتعبير والإبداع الفني، وإطلاق حرية التجمع والتنظيم السياسي. هكذا تلتقي الحرية والحقيقة في استعارة واحدة هي استعارة النور الذي يضيء الفكر والفعل.

وبسبب التلازم هذا العضوي بين الحرية والحقيقة على مستوى الواقع والاستعارة، باعتبارهما وجهين لشيء واحد، فإن دولنا تحشاهما في تضائفيهما وارتباطهما. فالخوف من الحقيقة هو في جوهره خوف من الحرية، لأن اكتشاف الشعوب للحقيقة يحرر طاقاتها، ويدفعها لتغيير عاداتها وتقاليدها وقوانينها وأحكامها المسبقة وتصوراتها الكونية سعيا وراء استرداد سيادتها وكرامتها. والخوف من الحرية هو في كنهه خوف من الحقيقة، لأنه بفضل الحرية يستطيع الأفراد والشعوب أن يتحرروا من ثقل الوسطاء والأوصياء ليروا الأشياء في ضوءها الذاتي، لا عبر حجب الأكاذيب والأضاليل.

ويجّرنا الكلام عن الحرية بمحاذاة الحقيقة حتما إلى الكلام عن العقل. لا نشك أن الحرية هي في أصلها أشبه ما يكون بالغريزة الفطرية لدى الإنسان، لأنها مغروزة في جبلته وليست أمرا واردا عليه من خارج. لكن لكي تكتسي الحرية معناها الحق يتعين عليها أن تفتتح على العقل، علماً بأن وظيفته الأصلية هي ممارسة الحصر والتقييد. جدوى العقل بالنسبة للحرية أن يضيء لها الطريق، طريق الحقيقة، ويحذرها من العواقب الوخيمة. هكذا تنساق، في فضاء الإنسان، المتعاليات الثلاث للعقل العملي، الحرية والحقيقة والعقل، بحيث

(1) انظر هيدغر، ماهية الحقيقة، ص 57.

لا معنى لطرح سؤال الأسبقية : مَنْ حرر مَنْ : هل العقل هو الذي حرر الحرية من عقالها بفضل إضاءته للحقيقة بنوره، أم أن الحرية هي التي حررت نور العقل من قيود أوهامه. ذلك أن التحرير يكون متآنيا ومتبادلا، فأثناء تحرير كل واحد من هذه المبادئ الثلاثة لنفسه يحرر الآخر. فتكسير القيد، الذي هو فعل الحرية، لم يكن ليحدث لولا حكم العقل؛ ولولا إرادة الحرية لما تحرك العقل للتروي والتفكير في فك العقال للوصول إلى الحقيقة؛ ولولا رؤية الحقيقة في وهج نهار العقل، لما تحركت الحرية لكسر قيد السياسة. تلتئم هذه المحركات الثلاث في فعل واحد هو الذي يشكل حقيقة الذات البشرية.

إن ربط الحقيقة والعقل بالحرية معناه أن الحقيقة نابعة من نور داخلي يسمى "عقلا" عندما يكون خاصا، و"فضاءً عموميا" عندما يكون عبارة عن جملة من المؤسسات الديمقراطية. ويتجسد هذا النور في الفضاء العمومي على هيئة حوار وتشاور عقلائي وتوافقي للوصول إلى حلول وسطى معقولة وقابلة للتطور والتحسين عن طريق التفاوض والنقاش بين كل الحساسيات الفكرية والثقافية والسياسية. بهذا المعنى تكون الحقيقة حوارية تفاوضية في جوهرها، أي توجد بين الناس وليس بين السطور أو في بطون الكتب الموروثة. فحقيقة المرأة مثلا، لا تُستخلص من النصوص والاعتقادات والأحكام المسبقة التي تتجاهل الواقع الحي المتغير، بل تُستخلص من كتاب الوجود، أي من معاينة دورها في بقاء المجتمع بوصفها حافظة للنوع البشري وضامنة لاستمرار وتجديد ثقافته. عندئذ سيتبين أن المرأة ليست مجرد كائن مثير "للشهوة"، متربص بالرجل لاستدراجه والإيقاع به في براثن الخطيئة، وإنما هي مرآة الرجل، إن أراد الفتنة ففتنته "فتنةً يستخرج الحقُّ بهنَّ ما خفي عنا فينا" (ابن عربي)، وإن أرادها زهرةً يحصل بها النعيم حيث كانت، كان له ذلك. ولذلك متى حررنا أنفسنا من الأوهام والأحكام المسبقة حولها، وتحررت هي من الأحكام المسبقة حول نفسها، اكتشفنا أن المرأة "صورة" الرجل، بالمعنى القوي للصورة، أي أداة خلوصه من القوة إلى الفعل.

ونفس الأمر إذا نظرنا إلى حقيقة الإرهاب الذي كان وسيبقى أحد موجودات عالم السياسة في كل زمان ومكان. فقد لاحظنا في السنين الأخيرة كيف أن غياب النور المزدوج للحرية والعقل في صلتها بالعدالة، وخاصة بالعدالة الدولية، شكّل البيئة المناسبة لازدهار ظاهرة الإرهاب. عندما تصبح الحقيقة زائفة، أي مضادة لنفسها، تتحول إلى أداة اغتيال وإزهاق حق الآخر الطبيعي والشرعي في الحياة وفي الحرية. هكذا تصبح الحقيقة فجأة قرينة العدم بعد أن كانت قرينة الوجود حينها تكون زائفة. وهذا هو جوهر المعقد والسلوك الإرهابي. فالإرهابي بالتعريف هو من لا يملك نورا ذاتيا يحكم به على الأشياء والأفعال والناس بعد روية وإدراك للعواقب، هو من لا يملك نور الحقائق البشرية البعيدة عن العقائد المطلقة والأحكام المسبقة، إنه باختصار لا يملك شيئا، من أجل هذا يلوذ بالعدم، خوفا من الحقيقة والحرية معا. هكذا تصبح العدمية هي سلوك من يُلبس الحق بالباطل، والوجود بالعدم.

من هذا الذي قلنا يتبين أنه إذا كانت الحقيقة هي الطريق الملكي إلى الحرية، فينبغي أن نحتاط من "أشباه الحقائق"، خصوصا عندما تصبح موضوع اعتقاد أعمى أو تدليس وتشويه، لأنها تغدو حينئذ وبالأعلى الحرية، لا مدخلا لها. فأزمة الحرية في العالم العربي لا تعود فقط إلى استبداد بعض الأنظمة السياسية، بسبب ربطها الحقيقة بالسلطة والعقيدة لا بالفرد، الذي هو مناط الحرية السياسية، ولكن تعود أيضا إلى استبداد بعض الأنظمة الثقافية التي تشوه الحقيقة وتدّعي احتكارها وتُسخر قيمها لمعاكسة الحرية والمسّ بمروءة الإنسان. بهذه الاعتبارات تصبح الثقافة أداة لمحاصرة الحرية في أبسط تجلياتها، ابتداءً من حرية الرؤية والمشاهدة (منع الأفلام والمسلسلات والبرامج التلفزيونية)، وحرية اللباس (محاصرة حرية المرأة في اختيار لباسها)، إلى حرية القراءة والكتابة والصحافة وحرية الإبحار في الانترنت (التشويش على بعض المواقع الانترنيتية أو منعها بسبب خروجها عن دائرة علماء الرسوم). باختصار، ما زالت هذه الثقافات تعامل الإنسان ككائن قاصر، لا حق له في التفكير والفعل

والسلوك إلا بإذن وبمواصفات معينة يحددها الوصي أو الوكيل الذي يدّعي أنه يعرف "الحقيقة" كل "الحقيقة". فتكون المحصلة النهائية أننا أصبحنا أضحوكة العالمين بفتاوانا ولباسنا وسلوكنا وإرهابنا وتصوراتنا الركيكة للعالم، بسبب اعتقاد جماعة ما، أو ثقافة ما، أو عقيدة ما، بأنها تمتلك الحق والحقيقة دون غيرها من الجماعات والثقافات والعقائد المخالفة لها.

(2) سؤال الدلالة : الحرية بين الشمولية والتاريخية

سؤال الحرية، فلسفياً، سؤال كلي بمعنيين، بمعنى أنه سؤال يغطي مجموع مظاهر الحرية في أبعادها الفردية والجماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والحقوقية والتربوية والفنية والأدبية الخ.، وبمعنى أنه سؤال مطلق يختص بالبحث عن كنه الحرية بما هي حرية، لا بما هي محلية وخاصة بهذا المجال العملي أو النظري أو ذاك. هذا الازدواج في سؤال الحرية يضمن مشروعية الكلام عن "حرية عربية"، على غرار الحديث الذي راجع عن "العقل العربي" و"العقل الإسلامي" و"العقل الأمريكي-لاتيني" و"العقل الإفريقي"، وإن كنا نرى أن مثل هذا الطرح قد تترتب عنه عواقب وخيمة بالنسبة لمسألة الحرية⁽¹⁾. إننا نؤمن بأن الحرية، في حد ذاتها، واحدة بالذات، أي ذات طبيعة كونية، وإلا لما اعتُبرت ماهيةً للذات البشرية، ولكان في إمكاننا "أن نكون أحراراً في أن لا نكون أحراراً"، انصياعاً لإملاءات ثقافتنا المحلية. إننا لا ننكر أن الحرية في كل ثقافة وكل حقبة تاريخية تستند إلى معايير وقيم

(1) ينفي العروبي إمكانية الكلام عن حرية عربية قائلًا : "لا نقول إن المفكرين العرب الذين حللوا مفهوم الحرية متبعين هذا المنهج أو ذاك مستلهمين الهيغلية الماركسية أو الوجودية أو التصوف الإسلامي، قد توصلوا إلى نظرية عربية في الحرية، إذ لم يعد في الإمكان حالياً التوصل إلى نظرية عربية أو إيطالية أو يابانية في الموضوع"، م. م.، ص 83؛ في مقابل ذلك يرى ن. نصار بأن على نظرية الحرية أن تتلون بلون التاريخ المحلي للأمة العربية، دون أن تفقد بعدها الكوني، انظر في التربية والسياسة : متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 258.

خاصة بها للبحث فيما تريد وما لا تريد أن تفعله أو تعتقده. فما هو خيرٌ وجميل وحق بالنسبة لثقافة ما، ليس من الضروري أن يكون كذلك بالنسبة لثقافة أخرى، وما يُؤخذ معياراً للتمييز ما يجب أن يفعل وما يمكن وما يُجرّم في زمن ما، لا يؤخذ كذلك في زمن أو حقبة أخرى. بيد أنه مهما تعددت القيم وتباينت المعايير بين الأمم والثقافات، فإنها لا تلغي الوحدة الأصلية للحرية التي توجد في صميم الفطرة البشرية نفسها.

ويستفحل هذا اللاتجانس بين سؤالي الحرية، الكلي والجزئي، عندما نأخذ بعين الاعتبار الحرية كما تحققت في أرقى تجلياتها في الغرب، حيث استطاعت هذه الكتلة الثقافية، بفضل التراكمات البشرية والثورات المعرفية والاقتصادية والسياسية والفنية والدينية التي قامت بها، أن تترجم الحرية إلى مركب معياري شبه عام من الممارسات والمؤسسات والقوانين والأنظمة والمبادئ الحقوقية والمذاهب الفلسفية والتيارات السياسية. وبحكم طابعها العمومي، هل سيكون على الثقافات التي لم تهبّ عليها رياح الحداثة السياسية والفكرية، أن تعتبر الحرية الغربية "مكاناً محايداً" يعلو على الثقافات، وبالتالي يمكن الاحتذاء بها، أم أن على هذه الثقافات أن تبحث عن تصورها أو إشكالياتها الخاصة للحرية التي تتناسب مع سقفها التاريخي وتتوافق مع حاجاتها الحيوية وتطلعاتها الثقافية؟

الحل السهل الذي يترأى لنا مقبولا ببادئ الرأي لهذه المفارقة، مفارقة الشمولية والخصوصية، أو الكونية والتاريخية، هو أنه لا مناص لنا نحن العرب من الاستفادة من الصرح المعياري الذي بناه الغرب للحرية بفضل تضحياته وإنجازاته لمجموعة من القطاعات مع تصورات زمن التعنت والاستبداد، وتطويره لحزمة من الأدوات القانونية والمؤسسية والحقوقية الفعالة التي تضمن تفعيل الحرية والحفاظ عليها وتطويرها. بيد أن الاستئناس بالمرجعية الغربية لتثبيت ثقافة الحرية في مجتمعاتنا لا ينبغي أن يعني بتاتا نقلها حرفياً، حتى لو كانت تتصف بالحياد والتعالي عن الحيثيات الثقافية المحلية لتخاطب كل الإنسانية. ذلك أن الحرية مبدأ عملي يسعى إلى تغيير العلاقات الاجتماعية وتبديل التقاليد والتصورات الثقافية

المعادية لحقوق الإنسان، وتجاوز مفهوم الإجماع الاجتماعي عن طريق المبادرات الفردية، مما قد يؤدي إلى تهديد مصالح الفئات القيّمة على هذه الأنظمة. وهذا هو معنى الرفض العنيد الذي تبديه الجماعات الثقافية المناوئة لُمثل الحرية من ديمقراطية ومعقولة وإنسية وليبرالية وعدالة ومساواة وتسامح وعلمانية وتفويض السيادة للشعب. لذلك، لا يمكن إقناع الرأي العام بالحرية كمبدأ وكمركب من الحقوق الجديدة إلا عبر النقاش والتوافق مع خصومها. فإذا لم يكن من الممكن الاستغناء عن الاستئناس بالمرجعية الغربية لبناء نسق يتناسب مع درجة الوعي بالحرية في ثقافة ما، فإنه من غير الممكن القيام ببناء صرح الحرية في مجتمعاتنا بدون مراعاة ميزان القوى بين محبي الحرية ومحبي التقاليد. ومن يكابر فيرفض تراث الحرية كما تراكم في الغرب، سعيا وراء تقديم بديل مغاير وأصيل للحرية، فإننا يروم في واقع الأمر تكريس ثقافة معادية للحرية لا تليق بتحديات زمن العولمة؛ كما أن من يستخف بترائه وتقاليده الثقافية جملة وتفصيلا، فإنما يجري وراء أن تظل الحرية أمرا عرضيا لذاتنا، لا مقوّمًا ذاتيا ينبع من أعماق المجتمعات.

غير أن الاعتراف بإسهامات المجتمع الفلسفي في الغرب، باعتباره يمثل أعلى درجات الشمولية التي تتعالى عن الخصوصيات الثقافية المحلية، لا ينبغي أن يُنسبنا واجب مواجهة الأطروحة العرقية البغيضة التي يروجها فلاسفة كبارا من عيار هيغل وهيدغر. فقد دأب هذان الفيلسوفان الألمانيان، ربما غيراً منهما من الثورة الفرنسية، على ترويج فكرة مفادها أن الحرية قَدَر الإنسان الغربي، لأنه وحده القادر على التفلسف، أي على توجيه السؤال الأساسي إلى الوجود، واستعمال عقله بكيفية جذرية تجعله يدرك أن الحرية من صميم الضرورة، ضرورة شعب في أن يوجد حرا كريما. ويلجأ هيدغر إلى استعمال رمز الفقر كناية للتعبير عن الاستثناء الغربي الذي تتطابق ماهيته مع الحرية قائلا: "الفقر هو النبرة الأساسية للمصير والماهية التي لا زالت متوارة للشعوب الغربية"⁽¹⁾، أي أن هذه الشعوب، وبخاصة محور

(1) Martin Heidegger, *La pauvreté*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe et A. Samardzja, Paris, 2004, p. 85.

اليونان - الجرمان، هي وحدها القادرة على أن تكون أكثر فقرا، أي أكثر تحررا من عبودية الطبيعة واسترقاق الأغيار، توطئة لكي تكون أكثر غنى، أي أكثر حرية.

لمواجهة هذه الغطرسة الفكرية الغربية عن قواعد وأصول القول الفلسفي التي تقضي بأن يوجه الفيلسوف كلامه للإنسان بما هو إنسان حتى لا ينقلب إلى إيديولوجيا أو دعوة ثقافية، نرى من اللازم التذكير، أولا، بأن ابن عربي منذ القرن الثالث عشر انطلق هو الآخر من استعارة الفقر- الغنى القرآنية ليتكلم عن الحرية والعبودية بلغة القلب لا بلغة العقل، بلغة إنسانية عامة لا تستثني الآخرين أو تقصيهم، فكان ابن عربي أكثر تحررا من رق الأفكار من هيدغر الذي ظل سجين أسطورة الغرب.

إننا نعتقد بأن الخروج من سجن المقارنة ذات العواقب الوخيمة على الحرية الإنسانية، من المستحسن أن نرى أن الحرية فعل للاستكمال أي للتحرر الذي يمر عبر سيرورات خصوصية للتغلب على أشكال من النقص والقسر والاستبداد. بهذا التصور الاستكمالي للحرية تتلافى التصورات التي تعتبر الحرية هبة فطرية تُلقَى على الإنسان من فوق، أو ماهية ميتافيزيقية تخص شعبا بعينه، أو ثقافة بعينها دون غيرها. الحرية هي بالأحرى ثمرة كفاح داخلي مرير في حلبة من الصراعات والتناقضات العنيدة والمتجددة التي تختلف أشكالها ومضامينها من ثقافة لأخرى ومن زمان لآخر. من هنا أتت صعوبة تعريفها تعريفا جامعا مانعا، أي وضعها في سجن من المحمولات الذاتية الثابتة، أو حتى في قفص استعارة لا تفارقها. فالحرية تعرّف نفسها بنفسها أي بالتحرر، الذي يحمل سمة الاختلاف والتضاد، لا سمة الانسجام مع الذات⁽¹⁾.

(1) ينقل الحبابي عن برغسون تعريفا سكونيا للحرية يقول فيه "إن الحر هو من كان منسجما تمام الانسجام مع ذاته، ويفعل بنطابق مع ذاته".

وعندما "نُعرّف" الحرية بالاستكمال، فإننا لا نعني بذلك فقط أن الحرية فعل إيجابي لتشكيل هيوأى الذات بأكثر ما يمكن من الصور الجديدة للحرية، بل نعني به أيضا ذلك الفعل السلبي الذي يُحرّكه الشعور بالنقص والفقر الأونطولوجي والتاريخي، أي الشعور بالعبودية والاستلاب إزاء الأشياء والأغيار والعلاقات والعقائد الخ. الحرية بهذا المعنى فعل للتححرر، أي للتخفيف من عبء القيود حتى يستطيع الإنسان الحر أن يُخلّق بعيداً في سماء الإبداع. بهذا المعنى نكون قد أدرجنا الحرية تحت جنس الحركة والفعل، ومن خلالها تحت جنس الوجود والزمن، لا جنس الماهية والهوية. فتكون الحرية هي تلك الطاقة التي تعبئ الإنسان من أجل إثبات حضوره في الزمن عبر مواجهته للتحديات التاريخية، مما يجعل استكمالها يتخذ أشكالا لا نهائية.

كل المعطيات السابقة تشير إلى أن الحرية تنتمي من حيث هي مبدأ إلى حقل العقل العملي، مما يجعلها فعلا تاريخيا مرتبط بالزمان والمكان. وهذا اعتراف بأن مضمونها يختلف من ثقافة إلى أخرى، ويتغير من زمان إلى آخر، ومن إنسان إلى آخر. فكما كان يقول الحبابي لكل زمان حريته، لأن له "أنواعه الخاصة من الحرمان والاستلاب، وبالتالي صراعاته الخاصة"⁽¹⁾، بل لكل أمة مقدارها من الحرية يناسب قدرتها على الانتصار على الإكراهات والتهديدات والضغوطات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تواجهها. هذا دون أن يغرب عن البأنا بأنه يمكن أن تتعايش عدة أزمنة متباينة ومتقابلة للحرية في مجتمع واحد وفي فرد واحد. ومما يدل على وجود هذا التناسب في الحرية مع طبيعة التحديات المطروحة، أن الحرية ظهرت في كتابات مفكرى الحرية على شكل شعارات محددة أملتها طبيعة المهام والرهانات

(1) يقول الحبابي عن تاريخية الحرية في علاقتها بتاريخية الحقيقة : «لكل بيئة جديدة حريات جديدة... إن لكل فترة تاريخية حقيقتها... هكذا تغير مفهوم "الحرية"، من عصر لآخر. لكن وراء القلب التاريخي، وراء عدم استقرار المحتوى المفهومي للحرية، يوجد أس إنساني مشترك بين جميع العصور تنصب في قلبه النظريات الخاصة المميزة لكل عصر : الاندفاع نحو التحرر، في معناه الكامل"، محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص 204-206.

التي كانت تواجهها أزمتهن ومجتمعاتهن. فحرية محمد عبده وفرح أنطون ولطفي السيد كانت تجيب على سؤال التأخر الحضاري، ولذلك جاءت على شكل دعوة إلى النهضة والتنوير، وحرية علال الفاسي ومن هو في جيله وقضيته جاءت لتستجيب لمطلب التحرر والاستقلال السياسي من الاستعمار القديم، وحرية عبد الله العروي ومن هو في زمانه تصدت لإشكالية بناء الدولة من منظور مركب من القومية والاشتراكية والليبرالية، أي من زاوية تقابل العدالة والديمقراطية، في حين جاءت الحرية عند ن. نصار استجابة لتحديات العولمة وعبر التوازن بين الديمقراطية والليبرالية.

ومن منظور علاقة الحرية بكل من السياسة والفلسفة والتراث، يمكن أن نرصد ثلاث لحظات مر بها تطور خطاب الحرية في التفكير الفلسفي العربي الحديث؛ في اللحظة الأولى، وهي اللحظة النهضوية، ارتبط القول في الحرية بالفلسفة والتراث؛ وفي زمن سيادة القيم الوحدوية والاشتراكية والقومية والأصولية، وهي اللحظة الثانية، جرى فيه ما يشبه انفصال القول في الحرية عن الفلسفة ليرتبط أساساً بالسياسة والإيديولوجيا؛ وبعد أخذ العبرة من نكسات وهزائم هذه الإيديولوجيات الكليانية، عاد خطاب الحرية من جديد إلى رحاب الفلسفة، حيث حقق في السنوات الأخيرة تراكما فلسفياً أهله لأن ينتقل إلى تقديم قول نظري ونسقي بديل في الحرية (ناصر، فتحي التريكي...).

وقد استطاعت الحرية أن تتبوأ مكاناً هاماً في التفكير الفلسفي العربي الحديث حينما توفرت بيئتان متطافرتان، ذاتية تتصل بالفلسفة وعامة تتصل بالسياسة. البيئة المناسبة لظهور فكرة الحرية كإشكال ذاتي تمثلت في رواج الاهتمام بالإنسان و"بالأنا أفكر" وفي ظهور فكرة المواطن بديلاً لفكرة الرعية؛ كما شكّل الوعي بأهمية العقل العملي شيئاً فشيئاً وإعطائه الأسبقية على العقل النظري⁽¹⁾، وبالتالي إعطاء الأسبقية للسياسي على الأخلاقي داخل العقل

(1) نشير بالمناسبة إلى أن لطفي السيد لم يترجم كتاب النفس لأرسطو وإنما كتابي الأخلاق والسياسة.

العملي، البيئة الموازية لظهور الحرية كإشكال سياسي. من هنا يمكن القول بأن ميلاد التفكير في الحرية في العالم العربي الحديث كان مساوقا لحدوث نوع من الثورة الهادئة تمثلت في انبثاق فضاء عمومي حل فيه الفكر السياسي شيئا فشيئا محل اللاهوت السياسي، ومفهوم الدولة محل مفهوم الأمة، والشعب محل الطوائف الدينية والإثنية. بعبارة أخرى، يمكن القول بأن تظافر الإشكاليتين الذاتية والسياسية أسهم في ظهور السياسة باعتبارها فضاء عموميا جديدا بديلا للفضاء الثقافي-الديني، الذي تكاد تغيب فيه السياسة والحرية وبمعيتهما المواطن، الذي تعود إليه الصلاحية القانونية لاختيار ممثليه الذين يفوضهم القيام بمهمة التشريع للأمة بناء على اختيارات وقناعات سياسية لا دينية أو ثقافية.

نتيجة لهذا الاكتشاف المزدوج للذات البشرية وللسياسة المدنية، لم تعد الحرية عند مفكري الحرية العرب مجرد قدرة على التكيف والتشخص والمبادرة، أي بناء وإعادة بناء الشخصية الفردية بمختلف أبعادها الجسمية والنفسية والعقلية والانفعالية والفردية والاجتماعية (الحبابي)، بل أضحت الحرية، بالإضافة إلى ذلك، تلك القدرة على بناء شخصية الدولة وإعادة بنائها انطلاقا من رؤية شاملة تغطي كل ما يهم الدولة والمجتمع والأفراد (العروي، نصار). وفي هذا الجو المطبوع بالهمم الاجتماعي، لم يعد للحرية الشخصية معنى في منأى عن الحرية السياسية (الليبرالية)، والعكس صحيح أي لا معنى للحرية السياسية إن لم يكن الفرد عمادها الفقري.

إن الإقرار بتاريخية وزمنية الحرية يُفضي بنا إلى القبول بتوزيع غير متكافئ لها بين الأزمنة المتعاقبة، وبين الشعوب المختلفة، فكلما تقدم الإنسان في الزمن إلى الأمام ازدادت حريته كثافة واتساعا. وهذا ما يفسر أن زماننا هذا يعلو على الأزمنة السابقة بقدرته على تحقيق أوسع مساحة للحرية، علما بأنه كلما حققنا حرية أكبر وأعمق من ذي قبل، انفتحت أبواب جديدة من الاسترقاق والاستلاب لا عهد لنا بها. فالحرية لا تعيش إلا بأضدادها.

ولا نبالغ إذا قلنا بأن كثيرا من البلدان العربية حققت في الأزمنة الأخيرة في مجال السياسة، الذي هو مجال الحرية بامتياز، إنجازات هامة على مستوى الكم والكيف، حيث دبجت الدساتير واستحدثت القوانين وبنّت المؤسسات الحامية للحرية (برلمانات ومحاكم وأحزاب...)، واعترفت شيئا فشيئا بحقوق الإنسان، وسمحت بانتشار واسع لجمعية المجتمع المدني المدافع عن الحريات بشكل مدهش. إلا أننا لاحظنا في نفس الوقت، بأن الحرية صارت مهددة بخطرين، الخطر الأول سياسوي يتمثل في تحويل مطلب الحرية إلى اسم بدون مضمون لاسترضاء القوى الغربية أو القوى الداخلية. فتتوقف مؤسسات الحرية السياسية، التي تنضوي تحت مسمى الديمقراطية، عن أن تكون أداة تربية على المواطنة والاستقلال الذاتي والمواظبة على الدفاع عن مكاسب الحرية الفردية، لتصبح وسيلة للوصاية على الإرادة العامة والخاصة. هكذا تُفَرِّغ الحرية السياسية من محتواها التحرري والأخلاقي والإنسي إلى درجة يشعر المرء معها أنه ضحية فخ ينصب للحرية باستمرار لتقليص مداها وتشويه معناها كلما جرى التلويح بتوسيع مجالها، وذلك باستدراج المضارين بها للشطط في استعمالها، ومخالفة القانون تمهيدا لاستنفار الجمهور والمحاكم للنيل منها. فتصبح الحرية مكيدة ضد الحرية، ومطية لفرض مزيد من الاستبداد الناعم. لذلك، ليس المهم توسيع لائحة المطالب كل يوم، بل المهم توطيد "ثقافة الحرية"، وترسيخ ملكة الدفاع عنها وحمايتها من إيذاء الجمهور أو الدولة.

الخطر الثاني يتمثل في هذه الأجواء السياسية التي طبعها تسخير الحرية لأغراض استبدادية ناعمة، تنامت موجة أخرى من موجات أصولية تحارب الحرية بشكل بدائي مُحَلَّل بالمرءة، ومناوئ لأبسط حقوق الإنسان في التفكير والسلوك والاعتقاد بل وحتى اللباس وقيادة السيارة. إن تنامي عقلية الحجر والوصاية، التي توظف قراءة مغرضة للشريعة لخدمة أغراض سياسية فتوية، قد يجعلنا نذهب إلى الظن "بأننا لسنا أحرارا في أن نكون أحرارا". إذ كيف يمكن أن نتكلم عن الحرية في بلدان غارقة في استرقاق ثقافة تقليدية لا تعترف برشد

المرأة مهما بلغ سنهما أو درجة مسؤوليتها وإسهامها في تسيير المجتمع وأجهزة الدولة؟ كيف يمكن للمرأة أن يمارس الحرية في فضاء ثقافي مختنق بالثوابت والمحرمات وأشكال من التمييز والخطوط الحمراء التي تمتد سيف قمعها إلى أدق أبعاد الحياة البشرية ابتداءً من الجسم والفكر والثقافة والسياسة والعقيدة وانتهاءً بالمعرفة والفن والسلوك؟ كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً في بلدان لا يحكمها القانون وإنما التسلط والأعراف والتقاليد الثقافية؟

نعتقد أن السبيل للخروج من محنة العقل والحرية هذه يتمثل أولاً في تحرير أنفسنا من أنفسنا، قبل أن نحرر أنفسنا من غيرنا، أقصد تحرير أنفسنا من الجزء المحافظ والمعادى فينا. ذلك أن تحرر الذات من الأمثال الأولى من تحررها من الأغيار في هذه الحقبة بالذات. لا ننكر بأن تحرير النفس من النفس (الجهاد الأكبر) مهمة بالغة الصعوبة، لأن عقلية الاسترقاق والاستلاب متمكنة من جمهورنا وتزداد رسوخاً يوماً بعد يوم بفعل وسائل الاتصال الحديثة. ومما يزيد تحرير الذات من ذاتها صعوبة تظاهر الدولة بالإذعان لمطلب الحرية، في حين أنها، في الواقع، تحصرها بياقة من الاختيارات المنتقاة سلفاً لا يمكن تجاوزها، مما يحولها إلى حرية اسمية تموّه بها الدولة على استبدادها الناعم من خلال مؤسسات وممارسات "ديمقراطية" (كالانتخابات والاستفتاءات والمشاورات والحوارات والتوافقات الخ.). إننا لا ننكر أهمية الضوابط القانونية والسياسية، كما أننا لا نبخس قيمة التوافق السياسي على سقف معين، ولا نتجاهل الحقوق الثقافية والدينية أثناء صياغة مطالب الحرية. لكن ما لا نستطيع قبوله هو أن تُضرب هذه الضوابط والحقوق الحريات الطبيعية والأساسية والمدنية للإنسان. فالحرية مبدأ أساسي لا يجوز التفاوض بشأنه أو تفويضها للغير، أو إعطاء الأسبقية للحقوق الثقافية التراثية على حسابه، لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى كوارث حقوقية تمسّ بحقوق الإنسان الأساسية وتُجْل بمرورته.

إننا نعتقد أن أفضل وسيلة لضمان استمرار التراث وحمايته هو العمل على تطويره انطلاقاً من البحث فيه عن عناصر تعضد مبدأ حرية الأفراد. بهذا النحو يمكن للحرية أن

تقوم بوظيفة "الحفاظ" على التراث عن طريق تحريكه وتطويره من الداخل للتلاؤم مع مقتضيات العصر ورهاناته، أي تمكينه من القدرة على التحدي والبقاء عن طريق الحوار والتكيف مع مبادئ الحداثة باعتبارها "مكانا عاما" يمكن للجميع أن ينهل منه حسب حاجياته. علاوة على ذلك، تُعتبر الحرية ميزانا للعمل ومعيارا لتقدم وشرف الأمم المجتمعات والثقافات، وأداة لصناعة التاريخ بدلا من الاكتفاء باجتراره والانفعال به. صفوة القول، الحرية هي الروح الداخلية، أو النَّفس الذي يُبقي الأمم والثقافات حية منفتحة وقادرة على المنافسة والإبداع.

(3) سؤال علاقة الحرية الفردية بالحرية العامة

ما يميز الديمقراطيات الفتية والهشة في بعض البلدان العربية الثقل الكبير الذي تحظى به الدولة على حساب الفرد والمواطن، و"الحرية العامة" على حساب الحرية الخاصة، والوطنية على حساب المواطنة، والشرعية على حساب السياسة والقانون. فبالرغم من رفع شعار الليبرالية في تلك الديمقراطيات وتقدم القوانين الحداثية على مستوى الاقتصاد والإدارة، فإنها لم تعط أهمية كبرى لمشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات الهامة التي تهم مصير الدولة والمجتمع⁽¹⁾. في مقابل ذلك أعطيت الأسبقية لحرية الوطن على حساب الحريات الفردية، وللخير العام على حساب المصالح الخاصة، مما يعني الإغلاء من قيم التضامن وإهمال قيم التنافس والاعتماد على النفس. ومع ذلك، لم يؤدّ هذا الوضع إلى انبثاق الإرادة العامة القائمة على سيادة الشعب الذي ترجع إليه مشروعية الدولة. فما زالت الدولة تمثل "الخصام والخصم والحكم"، فهي التي تحدد قواعد اللعبة وتمسك بكل أوراقها، فتحدد الرابع من الخاسر مسبقا، أي ما زالت هي التي تجسد الإرادة العامة والحرية العامة. في هذه

(1) يقترح ن. نصار أن تكون العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية متوازنة: "ليس من الصواب إغراق الديمقراطية في الليبرالية، ولا في المقابل إغراق الليبرالية في الديمقراطية" نصار، في التربية والسياسة، ص 289.

البلدان تصدق قوله عبد الله العروي : "كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية"⁽¹⁾، كما تصح بجهة ما قوله حنا أرندت : "متى ظهرت السياسة اختفت الحرية، أو كلما زاد مقدار السياسة قلّ مقدار الحرية، والعكس"⁽²⁾. ولعل الأصل في هذا الموقف يعود إلى أسطورة الكهف الأفلاطونية التي تصور السياسة المتحالفة مع الخطابة وكأنها فعل لتمويه وتعتيم الطريق نحو الحرية بما هي حقيقة.

لكن هل يمكن حقا تصور الحرية خارجا عن الدولة، أي بعيدا عن السياسة؟ لا جدال في أن السياسة هي الإطار المناسب، والأداة الفعالة لتوسيع الحريات العامة وتعزيزها من خلال المؤسسات والقوانين والدساتير والآليات التي تفعّلها وتضمنها وتصورها وتطورها، كالبرلمان والأحزاب والسلطة القضائية. كما أن السياسة من جهة أخرى هي التي تعبد الطرق القانونية لتدبير حرية الأفراد وإعطائها مضمونها الواقعي والملموس عن طريق فكرة المواطنة، محررة إياهم من تبعيتهم الشاملة والمطلقة لثقافة الجماعة التي ينتمون إليها، والتي تكون أحيانا مضرّة بحريتهم وحابسة إياهم عن ممارسة إبداعهم وتوسيع حقوقهم⁽³⁾. لعل الدور الحاسم الذي تلعبه السياسة في ازدهار مملكة الحرية وتعزيزها قانونيا هو ما جعل بعض الفلاسفة، ومن بينهم حنا أرندت، ينظرون إليها على أنها ذات طبيعة سياسية⁽⁴⁾.

(1) ع. العروي، مفهوم الحرية، ص 23.

(2) تذهب حنا أرندت أيضا إلى أن ظهور مفهوم الحرية الفلسفي كان بالضبط بمناسبة انفصال الحرية عن السياسة، والتحاقها بأفق التقليد الفلسفي المضاد للسياسة. انظر ما هي الحرية؟ ضمن :

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 1972, p. 204, 211-212.

(3) يشير العروي إلى أن ظهور كلمة الحرية نفسها في العالم العربي وفي غيره من البلدان الغربية كان متساوقا مع ظهور الدولة بمعناها الحديث المهيمن على كل جوانب الحياة المادية والمعنوية الفردية والاجتماعية السياسية والاقتصادية، انظر نفسه، ص 34-35.

(4) يقول ع. العروي، "إن التساؤل حول الحرية هو في العمق تساؤل حول الدولة والمجتمع، بشرط أن لا ننسى أن الحرية تتعلق أساسا وفي آخر المطاف بالفرد"، مفهوم الحرية، ص 107؛ كما يقول "فارتبطت فكرة الحرية، التي تنتج حتما عن معاناة الحدود، بمجال الدولة باعتبارها منبع تلك الحدود. كلما اتسع نفوذ الدولة وتعمق ارتبطت الحرية بالدولة وتطابق مجال الأولى بمجال الثانية"، نفسه، ص 30.

غير أننا إذا اعتبرنا أن الليبرالية، خصوصا عندما تكون محصنة بالديمقراطية والإنسية والعقلانية، هي أفضل نظام سياسي ممكن لحد الآن، فبوسعنا أن نقول بأن الحرية هي جوهر السياسة، وهذا هو معنى أن تستعير الليبرالية اسمها من الحرية. بعبارة أخرى، إن الليبرالية هي ثمرة التقاء السياسة بالحرية. غير أن قيام هذا النظام السياسي على فكرة المواطنة، التي تعني شعور الأفراد بانتماثلهم للدولة من حيث هي قانون، أي تقييد الفردية بالمواطنة، والمواطنة بالوطنية، والإرادة الفردية بالإرادة العامة، والمنفعة الخاصة بالمنفعة العامة، والأخلاق بالإتيقا والقانون، والحق الفردي في الاختلاف بالحق في الوحدة المجتمعية، قلت إن قيام الليبرالية على فكرة المواطنة بهذه المعاني قد يشوش على الطبيعة الحرة لليبرالية ؛ لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن أهم ما يميز هذا النظام، وبخاصة في صيغته الكلاسيكية الأولى، إعطاؤه الأسبقية للأفراد على الأمة والجماعات الثقافية والإثنية والدينية، باعتبارهم مواطنين وليسوا مجرد رعايا أو مؤمنين أو مناضلين عضوين تجاه الأمير أو السلطة الدينية أو السلطة الإيديولوجية، لأدركنا أن انتماءهم للدولة يحررهم من وضعية الكائن العضوي المطوق بجماعته الدينية أو الثقافية، ليتخذ وضعية المواطن الذي يقبل تقييد حرياته ما دام صادرا عن استقلاله الذاتي وممارسته لحقه في الاختيار والحوار والنقاش العقلاني. ومع ذلك، لا ينبغي لهذه التقييدات أن تكون ذريعة للتضييق على الممارسة الديمقراطية وإلغاء حق الفرد في الاختيار والانتماء إلى أكثر من هوية واحدة. إن القدرة على ضمان استيعاب خصوصيات الأفراد والجماعات الثقافية والدينية، وفتح المجال لتطورها الخاص في إطار التطور العام والمشارك للدولة، هي معيار نجاح الممارسة الديمقراطية الحرة.

لقد خفت وطأة الاعتقاد بقدااسة الانتماء الواحد والهوية الواحدة في عالمنا العربي، كما تقلصت ذهنية القبول بوصاية الجماعة والأمة والدولة على المواطن. وتم تعويض صيغ التطابق والتفويض هاته بصيغ التوافق والتواصل والعيش معا، مع إغارة الانتباه إلى أهمية الفرد في عملية الحرية والتحرر. إلا أننا ما زلنا بحاجة إلى جرعة أكبر من ثقافة المواطنة الحية

والقلقة والمنفتحة من أجل انتصار الحرية الفردية كقيمة عليا في مجتمعاتنا. إننا لا ننكر أبدا أهمية انفتاح الذات الفردية على الذات الكلية، أو الأنا على النحن، كي يتمكن الفرد من التشخص بالنحن وفيه، غير أننا لا نتفق مع محمد عزيز الحبابي حينما ينتقد برغسون وكيركجارد وسارتر بسبب إدخالهم عنصر القلق في صميم الذات البشرية. ذلك أننا نعتقد أن تقلص مساحة الحرية في عالمنا العربي يرجع، في جزء كبير منه، إلى ضعف درجة الشعور بالفردانية بما تقتضيه من تعدد في الآراء، واختلاف في المواقف والأهواء والحساسيات والمصالح، وما تتطلبه من قلق ونقد وتساؤل بصدد المسلمات والمبادئ والمنطلقات والمعتقدات، وتنافس وتطور في الخلق والإبداع والمسؤولية. فقد ضُفنا ذرعا بالذات الكلية، الذات الجماعية، وحتى بالذات الوطنية الضيقة الصلبة، التي لا تحتل سوى هوية واحدة بوصفها أفضل هوية أُخرجت للناس، وصرنا أميل إلى تصور الذات متعددة، مختلفة، شفافة، خفيفة، طرية تنتقل من جديد إلى جديد، ومن فتح إلى آخر، عبر تحويل الخطوط الحمراء إلى معابر مشتركة متسامحة خلاقة، وباعثة في النفس مشاعر الثقة بالنفس العاقلة والمسؤولة.

لا شك أن من بين رهانات السياسيين والمفكرين ومناضلي جمعيات حقوق الإنسان في مجتمعاتنا العربية جعل الحرية الفردية والعامة تحتل الصدارة في سلم القيم باعتبارها جوهر الوجود البشري بعامة، وجعل الأفراد والجماعات تقدّر جيداً مَنْ تصدر أفعاله وأفكاره ومشاعره عن ذاته بمحض إرادته واختياره بفضل استعمال موارده الذاتية على ضوء نور العقل. وبجهة ما، أضحى تحقيق هذا التحدي في المتناول في زمن العولمة، بحكم دخول مطلب الحرية مرحلة التنظيم والانتظام في جمعيات المجتمع المدني، وبفعل ضغط العالم الخارجي الذي صار يستعمل الحرية سلاحاً لحمل البلدان المستبدة على التخفيف من قهر مواطنيها، وبخاصة النساء والأطفال. لكننا نقر في نفس الوقت بأن الحرية، لم يعد لها ذلك الوقع الذي كان لها زمن النهضة والاستقلال السياسي، حيث كانت تُلهب مشاعر الجماهير وتؤجج إرادتهم وتدغدغ آمالهم. فبعد تراكم العداء للحرية عبر زمنين متعاقبين ومختلفين،

زمن انتشار الفكر الانقلابي القائم على الرؤية القومية المتمركسة، وزمن تفشي المد الأصولي الديني والإثني، تم تطويق الحرية والتضييق عليها وترسيخ كراهيتها في النفوس بشتى الأساليب، إلى درجة كادت فيه العبودية أن تصبح طبيعة ثانية للإنسان الناطق بالعربية⁽¹⁾.

ونحن نذهب إلى أن أثر هذا المدّ المناوئ للحرية في تجلياتها المختلفة امتد حتى إلى كتابات أنصار الحرية. فقد اندفع مفكرو الحرية، انطلاقاً من حسّهم السياسي ومراعاة منهم لحساسية الجماهير تارة، ولأجندة الحكام ورجال الدين تارة أخرى، وخوفاً من عواقب الليبرالية المتوحشة وكوارث العولمة المستكبرة تارة أخرى، للبحث عن غطاء أو "حماية" أو "تبرير" لدعوتهم إلى الحرية السياسية (كليبرالية)، في بلدانهم. فنجد مثلاً صاحب كتاب من الحرية إلى التحرر، محمد عزيز الحبابي، يتحايل على الحرية بإلباسها لباس "التشخص"، باعتباره انفتاحاً للأنا على النحن الاجتماعي، أي بإغراق الأنا الفردية في النحن الجماعية، وتكبيّل الحرية الخاصة بسلاسل من الشروط الاجتماعية والقيود الاقتصادية والسياسية والثقافية، وذلك في زمن الاعتزاز بالانتماء إلى صف الحرية. ونلفي صاحب كتاب مفهوم الحرية، عبد الله العروي، في زمن المد القومي - الاشتراكي، يرى في الليبرالية حلاًّ للمأزق الذي تعاني منه الدول العربية، لكن بشرط أن تتلون بلون التاريخانية الماركسية، مما قد يؤدي إلى إفراغها من طاقتها التحريرية. أما صاحب كتاب باب الحرية، ناصيف نصار، فإنه وإن كان له وعي نقدي بمأزق الجمع بين الليبرالية والماركسية (العروي) أو الجمع بين الديمقراطية والشعبية، فقد حاول الإفلات من التداعيات السلبية التي تثيرها كلمة الليبرالية ودرء غول العولمة، إما عبر التفرقة بين الليبرالية كإيديولوجية والليبرالية كفلسفة⁽²⁾، أو عن

(1) انظر. العروي، مفهوم الحرية، ص 105.

(2) نجد عند العروي تمييزاً مشابهاً "بين الليبرالية كمجموعة فكرية متميزة وبين الليبرالية كوضع اجتماعية وكفترة في تاريخ شعب معين، تكون فيه الحرية ضرورة يحس بها جمهور الناس لتحقيق التقدم والتجديد"، نفسه، ص 73-74.

طريق تغليفها بنعت "التكافلية" أو "الوطنية". ولا يمكن أن يُعزى هذا "الجفاء" المقنّع إزاء الحرية السياسية (الليبرالية) فقط إلى تبني المفكرين العرب للنقد الذي دأب المفكرون الغربيون يوجهونه لها منذ ظهورها، بل وأيضاً إلى بقاء جيوب من الرغبة في الوصاية في ثنايا فكرهم، وإلى نوع من الحنين إلى مجتمع التكافل الذي كان سائداً في العشيرة والطائفة الدينية والجماعة الثقافية الإثنية، أو إلى ضرب من التطلع الطوباوي إلى مجتمع تصبح فيه الحرية مساوية للعدالة، على أن تلعب هذه الأخيرة دور اللجام للأولى.

نحن نتفهم أن يكون للحرية عند الحبابي، الذي كتب عدة كتب حول "الشخص"، وعند نصار الذي كتب كتاباً حول "الذات"، وعند العروي الذي كتب كتاباً حول "التاريخ"، نفسٌ وطني أو قومي أو يساري، وأن تكون حريتهم منصّة لانتظارات الجمهور الاجتماعية والسياسية، لأنهم خرجوا تَوّاً من أتون الحركة الوطنية أو اليسارية أو القومية، ولأنهم كانوا مضطرين أن يأخذوا بعين الاعتبار المستوى الثقافي والأفق التاريخي لمجتمعاتهم، وأن يتوقعوا مخاطر الحرية الفردية المطلقة على التماسك الاجتماعي والوحدة السياسية للدولة والوطن. بيد أن هذا لا يمنعنا من أن نسجل مبالغتهم في خوفهم من أن تتحول "الفردانية إلى غول مجتمعي يتلغ الضّعاف (وهم الأكثرية) ليسمين الأقوياء (وهم الأقلية)"⁽¹⁾، أو غلوهم في إرضاء المجتمع والأنظمة الثقافية والسياسية والإيديولوجية التابعة له، مما يهدد بإفراغ دعوتهم للحرية الليبرالية من مضمونها التغييري. فالحرية بدون أفق جديد غير متوقع تماماً هي كلاً حرية. هذا ليس معناه أننا ننكر اعتراف هؤلاء المفكرين بأفضال الليبرالية، وبخاصة إقرارهم بأهمية إعطائها الصدارة لقيمة الحرية الفردية، والعمل على تعميمها على جميع

(1) م. ع. الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص 47؛ يقترح ن. نصار ربط الليبرالية بالديمقراطية لتلافي سيئاتها: "من أجل ترسيخ الاقتناع بأن الديمقراطية الحققة هي الديمقراطية الليبرالية، وبأن اقتران الليبرالية بالديمقراطية يبعد الليبرالية عن الفردانية وتأويلاتها السيئة" في التربية والسياسة، ص 259، انظر أيضاً 287.

الأنشطة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وعلى جميع التشكلات البشرية⁽¹⁾. غير أننا نخشى أن تظل شعارات الحرية الوطنية، أو الحرية الملتزمة والعضوية، والحرية الرشيدة، والحرية الحكيمة، والليبرالية التكافلية، والليبرالية التاريخية... مجرد تبايلات لتمويه الحنين إلى استبداد رشيد، أو طغيان حكيم، أو خوف دفين في اللا شعور من الحرية⁽²⁾. فالنغوت المشار إليها تبدو لأول وهلة وكأنها أشكال من الرقابة الداخلية غير المرئية التي تلجم الحرية وتحد من اندفاعها المبدع. والخوف من الحرية هو في نهاية الأمر خوف من خلخلة الراهن، خوف من البدء من جديد، خوف من الزمن الجديد الذي يضيء الوجود بالحرية ويضيء الحرية بالذات، خوف من كسر طوق التقليد للانفتاح على خلق جديد يتخذ شكل معجزة من جنس معجزات الأزمنة الحديثة. والحال أن الحرية إبداع، ولا يمكنها أن تُبدع إلا في جو من التوتر والصراع والمواجهة والتجاوز لما هو حاصل ومكتسب، من أجل تطويره حتى تحصل متعة خلق الوجود. ألم يقل نيتشه بأن الإنسان الحر هو إنسان محارب؟

هل من حقنا أن نسمي هذه المواقف "تنازلات" غير مرئية قدمها رموز مفكري الحرية في العالم العربي لأعداء الحرية الليبرالية؟ لا يخفى، أن ما يميز الليبرالية هو أنها لا تستثني أحدا من النقاش، لكن بشرط أن يكون هذا النقاش في الفضاء العمومي، أي في فضاء السياسة، وأن يكون نقاشا حرا وديمقراطيا وعقلانيا، أي يؤمن بالحلول الوسطى العادلة. فنحن لا نشك في نبل مسعى مفكري الحرية في تكييف الحرية مع واقع البلدان العربية حتى لا تجفل الجماهير منها، وهو مسعى كنا نميل إليه جميعا منذ وقت طويل. غير أننا ينبغي أن نحتاط من

(1) يقول ن. نصار عن استحالة التفكير في الليبرالية خارجا عن الحرية: "... ما يهمننا ههنا إنها هو التقدم الحاسم الذي حققته الليبرالية في الدفاع عن الحرية... بحيث إنه أصبح من المستحيل تموقع التفكير في الحرية خارجا عنها أو بالقفز فوقها" نصار، ن.، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص 48.

(2) تصفح مثلا تأويل العروي للعشيرة بوصفها مرادفا للحرية إزاء الدولة، مفهوم الحرية، ص 20.

السقوط من جديد في "وحدة وجود" سياسية مع المجتمع أو الدولة أو الحزب أو الإيديولوجية أو الدين، حتى لا نتأذى من آثارها السلبية وعلى الأخص إهمال الحرية الفردية⁽¹⁾. ذلك أن "وحدة الوجود السياسية والإيديولوجية والدينية والثقافية" تقتضي لزوماً فناء ذات الفرد في ذات الآخر، وفناء الحرية في العبودية. ذلك أن فناء الذات هو من اللوازم الذاتية لأي وحدة وجود كانت، سواء على مستوى الإدراك أو الوجود أو الحرية. ففي أفق وحدوي من هذا الطراز تتحول الحرية إلى عبودية، التي يجد فيها الفرد أو الجماعة منتهى السعادة، وهو غارق في منتهى الشقاء، شقاء الالتذاذ بالعبودية.

إن الفناء المطلق للأفراد في الشعب أو في الجماعة أو في الدولة أو في القبيلة أو في الثقافة التقليدية يطفئ شعلة الحرية، ويحول دون صدور القرارات والاختيارات والأفعال والانتقادات الفكرية والسلوكية والسياسية عن ذات الأفراد والشعوب. وعندما يفوت الأفراد حريتهم إلى الذات العامة، إلى الراعي أو الوصي العام، تتوقف الحرية عن أن تكون تعبيراً عن صدق الذات مع نفسها. والحال أن ما يميز الحرية صدقها مع الذات التي تصدر عنها. لكن صدق الحرية لا يعني فقط التطابق مع الذات، بل وأيضاً السعي لتجديدها وتغيير ملامحها، مما يعني أنه تطابق متحرك لأن الحرية، كما قلنا، من طبيعة الصيرورة والتبدل.

غير أن الزمن الذي نحن فيه بمقدار ما يمنحنا مساحة كبيرة للحرية والتحول الدائم، بمقدار ما يستدرجنا إلى "وحدة وجود افتراضية" قد تكون أخطر من وحدة الوجود الاجتماعية والسياسية. فقد وفرت ثورة المعلومات والفضائيات ووسائل الاتصال الأخرى للفرد فضاءات جديدة وشاسعة من حرية التفكير والتعبير والمشاركة كيفما يشاء، ومتى شاء، ومع من شاء، وفي أي موضوع شاء، حيث شكلت هذه المعجزات المعرفية والتكنولوجية

(1) يشير ع. العروي عن حق إلى أنه في العالم العربي "يتم فقدان الحرية باسم الوحدة والفعالية، والنتيجة هي مزيد من الانقسام ومن عدم الكفاءة، وفي النهاية الهزيمة".

Laroui Abdellah, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, op.cit. p 12.

متنفسات للإنسان العربي للتحرر من الاستبداد بأشكاله المرئية وغير المرئية، وخلقت فرصا مدهشة للتحرر والحرية والمساواة والديمقراطية في المعرفة والرغبة في عالم افتراضي خال من الرقابة (مبدئيا) حيث يستطيع فيه الفرد تشكيل حيزه الخاص حسب ذوقه ورغبته وإرادته. لكن الثورات العلمية والتقنية المذكورة أفرزت بدورها أشكالا جديدة من الاستبداد، كروح القطيع، والإدمان على الصورة أو الحاسوب، والتحكم عن بعد في توجيه التفكير العقلي والشعور العاطفي والرغبة الجسدية. كما أن الانترنت، بسبب الحرية التي يخولها للجميع، شكّل فرصة سانحة لكل الإيديولوجيات المغرضة لمناهضة الحرية بكل حرية ونشر سمومها وتعكير مشاعر وأخلاق الفرد البريئة. علاوة على أن الانترنت جعل الإنسان ظاهرا لا باطن له، جعله مكشوبا أمام الجميع بمعطياته الحياتية والعلمية وعلاقاته التي يخزنها في حاسوبه، مما يجرمه من حريته الخاصة وحياته الصميمة. ونفس الأمر بالنسبة للفضائيات والفيديوهات.. التي كسرت بدورها الطوق الذي كان مضروبا على المعلومات والأخبار والحيوات الشخصية، وصارت تقدم المعلومات طازجة من مصادرها مباشرة من دون أن تمر عبر غربال المحررين والمحللين. ومع ذلك، وبسبب عدم إمكانية التحقق من الأخبار، أسهمت هذه الوسائل في النيل من حريات الأفراد. هل نستطيع في زمن وسائل الاتصال والمعلومات أن نكون أحرارا في أن نشاهد أو لا نشاهد هذا البرنامج التلفزيوني أو ذاك، أو أن نتصفح أو لا نتصفح هذا الموضوع المحرم أو ذاك في الانترنت، أو أن لا نستعمل حاسوبنا أو هاتفنا المحمول أم لا؟ هل ما زال لنا الحق في أن ندّعي بأننا أحرار في فضائنا وزماننا وفكرنا وفعلنا وسلوكنا، أم أن ذاتنا وحریتنا وحياتنا الخاصة أمست متداخلة مع حياة الأغيار الافتراضيين والحقيقيين، بل ومستباحة من لدنهم؟ إن هذه العشائر الافتراضية الجديدة صارت تطرح، بالإضافة إلى التحديات القديمة، تحديات جديدة حيال قدرتنا على الغيرة على حریتنا واستقلالنا الذاتي في فهم الوقائع والتصرف إزاءها. لا شك أن الطبيعة الافتراضية والشفافة والحرّة لفضاء الانترنت دعم الحرية الفردية بالإفلات من أجهزة الرقابة التقليدية، لكنها في المقابل خلقت ما يُشبه "وحدة وجود افتراضية" تلتهم ما تبقى من خصوصيتنا

وفرديتنا، بعدما قضمت ثقافتنا الأصولية الجزء الأكبر منها. فعندما تتركب الثورة المعلوماتية ما بعد الحداثية فوق الإحياء الأصولي ما قبل الحداثي، تصبح الحرية تغتال الحرية.

لكن ما يميز الحرية عنادها. إنها، مع العقل، عنصر اليقظة والاستقلال في الذات البشرية، ولذلك ستبقى مجهودا متواصلا، وحركة لا تتوقف، وتنقلا لا ينقطع من موقع إلى آخر، وتقلبا لا يفتر من وضع إلى آخر خصوصا في حضارة الصورة والعدد. هذا الانسياب الذي يميز كينونة الحرية سيكرس التقابل الأصلي بين الحرية والهوية. فالهوية ستظل، كما وصفها م. الحبابي، "عدوة كل تشخصن"، أي عدوة كل حرية، لأن الأولى من مقام الثبات والأخيرة من مقام الحركة الجوهرية. فإذا تصورنا وجود منطق للحرية فسيكون قائما على حق المرء في تغيير هوياته وتعدد انتماياته، بحثا عما يحرق طاقاته الإبداعية، ويطور مبادراته الخلاقة، ويؤصل وجوده. على أن يكون هناك شرط واحد للممارسة منطلق الحرية، وهو أن يكون المرء "مالكا لزام أمره"، أي أن تكون اختياراته صادرة عن تدبر وروية ومسؤولية، وأن لا تتحول هوياته المتبناة إلى استلاب وسجن لحرية. فالحرية يجب أن تظل عنصر تقلب وصيرورة في "ماهية" المرء، أو قل بلغة رشدية بأن الحرية هي تلك الصور التي تتعاقب أو تتراكم على هوى ذاته، فاتحة بذلك أفقا لانهائيا أمامها. بهذا النحو يقترب مفهوم الحرية من "الحركة الجوهرية"، التي تُلبس الذات كل مرة لباسا جديدا، وتفتح أمامها مسالك حديثة للتحول المتبادل بين الذوات الأخرى. الحرية هي ريح ذاتية تهبّ على الفرد من داخله لتحريك سفينته في بحر الصيرورة، ريح متحررة من أي رغبة في الرسو النهائي في المرفأ الأخير. وهذا ما يجعلها غاية في ذاتها، أقصد غاية للذات الحرة، لأن الذات والحرية بالنسبة للإنسان شيء واحد. فما تحقّقه الذات لا يكون شيئا خارجا عن الحرية، وما تحقّقه الحرية هو تحقّق للذات.

ليس معنى هذا أن الحرية، وبخاصة الحرية السياسية، تتجه دائما نحو التقدم الإيجابي والمتفائل. بل إن الحرية بمساطرها وآلياتها، خصوصا إذا ارتبطت بالخطابة، يمكن أن تكون

مطية للانقلاب على نفسها والعودة بالقهقري إلى الوراء. فالجمهور ما زال كما كان يستلذ بالخطابة، بالاستعارة، ما زال يفضل الكذب الأخاذ على الصدق المنفّر. وهذا ما حصل ويحصل فعلا، إذ وظفت بعض الجماعات والإيديولوجيات أسطورة أمجاد إمبراطورية عظيمة (الفاشية)، أو أسطورة عظمة لغة أو ثقافة أو عرق رفيع (النازية)، أو أسطورة شعب الله المختار (الصهيونية) أو أسطورة فتوحات دين عظيم (حكم الأصوليات الدينية، المحافظون الجدد) لإقناع الجمهور بالانقلاب على حريتهم وحقوقهم والعودة بهم إلى أساطير الأولين بنشر ثقافة التفوق الثقافي والعنصري والديني وتكريس كراهية الحرية والعقل، وإحلال الطاعة محل الحرية، والتمييز محل المساواة، والظلم محل العدالة والإنصاف، والتشدد محل التسامح، والشريعة محل السياسة، فتختفي فكرة المواطن لصالح المؤمن والمناضل العضوي، والمناقشة والحوار لصالح الوصاية والقصور.

الحرية، إذن، تحمل في جوفها إمكانية الانقلاب عليها. وحتى تفادى الدخول في متاهات الأنفاق المظلمة وتأمينها من خطر انحرافها نحو أضدادها، سيكون عليها، أولا، أن تثبت بقوة بثقافة مقاومة الاستبداد بكل أشكاله المعنوية والمادية، مهما كانت قداسة مصادره، على أن يكون معيار مقاومتها إعطاء الأولوية للإنسان، ولحرياته الفردية بوصفها ضامنة الحريات العامة، ومحركة لأفعال المراجعة والتساؤل والنقد السياسي والفكري المسؤول والقادر على تصحيح المسار وإصلاح الأخطاء. فالرضا بالواقع، والاستكانة إلى مكتسباته، وتحويل الحرية السياسية إلى رؤية شمولية نهائية، هي أمراض الحرية الوراثية التي تعطلّها.

وحماية الحرية من المخاطر التي تربص بها يمرّ، ثانيا، عبر توسيع حضورها وتعميق تأثيرها كي يكون حضورا شاملا وفعالا. فكما أن الاستبداد يتجه بطبيعته إلى أن يكون شاملا متحكما في مختلف مظاهر حياة الإنسان، فكذلك وجب أن نعمل بدون توقف على أن يكون حضور الحرية شاملا، فلا نكتفي، كما قال الحبابي، بتحقيق الحريات الخارجية (كحرية

التصويت، حرية الرأي، الحرية الاقتصادية...)، أو الحريات الداخلية الوجدانية... بل ينبغي أن نتطلع إلى إنجاز الحرية ككل، بجوانبها السيكولوجية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والأونطولوجية واللغوية والأدبية والفنية والثقافية والتربوية والدينية⁽¹⁾. ولذلك من يتعامل مع الطرح الميتافيزيقي بشيء من الاستخفاف، كما يفعل العروبي⁽²⁾، وإلى حد ما الحبابي لا يُؤفّق الحرية حقها؛ وفي المقابل، من يستهين بالحريات الحقوقية الجزئية الشخصية (حقوق العمل والملكية والتعبير والتفكير والاعتقاد، حقوق المرأة والطفل والبيئة الخ)، ويُعلي من شأن الحرية المطلقة، فإنه يكون عاجزا عن فهم الحرية في مضمونها الحي. وإذا كان من المسلّم به أن الحريات الفردية لا تترعرع إلا في ظل الحريات السياسية، فإنه لا ضمان لهذه الأخيرة ما لم تحظ التربية على الحرية الفردية بعناية أكبر، حتى لا يقع المواطنون في فخ عدم التمييز بين الأساطير والوقائع، بين الخطابة والسياسة. وقد كان ن. نصار على حق حينما قال بأن "الصراع ضد الاستغلال والقهر لا يمكنه أن يخرج من مسلسل الظلم والظلم المضاد.. ما دام يُقَصّي من

(1) يشير العروبي إلى الطابع الجدلي الكلي للحرية قائلا "إن مشكل الحرية يطرح في العالم العربي من جميع الزوايا. فلا يحق لنا أن نركز الكلام على زاوية واحدة ونهمل ما سواها، وإلا أنكرنا ما يميز بالضبط الحرية البشرية، أي جدليتها : وجودها معنى، حيث تنتفي فعلاً، وتجذرهما فعلاً، حيث تختفي معنى"، مفهوم الحرية، ص 103؛ وعن مضار أخذ جانب معين من الحرية، يقول : "كل نظرة أحادية إلى الحرية تضعف حظوظ تحقيقها وتسهل التقذ على أعدائها، الصرحاء والمقنعين"، نفسه، ص 108؛ عن أن الدعوة إلى الحرية تستعمل كل المقالات حول الحرية، انظر نفسه، ص 35؛ عن ضرورة التعاطي مع موضوع من كل زواياها يقول ن. نصار : "هل يمكن استيعاب جانب من جوانب الحرية دون غيره؟ إن سؤال الحرية كبير، متأسك الجوانب "التفكير والهجرة، ص 324؛ ويقول في مكان آخر "ولذلك، تسمى فلسفة الحرية بمعناها الوجودي التاريخي فلسفة تحرر متكامل، أي فلسفة انعتاق متواصل لكل حقيقة كيانية إنسانية مما يسيطر عليها ويستعبد لها أو يخضعها لما هو مضاد أو معيق لتفتحها الكامل"، مطارحات للعقل الملتزم، بيروت، دار الطليعة، 1986، ص 182.

(2) يقول العروبي : "إن البحث الفلسفي في الحرية تافه جدا لأنه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن بحال، على الحرية الواقعية"، نفسه، ص 7؛ لكنه يستدرك في نفس الصفحة "لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلا لدراسة طرق الإبداع والتغيير يستحق بالعكس التقدير والتشجيع. إن التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثيل الحرية".

مفهومه للعدل عنصر الحرية الفردية... فالثورة على الاستغلال والقهر باسم العدل، لا يمكنها أن تنجح نجاحا شاملا وصحيحا وهي تنفي الحرية الفردية وتعاديها⁽¹⁾، لأن هذه هي التي تؤمن، في نهاية الأمر، وجود واستمرار الحرية العامة، وتمهد الطريق للعدالة الاجتماعية.

خاتمة

لا يخامرنا شك في أن قضية الحرية في العالم العربي الإسلامي تتقدم حثيثا كل يوم، بفعل قواه وطاقاته الداخلية حيناً، وبفعل ضغط قوى العولمة، التي رفعت الحرية إلى مرتبة المعيار الذي تقاس به قيمة الدول، حيناً آخر. لقد أصبحت الحرية اليوم أحد محركات السياسة الداخلية في بلداننا، وانطلقت قاطرتها على سكة التقدم بدون رجعة.

ومن علامات تقدم قضية الحرية في هذه الجهة من العالم، المجهود النظري الذي يبذله ثلة من الفلاسفة والمفكرين العرب لنقل إشكالياتها من مجال السياسة إلى مجال الفلسفة. ولم يكن هذا التحويل ناجما عن إرادة القطع مع السياسة، رغبة من الفلسفة في التفكير في الحرية بحرية وفي استقلال عن إكراهات السياسة ومناوراتها التي لم تجلب في نظر الكثيرين إلا الهزائم، وإنما سعيا وراء تكريس العلاقة بين الفلسفة والسياسة من أجل تعزيز مكاسب الحرية وتطويرها.

لا جدال في أن مشكلة الحرية في العالم العربي الإسلامي هي أساسا مشكلة سياسية، وما لم تُحل عقدة الحرية السياسية، فمن الصعب الكلام عن الحرية الفردية والذاتية، التي هي الفصل النوعي للمواطن، وأحد الشروط الموضوعية لولوج عالم الحداثة. ومن ثم نرى أنه ليس من المعقول أن نطالب السياسة بأن ترفع يدها عن الحرية حتى تظهر الحرية الفردية، بل المعقول هو أن نطالبها أن تقوم بدورها الفعال لإخراج فكرة الحرية الفردية من القوة إلى

(1) ن. نصار، باب الحرية، ص 67.

الفعل، لأنه بدون الحرية العامة (السياسية) لا يمكن أن توجد الحرية الخاصة. موازاة لذلك، لا تستطيع السياسة أن تقوم بدور الأرض الخصبة لاستنبات بذرة الحرية الفردية، ما لم تمارس هذه الأخيرة ضغطها على السياسة بفضل مناصلي الحق في الحرية، سواء من المجتمع المدني والسياسي، أو من عالم الفكر والفلسفة.

إن ازدياد الاهتمام النظري بالحرية على المستويين النظري والعملي دليل على تعطش الناطقين بالعربية الشديد إلى الحداثة. فالعلاقة بين الحرية والحداثة والتنوير هي علاقة تلازم ذاتي متبادل، هذا إن لم تكن الحرية هي "المحرك الأول" لهما معاً. لذلك، حينما نراهن على الحرية، فإننا نراهن على الحداثة بلواعتها الذاتية، لأن مَنْ يتكلم عن الحداثة هو في حقيقة الأمر يقصد الكلام عن الحرية، إذ هي التي تطلق عنان الإبداع لدى العلماء، وتفجر مكامن الابتكار لدى التقنيين والمخترعين، وتشحن طاقة الخيال لدى المبدعين من الفنانين والأدباء والشعراء، وتحرك حماس المواطنين لإرساء المؤسسات الديمقراطية وتطوير مبادئها وقوانينها ومساطر العمل داخلها.

إننا لسنا أحراراً في أن نرفع تحدي الحرية أو لا نرفعه، لأنه إما أن نراهن عليها بعزم وتصميم من أجل كسبها، أو نعلن صراحة عن إفلاسنا الحضاري والنكوص إلى كهف الماضي السحيق للعيش في عتماته كالحفافيش. ومن أجل توفير الحظوظ لكسب هذا الرهان، سيكون علينا أن نحسم في أمر انتائنا الصريح للوجه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي للحرية (الليبرالية). ليس معنى هذا أننا ممن يدافعون عن فكرة ترك الأفراد والمجتمعات نهبا للتنافس والصراع الوحشي الذي لا يراعي كرامة الإنسان، ولا يقيم وزناً لمروءة المجتمع، ولا يأخذ بالحسبان لقيم الأخلاق، وإنما ننادي بالليبرالية لكي نأخذ زمام أمورنا بنفسنا، هذا الزمام الذي لن يكون سوى العقل المنفتح على الحوار وعلى التعاطي الديمقراطي مع المشاكل، حتى لا نسقط في داروينية سياسية لا مكان فيها للمستضعفين في الأرض.

إذن، فلنعلن جميعاً بأن الحرية هي الإنسان، وبأن "سؤال ماهية الحرية الإنسانية هو السؤال الأساسي للفلسفة" (هيدغر). فقد مضى ذلك الزمان الذي كان فيه سؤال الفلسفة الأساسي ينصبّ على "الموجود بما هو موجود"، أي الوجود العاري من أية إضافة إلى الإنسان، وأضحى هذا "الموجود بما هو موجود" يلبس لباس الحرية بما هي حرية بشرية. بهذا صار من حقنا أن نفهم أن المقصود بصيغة "البا هو موجود"، هو الحرية، لأن الموجود موجودٌ بالحرية، باعتبارها ذلك الوجود الذي تسبح فيه الموجودات بشتى تجلياتها وتحولاتها وتقابلاتها. وهذا هو معنى أن يكون "مشكل الوجود بعامة هو مشكل الحرية" (هيدغر)، أي أن سؤال الوجود هو في صميمه سؤال عن الإنسان.

فإذا سلّمنا بهذا، أي بأن سؤال الحرية البشرية هو السؤال الأساسي للفلسفة والوجود معاً، فسيكون علينا حينئذ أن نعترف بأن وجودنا التاريخي، أقصد تاريخنا نحن "العرب"، يعاني من محنة حقيقية، لأن الحرية بمعناها الحق، وبمعيتها العقل والحقيقة، محجوبة عنا بألف حجاب لغرض في نفس يعقوب. المشكلة، إذن، هي أنه لا يُسمَح لنا أن نخرج من هذا الكهف، لأن ثمن الخروج منه سيكون باهظاً بالنسبة لأهل التحليل والتحرير، وهو رفع الحُجُب التي تمنع من رؤية الحقيقة كما هي، بدون تمويه ولا تضليل ولا تحايل. إن أعداء النور، نور الحقيقة ونور الحرية، يسلبون الإنسان أعز ما حباه الله به، أي ما يجعله خليفة الله في الأرض، وهو الحرية والعقل والسياسة. غير أن قراصنة الحرية والحقيقة لا يعرفون أنهم هم أنفسهم ضحايا الاسترقاق والجهل بالحقيقة، لأنهم لو كانوا أحراراً حقاً، ومُضائين بنور الحق والحقيقة، لما حَرَمُوا غيرهم منها. فمَن يسلب الإنسان حريته، فيجعله على غير ما هو عليه، غريباً عن ذاته، معادياً لحقوقه، متنكراً لإنسانيته وكرامته، مُحَلّاً بمروءته وكبريائه، سيغدو بدوره مسلوب الحرية والكرامة والكبرياء. وهذا ما نعاينه كل يوم بنوع من المرارة إن على مستوى "الماكرو حرية" أو مستوى "الميكرو حرية".

لم يعد اليوم من المعقول أن نقبل التحرر ونرفض الحرية، لأنه إن لم نقبل الحرية قبل التحرر، أي إن لم نقبل الحرية برصيدها التنويري والحدائي والعلماني فلن يكون للتحرر معنى. فما دامت الحرية هي التي تُضفي المعنى على الوجود البشري، فإن القيام بالتحرر من غير إيمان "بالحرية بما هي حرية" لن يكون له طعم ولا معنى. إن الموقف الانتقائي والتلفيقي من الحرية، أي أخذها بمعنى التحرر الجزئي في مجالات بعينها، ينقلب دائما إلى موقف مضاد للحرية، ولكل ما يتصل بها، من ديمقراطية، وفردانية وعلمانية وتنوير وذاتية.

المحور الثاني

رهانات الفلسفة الدينية

العلمانية انتصاراً للعدل

ناصر نصّار

كلية الآداب 3 طرابلس، لبنان

مدخل

العلمانية قضية تطور تاريخي بالنسبة إلى الدين يجري تحت راية العدل. هذه هي الأطروحة التي نحاول أن ندافع عنها في النص الآتي على سبيل التذكير والتوضيح من وجه، وإعادة البناء على المستوى النظري من وجه آخر. وذلك انطلاقاً من اقتناعنا بأن التفكير في العلمانية إنما هو في المقام الأول تفكير فلسفي. ولكن، قبل أن نصل إلى لبّها، لا بد لنا من أن نقوم بجملة من الخطوات نتناول فيها مسألة تطور البشرية نحو العلمانية ومفهوم العلمانية والمبادئ التي يتضمنها. فالكثير من سوء الفهم للعلمانية يتبدد بتوضيح أسباب التطور نحو العلمانية وأسباب الاختلاف بين المواقف منها والتميز بين العلمانية بمعناها الواسع والعلمانية بمعناها الضيق.

أولاً: في أن العلمانية قضية لا يمكن تجنبها

من الواضح لجميع المعنيين بالعلمانية أنها قضية يتحدد معناها والموقف منها بالنسبة إلى الدين. ولكن ليس من الواضح بما فيه الكفاية أنها، بوصفها قضية تمس الدين، أمر لا يمكن تجنبه. بأي معنى تفرض العلمانية نفسها سؤالاً على الدين وموقفاً من تعاليمه ووضعه في المجتمع؟

الجواب عن هذا السؤال يعود بنا إلى التطور التاريخي العام للبشرية من وجهة الأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفية. فالإنسان، بوصفه كائنًا ثقافيًا، يصنع تاريخه ومعتقداته، ويتبع في صناعته تلك نهجًا ارتقائيًا يدور في جوهره على تنامي الوعي. ففي أساس النظرة الموضوعية إلى العلمانية، ينبغي التركيز على أن التطور الثقافي العام للبشرية - وهو بطبيعة الحال تطور طويل ومعقد - يدور على تنامي الوعي وينتج بصورة إجمالية تقدمًا في معرفة الكون والإنسان والقيم وفي تنظيم الحياة الاجتماعية تبعًا لذلك. ما يعني العلمانية قضية تأتي في سياق التطور الثقافي العام للبشرية بوصفها مظهرًا من مظاهر تنامي الوعي وانعكاس هذا التنامي على الدين ووضعه في الحياة الاجتماعية. هل نحتاج إلى القول بأن تنامي الوعي على مستوى التطور الثقافي العام للبشرية سيرورة حتمية حتى نفكر في العلمانية من زاوية موضوعية؟ لا نميل إلى هذا القول، ليس فقط لأن مسألة التطور في التاريخ الثقافي شديدة التعقيد والغموض بسبب طبيعة تنامي الوعي ونتائجه من جهة، وأهمية المصادفة والإرادة في حوادثه من جهة أخرى، بل أيضًا لأنه يكفي أن نسجل أن التقدم في معرفة الكون والإنسان والقيم وفي تنظيم الحياة الاجتماعية تبعًا لذلك أمر واقع ومتعاظم، ولا نرى كيف يمكن أي مجتمع من المجتمعات المعاصرة تجاهله والاستمرار في الحياة من دونه.

بهذا المعنى نقول إن العلمانية قضية تطور لا يمكن تجنبه. إن تنامي الوعي البشري لا يترك النظرة الدينية إلى الإنسان والعالم، في منأى عن مكتسباته وتأثيراتها التغييرية. فإذا كانت المعركة من أجل تقدم الوعي البشري قد اتخذت أشكالاً صراعية مختلفة في مواجهة الدين في الماضي، فإنها في هذا العصر تستفيد من تجاربها السابقة وتطرح العلمانية بصورة أكثر هدوءًا واتزانًا وانفتاحًا على غنى الثقافات وتنوعها، فينشأ من ذلك وضع موضوعي سمته الرئيسية أن التطور نحو العلمانية والتطور في العلمانية أمران كونيان يأخذان في الاعتبار مستوى التطور الثقافي العام لكل مجتمع، ويتساندان بحيث إن المجتمع المتطور نحو العلمانية يسترشد بتجربة المجتمع المتطور في العلمانية، وهذا الأخير لا ينظر إلى كل نقد وكل مقاومة للعلمانية نظرة اختزال واحتقار.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الموقف السليم يكمن في مقارنة العلمانية كورشة مفتوحة ومعالجة مشكلاتها واحدة واحدة بما تستحق من المعالجة الخاصة، سواء في المجتمعات المتطورة نحو العلمانية أو في المجتمعات المتطورة في العلمانية. ففي هذه الأخيرة، لا يمكن الاستكانة إلى أن الدخول في العلمانية قد تحقق بالكامل وانتهت المهمة؛ وفي المجتمعات المتطورة نحو العلمانية لا ينفع التأجيل والتردد والمقاومة العمياء. المشكلات هنا تختلف عن المشكلات هناك بمقدار أو بآخر، ولكنها موجودة هنا وهناك. فالحاجة إلى التفكير في العلمانية عامة ومتجددة، ومعالجة مشكلاتها تستدعي تظافر الجهود الصادقة من جميع الأطراف المعنية بها.

ليس علينا في العالم العربي أن نفكر في مشكلات العلمانية بالتصويب نفسه أو بالنبرة نفسها التي تعتمدها المجتمعات المتطورة في العلمانية، وهي المجتمعات التي نجحت في ترسيخ العلمانية وحمايتها بالديموقراطية والقومية من جهة، والعقلانية من جهة أخرى. فالتفاوت في مستوى التطور المجتمعي يحمل الفيلسوف العربي على الإسهام في ورشة العلمانية من زاوية العمل على بناء نظريتها، تأسيساً لاستراتيجية العمل الميداني لتحقيقها بحسب خصوصية كل واحد من المجتمعات العربية، ومن دون إغماض العين عما يجري من نقاشات حول العلمانية في المجتمعات المتقدمة في العلمانية. نظرية العلمانية كونية، لأنها تمسّ النظرة الدينية إلى الكون والإنسان في ذاتها وعلى امتداد المجتمعات والعصور، ولا تجادل ديناً دون آخر، ولا تخص مجتمعاً دون آخر؛ فلا يصحّ القول بأنها تخاطب المجتمعات المسيحية، أو التي كانت تسمى مسيحية، ولا تخاطب المجتمعات الأخرى المتماهية مع الإسلام أو مع اليهودية أو مع البوذية أو مع سواها من الأديان. جميع الأديان معنية بالعلمانية، لأن العلمانية مساءلة لجميع الأديان بلا استثناء، مع مراعاة قانون التفاوت في التطور. ولكن رفض الاستثناء لا يستلزم بالضرورة اختزال الطرق المتعددة، المناسبة مع التراثات المتعددة، في اتجاه العلمانية. هذه مسألة لا يصرف الفيلسوف في بحثها وقتاً طويلاً، لأن موقفه مرتبط أصلاً

بالإنسان والإنساني قبل ارتباطه بأي خصوصية جماعية، دينية أو غير دينية. ولكن من الواضح أن الارتفاع فوق الخصوصيات التاريخية للنظر إلى العلمانية من زاوية التطور الثقافي العام للبشرية والأنثروبولوجيا الفلسفية موقف له فضله وجوانبه الإيجابية، ولكن له أيضًا ضعفه من جهة الاتصال بالجمهير. ولذا، فإن الأمل في انتصار القضية على الأمد التاريخي الطويل هو السند المتين للالتزام الفلسفي بها.

ثانيًا : التفكير في الدين والتطور نحو العلمانية

إذا كان منطلق العلمانية تساؤلًا، في إطار تنامي الوعي البشري، حول الدين ووضعه في المجتمع، فإنه من الضروري تحديد موقع هذا التساؤل وتبيين كيف أن العلمانية تفكير في الدين من خارجه. فالدين، في منظور التطور الثقافي، ليس ظاهرة كاملة وجامدة ومستمرة على حالها عبر العصور. وإنما هو ظاهرة حيّة، خاضعة لعوامل النمو والتغير، ومفتحة على نشاط الفكر بجميع وظائفه. ومن هنا وجب علينا ربط العلمانية بظاهرة التفكير في الدين وما تحمله من إمكانيات.

وأول ما يتوجب علينا في هذا الصدد تحديد معنى الحرف في الرابط بين التفكير والدين. ففي استخدام أول، تعني عبارة "التفكير في الدين" اشتغال الفكر بموضوعات يطرحها الدين أو يلقيها في طريق تطوره، ولكنها محددة من داخل الدين. وفي استخدام ثان، تعني اشتغال الفكر بالدين نفسه كموضوع ومن خارج الدين. التفكير في الدين من داخل الدين هو التفكير الديني حصراً، أي التفكير المضطلع بأعباء بلورة، أو تنمية، أو تعميق، أو تسويق، أو تكييف، أو تأويل، أو إعادة تأويل، الحدس الديني والحس الديني والرؤية الدينية والضمير الديني والاختبار الديني والموقف الديني والخطاب الديني والمؤسسة الدينية ومكانة الدين. أما التفكير في الدين من خارج الدين، فإنه نظر في ظاهرة الدين، عمومًا أو خصوصًا، كواحدة من ظواهر التاريخ البشري، لأهداف غير مستمدة من مقتضيات الإيمان الذي تقوم عليه أصلاً. إذ أن الدين، قبل أن يكون منظومة محددة من التصورات

والأحكام والمؤسسات والتقاليد، إنما هو إيمان الإنسان بأن مصيره قبل الموت وبعده متعلق بكائن أو مبدأ مطلق فوق الطبيعة. هكذا يبدو جلياً أن ظاهرة التفكير في الدين تنطوي على اتجاهين للفكر مختلفين جداً، ولا بد من اعتبارهما، في اختلافهما وفي تداخلهما، من أجل فهم أسباب التطور نحو العلمانية.

وإذا كانت عبارة "التفكير في الدين" لا تحسم الترتاب بين استخدامهما بمعنى التفكير في أي موضوع من داخل الدين ومن أجل الدين وبين استخدامهما بمعنى التفكير في موضوع الدين أو في جانب منه، من خارج الدين ومن أجل أهداف غير إيمانية، فإن عبارة "علوم الدين" تبدو أكثر حسماً مع احتفاظها بازدواجية المعنى. التفكير هنا يتخذ شكل "العلم"، ولكنه لا يخرج من الالتباس في إضافته إلى الدين. وفي الواقع، كانت عبارة "علوم الدين"، أو "العلوم الدينية" أو "العلوم النقليّة"، في التاريخ العربي الإسلامي، تعني جملة من العلوم تكوّنت وتطوّرت من أجل فهم الإسلام وتطبيقه والدفاع عنه على أساس الإيمان بالقرآن ورسوله، كعلم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم التفسير وعلم الفقه وعلم الكلام، وذلك من دون استبعاد لإمكان النظر في الإسلام وغيره من الأديان من خارج مقتضى الإيمان به. العلوم الدينية في تاريخ الثقافة العربية مصنفة في مقابل العلوم العقلية، وهي موضوعة من داخل الإيمان الإسلامي ومن أجله، في حين أنها في تاريخ الثقافة الأوروبية مصنفة داخل العلوم الإنسانية، إلى جانب العلوم النفسية والعلوم اللغوية والعلوم الاجتماعية والعلوم الأنثروبولوجية والعلوم التاريخية وسواها، تستفيد منها وتفيدها، وذلك في تميّز عن الدراسات والاختصاصات المتكونة داخل الفكر الديني كفروع لأصل واحد يشار إليه باسم اللاهوت. وهذا معناه أن تنامي الوعي البشري بالظاهرة الدينية ممكن من داخلها ومن خارجها، بل إنه لا يكون متوازناً ومتكاملاً إلا إذا تناولها وتعمّق في فحصها وتقييمها من داخلها ومن خارجها. فالعلم بالدين ممكن بمعنى ما من داخله، ويمكن بمعنى آخر من خارجه. وما يستطيعه العلم بالدين من موقع العقل وعملياته المتقاطعة لا يستطيعه

العلم بالدين من موقع التسليم به أو الدفاع عنه. ونظرًا إلى ضرورة التمييز الدقيق بين مفهوم العلم وبين مفهوم الدين، من أجل إزالة الالتباس والتفاهم مع ثقافة العصر بعد التقدم الكاسح للعلوم الطبيعية وعلوم الإنسان والمجتمع، فإننا نرى من الضروري فهم ظاهرة "العلوم الدينية" في منظور مرحلي والانتقال بالتالي من العلوم الدينية بمفهومها القديم إلى العلوم الدينية بمفهومها المعاصر، مع الاحتفاظ بما يمكن الاحتفاظ به للتفكير الديني تحت مصطلح المعرفة بمعناها الواسع في باب المعتقدات الماورائية.

يتناول العلم الحياة الدينية في مختلف جوانبها وفي مختلف أشكالها عبر العصور والمجتمعات، من حيث هي وقائع متعينة في الزمان والمكان، كما يتناول الحياة السياسية والحياة الاقتصادية وسائر قطاعات الحياة الاجتماعية. وهدفه إنها هو الكشف بالمنهج المناسبة عن حقيقة تلك الوقائع على أتم نحو ممكن، سواء أكانت تصورات وخطابات أم تصرفات وممارسات أم أنظمة ومؤسسات. ومن هنا، فإن العلوم الدينية بمفهومها المعاصر ليست موضوعة من أجل خدمة الدين من داخل الدين، بل من أجل خدمة الحقيقة العلمية، التي قد تكون نافعة للدين في ظروف معينة. ولكن الأهم في علاقة العلم مع الدين هو أن العلم يتناول وقائع الحياة الدينية باعتبارها جزءًا من وقائع الحياة البشرية، وباعتبار هذه الأخيرة جزءًا من وقائع الطبيعة والكون، انطلاقًا من قدرته الخاصة على معرفة تلك الوقائع جميعًا من دون رجوع إلى رؤية دينية معينة إليها. فما يقوله الدين عن الكون والحياة والإنسان شيء، وما يقوله العلم شيء آخر، من حيث المنطلق ونمط التفكير. والباقي، أي احتمالات الاتفاق والاختلاف وانتصار قول على قول، ليس سوى نتيجة لكيفية ممارسة استقلال العلم عن المعرفة الدينية.

أما الفلسفة، وهي تحمل في ذاكرتها الطويلة مرحلة تحررها من الميتولوجيا، فإنها تتناول الدين بحسب مفهومها لنفسها، بهدف خدمة الحقيقة الفلسفية كما يفعل العلم بهدف خدمة الحقيقة العلمية. ومن الطبيعي أن يتساعد العلم والفلسفة في هذا التناول للدين من خارجه،

لأن النظر في الوقائع يقود إلى النظر في المبادئ، والنظر في المبادئ يستتير بالنظر في الوقائع. وهكذا يمكن أن تتخذ فلسفة الدين ثلاثة اتجاهات في الأقل. إذ يمكنها أن تتناول الخطاب الديني، من دون غيره من عناصر الدين، من زاوية منطقية، فتجلبه وتحكم عليه في ضوء معايير الضرورة والجواز والتماسك المنطقي، ويمكنها ثانيًا أن تتناول ظاهرة الدين في ذاتها وتحللها تحليلًا وصفيًا سعيًا إلى تبين ماهيتها ومكانتها بين ظاهرات الكيان البشري، ويمكنها ثالثًا أن تتناول ظاهرة الدين من زاوية تفسيرية، فتسعى إلى الكشف عن أصولها أو عللها، أنثروبولوجيًا أو ميتافيزيقيًا. وليس بمستغرب أن تكون العلاقة بين الفلسفة والدين أكثر توترًا من العلاقة بين العلم والدين، لأن الفلسفة تذهب في مساءلة الدين ونقده إلى أبعد مما يذهب إليه العلم، وذلك تبعًا لكونها تعري المبادئ التي يقوم عليها الدين، إيمانًا وخطابًا ومؤسسات، ولكونها صاحبة قول عقلائي مستقل حول قضايا الميتافيزيقيا ومصير الإنسان في هذا العالم.

ما نريد قوله من هذه الملاحظات هو أن تنامي التفكير في الدين من خارجه، علميًا وفلسفيًا، شرط ضروري للتطور نحو العلمانية، وليس التفكير في الدين من داخله سوى تطور لاحق يمكن أن ينشأ عنه بيئة مؤاتية إلى حد ما للعلمانية. يتجه التفكير بعد تأسيس الدين إلى معالجة المشكلات التي يلقاها في توسعه وممارسته عبر اختلاف الظروف والمجتمعات بما فيها مشكلات انشقاقاته الداخلية ومشكلات علاقاته مع الأديان الأخرى. وأقصى ما يستطيع إنتاجه، في حال الأزمات، إصلاح جذري أو ثورة في ميدان العقيدة أو في ميدان العبادات أو في ميدان الأخلاق أو في ميدان المعاملات. إلا أن ذلك لا يأتي طوعًا بهدف الاعتراف بمحدودية الدين وقصوره عن أن يكون المرجعية الوحيدة للإجابة عن جميع أسئلة الوجود والمعرفة والعمل، بل بهدف تجاوز الأزمة الناشئة ومحاولة استعادة الأرض المفقودة أو السيادة المزعومة. ولذلك نعتقد أن الدعوة إلى "تجديد الفكر الإسلامي"، أو إلى "ثورة لاهوتية إسلامية"، أو إلى "إعادة بناء أصول الفقه"، أو إلى "تحديث الفكر الإسلامي"، ليست سوى محاولة محدودة الجدوى والأفق، وعاجزة عن التشبه بالإصلاح

البروتستانتية، لأنها تأتي في أعقاب تطور حضاري يطرح على الثقافة العربية ومكانة الإسلام فيها تحديات لا ينفع لرفعها أو لاستيعابها النظر في الدين من داخله فقط. الأمثلة الرئيسية للتطور نحو العلمانية في الحداثة الأوروبية من الثورة الكوبرنيكية إلى مطالع القرن العشرين عبر عصر الأنوار والثورة الصناعية، تكمن في تنامي العقلانية الفلسفية والعلمية والتطبيقية طريقاً إلى الحقيقة، وتالياً في تنامي التفكير في الدين من خارجه كشفاً عن حقيقته وعن وظيفته في الوجود البشري، وانعكاس هذا كله تجديداً في الفكر اللاهوتي داخل حركة العلمنة نفسها. وما دامت الثقافة العربية عاجزة عن إطلاق حركة واسعة لتعزيز العقلانية المنتجة للعلم والفلسفة والصناعات العصرية والتنظيم الإداري النافع، وللتفكير في الدين بواسطة الفلسفة والعلوم، وبخاصة علوم الإنسان، فإن حظوظها في التطور نحو العلمانية، وهو أمر لا يمكن تجنبه كما قلنا، ستبقى متعثرة أو ضئيلة. ففي تقديري، لو كانت فلسفة السياسة وعلومها متطورة ومؤثرة بقوة في مصر في المرحلة التي حدث فيها إلغاء الخلافة الإسلامية، لما تمكن الفكر الإسلامي الأزهري من محاصرة علي عبد الرازق وخنق دعوته إلى إعادة النظر جذرياً في علاقة الإسلام بالدولة في مهبها.

تقودنا تجربة علي عبد الرازق إلى نوع آخر من التفكير في الدين، وأعني به التفكير السياسي في الدين، أي التفكير في الدين من موقع العمل السياسي لأغراض سياسية، وليس من موقع البحث العلمي أو البحث الفلسفي لأغراض نظرية. ومعلوم أن ثمة أكثر من سبب حتى يكون لرجل الدولة رأي في الدين وموقف منه. المسألة هي بكل بساطة مسألة الوصول إلى الحكم وممارسة الحكم والاحتفاظ بالحكم وفقاً لرؤية معينة للدولة. المسألة هي، في عبارة أخرى، مسألة كيف يفهم الفاعل السياسي مصلحته في خضم الصراع السياسي القائم ومصلحة الدولة التي يريد أن يحكمها، وتبعاً لذلك كيف يفهم العلاقة بين الدولة والدين، بما فيها إمكانية توظيف الدين، والإمكانية المقابلة، أي إمكانية تنزيه الدين عن الصراع السياسي. وفي هذا السياق، تندرج جميع أنواع التقارب والتخالف والتباعد والتخاصم المعروفة في تواريخ الشعوب والدول، وأخصها تلك التي نقلت أوروبا من الحروب الدينية إلى فصل

الدولة عن الدين. التفكير السياسي في الدين تفكير براغماتي في جوهره؛ ولكن تطور الفكر السياسي دفعه تدريجياً إلى التسلح بالإيديولوجية. فأصبح السؤال في معترك السياسة في هذا العصر سؤالاً عن الإيديولوجية التي تحرك الفاعل السياسي وتحدد رأيه في الدين وعلاقته بالدولة. وهذا يعني أن التطور نحو العلمانية متعلق، من هذه الجهة، بالعامل الإيديولوجي المتجسد بالقرار السياسي، من أجل سيادة الدولة على نفسها بلا وصاية دينية، علماً بأن القرار السياسي المؤيد للعلمنة لا ينحصر فقط في مستوى القادة من أمثال كمال أتاتورك والحبيب بورقيبة.

على هذا النحو، يتبين لنا بصورة أولية أن التطور نحو العلمانية يمر جبراً بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها، ولكنه يمر قبل ذلك، ومعه، بنزع الهيمنة الدينية على أسئلة الحقيقة. ولكن ماذا يتضمن بالضبط هذا النزاع وذاك؟ وما هو المسوّغ لهما؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في الصفحات الآتية، بادئين بشرح موجز لمفهوم العلمانية.

ثالثاً: في أن العلمانية خروج من هيمنة الدين

من الطبيعي أن يكثر الجدل حول مفهوم العلمانية وأن تتعدد تعريفاتها، تبعاً لتعدد عناصرها ولتعدد المواقع والأغراض في صفوف الناظرين إليها. ومن الطبيعي كذلك أن تسقط بعض التعريفات في ضوء النقاش والتجربة وأن تصمد تعريفات أخرى لتكون في المحصلة مفهوم قوي للعلمانية يتسم بالوضوح والدقة والمتانة الداخلية. فما نحاوله إذن في هذا القسم من دراستنا ليس سوى تأليف يأخذ في الاعتبار المقومات التي تجعل من العلمانية مفهوماً قوياً صالحاً للتفسير التاريخي وللتوظيف حاضراً ومستقبلاً.

وخلاصة ما نراه في هذا الصدد وجود مفهومين للعلمانية، مفهوم ضيق ومفهوم واسع. المفهوم الضيق يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة، والمفهوم الواسع يستوعب المفهوم الضيق على أساس أنه يتمحور حول العلاقة بين الدين والحقيقة. وسيوضح تباعاً لماذا يمكننا أن نسمي الأول المفهوم السياسي للعلمانية، والثاني المفهوم التنويري للعلمانية.

في السياق التاريخي للحدثة الأوروبية، اتخذ المفهوم الضيق للعلمانية شكل الفصل بين الدولة والدين. وقد قيل الكثير من الأقاويل حول تاريخ هذا الفصل وأسبابه وأطواره ونتائجه؛ على أن الأهم في هذا كله ثلاثة أمور :

1 - تنامي الفلسفة السياسية، بعد تمهيدات مكيفلي، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية.

2 - قيام الثورة الفرنسية الكبرى، بعد معاهدة وستفاليا والثورتين الانكليزية والأميركية، بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء وإقامة التشريع في الدولة على أساس "حقوق الإنسان والمواطن".

3 - استعداد أصلي في الدين المسيحي لتقبل الفصل بين الكنيسة والدولة ارتكازاً على التمييز الإنجيلي بين "ما لقيصر" وبين "ما لله".

هذه الأمور الثلاثة هي ما حدّد على مراحل متعاقبة، المسار الذي استقر وتكرّس في القرن العشرين فصلاً مقبولاً بما يقارب الإجماع بين الدولة والدين. ولكن ماذا يعني الفصل في هذه الحالة؟ يفترض الفصل بين طرفين أو أكثر وضع اتحاد أو تحالف أو شراكة أو تداخل أو سيطرة أو أي وجه آخر من هذا القبيل، وأسباباً تدعو إلى الخروج منه. فهو عملية سلبية من جهة وإيجابية من جهة أخرى. عملية الفصل لا تلغي أي طرف من الأطراف التي تتناولها، بل تكتفي بإعادة كل طرف إلى ما وراء حدوده. فالفصل بين الدين والدولة يعني إذن إلغاء اشتباك معين بينهما، لا إلغاء أيّ منهما، وإرجاع كل منهما إلى ما وراء حدوده، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة. فهو بلا شك عملية معقدة وصعبة؛ وصعوبته ناجمة من تضارب المصالح والرهانات بطبيعة الحال، ولكنها متعلقة أصلاً بمسألة الحدود بين الدين والدولة. عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيادة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، وأن يكون الدين حرّاً في ميدانه (وهي تعلم أن حدودها من جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة). ولذلك يسمى انفصالها هذا

استقلالاً وتحرراً من وصاية الدين عليها، ويسمى كذلك حياداً حيال الإيمان الديني، لأن طبيعتها والحدود التي تلازمها لا تمتّ إلى الإيمان الديني بصلة أصلية.

وفي الواقع، تدور معظم المناقشات حول العلمانية، في البلدان العربية، على مفهومها الضيق. ومن أوضح التعريفات التي أعطيت لها تأكيداً لهذا المفهوم ما أعلنه المحامي عبدالله لحود حيث صرح بأسلوبه المباشر : "أما نحن، فتعريفنا المبسط للعلمانية هو أنها استقلال دستور الدولة وسائر تشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبار الدينية والمذهبية. وليس معنى ذلك نبذ الاعتبار الدينية والمذهبية نبذاً عدائياً. فالدساتير والقوانين والأنظمة قد تستوحي تلك الاعتبار. ولكنها تستوحيها كمعطيات تراثية فكرية، أخلاقية، وخاضعة للتطور ولسيادة الشعب، مصدر السلطة ومركزها"⁽¹⁾.

هذا تصريح واضح ودقيق. قوام العلمانية استقلال الدولة ودستورها وتشريعاتها وأنظمتها عن الاعتبار الدينية والمذهبية، من دون عدائية. أمّا مسألة الديمقراطية، فإنها تحتاج إلى مزيد من البحث، حيث ان استقلال الدولة عن الدين لا يتضمن بالضرورة القول بالديموقراطية، في حين أن الديمقراطية تستلزم استقلال الدولة عن الدين.

ولكن ما يبدو لرجل القانون الديموقراطي استقلالاً للدولة عن الدين من غير عدائية يبدو لرجل الدين المدافع عن مصالح المؤسسة الدينية ابتعاداً عن الدين وإبعاداً له عن المجتمع بأسره. وقد عبّر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أحسن تعبير عن موقف المؤسسة الدينية الإسلامية من العلمانية حيث عرّفها، في مطلع تحليله النقدي للعلمانية، محتوى وتاريخاً، بأنها " النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها - ومن ثم فهي نهج

(1) عبدالله لحود : في العلمانية والديمقراطية، دار النضال، بيروت، 1992، ص 45. أنظر أيضاً ص 23.

حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية⁽¹⁾. هكذا ينقلب الاستقلال استبعاداً كاملاً، ويتوسع الموضوع من نطاق الدولة إلى المجتمع وقيمه، فتصبح العلمانية في الخلاصة نهجاً حياتياً قائماً على الفلسفة المادية المناقضة للدين. وهذا طرح يخلط بين العلمانية والإلحاد، مع أن المؤلف يميز تمييزاً ثاقباً في ثنايا كتابه بين العلمانية المعتدلة والعلمانية المتطرفة التي هي وحدها ملحدة، كما يخلط بين العلمانية بمعناها السياسي والأساس الميتافيزيقي للحياة وفقاً للفلسفة المادية، مع أن المؤلف يؤكد في شروحه أن جوهر العلمانية إنما يكمن في تحرير شرعية السلطة السياسية وتشريعاتها من المرجعية الدينية.

سنعود إلى بحث هذا الخلط، مكتفين هنا بتبيين ما يحرك الحساسية السلبية عند الشيخ شمس الدين حيال العلمانية. فالقضية في رأيه تتجاوز مسألة السلطة السياسية وتتناول حياة المجتمع بصورة شاملة. إذا كانت العلمانية نهجاً حياتياً يستبعد أي تأثير ديني على المجتمع وعلاقاته وقيمه الإنسانية، فهذا يعني أن العلمانية ذات مضمون اجتماعي أخلاقي، فضلاً عن مضمونها السياسي، وأنه لا بد من الانتقال من المفهوم السياسي للعلمانية إلى مفهوم أوسع يفسح المجال لتناول القيم والعلاقات الإنسانية في المجتمع من خارج النظرة الدينية. هذا ما يشير إليه القول، اختزالاً واستنكاراً، بأن العلمانية نهج حياتي اجتماعي يستبعد الدين استبعاداً كاملاً، من موقع الفلسفة المادية. ولكن، لما كان مفهوم النهج الحياتي العلماني لا يستلزم بالضرورة الفلسفة المادية، ولا يستلزم أيضاً استبعاد الدين من حياة الإنسان على النحو المطلق الذي يوحى به كلام الشيخ، فقد بات من الضروري توضيح ما يضيفه المفهوم الواسع للعلمانية إلى مفهومها الضيق.

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين : العلمانية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت 1980 ص 7. (بعد اختفاء الإمام موسى الصدر بكيفية لا تزال غامضة، أصبح الشيخ شمس الدين نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، وتولى هذا المنصب حتى وفاته).

قلنا قبلاً، إن تنامي الفلسفة السياسية في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية كان من أهم عوامل التطور نحو العلمانية في الحداثة الأوروبية. ونتابع فنقول إن هذا التنامي كان جزءاً من حركة واسعة حملتها البورجوازية الأوروبية وسارت بها بعيداً في بناء الحضارة، ألا وهي الحركة العقلانية التنويرية. فالفلسفة السياسية الحديثة التي تبلورت على الخصوص في أعمال هوبز وسبينوزا ولوك ومونتسكيو وروسو أكدت بصورة قاطعة قدرة العقل على النظر في طبيعة الحياة السياسية والدول وأنظمة الحكم وأشكالها من دون رجوع إلى الرؤية الدينية للسلطة والتشريع. وترافقت أعمالها مع أعمال باهرة للعقل العلمي والعقل الفلسفي في ميادين النظر في الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات، تأكدت بها قدرة العقل البشري على التحرك خارجاً عن اللاهوت. ثم كانت انطلاقة الفلسفة والعلوم في ميادين النظر في الإنسان، أي في الظاهرة الإنسانية وجميع ظواهرها، بما فيها الظاهرة الدينية. فبات واضحاً أن الجانب السياسي في العلمانية لا يستقيم أمره ولا يشتد عوده من دون ذلك الجانب الثقافي المرتكز على إرادة مصممة على اختراق كل معرفة قائمة، وهو ما نسمّيه - اختصاراً - الجانب التنويري. فما هي العبرة من هذا التطور؟ العبرة من هذا التطور هي استقلالية العقل البشري في تعاطيه مع أسئلة الحقيقة والمصير عن المرجعية الدينية. وهي عبرة قابلة للتعميم والتطبيق في جميع الثقافات. ومعنى الاستقلالية هنا كمعناها في مسألة العلاقة بين الدولة والدين، إذ إنها ليست أكثر من الاعتراف للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي. على أن مسألة الحدود هنا أدق وأعمد مما هي بالنسبة إلى الدولة والدين، وأسباب التنازع أكثر، لأنه ليس من المعلوم مسبقاً ما سيقدره العقل عن الكون والإنسان وأي حدّ يستطيع أن يبلغه. ثمة بحث عقلي مفتوح حول قدرة العقل وحدوده وإنجازاته في ميادين الكون والإنسان، وثمة بحث آخر، مفتوح هو أيضاً، حول انعكاس نشاط العقل المستقل على الرؤية الدينية إلى الكون والإنسان. ومن هنا، فإن الجوهري في العلمانية ليس التوافق بين العقل والدين، ولا التعارض بينهما.

فهذان أمران متروكان لمنطق البحث ونتائجه، بل حرية العقل بالنسبة إلى الإيمان الديني، وحرية الإيمان الديني بالنسبة إلى العقل.

وبناء عليه، إذا كان المفهوم السياسي للعلمانية يقتصر على تحرر الدولة وأنظمتها ومؤسساتها من اعتبارات الدين ومذاهبه، وإذا كان المفهوم التنويري للعلمانية يقتصر على تحرر العقل في مقارنته للحقيقة من الرؤية الدينية للكون والإنسان، فإنه من المنطقي أن تكون العلمانية في جملتها خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته إجمالاً من خلال الهيمنة على حياته الفكرية/العقلية والسياسية، وليست أكثر من ذلك. التحرر السياسي من الدين ليس تحرر الإنسان بكليته من توجيهات الدين، وتحرر العقل من التقيد جبراً بالنظرة الدينية إلى الكون والإنسان ليس تحرر الإنسان بكليته من الإيمان الديني. ولذلك نقول إن العلمانية خروج من هيمنة الدين، وليست بالضرورة خروجاً كاملاً من الدين⁽¹⁾. القضية هي قضية معارضة لهيمنة معينة، هي هيمنة الدين على حياة الإنسان الفكرية/العقلية والسياسية، وليست قضية نفي للإيمان الديني من حياة الإنسان بكليتها. وما ذلك إلا لأن الهيمنة استتباع وإخضاع، والخضوع تحت ضغط الاستتباع هو للهيمنة كما الطاعة الواجبة للسلطة والرضوخ والإذعان للسيطرة. وبهذا المعنى فهي أمر غير مشروع. الهيمنة اسم آخر للتسلط، يتميز عن أسائه الأخرى بأنه يرتكز على تفوق حقيقي أو مزعوم، مع نزعة إلى التوسع والتفرد على تفنن في اختيار الوسائل المناسبة. وإنه لمن الواضح أن هيمنة الدين متأنية من شعور بالتفوق في تصوّر علاقة الإنسان بالمطلق وامتلاك الحقيقة المطلقة، وفي تحديد مصير الإنسان النهائي. ولكن هل يؤسس هذا الشعور لحق فعلي في استتباع العقل وقمعه وحرمانه من حرية التحرك

(1) نتفق بقولنا هذا اتفاقاً مبدئياً فقط مع مارسيل غوشيه، مؤرخ تحولات الدين والعلمانية في الحضارة الغربية الحديثة؛ إذ إننا نحرص على التشديد على أن الخروج هو خروج من "هيمنة" الدين، وليس "خروجاً من الدين" كما يكرر غوشيه في مختلف دراساته، موحياً بعبارة أكثر مما يقتضيه أو مما يسمح به تركيزه على المجتمع السياسي، ومتجاهلاً إلى حد ما الفوارق في المسألة الدينية بين تجارب المجتمعات الأوروبية وتجارب مجتمعات القارة الأمريكية.

في استكشاف حقائق الكون والإنسان، بما فيها علاقة الإنسان بالمثل والمفاهيم المختلفة لهذه العلاقة؟ العلمانية تجيب عن هذا السؤال فقط، من دون دخول وحسم في المسألة نفسها، مسألة علاقة الإنسان بالمثل، فتكتفي بنقد الهيمنة، سواء أكانت من جهة الدين أم من جهة العقل، وهذا يميزها تمييزاً قاطعاً عن الإلحاد.

الحرص على استقلالية العقل وحرية نابع من تنامي الوعي الإنساني واحترام الإنسان لذاته. فهو إذن من واجبات الإنسان تجاه ذاته. وأهم ما في هذا الحرص أنه لا يقرر بصورة مسبقة ما يجوز للعقل وما لا يجوز له، بل يترك للعقل نفسه أن يقرر ما يبحه وما يقوله حول الحقائق النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان، في حدود قدرته الخاصة، ولا سيما في ما يتعلق بالمثل وعلاقة الإنسان به. فالعلمانية ليست فلسفة ميتافيزيقية، بل فلسفة الدفاع عن حق العقل في ممارسة البحث الميتافيزيقي وفي نقد هذه الممارسة. العالم بأسره موضوع له كما أنه للدين؛ على أن الأهم في الموقف العلماني هو أن مقارنة العقل للعالم تجري باستقلال عما يقوله الدين عنه من حيث المبدأ. ولذلك، لا يصح تعريف العلمانية بأنها "نظرة شاملة للعالم، أي للإنسانية جمعاء والكون كله، تؤكد استقلالية العالم، بكل مقوماته وأبعاده وقيمه تجاه الدين ومقوماته وأبعاده وقيمه"⁽¹⁾. النظرة الشاملة إلى العالم نتيجة من نتائج النظر في ميادين العالم وظواهرها ومبادئها بطريق الاستكشاف العقلي أو الحدس الإيماني المثل، والعلمانية دون ذلك. فالاستقلالية التي تؤكد لها ليست للعالم عن الدين، بل للعقل عن الدين وللدولة عن الدين. وذلك لأنه، إذا كان المقصود بالدين الله وتعلق العالم به، فالقول باستقلالية العالم قول ميتافيزيقي ليس مقطوعاً في صحته، وهو يتحمل تأويلات عدة، المادية واحد منها. وإذا كان المقصود بالدين النظرة الإيمانية إلى العالم، فالقول باستقلالية العالم قول يناقض المثالية، ويمكن حمله على الدين كما يمكن حمله على أنواع من الواقعية. وإذا كان المقصود بالعالم عالم

(1) هذا هو تحديد العلمانية في وثيقة تأسيس المؤتمر العام الدائم للتيار العلماني في لبنان. أنظر من الفكر الحر إلى العلمية، ألبير بابه، ترجمة مع إضافات بقلم عاطف علي، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص 122.

الإنسان فقط، فالقول باستقلاليتيه عن الدين يتضمن نفيًا أو إقصاء لاختبار الإيمان الديني أو لما هو ديني في الإنسان. وهذا كله سبب لالتباسات خطيرة، إن لم تكن مهلكة. والسبيل لتجنبها إنما هو القول بأن العالم هو العالم، كان قبل الإنسان، وسيبقى بعده، ونحن منه وفيه، نتدبر أمورنا فيه بقدرتنا كلها، وفقًا لماهياتها ووظائفها ومصائرهما، ومن العدل أن يكون هذا التدبر من دون هيمنة لواحدة منها على سواها.

من الطبيعي، والحالة هذه، أن تفتح العلمانية فضاء اجتماعيًا جديدًا وأن يكون التطور نحو العلمانية نسيجًا من تحولات لا تخلو من معارك قاسية أحيانًا ومن تراجعات وتعثرات وانحرافات لا تلبث أن يتبدد مفعولها في ظل القانون العام لتنامي الوعي. أما التطور في العلمانية، فإنه مفتوح على احتمالات عدة، بحسب قدرة الدين على إثبات نفسه في وجود البشر وبحثهم عن المعنى.

وعليه، ليس بمستغرب أن تصطدم العلمانية بمقاومة شديدة من جهة التيارات والمؤسسات الدينية التقليدية المستمرة من عصر هيمنة الدين على الحياة الثقافية والسياسية. هكذا كأن الأمر بالنسبة إلى الكنيسة المسيحية، وهكذا هو في هذه الأيام بالنسبة إلى التيارات والمؤسسات اليهودية الأصولية وبالنسبة إلى التيارات والمؤسسات الإسلامية السلفية. وما القول برفض الإسلام المطلق للعلمانية سوى قول تبسيطي، له علاقة بالسياسة وتعبئة الجماهير أكثر مما له علاقة بالحقيقة وإمكانات المستقبل. ففي تاريخ الثقافة العربية الوسيطة، يوم كان الإسلام سيد النظرة إلى العالم بلا منازع، نشأ اتجاه عقلائي إنساني شاركت فيه عقول نابغة، لم تخش من التفكير في الدين بجرأة لافتة من موقع لاهوتي كالمعتزلة، أو من موقع فلسفي كالفارابي وابن طفيل، أو من موقع العلم التاريخي كابن خلدون. ولا نقصد أن نقول بهذه الملاحظة إن العلمانية لها جذور في التراث العربي للعصور الوسطى، بل نقصد إلى القول بأن التفكير في الدولة من موقع علم العمران البشري بهدف الكشف عن البنية الاجتماعية التي تنتجها، والتفكير في الإسلام من داخل الإسلام بهدف فهم عقائده فهمًا عقلائيًا، والتفكير في

الدين من خارج الدين بهدف تحديد منزلة الدين كروية للكون والإنسان بالنسبة إلى الفلسفة، أمور عرفتھا الثقافة العربية قبل عصور الانحطاط وقبل أن تجد نفسها أمام التحديات الهائلة المفروضة عليها من جهة الحداثة الأوروبية. ولذلك، لا يمكن القول إن قضية العلمانية كانت مفاجئة لها بالكامل بجذتها وغرابتها، كما لا يمكن القول بانسداد المسالك إلى تعميق التطور البطيء الحاصل نحو العلمانية انسداداً نهائياً بسبب جهالة الجماهير وتحكم الاستبداد ومكيافلية الغرب ونفوذ التيارات السلفية على أنواعها. هذه عقبات ضخمة بلا ريب ومتداخلة. ولكنها ليست قدراً محتوماً ومحتوماً. فمن وجهة الحقيقة، المسألة هي، كما يتن عادل ضاهر في أكثر من دراسة، إما تأويل خاطئ لطبيعة الإسلام كدين وعلاقته بالسياسة، إما تسليم بأن الإسلام متناقض داخلياً⁽¹⁾. ومن وجهة إمكانيات المستقبل، المسألة هي مسألة عملية صراعية، متعددة الأطراف والوجوه، على الأمد الطويل، إما أن تنتصر فيها إرادة المشاركة في الحضارة العالمية من داخلها، إما أن تنتصر إرادة البقاء على هامش التاريخ.

رابعاً: في أن المرتكز الأساسي للعلمانية هو العدل

دراسة العقبات المتداخلة الكابحة للتطور نحو العلمانية في البلدان العربية، واشتدادها بسبب الصراع العربي - الصهيوني وتداعياته على مستوى الشرق الأوسط والنظام الدولي، مهمة جداً من وجهة البحث عن استراتيجية العمل لدعم حركة العلمنة ودفعها إلى التحقق بكامل أبعادها. إلا أنها تأتي من الناحية النظرية بعد تبين المرتكز أو المرتكزات الأساسية للموقف العلماني. لماذا يتطور المجتمع الإنساني نحو العلمانية، ويتابع تطوره في العلمانية؟ ما هو المسوّغ الذي يركز عليه النقد المتوازن للدين حتى يطالب بتحرير الدولة والعقل من هيمنته؟

(1) عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، 1993، ص 7. أنظر أيضاً كتابه: أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، بيروت، 2001.

من غير المنطقي أن نتوقع تسويق الموقف العلماني بطريق التطور الداخلي للفكر الديني وحده، لأن نزعة الدين تتجه، طبيعياً، إلى التعالي والشمول والاستقطاب. إذا حدث تسويق من هذا النوع، فإنه يكون عبارة عن تكيف مفروض على الدين بقوة تنامي قدرة الإنسان وشعوره بدوره الراديكالي في العالم. على هذا النحو حصل تسويق الموقف العلماني في الحداثة الأوروبية التي بقيت الثقافة العربية جاهلة لها حتى أوائل القرن التاسع عشر. فاللاهوت المسيحي المعاصر مختلف جداً عن اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، ليس فقط في الدوائر البروتستانتية، بل في الدوائر الكاثوليكية أيضاً، لأنه وجد نفسه مضطراً إلى إعادة بناء أطروحاته العقائدية والأخلاقية والمؤسسية على نحو يحفظ له حقه في الوجود في مواجهة العلمنة وتسويغاتها الفلسفية. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أهم التسويغات التي ارتكزت عليها العلمانية في البلدان الأوروبية، بصرف النظر طبعاً عن النقد المباشر للدين، ارتبطت بفلسفة العقد الاجتماعي من جهة، والفلسفة الوضعانية العلمية من جهة أخرى. فهذه، دافعت بحماسة متطرفة تجاوزت حماسة عصر الأنوار عن سيادة العلم والعقلية العلمية على أسئلة الحقيقة كلها، بعد سيادة الفكر الأسطوري اللاهوتي، ثم سيادة الفكر الميتافيزيقي، وفقاً لنظرتها إلى تطور الروح البشري؛ وتلك دافعت بتنظيرات متنوعة عن أساس دنيوي للدولة يقضي أي لجوء إلى الدين لإضفاء الشرعية عليها. إلا أن التأثير الواسع والتغلغل العميق لهاتين الفلسفتين لم يحفظاهما من النقد، والمراجعة القاسية، وبالتالي من ضرورة إعادة بناء تسويق العلمانية بحيث تتجه النظرة إلى العلم والدولة من باب السيادة إلى وضع اعتباراتها تحت مقولة النسبية. سيادة العلم؟ نعم... ولكن. سيادة الدولة؟ نعم... ولكن. وهذا لا يتوافر، في نظرنا، إلا في إطار تصور فلسفي شامل لقدرة الإنسان كسلطة، وليس كسيطرة.

النظر في العلمانية من خارج العالم الأوروبي الحديث الذي تبلورت فيه بصورة حاسمة يفسح المجال لتجاوز التسويغات الفلسفية الأحادية الجانب للعلمانية، والتي غالباً ما تختلط فيها مبدأ السلطة ومبدأ السيطرة بسبب احتدام الصراع بين المؤسسة الدينية المسيحية وقوى

التحرر والتقدم، وبسبب طموحات الشعوب الأوروبية ومشاريعها الاستعمارية أيضًا. ففي نظرتنا إلى تنامي الوعي وقدرة الإنسان، وفي عبارة أكثر تحديدًا تنامي الوعي بقدرة الإنسان، لا بد من التمييز بين السلطة وبين السيطرة، بحيث ترجع السلطة إلى الحق في التقرير والأمر، والسيطرة إلى المغالبة والإخضاع بالقوة الجبرية، وبحيث يتبين في نهاية المطاف أن عالم الإنسان ينطوي على أنواع من السلطة، لكل نوع منها ماهيته الخاصة، وبالتالي نطاقه الخاص⁽¹⁾. السلطة السياسية واحدة من السلطات التي ينطوي عليها عالم الإنسان. فمن الضروري إذن، وفقًا لمنطق تنامي الوعي بقدرة الإنسان، معرفة ماهيتها الخاصة وحدودها بالنسبة إلى سائر السلطات. وهكذا بالنسبة إلى كل سلطة أخرى في عالم الإنسان، وفي مقدمتها بما يعنينا في هذه الدراسة السلطة الدينية والسلطة العقلية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما تقدمه فلسفة السلطة لتسويغ العلمانية إنما هو مبدأ تعدد السلطات الأصلية في الكيان الإنساني وعالم الإنسان. هذا المبدأ سابق على غيره وشرط لغيره من مبادئ تسويغ العلمانية، لأنه مبدأ أنثروبولوجي كوني، ومن دون الاعتراف به تتجه السلطة إلى الوحداية، وتنزل بصورة واعية أو غير واعية نحو السيطرة، أو يبقى الموقف العلماني متحركًا على المستوى السياسي أو على المستوى الإبيستمولوجي بلا تأصيل في طبيعة الكائن الإنساني.

ثمة نواة، إذن، أنثروبولوجية كونية مستقرة في أعماق الموقف العلماني، والتعبير الحقيقي عنها يحتل مكانه الطبيعي في نطاق مبدأ العدل. لماذا؟ لأن كل تعدد في عالم الإنسان يحتاج إلى تنظيم، وتنظيم التعدد الخاص بالسلطات الأصلية في عالم الإنسان يحيل بالضرورة على العدل، إذ إن كل سلطة أصلية حق في ذاتها وتتمتع بحقوق معينة في المبدأ وفي التطبيق، والعدل هو المرجع لتبيين هذه الحقوق وما يمت إليها بصله من أي نوع كان.

(1) من أجل مزيد من الشروح حول هذه المسألة، يمكن الرجوع إلى كتابنا منطق السلطة، دار أمواج، بيروت، طبعة أولى 1995، طبعة ثانية 2001.

هذه الفكرة العامة، البالغة الأهمية، تتضمن فكرتين فرعيتين. الفكرة الأولى هي أن العدل المسوّغ للعلمانية هو عدل بين السلطة الدينية وغيرها من السلطات الأصلية في عالم الإنسان، والفكرة الثانية هي أن العدل في العلمانية هو عدل بين الأديان والمذاهب الدينية. فلنشرح هاتين الفكرتين حتى نفهم على التمام مرتكز القول بأن العلمانية خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته السياسية والعقلية.

جوهر الدين، كما أشرنا سابقاً، هو الإيمان بكائن مطلق، فوق الطبيعة، هو الله في الأديان السابوية، يتعلق به مصير الإنسان. بهذا المعنى الجوهري، يؤكد الدين وجود سلطة مطلقة يتوجب على الإنسان أن يطيعها في سبيل خلاصه. ولكن الدين لا يبقى في مستوى الإيمان الشخصي بوجود سلطة الله، بل يضيف إليه سلطات أخرى، مثل سلطة الوحي أو سلطة النص المؤسس. يتعاضد دورها بفعل الصراعات التاريخية حتى تصبح وكأنها هي الأصل، في حين أنها لا قوام لها ولا قيمة من دون الأصل الحقيقي الذي هو الإيمان بالله وسلطته، وليس الله بلا وساطة الإيمان. وهكذا تتوزع سلطة الدين على مستويات عدة، عن طريق الانزلاق والتحول من الإيمان الذي لا يتضمن في ذاته عنصر السلطة إلى منظومة من المرجعيات التي تطالب لنفسها بحق التقرير والأمر والتعليم والتوجيه والمراقبة والمحاسبة. ولكن، إذا كان من حق الإنسان أن يؤمنَ وأن يعطي إيمانه شكلاً دينياً، فمن حقه أيضاً، والأصح أن نقول من واجبه، أن يرجع إلى عقله، وأن يتبع سلطة عقله، في تدبير شؤونه في هذه الدنيا، باستقلال عن الإيمان الديني حيث يقتضي الأمر، لأن العقل قدرة أصلية على المعرفة. فمن حيث المبدأ، لا سلطة للدين على العقل، ولا سلطة للعقل على الدين. الاختبار الديني اختبار علاقة بالمطلق المتعالي بطريق الإيمان، ولا أصالة له من دون هذا الاختبار. أما العقل فإنه قدرتنا على المعرفة النظرية والعملية بطريق المنطق. ولا سبيل إلى إرجاع المنطق إلى الإيمان، ولا إلى إرجاع الإيمان إلى المنطق، على الرغم من أن النظر إلى الواحد من موقع الآخر ممكن ويتيح لنا أن نتحدث، بنوع من المفارقة، عن منطق الإيمان وعن الإيمان بالمنطق.

وما العدل سوى الإدارة السليمة المستقيمة لهذا الوضع. وهو من أصعب الأوضاع الفكرية، إن لم يكن أصعبها على الإطلاق. فما معنى السلامة والاستقامة ها هنا؟ إنه، بكل بساطة، منع التسلط والمحافظة على حرية الإيمان الديني وعلى حرية العقل ومعالجة التنازع بينهما بالنقاش المنفتح والتفهم المتبادل بناء على الفارق الجوهرى بين طبيعتهما. نقول : منع التسلط، لأننا ننطلق من سلطة موجودة بحسب طبيعة الإنسان، ولا ننطلق من سيطرة قائمة على القوة الجبرية والإكراه فقط؛ وموضوع المنع وضع غير مشروع، تدفع إليه نزعة كل سلطة إلى التمدد والتوسع ما لم تصطدم بسلطة أخرى. فالعمل على منعه يتطلب تحديد نطاق كل سلطة في حد ذاتها وفي صيرورتها وتاريخيتها، حتى تحافظ على استقلاليتها وحريتها وتخرج بحل معقول للتنازع مع أي سلطة أخرى تتفاعل معها. ونقول إن العدل المؤسس للعلمانية يهدف إلى إخراج الإنسان من هيمنة الدين، لأن الدين هو ما يعنينا في هذه الدراسة لأسباب تاريخية حضارية معروفة، ولأن كل هيمنة أخرى، للعقل وللدولة أو لسواهما، تستلهم نموذج الهيمنة الدينية وتضفي على نفسها صفات دينية، كالإطلاقية والقدسية. ولما كانت سلطة الدين تمتد على مستوى العقائد الماورائية ومستوى العبادات، ومستوى الأخلاق، ومستوى المعاملات، وكانت سلطة العقل تمتد على مستوى المعاملات ومستوى الأخلاق ومستويات الطبيعة والتاريخ والميتافيزيقيا، لزم أن ينشأ نزاع ابستمولوجي بين السلطتين، ولزم أيضًا أن يحكم العدل في ما يبدو ثابتًا ومقبولاً من المعارف الحاصلة بالعقل وفي ما يبدو مطروحًا للتصديق من حقائق الإيمان الديني.

استنادًا إلى تاريخ الحداثة الأوروبية، يمكننا أن نرى النزاع ابستمولوجي بين العقل والدين على النحو الآتي. ثمة مجال يبدو النزاع فيه محسومًا لمصلحة العقل العلمي، وهو مجال الطبيعيات، ولو احقها التطبيقية (على الرغم من بعض الاعتراضات الدينية، كالاعتراض على الداروينية). وثمة مجال آخر لا يزال النزاع فيه قائمًا، (على الرغم من فتوحات البحث العلمي في العقود الأخيرة) وهو مجال الإنسانيات بشقيها النظري والعملي. وثمة مجال ثالث، يبدو النزاع فيه غير قابل للحسم إلا بنوع من الرهان على المطلق، وهو مجال الماورائيات (ما بعد

الطبيعة أو ما فوق الطبيعة) والأخريات (ما بعد الحياة والموت). ومهمة العدل في هذه المجالات أن ينصر الوعي الصافي بالحق، فيقارن ويوازن بين إجابات العقل وبين إجابات الدين عن أسئلة المعرفة (كيف نعرف، وماذا نعرف، وماذا لا نعرف، وكيف نتقدم في المعرفة، وما هي حدود المعرفة، وماذا يعني أننا نعرف) حتى يمنع التمويه والتعسف أمام حرية الاختيار، تاركًا البحث مفتوحًا في كل ما يبدو محسومًا (هل الجسم نهائي أم مؤقت) وفي كل ما يبدو غير محسوم سعيًا وراء ترجيح كفة على كفة. الأمر الذي يؤدي طبيعيًا إلى التفكير النقدي العلني في الدين وفي العقل على السواء، خارجًا عن المقولات التي تنتجها الهيمنة وتغذيها كالقمع والتكفير والإسكات.

على هذا النحو، يتغير تعامل الإنسان مع الاعتقاد في الوضع العلماني، فيمارسه بحرية ومسؤولية من دون ظلم لنفسه ولغيره. إذا أخذنا المعتقدات الأخلاقية مثلاً، فإن الوضع العلماني لا ينقلها من دائرة الدين إلى دائرة أخرى، بحيث يجوز القول بأن ثمة أخلاقًا علمانية تقابل أخلاقًا دينية وتحل محلها. إذ لا أخلاق علمانية بالمعنى المذهبي، بل بمعنى أن هذا المعتقد الأخلاقي أو ذاك مطروح في فضاء علماني، خارجًا عن أي هيمنة احتكارية على ميدان الأخلاق. ففي الوضع العلماني، يمارس العقل حقه في النظر إلى الحياة الخلقية، ويبين أن الإنسان كائن أخلاقي بطبيعته، فلم يصبح أخلاقيًا لأنه أقام الدين، وإنما جاء الدين تجاوبًا مع كونه كائنًا أخلاقيًا، وبالتالي فإن بحثه عن الخير ومعرفته لما هو خير وشر أمر متاح له من خارج الرؤية الدينية إلى الحياة ومن داخلها، حتى إنه ليتمكن القول بأن المعرفة العقلية لما هو خير وشر شرط لفهم ما يعنيه الدين عندما يؤكد أن الله كلي الخير ووصاياه هي التعليم الأصح حول الخير. في الوضع العلماني، لا تتلاشى الأخلاق الدينية، بل تتغير مكانتها المرجعية بحيث تعود، مع غيرها من المذاهب الأخلاقية الفلسفية والاختبارات الأخلاقية الخارقة، خادمة للإنسان باعتباره كائنًا أخلاقيًا قادرًا على تحسين معرفته الأخلاقية في إطار تنامي وعيه لذاته وللعالم حوله.

أما تسويغ استقلالية سلطة الدولة عن سلطة الدين، فإنه ممكن بطريقتين. الأولى مشتقة من الفحص الاستمولوجي لتعليم الدين عن الشؤون الزمنية، ومؤداها أن العلاقة بين الدين والسياسة، كما يقول عادل ضاهر ولا ينفك عن التذكير به، إنها هي علاقة محض تاريخية، وليست علاقة مفهومية أو منطقية أو ضرورية، وبالتالي فإنها مفتوحة على فصل الدولة عن الدين من دون مساس بجوهر الدين. والطريقة الثانية مشتقة من النظر العقلي في طبيعة الأشياء، ومؤداها أن السياسة ظاهرة دنيوية اجتماعية في أصلها وموضوعها وغايتها، ظاهرة تمتلك مقومات ومهام خاصة بها، فلا الدين من طبيعتها، ولا هي من طبيعة الدين. ولا هي موجودة من أجله، ولا هو موجود من أجلها. وكل شكل من أشكال الدمج أو الربط الوثيق بينها وبين الدين عملية خطيرة تجر إلى ظلم عليها وعلى الدين، خلافاً للظاهر من تبادل الخدمات، لأن العدل يكمن في أن تمارس السياسة وظيفتها وفقاً لطبيعتها الدنيوية الاجتماعية المحدودة، بلا هيمنة للدين عليها ومن دون هيمنة منها على الدين، وكذلك من دون أن تتوسل بالدين لأغراضها الأساسية ومن دون أن يتوسل الدين بها لأغراضه الأساسية.

النقطة المركزية في هذه المسألة هي ضرورة التمييز بين العدل داخل السلطة، أي العدل المنوط بكل سلطة، والعدل في ما بين السلطات التي تنطوي عليها قدرة الإنسان. وذلك لأن النظر في العدل المنوط بكل سلطة مشروط بتصور النظام الذي يحدد لكل سلطة موقعها ونطاقها. فما تقوله العلمانية في هذه المسألة لا يتوجه إلى العدل المنوط بكل سلطة، بل إلى العدل بين السلطات، تأسيساً على النواة الأنثروبولوجية التي ذكرناها، وهي تعدد السلطات الأصلية في دنيا الإنسان. العلمانية دفاع عن هذا التعدد ضد كل تصوّر شمولي ينفه أو يخترله. ولذلك ترى أن العدل يقتضي أن تحترم السلطة الدينية استقلالية السلطة السياسية ومؤسساتها، وأن تحترم السلطة السياسية استقلالية السلطة الدينية ومؤسساتها، مع الحرص على استبدال معايير التراتب العمودي ومعايير الترتيب الأفقي بينهما بمعايير التفاعل الإيجابي في تدبير الحياة، لاسيما ما يخص الأخلاق والسلام.

لم يعد من الممكن للناس عمومًا أن يفهموا العدل المنوط بالسلطة السياسية من دون وضع المساواة الجوهرية بينهم في صميمه (وهي تعني على الخصوص المساواة أمام القانون لجميع أعضاء الدولة وتكافؤ الفرص). فكيف تستطيع السلطة السياسية القيام بواجبها في العدل إذا كانت تستمد تصورهما للعدل من الدين وهو قائم على التمييز الجذري التفاضلي بين المؤمن وغير المؤمن، (وفي بعض الأمور بين المؤمن والمؤمنة)، وعلى الارتباط العنيد بشريعة تقاوم عبثًا تاريخية التشريع المنوط بالسلطة السياسية وتنامي الوعي بالحقوق والواجبات؟ السؤال دقيق ومحرج. ولذلك لا بد من التدقيق في الإجابة عنه تسويغًا للعلمانية. فإذا سلمنا بأن مرجعية العدل هي ما يحملنا على الاعتراف للسلطة السياسية بحقوقها وواجباتها باستقلال عن الرؤية الدينية إلى الكون والحياة والإنسان، فإنه يتعين علينا أن نعتز أيضًا أن العدل المنوط بالسلطة السياسية لا يتحقق بمجرد استقالتها عن السلطة الدينية. هذه الاستقلالية شرط ضروري، ولكنها ليست شرطًا كافيًا، إذ يمكن أن تعتمد السلطة السياسية مرجعية إيديولوجية لا تعتبر المساواة الجوهرية بين الناس ركنًا أساسيًا من أركان تصورهما للعدل، كما فعلت النازية. ما يعني أن الوضع العلماني ليس نهاية المطاف في البحث عن العدل المنوط بالسلطة السياسية، وإنما هو شرط ضروري للانتقال إلى الديمقراطية وتطويرها والتطور في فضائها.

والآن، إذا صحّ ها التسويغ للعلمانية، فإنه في إمكاننا أن نبدد بعض الالتباسات ونقيّم بعض العبارات التي يراد بها دفع العلمانية في اتجاه محدد حتى تعطي أفضل ثمارها. وفي مقدمة هذه العبارات عبارة "العلمانية المؤمنة"⁽¹⁾، أو "العلمانية الروحانية المؤمنة"⁽²⁾ وعبارة "العلمانية

(1) أنظر مثلاً: مصدّق الخليدي : بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني، في مجلة "المستقبل العربي"، العدد 366 آب 2009.

(2) سهيل فرح : العلمنة المعاصرة بين ديننا وديننا، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1997، ص 121.

الرايكية"، وعبرة "العلمانية الإيجابية" التي أطلقها مؤخرًا الرئيس الفرنسي نيقولا ساركوزي. ففي تصورنا للعلمانية، نجد عبارات كهذه أسبابها في مجرى الصراع حول مصير الدين ودوره، وليس في مفهوم العلمانية نفسه. وذلك لأن الفكرة العلمانية تمس النظام الديني المنبسط فوق مجمل الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية، فيبادر بدافع المصلحة إلى وصفها بالكفر والإلحاد. الأمر الذي يحمل بعض المدافعين عنها على إظهار أنها إلى الدين أقرب، أو أنها تستمد أشياء عدة من المنظومة الدينية. والحق، أن العلمانية كما وصفناها في الصفحات السابقة وضع لا يقرر شيئًا بخصوص الإيمان الديني سوى حقه الطبيعي وحرية في الحياة الفردية والاجتماعية، بلا تسلط على العقل وعلى الدولة. وهذا لا يكفي لكي توصف على أيدي بعض الغياري بأنها مؤمنة، ولا لكي توصف على أيدي بعض الأعداء بأنها ملحدة. وإنما يكفي القول بأنها منفتحة بطبيعتها ومرنة بتشكيلها في التاريخ. العلمانية تحتضن قدرات الإنسان كلها، وبخاصة تعدد السلطات الأصلية في تركيبه المعقد، وتعارض الهيمنة لأي منها على سواها، فكم بالأحرى إذا كانت هيمنة شمولية. إلا أنها لا تضمن بصورة مسبقة ما يمكن أن يسفر عنه التفاعل بين القدرات والسلطات التي تحتضنها. المجال مفتوح مبدئيًا، بعد الكفاح في سبيل إقرارها وتثبيتها في عقلية المجتمع والقانون، على شتى صيغ التوازن واللاتوازن ودرجات النجاح والفشل في تلبية حاجات الإنسان الروحية والعقلية والسياسية وبحثه عن المعنى. وما عبرة الرئيس الفرنسي المذكورة سابقًا سوى صيغة يتطلبها تطور العلمانية في فرنسا في هذا القرن، بعد مراحل عدة سبقت قانون الفصل بين الكنيسة والدولة الصادر عام 1905 وأخرى حصلت في ظله، وكلها ترسم مسارًا خاصًا أخذ يتوحد مع المسارات الأخرى التي تتبعها التطور نحو العلمانية في بلدان الاتحاد الأوروبي.

وفي الواقع، إذا ترسخ الاعتقاد بأن العلمانية تعارض الدين كليًا وتدفع إلى الإلحاد الشامل، فإنه يصبح من الصعب طبعًا الادعاء بأن المجتمع العلماني يختلف عن المجتمع اللاديني. ولكن اعتقادًا كهذا لا يراد به وصف الحقيقة؛ فهو تأويل ظالم يجب رده، رفعًا

للالتهباس والضرر. وفي أي حال، فإنه من الضروري توضيح مفهوم المجتمع العلماني حتى لا ينساق إلى غير معناه. والمسألة التي تستدعي ذلك هي مسألة الحياد تجاه الدين. فقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن ما يجعل المجتمع علمانيًا هو نفسه ما يجعل الدولة علمانية، أي الاستقلال عن الدين والحياد تجاه الدين. الأمر الذي يعني عمليًا، إذا كان صحيحًا، أن المجتمع العلماني يقصي الدين من حياته ومؤسساته إقصاءً تامًا، بالاهمال واللامبالاة أو بالتهميش والإسكات. وهذا تفسير يقوم على مغالطة الماثلة بين المجتمع والدولة، وتفنيده وإبطاله سهل منطقيًا. فمهما كان شأن الدولة في حياة المجتمع، ونحن نعترف أنه عظيم جدًا، فإنه لا يدحض الواقع القائل بأن المجتمع أعظم من الدولة وأغنى من الدولة وأرحب من الدولة. وفي أي حال، ليس المجتمع صاحب سلطة خاصة به إلا من حيث هو دولة. وفي ما عدا ذلك، فهو يحتضن جميع النشاطات والسلطات الملازمة لقدرة الإنسان الاجتماعية. ولذلك لا يعني المجتمع العلماني سوى ذاك المجتمع الذي يحتضن في ميادينه الرحبة جميع السلطات ومؤسساتها، بما فيها السلطة الدينية، من دون هيمنة لواحدة منها على سواها، بما يعني أن الدولة مستقلة فيه عن الدين. فلا يصحّ بالتالي إسناد موقف الحياد تجاه الدين إليه بكليته. والحق أن المجتمع العلماني هو، بفضل معارضته لكل أنواع التسلط، المجتمع الذي يضع الأساس للديموقراطية حتى تضمن للدين كدين للخلاص حقه في الوجود وحرية في الحياة، ولأعضائه كمؤمنين حريتهم الدينية التامة.

تحدثنا حتى الآن عن الدين على العموم. والموضوع يتطلب أن نتابع منطق التعدد وإدارته بالعدل على مستوى كل سلطة، وليس فقط بين السلطات الأصلية. ففي داخل كل دولة وفي ما بين الدول كما في ما بين الأديان وفي داخل كل دين تعدد السلطات، ولا بد من احترامها وإدارة شؤونها بعضها مع بعضها الآخر بروح العدل والتواضع، وليس بروح التجبر والظلم. وهذا ما تتوخاه العلمانية، مرتكزة على تاريخ الأديان فضلاً عن ارتكازها على الأنثروبولوجيا الفلسفية. ففي تاريخ الأديان نشأ نوعان من الصراع العنيف، صراع دين مع

دين آخر، وصراع مذهب مع مذهب آخر في الدين الواحد. وتلبس النوعان أشكالاً سياسية وفقاً للظروف. وقد كان للحروب بين المذاهب الدينية في أوروبا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، دور حاسم في حمل السياسة على إعلاء سيادة الدولة فوق المذاهب الدينية، حفاظاً على وحدة الدولة وأمن أعضائها، وذلك بواسطة نظرية الحق الإلهي المباشر في مرحلة أولى وبواسطة نظرية سيادة الشعب في مرحلة ثانية، وكان الهدف البعيد حصر الصراع بين المذاهب الدينية المسيحية، الكاثوليكية والبروتستانتية، في المجال الثقافي والاجتماعي حتى يتحول تدريجياً إلى أشكال من التعايش والتفاعل السلمي مع أنظمة المجتمع واتجاهاته. المبادرة هنا جاءت من الدولة، مدعومة بنظريات علماء القانون وعلماء الاجتماع والفلاسفة. ولا تزال القضية مطروحة على هذا النحو في عصرنا الحاضر، سواء في البلدان المتطورة في العلمانية والديموقراطية أم في البلدان المتخبطة في متاهات المغالبة والقهر والانتقام بين الأديان أو بين المذاهب الدينية⁽¹⁾. والأمثلة التي نستخلصها من مجريات الحوادث في لبنان ومحيطه، وفي مناطق أخرى من العالم، هي، في اختصار شديد، أن القاعدة الوحيدة القادرة على إخراج المجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب الدينية من منطق التصارع والقهر والظلم، هي القاعدة العلمانية. وكل ما عداها تسويات لتمويه التصارع، حتى يحين وقت انفجاره أو حتى ينهار أحد أطرافه. المبادرة الحاسمة لا يمكن أن تأتي إلا من الدولة - وأفضلها الدولة الوطنية - لأن الأمن والنظام العمومي والعدل الضامن لحرية الاعتقاد أمور منوطة بها.

إن فرض التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب الدينية، تبعاً لقطع الأمل أمام أي منها في السيطرة أو في الهيمنة على غيره بواسطة الدولة، على أساس استقلالية الدولة عن الأديان والمذاهب الدينية، خطوة عظيمة على طريق العدل بين الناس. ففي وضع كهذا،

(1) من أفضل الدراسات التي تذكرنا بها كان الاعتقاد الشائع يسكت عنه في سياق الجدل حول العلمانية، أي النزاعات الدموية بين المذاهب الإسلامية، دراسة جورج طرابشي حول "العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية" وقد نشرت في كتاب العلمانية في المشرق العربي، إعداد وتحرير لؤي حسين، دار بتر، دمشق، 2007. وأعاد المؤلف نشرها في كتابه: هرطقات، دار الساقي، بيروت، 2008.

ينكفى الإيمان الديني عن اصطناع أسباب من أجل إثبات قيمته ومكانته، أو من أجل تغطية مصالح لا علاقة لها إطلاقاً بحضرة المطلق. ويكتفي بها هو أصلاً في صفاء ذاته. وما هو في صفاء ذاته إنما هو رهان على المطلق ونور على المعنى.

خامساً : العلمانية ومصائر الإيمان

بعد تحديد مفهوم العلمانية وتبيين كيفية ارتكازها على العدل، يحسن بنا أن نفكر في وضع الإيمان في المجتمع العلماني كما حددناه. وتفكيرنا في هذا الموضوع يبنني على المبدأ الأنثروبولوجي الكوني القائل بتعدد السلطات الأصلية في دنيا الإنسان، وضرورة ترك التفاعل في ما بينها مفتوحاً على المصير الخاص لكل واحدة منها. الأمر الذي يسمح لنا بأن ننظر إلى التجربة العلمانية الجارية في المجتمعات الغربية نظرة نقدية منصفة، بعيداً عن السجال الرفضي وعن التبعية العمياء. والأسئلة التي تفرض نفسها في هذا السياق نوعان : نوع يدور على مظهر الإيمان في المجتمع العلماني، ونوع يدور على دور الدين في العمل السياسي.

لنبدأ بالنوع الأول من هذه الأسئلة، ولنقل إن التطور نحو العلمانية في الحداثة الأوروبية أنتج، من أجل حاجات الصراع بين القوى التقدمية والقوى التقليدية، مفهوماً يلغه التباس كثيف، وهو مفهوم الإيمان العلماني. وكأن المقصود أن تتسلح الحركة العلمانية بإيمان يقابل الإيمان الديني. وهكذا جاءت إنجازات الحركة التقدمية في السياسة وفي الثقافة وفي الاقتصاد وفي تحسين أحوال المعيشة وتوفير أسباب الرفاهية منسوبة إلى خصوبة الإيمان العلماني، كما جاءت التساؤلات المعاصرة حول الأزمات المتتالية والحيات العميقة وعودة الدين إلى الساحة العمومية على خلفية تشكيك في قيمة الإيمان العلماني. فما هو الموقف السليم في هذه المسألة؟

جواباً عن هذا السؤال، نعترف أولاً بأنه لا يمكننا أن نقول إن مفهوم الإيمان العلماني كان مفهوماً خاطئاً، أو مفهوماً وهمياً. ثمة عناصر وظواهر كثيرة في حركة الحداثة الأوروبية

تسوغ اعتماده لأغراض تفسيرية أو لأغراض نضالية، وخصوصًا إذا توسّع مفهوم العلمانية وشمل الحركات الإلحادية التي وعدت بتحقيق الفردوس والسعادة على الأرض. ولكن هذا الواقع لا يعني أن مفهوم الإيوان العلماني مفهوم صحيح تمامًا، وأنه جزء لا يتجزأ من ماهية العلمانية. ففي حقيقة الأمر، ما يبدو وكأنه كان إيوانًا علمانيًا واحدًا متماسكًا في مقابل الإيوان الديني لم يكن سوى مجموعة إيوانات ومنظومات إيوانية متباينة، متداخلة حينًا ومتباعدة حينًا آخر، كالإيوان بجبروت العلم وفتوحات التكنولوجيا والصناعة أو الإيوان بالأمّة وعظمتها ورسالتها، أو الإيوان بالديموقراطية وفضائلها السحرية، أو الإيوان برسالة البروليتاريا الخلاصية والمجتمع الشيوعي. والأهم هو أن كل واحد من هذه الإيوانات قد تم شحنه بثقة زائدة، ضاربة في الخيال، حتى يتمكن من التحرر من سطوة الدين وسلطانه ومن دفع الجماهير إلى التضحية في سبيله. ولذلك، لسنا ملزمين منطقيًا بجمع ما طرحه العلمانية من إيوانات، أي ما يتكون في ظل العلمانية من ظواهر وحركات تستلزم نوعًا من الإيوان، تحت اسم جامع واحد كالإيوان العلماني. علمًا بأن التقابل، في الاصطلاح الكلاسيكي، يقع بين الدين والدنيا، أو بين الأرض والسماء، أو بين الدنيا والآخرة. ولسنا ملزمين أيضًا بالنظر إلى العلمانية نفسها كحركة خروج من هيمنة الدين والتعامل معها من باب الإيوان، بصرف النظر عما يمكن أن يتولد في ظلها من ظواهر إيوانية، إلا بقدر ما نحن مقتنعون بأن الإيوان بالعدل لازم لنا أو علينا. فالإيوان بالعلمانية وجه من وجوه الإيوان بالعدل، ونتيجة من نتائج التطور المتقدم الذي بلغه تنامي الوعي الإنساني. أما الإيوان العلماني، فإنه كما تبين لنا مفهوم شديد الإبهام والالتباس، والأفضل تركه والاستعاضة عنه بمفهوم الإيوان في العلمانية، أو الإيوان في ظل العلمانية، أو الإيوان في فضاء العلمانية.

يفيد هذا التوضيح أن العلمانية لا تقتل الإيوان، وأن الإيوان في العلمانية لا يقتصر على الإيوان الديني؛ وبالتالي فإن النظر الموضوعي إليه يجد نفسه أمام وضع غني جدًا بالمكانات بخصوص تمظهره وتحولاته. المجتمع العلماني يحرر الإيوان من الاحتكار ويطلقه في جميع

الحقول التي تحتاج إليه بدرجة أو بأخرى. ولعله لهذا السبب يستدعي أكثر من غيره إقامة فينومينولوجيا معمّقة حول ظاهرة الإيمان في الوجود الإنساني.

غير أن تحرر الإيمان من الاحتكار يخلق وضعاً أعقد بكثير مما ينتج في ظل هيمنة الدين على المجتمع، أو في ظل هيمنة أي منظومة إيمانية دنيوية توتاليتارية تتخذ أشكالاً دينية لتثبيت نفسها بلا منازع. زوال الاحتكار عن الإيمان يضع الإيمان الديني، بكل تجسّداته وانقساماته، في حال منافسة مع أجناس أخرى من الإيمان، يتحول المجتمع العلماني معها إلى مسرح واسع تتواجه فيه منظومات إيمانية لا تتمتع أي واحدة منها بأفضلية مسبقة على غيرها. وبما أن المنافسة ظاهرة طبيعية وحيوية، إذ إنها كالحرية والمساواة من المبادئ التي يقوم عليها العدل، فإن المجتمع العلماني لا يتوخى من المنافسة بين المنظومات الإيمانية سوى أن تكون عادلة.

وكيف تكون المنافسة بين المنظومات الإيمانية في المجتمع العلماني عادلة؟ الجواب سهل نسبياً من الناحية النظرية. وهو يقوم على ثلاث قواعد.

القاعدة الأولى : التمييز الدقيق بين إيمان وإيمان، أو بين المنظومات الإيمانية، منعاً للاختلاطات الضارة، والادعاءات التسلطية، وبخاصة بين الموضوعات التي يحولها الإيمان حقائق أساسية أو حقائق أولى.

القاعدة الثانية : احترام حرية كل فرد في البحث والنقد واعتناق الإيمان الذي يرتضيه لنفسه.

القاعدة الثالثة : ترك المصير الخاص لكل منظومة إيمانية وفقاً لقدرتها على توليد المعنى في نفوس معتنقيها على تعاقب الأجيال.

هذه القواعد الثلاث توفر لقوة الإيمان الكامنة في الإنسان أفضل الشروط حتى تتمظهر وتؤدي أدوارها بحسب مقتضيات النسبية التاريخية. فلنشرح بإيجاز مضامينها وفوائدها.

تختلف موضوعات الإيمان، سواء أكانت دينية أم دنيوية، باختلاف كيفية التعامل معها من زاوية النسبية والإطلاقية. إذا كان الإيمان الديني بالله ينحو إلى إزالة النسبية عن طبيعة الله، فإنه يعجز عن إثبات الإطلاقية لتصوراتنا عن الله وصفاته وأفعاله، وبالتالي للنصوص التي تتوسط بين الذات المؤمنة وموضوع إيمانها. جدلية النسبية والإطلاقية في الإيمان الديني جدلية غامضة ومقلقة إلى أبعد حد، لأنها تضع المؤمن على الدوام أمام إمكان نفي المطلق في التاريخ أو إمكان نفي التاريخ في المطلق. وليس هذا ما يحكم الإيمان بالعلم، لأن العلم صنيعة من صنائع الإنسان، والتعامل معه من زاوية الإطلاقية لا يمكنه أن يأتي إلا على أساس إسناد إطلاقية ما إلى الإنسان. فأين هو المطلق في قدرة الإنسان على المعرفة العلمية؟ هل هو في القدرة نفسها أم في الموضوعات التي تكتشفها وتستولي عليها؟ جدلية النسبية والإطلاقية في الإيمان بجبروت العلم جدلية مبنية على الغطرسة، أو، بعبارة ليس لها رنين أخلاقي، على العلو في التحميل، أعني تحميل الموضوع عن اليقين والسعادة والخلاص ما لا يتناسب مع طبيعته كما نعرفها ونختبرها. والشيء نفسه يقال على الإيمان المتطرف بالوطن، أو بالأساسية، أو بالاشتراكية، أو بالفن، أو بغيرها من أنواع الإيمان الدنيوي. لكل موضوع يتعامل الإنسان معه من باب الإيمان خصائصه ومكانته ونتائجه، تبعاً لدرجته في النسبية. فلا ينوب إيمان عن إيمان، والإيمان الحي الجدير بالبقاء هو الإيمان المدرك لمحدوديته، ولو كان موضوعه مطلقاً، لأنه اختبار لكائن متناه، وشرط حيويته أن يبقى منفتحاً.

هنا نتخذ القاعدة القرآنية القائلة بنفي الإكراه في الدين مكانها الصحيح، شرط إبطال كل ما يناقضها، أخذاً أو تركاً للدين، وشرط تعميمها على جميع أنواع الإيمان. فما يضمنه المجتمع العلمي تحت عنوان حرية الإيمان هو حق كل عضو من أعضائه في البحث عن الإيمان الذي يرتضيه لنفسه، دينياً كان أم دنيوياً، من دون أن تترتب أي عقوبة على قراره. ومعلوم أن حرية الإيمان تزيد من مسؤولية الفرد عن إيمانه، وتقلل من ضغط الجماعة المؤمنة على أفرادها، فيتعدد الإيمان عن كل أشكال القهر والخداع، ويسعى، حيث يتطلب الوضع،

إلى التجديد والإبداع، ويمنح صاحبه الاطمئنان الذي يرغب فيه. وهل يستطيع دين أو مجتمع ينادي بالعدل أن يعارض حرية الإيمان التي لا عدل من دونها؟

يرعى المجتمع العلماني تعدد الإيمانات والمنظومات الإيمانية في جوّ عام من الحرية والتنافس السلمي. فيلزم عن ذلك أن مصير كل إيمان يتقرر في تعاقب التحولات بحسب قدرته على الاستمرار في النفوس والمؤسسات والتقاليد. كان الفكر الإسلامي في العصور الوسطى يرى إلى مصير الإسلام تاريخيًا من خلال قدرته على تأمين مصالح الناس في الدارين، الدنيا والآخرة. وظل ذلك مقبولاً على نطاق واسع حتى بدأ الناس تحت تأثير التحولات العميقة بخصوص المصالح الدنيوية وكيفية إدارتها، يدركون المسافة المتزايدة بين الإيمان والمصلحة، وينزعون إلى تسويغ استمرار الإيمان بقدرته الإجمالية على إقناعهم، وبخاصة على توليد المعنى لحياتهم. فالمجتمع الذي نعيش فيه يدفع فكرة المصلحة إلى التفجر والتبدّل بكيفية تستدعي أصنافاً معقدة ومرنة من التدبير، حتى باتت الايديولوجيات، وهي المنظومات التي استأثرت بتأطير المصالح الدنيوية للجماعات والشعوب، تعيد النظر هي أيضًا في أساليبها للربط بين الإيمان والمصلحة. ولئن كان من الطبيعي أن يبقى اعتبار المصلحة واحدًا من الاعتبارات التي تحدد مصير الإيمان، دينيًا ودنيويًا، إلى جانب اعتبارات المعرفة وعلاقات القوة والتماسك الاجتماعي، فإن المجتمع العلماني يدفع المنظومات الإيمانية إلى ربط مصيرها بقدرتها على تعيين المعنى وإنزاله في حياة الأفراد والجماعات، تجنبًا لشعور العبث أو التبعثر أو الانحطاط إلى مستوى الآلة.

الإيمان يعطي الحياة معنى، ولكنه لا يعطيها تسفًا، بل استنادًا إلى رؤية محددة إلى الكون والإنسان. ولذلك تجدد المنظومات الإيمانية نفسها، في المجتمع العلماني، مضطرة إلى الخروج من الجمود والدوغماوية إلى الاجتهاد والنقاش المنتظم حول جميع ما يتعلق بأساسها العقائدي. الاستجابة لهذا الاضطرار أصعب على المنظومة الإيمانية الدينية؛ ولكن ذلك لا يغيّر شيئًا في كونها شرطًا للنجاح في سعي البحث عن المعنى. بهذا المنظور يتعلق مصير الإيمان

الديني في ظل العلمانية بقدرة اللاهوت على التجدد ومخاطبة الذوات العاقلة الحرة بما يناسب مستوياتها في البحث والمعرفة.

ولا ريب في أنه من الصعب، في الوقت الحاضر، التقدم في بحث هذه المسألة بحثاً جدّياً في العالم الإسلامي، نظراً إلى الجمود اللاهوتي الذي يضرب أطنابه عليه منذ قرون عديدة، وإلى التطور البطيء نحو العلمانية في بعض أرجائه، والاتجاه ضدها في بعضها الآخر. ولكن، بقدر ما تفرض العلمانية نفسها كإشكالية لا يمكن تجنبها، تواجه المؤسسة الإسلامية واجب بعث اللاهوت الإسلامي بطريقة مفتوحة على مناهج التأويل التي ابتدعها العقل الحديث. إذ لا يمكن الدفاع عن العقيدة الإسلامية في عالم اليوم بطريقة كافية ومتطورة على أساس عدم الحاجة إلى التبولوجيا، ولا على أساس الاكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، ولا على أساس الانتظام في أي مدرسة من مدارس المعتزلة أو الأشعرية، ولا على أساس تجاهل النقد الذي أنجزه العقل الفلسفي والعلمي على امتداد الحداثة الغربية حول النصوص الدينية والنظرة الميتافيزيقية الدينية إلى الكون والإنسان. المهمة في هذا العصر أعقد وأصعب بكثير من المهمة التي قام بها الغزالي، وقد تجاوزت المهمة التي قام بها كانط. إذ إنها تقوم على تقديم الميتافيزيقيا الدينية، وتحديدًا الميتافيزيقيا الإسلامية، في وجه موقفين شديدي الصلابة، ينفي الواحد منهما نفياً قاطعاً القيمة المعرفية لكل كلام ميتافيزيقي، دينياً أو غير ديني، مجازياً أو غير مجازي، ويرفض الثاني وضع العقل الميتافيزيقي تحت وصاية الكتب المقدسة؛ وجميع الدلائل تشير إلى أن القيام بها ليس ممكناً، على افتراض إمكانه، إلا بعد حمل المؤسسة الإسلامية على التسليم بحرية العقل واستقلالية الدولة.

لا مساومة في العلمانية على مبدأ استقلالية الدولة عن الدين، وعن كل ميتافيزيقا غير دينية أيضاً. وبالتالي، فإن الدولة العلمانية تمتنع عن التدخل في شؤون اللاهوت العقائدي للدين أو للأديان التي تعيش في دائرتها، وترك لكل دين أن يبنى نظريته إلى السياسة والعمل السياسي تحت شرط احترام استقلاليته التامة. ومن هنا، فإنه من الممكن للإيمان الديني أن

يتوصل إلى لاهوت سياسي يقبل الفصل بين الدين والدولة من دون أن يتخلى عن مهمة إرشاد المؤمنين في ميدان العمل السياسي؛ ولعله يسوغ الديمقراطية تأسيساً على الفكرة القائلة بأن صوت الشعب صوت الله. إن حياد الدولة تجاه الدين يقتضي أن تكون تشريعاتها مقتصرة على الشؤون العامة لأعضائها، على نموذج التشريع للأمن، ولا يقتضي أن يتمتع أعضاؤها عن إدخال اعتبارات دينية في خياراتهم السياسية، إن فصل الدولة عن الدين لا يستلزم فصل الدين عن العمل السياسي بصورة كلية. ولما كانت العلمانية تتوخى العدل، وكانت الديمقراطية أقرب الأنظمة إلى العدل السياسي، فإنه من الطبيعي أن يتغلب الانحياز إلى الديمقراطية وأن تتوزع الاعتبارات الدينية في خيارات المواطنين السياسية على أنواع مختلفة من التنظيم والتفكير والتعبير والعمل المباشر، كما حصل في حالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في العديد من البلدان، وفي حالة أحزاب أخرى ليس لها صفة دينية معينة⁽¹⁾. ولا حاجة، في هذه الحال، إلى اختراع مفهوم جديد للديموقراطية، كمفهوم "الديموقراطية الدينية"، الذي يقترحه الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش لأن مفهومًا كهذا أقرب إلى الدولة الدينية منه إلى الدولة العلمانية.

عندما يستوحي المواطن إيمانه الديني في شؤون السياسة، فإنه يتصرف كمواطن تضمن الديمقراطية حقوقه على قاعدة المساواة مع غيره من المواطنين. والوسيط بين اختباره السياسي، المراعي للشؤون العامة المادية وغير المادية، وبين النواة العقائدية لإيمانه، المراعي لشؤون العلاقة مع المطلق الإلهي، إنما هو الأخلاق. ولذلك تحتل الأخلاق مرتبة أولى في الالتزام السياسي للمؤمنين كمواطنين، وتصبح معاركهم السياسية معارك أخلاقية في الدرجة الأولى، معارك ضد الظلم والفقر والفساد والفتنة والطمع والاستغلال والاضطهاد الخ. على أن المسألة لا ترتفع إلى حدّ تعيين رسالة دينية معينة للدولة، وإنما تظل في نطاق التأثير على

(1) ملاحظات جيّدة حول هذه المسألة في دراسة سالي خليفة إسحق : تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي، العدد 368، تشرين الأول 2009.

أهل الحكم الذين يمارسون السلطة وفقاً للنظام الديمقراطي، فيبقون في مناصبهم ما دام الشعب يؤيد سياستهم.

هذا واضح ومنطقي من حيث المبدأ. ولكن الخروج من هيمنة الدين على الدولة، والتشدد المتصلب في توسيع المسافة الفاصلة بين الدين والدولة، قد يؤديان إلى وضع مختلف عن المشاركة الديمقراطية من جهة المؤمنين المتدينين، وله انعكاسات خطيرة على الديمقراطية نفسها. فمن الناحية التفسيرية، ثمة إمكان لتفسير يقول بالعزوف عن العمل السياسي وحصر الدين في المجال الروحي الشخصي الخاص، مجال العبادة والتطهر والتطلع إلى الخلاص بنعمة الله. وثمة إمكان لتفسير آخر يقول بأن النهاية التي تتجه إليها العلمانية الديمقراطية إنما هي تحويل الديمقراطية إلى دين أو، في الأقل، إلى ميتافيزيقا. والحق أن رسوخ التفسير الأول على نطاق واسع يعطي دفعا قويا للتفسير الثاني، ويسهم في خلق أزمة شاملة تطال العلمانية ومصائر الإيمان فيها. وهذا بالضبط ما يصفه مارسيل غوشيه في كتابه الدين في الديمقراطية، ارتكازاً على الحالة الفرنسية، ويختصره بعبارة شديدة الدلالة حيث يقول، تعليقاً على القطيعة التامة التي يعتقد أنها حصلت في فرنسا بين الجمهورية وبين الدين في سبعينات القرن الماضي : "لقد أصبحنا، ميتافيزيقياً، ديمقراطيين"⁽¹⁾. هذه العبارة لا تعني، بالطبع، أن الديمقراطية أصبحت تعالج القضايا الميتافيزيقية كما تعالج القضايا السياسية، أي بطريق الاقتراع والاستفتاء وما أشبه، وإنما تعني، في السياق الذي يصفه غوشيه، أن الجمهورية قد قطعت كل صلة بينها وبين الله والغيب، وأصبحت تتعامل مع الديمقراطية باعتبارها ميتافيزيقا. وهذا وضع جديد، وضع يغيب عنه ما كانت الجمهورية تؤكد نفسها في التضاد معه؛ ولذلك يعيشه المجتمع الفرنسي بقلق عميق ويسعى إلى تجاوز حال الفراغ أو الاضطراب الذي يولده بتلمس نوع جديد من التعامل مع الإيمان والبحث عن المعنى، خارجاً عن المؤسسة الدينية، من دون أن يدري بالضبط إلى أين يسير. والحق أن

(1) Marcel Gauchet, *La religion dans la Démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p.11.

غوشيه لا يذهب في وصفه للقطيعة التي يتحدث عنها إلى تحليل الظواهر السلوكية التفصيلية التي أسفرت عنها، وقسم كبير منها سلبي أو كثير السلبية، على ما كشفت عنه الباحثة في العلوم السياسية، سيتيتا فلوري، في كتابها : أمراض الديمقراطية الموضوع بمناسبة الذكرى المئوية لقانون الفصل بين الكنيسة والدولة في فرنسا بهدف التأمل في الحصيلة الحقيقية للمسار الديمقراطي حتى أيامنا⁽¹⁾. ولذلك يتجنب الحكم على قيمة التحوّل الذي يلاحظه ويلفت الانتباه إليه، في حين أن فلوري تحاول بعث الحرارة في الإيمان بالديموقراطية عن طريق التذكير مع توكفيل، بأن الديمقراطية ذات صلات بمصير الإنسان، والدعوة إلى تاريخ كوني للديموقراطية يتجاوز النظرة الأحادية الغربية إليها. وبناء عليه، يمكننا أن نستخلص أن تفعيل دور الدين في العمل السياسي في المجتمع العلماني لا يتطلب فقط احترام الدين لاستقلالية الدولة، بل يتطلب أيضًا الاقتناع بأن الدولة ليست مطلقًا، ولا تجليًا للمطلق، ولا بديلًا منه، وبأن الديمقراطية ليست آلهة تحل محل الآلهة القديمة، وإنما هي نظام اجتماعي أقرب إلى العدل من الأنظمة الأخرى التي عرفت البشرية حتى اليوم. ولا يصونه من التراخي والانحطاط إلا تفتح الإيمان بكل أنواعه، بأرحب ما يكون التفتح، واشتغال العقل بكل أنواعه، بأخصب ما يكون الاشتغال⁽²⁾.

لا يوجد في المجتمعات العربية دلائل قوية على أن المؤمنين بالإسلام سيفضلون تحويل إيمانهم، في ظل العلمانية، إلى مسألة روحية شخصية خاصة، لأن البعد الجماعي في الممارسة الإسلامية للإيمان قوي في الأصل، ومرتبطة في التاريخ بالتقاليد العريقة التي لا تزال حية لدى السنّة كما لدى الشيعة، على تفاوت تأثرها بأنظمة الحكم القائمة. ولذلك سيبقى العزوف عن

(1) Cynthia Fleury, *Les pathologies de la démocratie*, Paris, Fayard, 2005, (deuxième partie)

(2) في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى ما يسميه بعضهم "عودة الدين"، ويفضّل آخرون تسميته "الديني بعد الدين"؛ ويذهب جورج قرم إلى وصفه، من وجهة السياسة، بأنه لجوء إلى الدين واستقدام له لأغراض سياسية، وليس لأغراض روحية. ونكتفي بهذه الإشارة على أن نعود إلى الموضوع لاحقًا. Georges Corm : *La question religieuse au XXI siècle*, éd. La découverte, Paris, 2009, p.135 sq.

العمل السياسي احتمالاً ضعيفاً لدى الحركات أو المؤسسات الإسلامية المتأقلمة مع العلمانية، وتحول المشكلة إلى كيفية التوفيق بين سيادة الدولة الضامنة لوجود المجال العمومي على مستوى المجتمع كله وبين حق الجماعات الدينية في أن يكون لها حضور مشهود في المجال العمومي.

هذه المشكلة هي ما يدور عليه الاهتمام المعاصر بها يسمّى أحياناً مشكلة الهويات الجماعية، وأحياناً مشكلة الأقليات وأحياناً أخرى مشكلة التعددية البنيوية في المجتمع السياسي. وهي مشكلة حقيقية بصرف النظر عما تضيفه السياسة عليها من ضروب التحجيم والاصطناع والتعبئة، أو على العكس، من ضروب التحجيم والتهميش والقمع. ولذا، فإن الفكر العلماني لا يستطيع تجاهلها في سياق تصويره لمصائر الإيمان بعد خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته الفكرية/العقلية والسياسية. ونقطة ارتكازه في معالجتها هي، وفقاً لما شرحناه في الصفحات السابقة، مبدأ العدل. فكيف تمارس الجماعات الدينية، تحت مبدأ العدل، حضورها الموضوعي في المجال العمومي؟

نظراً إلى الحدود المرسومة لهذه الدراسة، نكتفي بتحديد القواعد الأساسية التي لا بد من احترامها للإجابة الصحيحة عن هذا السؤال. وهي القواعد الثلاث الآتية.

1 - اختلاف طبيعة الجماعة الدينية عن الجماعة اللغوية والجماعة العرقية/القبلية اختلافاً جذرياً.

2 - الحقوق السياسية حقوق عامة للشعب وأفراده، كمواطنين أحرار ومتساوين في دولة واحدة.

3 - إعادة بناء نظرية المجال العمومي على مبدأ تعدد المستويات بحيث يحتل المجال العمومي الطائفي مكانه المحدد والمحدود بين المجال العمومي الوطني والمجال الخصوصي الشخصي.

ينبغي التشديد على الفارق الجذري بين الجماعة الدينية وبين غيرها من الجماعات، بالنسبة إلى العمل السياسي، لأن تجاهل هذا الفارق يؤدي إلى مغالطات خطيرة. فالجماعة الدينية، سواء أكانت شاملة لجميع المتدينين إلى دين معين أم لقسم منهم، لا تقوم على رابطة موضوعية، كالجماعة اللغوية أو الجماعة العرقية / القبلية، وإنما تتخذ شكلاً موضوعياً في الممارسة الاجتماعية تبعاً لكونها رابطة إيمانية، أي روحانية وذاتية، وتختلف عن روابط الإيمان الدنيوية تبعاً لكونها إيماناً معنياً بالغيب والآخرة. وفي الحقيقة، مهما ترسخ الدين في الممارسة الاجتماعية، فإنه لا يستطيع أن يجعل من الرابطة الإيمانية رابطة ورائية على شاكلة الرابطة القبلية/العرقية أو الرابطة اللغوية، إلا بتشويه طبيعتها وإخراجها من فضاء الحرية، دخولاً وخروجاً وموقفاً. الإيمان الديني مفتوح الحدود والآفاق، فلا يمكنه أن يطلب من السياسة سوى حرية الوجود والموقف، في حين أن الجماعة اللغوية تستطيع، في حالات معينة، أن تطالب بحقوق سياسية، فضلاً عن حقوقها الثقافية. والحق أن المجتمع العلماني الذي أوصل البحث عن العدل إلى الفضاء الديمقراطي لا يقبل أن يكون اعتماد الدولة المركبة بدلاً من الدولة البسيطة، مهما كانت مبرراته، متعارضاً مع المبدأ القائل بأن السلطة السياسية هي سلطة الشعب على نفسه، والشعب يتألف من أفراد أحرار ومتساوين في الكرامة وأمام القانون، سواء أكان شعب الدولة أم شعب الولاية. ففي المحصلة، إذا كان العدل السياسي يقتضي، في حالات معينة، تفضيل الدولة المركبة على الدولة البسيطة، فإن ذلك يبقى خاضعاً لمقتضى الاعتراف بأن الحقوق السياسية هي أولاً وأخيراً حقوق للشعب ولأفراده كمواطنين بلا درجات في مواظنتهم.

وفي مقابل ذلك، يستطيع المجتمع العلماني الديمقراطي بناء نظرية المجال العمومي بمرونة تتيح للممارسة الإيمانية الدينية أن تخرج من الحيز الشخصي الخالص إلى الحيز العمومي بدون شكل سياسي. وهذا يقتضي بالطبع تجاوز الفهم التبسيطي لثنائية العمومي والخصوصي في المجتمع السياسي، والنظر إلى هذه الثنائية من وجهة جدلية وتدرجية. فالخصوصي له

جانب عمومي، من لحظة خروجه من الحميمية الذاتية، والعمومي له جانب خصوصي، من لحظة خروجه من التصور المجرد. وكلاهما في تجاذب، وتوسع وانكماش، بحسب دينامية كل منهما. وهكذا، يمكن تمييز مراتب في المجال العمومي ومراتب في المجال الخصوصي بحيث يتحصل شيء اسمه المجال العمومي الطائفي (بالمعنى الديني للطائفة)، تحت المجال العمومي الوطني والمجال العمومي الرسمي اللذين يعنيان جميع أعضاء المجتمع السياسي، وبحيث يتوجب اعتماد تصنيفات داخل كل واحد من هذه المجالات، لأن المجال العمومي الوطني لا يقف عند الأراضي التي يمتلكها الشعب، والمجال العمومي الرسمي لا يقف عند القانون الذي تصدره السلطة الحاكمة، والمجال العمومي الطائفي لا يقف عند أماكن العبادة. إن إعادة بناء نظرية المجال العمومي بعقل تحليلي وجدلي منفتح يأخذ في الاعتبار نسبية الشؤون الاجتماعية المتحولة شرط أساسي لوضع الممارسة الجماعية للإيمان الديني في مكانها المحدد والمحدود في المجتمع العلماني. وإلا، فإن مسألة بسيطة كمسألة الحجاب في المدرسة الرسمية لن تحظى بتفاهم معقول حولها، حتى بين المؤمنين أنفسهم.

على هذا النحو، يتبين ما أردنا إثباته من أن العلمانية تحقق قفزة نوعية على طريق سعي الإنسان إلى العدل. ويتبين بالفعل نفسه أن العلمانية شرط ضروري وأساسي، ولكنها، ليست شرطاً كافياً، للانتقال إلى الديمقراطية. وهذا معناه، بكل بساطة، أن من يعارض العلمانية يعارض التقدم على طريق العدل نحو الديمقراطية.

الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر

عاهدة طالب

الجامعة اللبنانية - الفرع الثالث
قسم الفلسفة

تحت عنوان "الفكر العلماني بين انغلاق الهوية وأسئلة العصر" أردت استحضار المشكلة - الأزمة : "انحسار الخطاب العلماني في عالم عربي إنساني محاصر بين حقل معلوم وحقل منغلق على نفسه".

مما لا شكّ فيه أننا نعاني في المجتمعات والأقطار العربية من أزمة بنيوية، تتصاعد وتهدد، تشتدّ وتخفّ لكن صفتها الأهم ديمومتها . حتى زمن قريب شكلت الأزمات الحادة دافعاً للتغيير الثوري. أما اليوم، فالأزمة التي ت طال عندنا، الأمن والسياسة، الاجتماع والفكر، الحريات العامة والخاصة، لا يبدو أنها تحرك ساكناً باتجاه أي تغير إيجابي، وما نشهده ليس إلا مزيداً من النكوص إلى مراحل سالفة .

في الوقت الذي تتمحور فيه الأسئلة في العالم حول التطورات العلمية والتقنية والمعلوماتية، وحول العولمة، إيجابيات وسلبيات، واختراقها لخصوصياتنا القومية والوطنية والإقتصادية دون ضوابط أو مراقبة مما يهدّد الممارسة الفعلية للحريات. ما زالت أسئلتنا تراوح مكانها، لا بل يمكن القول أن المرحلة الآن أشدّ صعوبة وتعقيداً من المرحلة التي عاشها أعلام الإصلاح والتنوير في عصر النهضة.

ما زلنا نطرح أسئلة الحرية والديمقراطية . أين نحن من الحداثة ؟ والآن، لماذا الإرتداد إلى الهوية ؟

سؤال الهوية راهناً : هل هو سؤال أزمة أم سؤال دفاع عن الذات ؟

وهل هو سؤال بالفكر أم بالسياسة ؟

واستبقاً... أين نحن الآن من الفكر العلماني ؟

من الطبيعي، أنني في هذا البحث لا أفترض الإجابة على أسئلة شغلت المفكرين العرب منذ قرون، وجلّ ما أقدمه هو محاولات في النقد النظري المرتكز إلى محاور مفصلية في أزمتنا الراهنة . كما أعتقد بأنها من مشتقات أزمة الفكر العلماني... ألا وهي الديمقراطية - الحداثة - المرأة ...

يكثر الحديث الآن عن الديمقراطية في العالم العربي، وتجهد الدول الكبرى والمؤسسات الإنسانية العالمية والمحلية لدعم تعزيز ثقافة الديمقراطية وتدريبنا على آلياتها فتصرف الأموال وتعتقد المؤتمرات وورش العمل لذلك، علماً أن الديمقراطية تفترض من حيث المبدأ الإستقرار والتحوّل نحو استراتيجية تصب عنايتها على الفرد والمواطن وتعزّز موقعه ومكانته في المجتمع والدولة . إلا أن النزاع والإضطراب السائد في المنطقة لأسباب داخلية وتدخلات خارجية، يدفع إلى منطق التضحية بالفرد وبتحسين شروط الحياة العامة للسكان لصالح تأكيد الهوية أو السيادة المهدّدة والمنتهكة أو المقيّدة والمفرغة من مضمونها. وهو ما يحدّ من فرص التطوّر الديمقراطي ويساهم في تعبئة المشاعر والعصبيات الدينية والقومية مما يؤدي إلى التطرّف والإحباط والعودة إلى صيغ سلفية متطرّفة في عدائها لقيم الحداثة.

يصاحب ذلك يأس من النضال السياسي المرتكز إلى مبادئ علمانية، مما يخلي الساحة أيضاً أمام الإتجاهات الأصولية التكفيرية منها والإصلاحية التي تطلق صفة الصحوة على النكوص المشهود والمتنامي.

كل ذلك لا يعبر إلا عن تراجع الوعي الإنساني الحديث : الديني والسياسي والمدني ... الذي يفسح بدوره المجال أمام نمو الأحلام والأوهام الطامحة إلى إعادة بعث الصيغ القديمة المرتبطة بوعي متكلس للهوية ... قد يكون فيها هروباً من النظر إلى الأشياء في حركيتها وتبدّلها وتطوّرها وتجذّدها الذي لا ينقطع ... وقد يكون فيها حاجة للعقل لتحاشي القلق والضرورة لحساب تأييد الثبات باعتباره هوية غير قابلة للخرق .

هذا إن دلّ على شيء، فهو يدلّ على أن مجتمعاً ما قد توقّف عن إبداع ذاته بطرق جديدة وعجز عن الفعل والخلق، فينطلق بوجوده من دائرة الفعل والإبتكار إلى دائرة الماضي. هذا الواقع " يأخذ بأيدينا نحو الإغراب والمبالغة فيه"⁽¹⁾، كما يأخذ بنا إلى العصبية التي تسعى دائماً إلى حصر الهوية والتسلّط والإستئثار. وإلى رفع أي خلاف مع الجماعات الأخرى إلى المستوى الوجودي فينقل بذلك التعدّد الديني والإثني من الاختلاف في المعتقد إلى الاعتبار السياسي. وهذا ما يطغى على الصراع مع كل أنواع الوعي الديمقراطي .

فالسؤال الآن، أين هو الفكر البديل الذي يشكّل النواة الأساسية للوعي الديمقراطي؟ أين الفكر العلماني؟

قبل مقارنة مآل الفكر العلماني، لا بدّ من التوقّف أمام المفهوم، لأن جزءاً رئيسياً من مشكلة العلمانية وعدم انتشارها ورواجها هو التباس المفهوم، هذا الالتباس الذي يعود إلى الحرب الشعواء التي خيضت ضده من قبل بعض المتدينين، فكان إما الإلحاد وإما أنه استجابة فكرية لواقع عاشته أوروبا في مواجهة الكنيسة وهذا ما لا ينطبق ولا يتناسب مع الواقع العربي. ولا نبالغ إذا قلنا أن أكثر ما أساء إلى مسألة العلمانية في الدائرة العربية هو تحويلها إلى مسألة شكلية تتعلّق بالمقابلة بين صيغتين جاهزتين لعلاقة الدين بالدولة، وجعل الاختيار بينهما معياراً، إما للأخذ بالحدّات والمدنية أو السقوط في البربرية.

(1) يوسف سلامة : في نقد وهم الهوية، محاضرة أُلقيت في مؤتمر "حقّ الاختلاف وسؤال الهوية" في الجامعة اللبنانية - الفرع الثالث - 1ك 2008.

العلمانية ليست بهذه الميكانيكية، بل تتعلق بتحوّل تاريخي يطال وعي المجتمعات وبنياتها وأساليب تنظيمها.

في المفهوم :

المصطلح بالفرنسية laïcité مشتق من الكلمة اليونانية Laos التي تعني الشعب. ومنها اشتقت اللغة التركية كلمة Laiklik التي تجمع بين Laos اليونانية وLaikos أي عامة الناس في تميّزهم عن الإكليروس.

هذا المعنى هو الذي قاد Ferdinand Bouisson إلى الإستنتاج أن كلمة Laique تنهاى والديمقراطية، فقال : "إن العلمانيين هم الشعب وأن روح العلمانية هي مجمل طموحات وآمال الشعب، إنها روح الديمقراطية الشعبية"⁽¹⁾.

في العربية، هناك التباس في اشتقاق الكلمة : هل نقول "العلمانية" (بفتح العين) وبالتالي مشتقة من كلمة عالم، أم علمانية مشتقة من كلمة علم.

إذا كانت علمانية، فذلك يعني أنها تهتم بدور الإنسان في العالم، بالغايات التي يسعى إليها، بالوسائل إلى ذلك، باستقلال عن الدين.

أما في العلمانية (بكسر العين)، فالإنسان ينظر إلى الأمور الحياتية إنطلاقاً من المبدأ العلمي.

ويرفض اعتبار الميثافيزقا والتعاليم الدينية المرجع الأخير لكل القضايا الروحية والزمنية معاً، أي الدينية والدنيوية بصرف النظر عن طبيعة هذا الدين.

الباحث اللغوي الشيخ عبد الله العلايلي، رأى أن مصطلح العلمانية الذي وضع في أواسط القرن التاسع عشر وشاع بين الناس بكسر العين (العلمانية)، هو خطأ فاحش، إذ لا

(1) In Barbier, Maurice, *La Laïcité*, Paris, Harmattan , 1995. p.74.

علاقة للأصل اللاتيني بالعلم من قريب أو بعيد، وإنما صحتها بفتح العين نسبة إلى العلم (فتح الأول، وتسكين الثاني) بمعنى العالم الدنيوي وذلك بزيادة الألف .

ثم يضيف : "على أي أرى أن يوضع مقابلها (حلائية) بالنسبة المصدرية إلى الحل في المفهوم القديم الذي يعني غير المتعصبين لتقاليدهم ... ويقال في التصريف حلن السلطة أي جعلها في أيدي العامة المدنية"⁽¹⁾.

عزيز العظمة في كتابه "العلمانية من منظور مختلف"، يرى أن اشتقاقها من العلم هي الأرجح، في حين اعتبر عادل ضاهر في كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية أن اشتقاقها من العالم هو الأصح . وقد ميّز ضاهر بين العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة.

العلمانية الصلبة : ترفض الدولة الدينية بناء على موقف من طبيعة الدين وطبيعة الله، طبيعة الإنسان العلماني الصلب ينطلق من التساؤل التالي : "هل يستطيع الإنسان تنظيم شؤون حياته باستقلال عن المعرفة الدينية أم لا؟ هل تشكل المعرفة الدينية الأساس الأخير للمعرفة العملية، أم العكس هو الصحيح؟

العلمانية اللينة : تعتبر أن العلمانية مرتبطة بظروف اجتماعية أو تاريخية أو دينية.

الثابت في كل حالات المصطلح أن العلمانية ليست بالمفهوم الواحد المتجانس غير المتحول، بل كان لها تواريخ عديدة انضوت في أطر سياسية مختلفة وفي دول معينة مختلفة أيضاً، مما منحها تمايزات عدة وتحديدات عدة.

لكي نميّز بين السمات العرضية وبين السمات الجوهرية للعلمانية أردت أن أذكر تعريف صادق جلال العظم الذي - كما أعتقد - يتجاوز التعريفات الضيقة التي تربط العلمانية بالدين أو بالتجربة التاريخية لهذا البلد أو ذاك. فهو يقول : "نفيد العلمانية بحدها الأدنى وبأكثر معانيها اتساعاً ما يلي :

(1) عبد الله العلايلي : مجلة آفاق "العلمانية" العدد 18، 1997 ص 6.

1. فكرة الحياد الإيجابي للدولة ... إزاء الأديان والمذاهب والطوائف ... مع توفير الأطر المرجعية المحايدة للحوار فيما بينها.

2. الأرضية العمومية للمصالح الاجتماعية المشتركة التي يمكن الإحتكام إليها عند اللزوم.

3. المقولات الكلية والتصورات المعرفية العابرة للخصوصيات الدينية.

4. فكرة المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، ومساواتهم في الفرص والمسؤوليات والواجبات والحريات - بغض النظر عن طبيعة قناعاتهم الدينية أو غيابها.

فكرة حرية الضمير والمعتقد، وصيانتها للجميع وفقاً لقدرات كلّ إنسان⁽¹⁾.

بناء على ما تقدّم، نستطيع القول إن الجانب المعرفي للعلمانية هو الأساس الذي تعتمد عليه المسوّغات التاريخية والسياسية منها، وليس العكس، كما يدعي البعض، إنه الأساس الأكثر شمولاً. فهو ينطلق أولاً من اعتبار المرجعية المعتمدة على العقل هي المرجعية الأكثر شمولاً من المرجعيات الدينية والسياسية والطائفية... واعتماد العقل مرجعية بديلة عن المرجعية الدينية، تقودنا إلى البحث في المكونات الجوهرية للعلمانية.

العلمنة ببساطة هي تحوّل مركز التطلّعات البشرية بموازاة صعود النزعة الإنسانية، من القيم اللاهوتية المرتكزة على ضمان الحياة الآخرة إلى القيم الدنيوية المتمحورة حول تحسين شروط الحياة الإنسانية في الدنيا. وهذا ما يجعل الإنجازات الدنيوية مصدراً للنجاح والسعادة، سواء أكانت مادية تتعلّق بتأمين رفاه الفرد، أم معنوية تشير إلى تطوّر منظومة الحقوق والحريات التي تؤمن احترام الفرد كذات، مع الإرتكاز على ضمانات قانونية لممارسة هذا الإستقلال.

(1) صادق جلال العظم، "الإسلام والعلمنة"، النهج، عدد 2، 1995، ص: 123، 124.

فالعلمنة هي جزء من الحداثة، وشرط مرافق لنشوء الحضارة المادية ... لكن هذا لا يعني سيطرة القيم المادية المتعلقة بإرضاء الحاجات الجسدية كما يشوّهاها المعارضون، بل الحضارة التي تفترض نشوء قيم إنسانية تركز على احترام الإنسان الفرد لذاته بصرف النظر عن اسمه ولقبه ودينه وعشيرته. و التي تنظر إليه بوصفه مواطناً واعياً، قادراً على التأمل والتفكير الحرّ ...

فالعلمانية موقف إنساني متحرّر من قيود مسبقة موروثّة من عادات وتقاليد دينية أو مذهبية أو إيديولوجيات مرصوصة المفاهيم.

ولا يمكن التطرّق إلى العلمانية إلا من خلال القبول بمبدأ الحرية : حرية الإيمان، حرية الفكر، حرية المعتقد، حرية التصرف، حرية السلوك، حرية سنّ القوانين وحرية اختيار السلطة ومحاسبتها.

ارتباط العلمانية هذا بالحرية وبالحدّات يستتبع القول بعدم وجود دولة حديثة دون مرتكزات أساسية أهمها : فصل السلطات وضبط المسؤوليات وبناء مؤسسات خارج أطر العلاقات الشخصية والقرابة. ولا يمكن إقامة نظام إقتصادي على مفاهيم دينية كالربى والزكاة والصدقة ... ولا يمكن تطوير العلم بتأويل الآيات والأحاديث ... ولا يمكن بناء حياة سياسية على أساس مفهوم الراعي والرعية ومفهوم الطاعة : الأبوية منها أو الدينية ... كما لا يمكن تجزئة الحرية ،فالدعوة إلى حرية الفرد تعني حكماً تحرّر المرأة ... إذ لا يمكن أن تبقى النساء كما المخلوقات الهجينة، فتتّمو في العلم والثقافة والعمل وتضمّر في الأعراف والحقوق والقوانين.

في هذا الإطار، يجدر بنا التوقف قليلاً عند إشكالية المرأة في الواقع العربي.

لا زالت المنطقة عموماً مع استثناءات طفيفة، تتمسك بالمنظومة القيمية والقانونية التقليدية، التي تلحق قوانين الأحوال الشخصية بالطوائف والأديان، والتي ترفض بدورها

رفضاً عصبياً أي تبدّل أو اجتهاد. وهذا ما يشكّل السياج الخفي لبطء تقدم النساء وللتناقضات الكبرى التي تعاني منها اللواتي قطعن أشواطاً في حياتهن العملية والعلمية... إن قضية المرأة في هذا السياق هي القضية المحورية في موضوع الحريات الشخصية والعقده التي يؤدي فكّها إلى فكّ عقد اجتماعية كثيرة.

في الماضي، كما في الحاضر، كانت قضية بدايتها التوتّر المتشجج بين وقائع التحوّل الاجتماعي من جهة، ومواجهة المحافظة الاجتماعية والرجعية الثقافية من جهة أخرى، مما جعل من قضية المرأة قضية أخلاق عامة وقضية تطوّر علماني في مواجهة معارضة صاغت معارضتها دينياً... وفي الوقت الذي أصبحت فيها التحولات الاجتماعية والثقافية تحولات علمانية، جعلها الدينيون مناقضة للدين، وفي ذلك كتب كثيراً وكانت السجلات مع المدافعين عن حقوق النساء ومنهم: قاسم أمين وإسماعيل مظهر، ونظيرة زين الدين ونوال السعداوي.... إلخ.

هنا يستوقفني هشام شرابي الذي اعتبر أن تحرّر المرأة ليس مشروعاً فثوياً ولا يتمّ على صعيد الأفراد ما دام النظام الأبوي قائماً... وتحرير المرأة لا يتحقّق إلا بتغيير النظام الأبوي وقيمه السائدة في المجتمع. وإذا انتقصت إنسانية النساء وحرياتهن، انتقص المجتمع بكامله فأصبح مريضاً مبتوراً...

الملفت في الواقع العربي هو التعديلات في القوانين الإقتصادية والمالية والإستهلاكية وتقنيات الاتصالات والإعلام التي تنزع الطابع الديني عن كل المعاملات المتعلقة به. وهذه من معالم العلمانية في الحياة العربية. إلا أنه جاء ليكمل إندراج الوطن العربي في الكونية الرأسمالية، وليس ليكتمل ويشمل بناء الدولة الحديثة بكل مكوناتها، ولا قوانين الأحوال الشخصية، (المعوق الرئيسي أمام بناء الإنسان المواطن).

أما عن حال العلمانية اليوم، فيمكننا القول: أن هناك تفاوت في تقدّم العلمانية بين المستوى النظري ومستوى الممارسة العملية... ففي الوقت الذي لا يكفّ فيه الفكر الديني،

وأحياناً بأشكاله الأشدّ أصولية، وأحياناً الأشدّ تطرفاً وعنفاً، عن توسيع دائرة نفوذه واكتساح حقول جديدة من الممارسة المجتمعية، تراوح العلمانية مكانها ويكاد ينحصر تناولها في مجالات معينة بين أوساط المهتمين فقط. ونادراً ما يتمّ دراسة مساراتها العملية في سبيل الكشف عن معوقات وأسباب عدم انتشارها.

أقصى ما يطمح إليه العلمانيون المتحمسون لقضيتهم اليوم هو الإتحاد في جمعية مدنية تسعى إلى الدولة المدنية ليتمكنوا من تطوير تفكير جديّ ومعمّق في مسائل نشر العلمانية وتجذيرها في تربة تتعرّض أكثر فأكثر للتفتّت والانجراف في اتجاه المواقف الأصولية الدينية.

ما نراه اليوم هو تراجع عن طروحات سابقة، فقد شهدت نهاية القرن الـ19 بروز فئة من المثقفين الحداثيين، حيث كانت الثقافة العلمانية، العلمية منها والتاريخية، التي رمت رؤية الحاضر في حضوره وفي إطار تاريخ متحوّل، قد تغلّغت إلى طليعة المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين. نذكر منها الكواكبي، قاسم أمين وشبلي شميل، فرح أنطون وغيرهم... الذين كان لهم الأثر في الإصلاحيين محمد عبده ورفاعة الطهطاوي...

وكانت قد اندرجت أفكارهم في أمور المجتمع والسياسة والثقافة. ويقرّ العديد من المتابعين المعاصرين أن عصر النهضة قد قام بواجبه كاملاً على مستوى التنوير.

وكان هؤلاء المفكرون نهضويون حقاً، علمانيون فعلاً، مؤيدون للحرية والتحرّر...

كما عرف القرن العشرون تطوراً على صعيد الفكر والممارسة في هذا المضمار.

في الفكر :

نذكر : علي عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم"، ومساهمات محمد أركون الكبرى في تحليل مسلمة العلمانية وخلفياتها ومحاولات تخلص المفهوم من صنمته وتحويله إلى أداة للفهم النظري التاريخي القابل للتوظيف في دائرة الصراع السياسي والأيدولوجي عند العرب .

كما نذكر محاولات الجابري في البحث عن إمكانية التخلي عن المفهوم دون التخلي عن محتواه، فدعا إلى الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية، خطاباً وممارسة. حيث لا يمكن تصوّر ديموقراطية بغير اعتراف بالإختلاف والتعدّد، ولا يمكن تصوّرها من غير تسامح وحرية.

ومن العلمانيين البارزين حالياً ناصيف نصّار الذي دعا إلى تجاوز تسويات القرون الوسطى العقيمة بين الدين والفلسفة، أو بين الشريعة والحكمة، أو بين الوحي والعقل، وتحرير العقل من كل وصاية. ثم إلى ضرورة قيام مجتمع جديد على أساس علماني.

في الممارسة :

تجدر الإشارة إلى أن العلمانية لم تبق في الإطار الفكري بل كانت مندرجة في سياق وطني وقومي أعمّ. فشكّلت المرتكز النظري للعديد من الأحزاب السياسية التي بلغت أوجها في تلك المرحلة كالأحزاب القومية والماركسية والإشتراكية. فقد تبّنت في تكويناتها المختلفة العلمانية وضرورة تحرير الدولة والمجتمع من الطائفية والعنصرية وليس من الدين. فكانت تحارب عشائرية الفئات الحاكمة والمتكآت الدينية لأنظمة الحكم ...

وكان في حدة الإرتباط بين السياسة والدين في لبنان سبباً في تنامي العلمانية الصريحة فيه أكثر من غيره من الدول المحيطة. إضافة إلى آثار الثقافة الليبرالية والتوجهات الحداثوية القائمة على قيم الحرية والعقل، الناتجة عن الإنفتاح على ثقافة الغرب.

لم تنشأ حركات ثقافية واجتماعية واسعة علمانية العنوان خارج نطاق الأحزاب السياسية، فيما عدا بعض الإستثناءات، نذكر منها مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات النسائية التي تنطلق في توجهاتها العامة من ثقافة حقوق الإنسان التي تعمل على نشر ثقافة الحوار والديمقراطية والدفاع عن الحقوق الإنسانية. جمهورها ضعيف إنما محاولاتها حثيثة. فهل تستطيع التغيير أم أنها تنحت في الصخر؟

أخيراً، نقول :

1 - إن نقد العصبيات يحمل بذور مشروع مواطني حداثوي، فالعصبيات ستبقى في صراع دائم مع الوعي الديمقراطي. وغالباً ما يلتبس عندنا صراع الوطنيات والقوميات بصراع النعرات والعصبيات الطائفية، وكثيراً ما يترافق هذا الصراع مع العنف. فيستخدم الدين لأغراض سياسية محضة ولبناء مشاريع هيمنة.

2 - حاجتنا ماسة إلى الفكر العلماني ولا حلول لأزماتنا دونه، إلا أنه لا يمكننا أن نتفائل بحتميتها التي وردت عند عزيز العظمة⁽¹⁾ في كتابه "العلمانية من منظور مختلف" حين قال أن "مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية وأن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضحى الدين علماً لها".

كما أنه لا يمكن إخراج العلمانية من الحال التي وصلت إليها، دون تغيير في منهج تناولها والانتقال من المقاربة الأيديولوجية السائدة إلى المقاربة التاريخية والنقدية معاً.

3 - انطلاقاً من طبيعة العلمنة المرادفة للحرية والتي لا تهدف إلى إلغاء الآخر المختلف، بل إلى الانفتاح عليه، وانطلاقاً من طبيعة الإسلام بذاته، غير المغلقة في وجه العلمانية، كما يرى كثير من المفكرين الإسلاميين المتنورين ومنهم محمد أركون والعلامة محمد حسن الأمين...

هل هناك إمكانية فعلية لإقامة حوار صريح وصحيح بين التيار الديني والتيار العلماني، يتجاوز النقاش حول الأصول والمرجعيات رافضاً في الوقت ذاته التسويات التقليدية "الساذجة والمثالية والتلفيقية" ومركّزاً على الأهداف والوسائل لمواجهة المخاطر المحدقة بالوطن والأمة؟

(1) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص. 197.

وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

محمد الشيخ

كلية الآداب بن مسيك الدار البيضاء

مدار هذه المداخلة على وضع فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر والشروط التي بوفقها يمكن أن تقوم فلسفة دين حقيقية لا شبيهية. والحال أن من مضمرات ورود لفظ "الشروط" في هذا العنوان أمران في غاية الإشتغال :

1 - قد يبدو هذا العنوان مستغزاً - بمعنى "الاستغزاز الجميل" الداعي إلى النظر - لبعض الحضور، فيتساءل مستنكراً : أو ما قامت فلسفة الدين في تراثنا القديم وترسخت حتى نتساءل من جديد عن إمكان قيامها؟ ما الذي كانته فلسفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد إن ما كانت هي فلسفة في الدين؟ أو لسنا بهذا نحقق لعنة فقدان بعض أهل الفلسفة في العالم العربي الذاكرة، والتي تحدث عنها الأستاذ حسن حنفي منذ ما ينيف عن ربع قرن بقوله : «يبدأ كل جيل وينتهي ثم يبدأ الجيل الثاني كما بدأ الأول من الصفر»⁽¹⁾؟

(1) حسن حنفي "موقفنا الحضاري"، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص. 27.

2 - وقد يعتبر بعض آخر من الجمهور - إن لم يكن هو نفسه - أن سؤال التأسيس هذا قد تقادم بعد أن صارت تصدر لدينا كتب تحت عناوين : "فلسفة الدين"؛ بها دل على أنها صارت واقعة متحققة، وأن الإنتاج في فلسفة الدين ما عاد معدوماً أو نادراً.

هذان اعتراضان لا محالة وجيهان. وقد تغيت هذه الورقة، من بين ما تغيته، توضيح القول فيها:

وهكذا فإنه، فيما تعلق بالاعتراض الأول :

أبدأ بواقعة : لما أراد الباحثان الألماني - فريدريش نيفوهر - Friedrich Niewöhner - والفرنسي إيف لابي - Yves Labbé - تأليف معجم خاص بفلاسفة الدين - سمي "المعجم الصغير في فلاسفة الدين"، وضم خمسة وعشرين فيلسوفاً - كان من بين المشاكل التي واجهتهما : هل يمكن الحديث عن "فلسفة الدين" - وقد علمنا أنها صارت منذ القرن الثامن عشر تقليداً راسخاً في بلاد المسيحية - في التقليدين اليهودي والإسلامي؟ وكان مما أورده جواب المفكر الإيراني المرحوم عبد الجواد فلتوري الأستاذ في قسم الدراسات الإسلامية - سابقاً - في جامعة كولونيا : إذ تساءل في مقال صادر له تحت عنوان : "النزوعات الإيمانية في الإسلام من وجهة نظر فلسفة الدين" - وقد اندرج ضمن كتاب "فلسفة الدين اليوم" الصادر بالألمانية عام 1988 - عن هل يمكن الحديث عن فلسفة دين إسلامية؟ وكان أن أجاب : «لم يعرف التقليد الإسلامي مفهوم "فلسفة الدين" كما يفهم في الدلالة المسيحية والغربية»⁽¹⁾. تستدعي إجابة فلتوري هذه ملاحظة جوهرية؛ وهي : لعل الرجل ما كان ليجهل أو يتجاهل بعض الأنظار التراثية العربية التي تكاد تشبه فلسفة الدين وإن لم تكن هي عينها : بعض نظرات الجاحظ والمعري والتوحيدي - فلا غرابة أن يدعواهم الحافظ الذهبي "زنادقة الإسلام"؛ بها وشى عن إدانة فقهية مسبقة لأي فلسفة دين يمكن أن تنشأ في كنف

(1) Friedrich Niewöhner / Yves Labbé, *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 23.

الحضارة الإسلامية؛ غير أنه ما كان يجهل - بالمثل - أن لفلسفة الدين هذه تاريخا بالغرب وأصلا ومباحث مخصوصة، وذلك بحيث يصعب أن نجد نظيرا لهذا التقليد في حضارات أخرى، بل وحتى في ماضي الفكر الغربي البعيد.

على أن من الذين اهتموا بفلسفة الدين في العالم العربي من ذهب إلى أنه ما أمكن أن ننفي عن التراث وجود فلسفة الدين، فليس ينفي بالضرورة غياب الاسم غياب المسمى، ولا يمكن أن ننفي عن العرب القدامى أنهم أبدعوا في هذا المبحث بعلة عدم دوران لفظ "فلسفة الدين" على ألسنتهم أو ذبوعها في أقلامهم. هذا الفكر اللبناني أديب صعب إذا كان صاحبي "المعجم الصغير في فلاسفة الدين" قد أوردا ضمن أسامي من اعتبروهم فلاسفة الدين الأوائل من الغربيين، اسم أفلاطون، وضمن أسماء من اعتبروهم فلاسفة الدين في الإسلام، أعلام كالرازي والغزالي وابن طفيل وابن رشد، فإن صاحب مؤلف "المقدمة في فلسفة الدين" يذهب إلى أن فلسفة الدين، في الفكر الغربي، تبدأ حقا مع أفلاطون، وأنها في الإسلام تبدأ مع المعتزلة. يقول بهذا الصدد: «إذا كانت فلسفة الدين في الفكر الغربي بدأت، حسب أقدمية النصوص التي وصلت إلينا، مع أفلاطون، فهي في الفكر العربي بدأت مع المعتزلة، لا بل مع الفرق الدينية الأولى التي عاجلت، في ضوء العقل، مسائل مثل وجود الله وصفاته ورعايته الأصلح وحرية الإرادة البشرية وما تستتبعه من مسؤولية وثواب وعقاب. وبلغت فلسفة الدين في اللغة العربية ذروتها مع الفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق، وابن طفيل وابن رشد في المغرب». ثم إنه لربما كان يثور في ذهنه السؤال: لئن كان هؤلاء قد كتبوا في فلسفة الدين، فلماذا نحتاج من جديد إلى مقدمة في هذه الفلسفة؟ أو ليست هي معلومة لنا العلم كله حتى نحتاج إلى أن نعرف بها من جديد؟ لربما افترض أديب صعب مجادلا يواجهه بمثل هذا الكلام، أو لعله جرد من ذاته سائلا يسأل، فكان أن تشنى وازدوج، فأجاب: «لكن التراث الفلسفي العربي ما لبث أن انقطع لانقطاع حرية الاعتقاد والتعبير، لارتباط التفكير، وإن مؤمنا أحيانا، بالتكفير. وبتنا نحتاج إلى وصل ما انفصل في حياتنا الفكرية العربية؛ أي

بدايات تأسيسية جديدة». ليختم بالقول : «فهذا الكتاب مقدمة بمعنى أنه إحياء أو تأسيس أو إرساء لقواعد أساسية تقوم عليها فلسفة الدين»⁽¹⁾. وتعليقنا على هذا القول نستمدّه من قول صاحب المقدمة نفسه؛ إذ أكد على أن في "المقدمة في فلسفة الدين" ثمة "حس تاريخي قوي بالنسبة إلى الدين والفلسفة كليهما"، لكن سؤالنا إليه هو : هل حضر هذا "الحس التاريخي القوي" في أثناء إثارة هذه المسألة؛ بمعنى آخر : هل من الحس التاريخي في شيء أن نجعل من الفرق الإيمانية الأولى روادا لفلسفة الدين؟

لكن، دعنا ههنا نبادر إلى استفسار اللغة لعلنا نجد في ما أودعته من حكمة ما من شأنه أن يفيدنا في ما نحن بصددّه : تتداول عبارة "فلسفة الدين" - في المجال الفكري العربي - بداليتين : واحدة فضفاضة كتب لها الذبوع، وأخرى اصطلاحية دقيقة قلما يتعارف عليها إلا بين أهل الاختصاص. الدلالة الأولى هي الأقدم، والدلالة الثانية هي الأحدث.

المثال على الدلالة الأولى : بالرغم من أننا لا زلنا ننتظر المعجم التاريخي للسان العربي، فإنه يمكن القول : إن إحدى أقدم الاستعمالات التي يمكن العثور عليها للعبارة "فلسفة الدين" تعود إلى ما ينيف عن قرن بعقد - إلى سنة 1898 بالذات، وهي السنة التي أصدر فيها رشيد رضا المجلة الشهيرة "المنار" والتي حملت تعريفا فرعيا في عنوانها : "مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران". والحال أن من يتصفح أعداد هذه المجلة - بدءا من ديباجة العدد الأول - لا يعثر على أي مقال يمكن تصنيفه - حقا - ضمن إطار فلسفة الدين. ففيها دين ولا فلسفة دين، بل فيها دين ولا فلسفة. اللهم إلا على سبيل التسامح والتجاوز في العبارة على نحو ما نقول مثلا "فلسفة الصلاة" أو "فلسفة الصيام" أو حتى "فلسفة القرآن". الغريب أنه بعد مضي قرن من الزمن على إصدار "المنار" يبادر جمال سلمان إلى إصدار "المنار الجديد" - وقد أراد به إحياء نفس "المنار" القديمة - ومرة أخرى يرد

(1) أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، الطبعة الثانية، بيروت، دار النهار، 2005، ص. 12.

توصيف المجلة التوصيف "مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران"، ولم يتم تعريف معنى "فلسفة الدين" لا في ديباجة المجلة ولا في مقالاتها الافتتاحية.

أخلص من هذا إلى أن استعمال العبارة "فلسفة الدين" على هذا النحو من الإستعمال - وهو الذي كان سائدا في الأغلب - كان ينم عن عدم اطلاع على ما يحدث منذ قرنين على الأقل - منذ أول كتاب في فلسفة الدين بمعناها الاصطلاحي الدقيق ألفه المفكر اليسوعي النمساوي وأستاذ المنطق والميتافيزيقا بجامعة فيينا سيغموند فان شتورشناو Sigmund von Storchenau (1798-1731) باسم مجهول تحت عنوان "فلسفة الدين" (1772) مروراً بكتابات أشهر فلاسفة الدين من كانط إلى ديمري مروراً بشلنج وهيجل وشلير ماخر ونيومن وغيرهم كثير.

على أن الحال لم تدم على هذه الشاكلة دوامها الأبدي. إذ بدءاً من الستينات من القرن الماضي تصادفنا بعض بواكير البحوث في فلسفة الدين، إلا أنها تثير - بدورها - إشكالات معقدة تنم عن مفارقة مثيرة أخرى في صلة الفكر الفلسفي العربي بفلسفة الدين : وتكشف عنها قراءة أحد أوائل البحوث التي ألفها المفكرون العرب في فلسفة الدين - فؤاد كامل : "مدخل إلى فلسفة الدين" (1964) وضمنها كتاباً أصدره عام 1984 بل وسمى الكتاب في جملته باسمها : مدخل إلى فلسفة الدين - حيث الواقف بنظره على هذا الكتاب يلقي أنه عبارة عن أشتات مقالات في الفلسفة وعلم النفس والمسرح ليست تكاد تنتظم بناظم. وحين يقبل بنظره على الفصل الخاص بفلسفة الدين لا يستطيع فهم لم حماس المؤلف في الدفاع عن الإسهام الشرقي في الفلسفة، ضداً على ما أسماه دعوى اعتبار الشعب الإغريقي "الشعب الفلسفي المختار"، ثم إذا به يسرد سرداً مواقف ثلة من فلاسفة الغرب - من طاليس إلى هسرل - من الدين، ولا يذكر ولو فيلسوفاً شرقياً واحداً، بل لا يكلف نفسه حتى التعريف

بفلسفة الدين في مقال أريد له أن يكون "مدخلا إلى فلسفة الدين"، بل لا يشعر القارئ ما إذا كان المؤلف يتحدث بالفعل عن "فلسفة الدين" بمعناها الحصري الدقيق أم يتحدث عن الموضوع الكلاسيكي المستهلك "الفلسفة والدين"⁽¹⁾.

على أن الانطلاقة الحقيقية لفلسفة الدين بدأت في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي لما هي أدخلت مادة "فلسفة الدين" إلى بعض الجامعات العربية. وهنا نذكر مجهودات عثمان الخشت وأديب صعب. يقول هذا في شهادة عن جهده في إدخال هذه المادة المهمة : «عندما أدخلت مادة فلسفة الدين إلى معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي (الأرثوذكسي) الجامعي في البلمند، الذي انبثقت منه جامعة البلمند لاحقا، كان المعهد في سنته الثالثة وأنا في منتصف العشرينيات من عمري، وكان ذلك قبل نحو ثلاثة عقود. ولنعترف أن هذه الدراسات أنكلوسكسونية على وجه العموم. وأنا كنت تخرجت يومذاك لتؤي من جامعة لندن على يد أحد أعلامها الكبار، هايويل ديفيد لويس، ولمست أهميتها، وكنت متحمسا لنشرها في ثقافتنا العربية. لذلك حرصت على تدريس المواد الفلسفية كلها في البلمند - وهي الفلسفة القديمة والوسيلة والحديثة وفلسفة الدين - باللغة العربية»⁽²⁾.

لكن كيف يمكن تقويم هذا الإنتاج العربي في فلسفة الدين؟

منذ ثماني سنين خلت كتب أحد الباحثين الذين عرفوا أكثر من غيرهم بفلسفة الدين في العالم العربي مقوما للإنتاج الفلسفي الخاص بفلسفة الدين في الوطن العربي يقول : «أصبحت "فلسفة الدين" حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا، له حدوده، ومناهجه، وموضوعاته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان. ومع ذلك، فإن الإسهامات العربية فيها لا تزال شحيحة، وفي كثير من الأحيان تخلط بينها

(1) فؤاد كامل، مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص. 16.

(2) حسين نصر الله، "وحدة في التنوع" (حوار مع أديب صعب). جريدة الكفاح، 2004/1/22-21.

وبين علم الكلام أو اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بينها وبين مقارنة الأديان وتاريخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام⁽¹⁾.

وقبله قال أديب صعب : «إن كتبي في فلسفة الدين تقف في عداد عدد نادر جدًا من الكتب العربية التي وضعها باحثون مختصون في هذا الحقل»⁽²⁾. وإذا كان هذان يشكيان من شح وندرة الكتب المتخصصة في فلسفة الدين في العالم العربي، فإن ثمة من ينكر وجود فلسفة الدين إنكارا تاما حد القول : لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين حياة دينية (...). ما قصده بفلسفة الدين هنا؟ وما الذي عناه بالحياة الدينية؟ وهلا تشترط فلسفة الدين بالضرورة وجود حياة دينية؟ وبوفق أي معنى؟ أسئلة نتركها معلقة إلى حين مناقشة مشروع حل في فلسفة الدين⁽³⁾.

والحال إن نحن رمنا صنافة ما كتب في "فلسفة الدين" في العالم العربي - على ندرته (لا يكاد يتجاوز برمته عدد أصابع اليد) - وجدناه على ضربين اثنين :

1 - ضرب أكثر من الكتب والمقالات والملفات - ولا نقول "أكثرها" هنا إلا على سبيل التجوز في العبارة - هو ضرب تعريفي تقريبي يروم التعريف بفلسفة الدين وتقريبها من الأذهان. ويتخذ من العناوين - في الغالب الأغلب - "مدخل إلى فلسفة الدين" أو "مقدمة في فلسفة الدين" أو ما داني ذلك وضاهاه وشاكله. وعادة ما يعرض أصحابه - في ديباجة الكتاب أو متن المقالة - بغيتهم منه التي لا تكاد تشذ عن أمرين : التعريف والتقريب. يقول أحد من انشغل بهذا الأمر مثلا : «يسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي - ولا سيما طلاب الفلسفة - بفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل...»⁽⁴⁾. والحق أن بعض هذه

(1) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، 2001، ص. 8.

(2) حسين نصر الله، مصدر مذكور، 2004/1/22-21.

(3) أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، بيروت دار الهادي، 2002، ص. 95.

(4) محمد عثمان الخشت، م. م.، ص. 9.

الكتابات لا تخلو، أحيانا، من نفس نقدي، وإن كانت تظل وفية للخط الذي رسمته لنفسها - الخط التعريفي التقريبي : التنبيهات والتطبيقات والتحشيات. على أن مؤلف أديب صعب - المقدمة في فلسفة الدين - يتأبى بعض إباء عن أن ينحشر ضمن هذه الزمرة من الكتب. فصاحبه وإن أقر بأن من بين أهداف تأليفه : «هدف الإطلاع على آراء الآخرين من مصادرها الأساسية، بحيث يخدم كمرجع دراسي لطالب الاختصاص في الفلسفة وللراغب في الإطلاع على فلسفة الدين» - هذا وإن كنا تمنينا عليه أن يقف عند هذه العبارة وألا يتجاوزها إلى القول بأنه يعرض، في هذا الكتاب، النظريات الدينية "عرضا حسنا يفوق حتى عرض أصحابها لها دقة ووضوحا وقوة"! - فإنه يضيف أن الهدف الآخر من الكتاب هو "هدف مناقشة هذه الآراء والخروج بموقف". على أنه لا يكتفي بالخروج بموقف وإنما ينشئ من هذا الموقف فلسفة في الدين : «الكتاب يصنع مناقشاته الخاصة. إنه يطرح فلسفة للدين»⁽¹⁾، بل يذهب إلى حد التصريح : «إنني أنسج فلسفة عامة للدين»⁽²⁾.

والحال أنه إذا ما هي فتشت هذه الفلسفة في الدين وجدت فلسفة مُشكَّلة على الأقل من جانبين اثنين :

أولهما؛ لئن كان صاحبها يريد الوقوف على ما يأتلف الأديان، وليس على ما يخالف بينها، أو ما يسميه "هوية الدين"، وذلك في العديد من تصريحاته - وهذا واحد منها : «من أهداف فلسفة الدين [التي أدعو إليها] اكتشاف هذه الوحدة، أي اكتشاف "الدين" في "الأديان"»⁽³⁾ - إذ الهوية عنده هوية في الاتفاق لا في الاختلاف⁽⁴⁾ - فإنه قد يكون جعل من هذه الهوية سوية. إذ الذي عنده أن ثمة جوهرًا واحدًا للدين وقد تبدى تبديات وتعين تعيينات. لكن ما أشكل علينا في كلامه هو ما إذا كان ثمة بالفعل جوهر واحد للدين. أو ليس

(1) أديب صعب، م. م.، ص. 13.

(2) حسين نصر الله، (حوار مع أديب صعب) جريدة الكفاح، 2004/1/22-21.

(3) أديب صعب، وحدة في التنوع (محاوِر وحوارات في الفكر الديني)، دار النهار، 2003، ص. 10 و 24.

(4) المصدر نفسه، ص. 157.

في هذا عودة إلى مفهوم "الفطرة" المُشكَّل؟ ثم إن ثمة خطأ فاصلا بين "فيلسوف الدين" و"الداعية الديني"، وهو خط قد يغيم أحيانا عند أديب صعب : «إن عملي كفيلسوف محصور في نطاق ما يجمع [بين الأديان= هوية الدين]. فالهجوم الذي يتعرض له الدين، من بعض الناطقين باسم العلوم الطبيعية والاجتماعية على وجه الخصوص، أخطر من أن يكون هجوما على هذا الدين أو ذاك. إنه هجوم على الدين كدين. وما أتمنى أن أكون قد حققته في كتابي الأخير، "المقدمة في فلسفة الدين"، هو الدفاع الحسن»⁽¹⁾. فكيف لنا أن نميز إذن - في مشروع فلسفة الدين هذا الذي يعينه صاحبه بمشروع "اكتشاف" الدين" في "الأديان" وذلك بالقول : «إني حصلت على ما كنت أنشده، وهو نسج فلسفة تكون في الوقت نفسه، تعبيرا عن اللقاء الديني الحاصل في العمق بين الناس وحافزا إليه. أما ما يجعل هذه الفلسفة تعبر عن الكل وتحاطب الكل فهو انطلاقها من العناصر المشتركة بين الأديان، أي بحثها عن "الهوية في ما يجمع"، ودفاعها عن الدين في ذاته كأساس للدفاع عن أي دين بمفرده»⁽²⁾ - بين فيلسوف الدين والداعية الديني أو قل "اللاهوتي"، مع تقدم العلم أن فلسفة الدين ليست من اللاهوت في شيء؟ أو ليس ينتهي إلى تعيين مشروعه بمفهومين : ما يسميه "لاهوت الوحدة" - أي اكتشاف "الدين" في "الأديان"؛ بمعنى "الوحدة في التعدد" - وما يدعوه "اللاهوت الإيجابي" - أي الدفاع عن دين ما دون مفاضلة بينه وبين بقية الأديان؟

ثانيهما؛ في غير ما مناسبة يؤكد أديب صعب على أن خصمه ما كان هو ما نعتقده - النزعات التي ترفض فكرة "التعدد الديني" - وإنما خصمه هو هيوم والنزعة التجريبية - المتنكرة للإيمان في رأيه - بعامة! ولذلك فإنه حين يعتبر نفسه قد أنشأ "فلسفة في الدين"، فإنه يحدد مهمة هذه الفلسفة في الدين، بالأحق والأولى والأجدر، في رسالة "الدفاع عن الإيمان الديني في وجه النظريات العصرية المعادية". وليست هذه سوى المقدمة إلى أن يخوض حربا

(1) المصدر نفسه، ص. 147.

(2) المصدر نفسه، ص. 166.

ضد النزعة المذكورة، وإلى أن يذهب حد الاعتقاد أنها هي الخطر الداهم : « (...) هذا جعلني أنتقد، في ذلك الفصل أيضا [يعني فصل "الخبرة الدينية" من كتابه "المقدمة إلى فلسفة الدين"] تلك النظرة الفلسفية المعروفة بالتجريبية، وهي فلسفة واسعة الانتشار...»⁽¹⁾. فإذا ما تأملنا ما يحدث في العالم العربي، فإننا نرى جعجعة ولا نرى طحيناً... أ فهل ما يهددنا اليوم هو النزعة الاختبارية؟ أليس في ذلك إسقاطاً لغير حالنا على حالنا؟ أو ليس كان على أديب صعب أن "يعدل رميته" فلربما يكون قد "أخطأ الرمية" الخطأ؟

2 - وضرب أقلي من الكتب تأصيلي؛ أي يحاول تأصيل فلسفة الدين داخل المجال التداولي العربي الإسلامي. ومن هنا ميل تسميات الكتب والمقالات التي ألفت - بوفق هذا المنحى من التأليف - إلى عناوين شأن : "فلسفة الدين من المنظور الإسلامي"، أو "الإسلام وفلسفة الدين... وجهة نظر..."

فإذن، القول في "فلسفة الدين" - بالعالم العربي - دائر بين قول تقريبي وقول تأصيلي. فأما القول التقريبي فلا قول لنا فيه اللهم إلا أن أهله يسهمون بقدر إمكانهم في التعريف بهذا المبحث، وأما قولنا ففي القول التأصيلي ومعه. إذ يبدو لنا أن هذا القول قول مُشكّل. على أننا ننبه هنا إلى أنه ليس هدفنا أن نفعل، كما فعل العديد ممن قوموا الإنتاج الفلسفي في العالم العربي، فتتقدم فنعدم فلسفة برمتها في صفحة واحدة أو أقل من الصفحة. ثم إننا سوف نسائل هذه الفلسفات من حيث المبدأ فحسب، لا في تفانيها، وذلك لأنه ليس يتسع المقام هنا لبسط القول فيها البسط.

من بين الجهود التي بذلت - لا على مستوى تقريب فلسفة الدين هذه المرة، وإنما على مستوى الإسهام فيها - جهدان متفاوتا الأهمية : جهد شفيق الجراي وجهد أبي يعرب المرزوقي. والملاحظ بداية أن الجامع بين الجاهدين أمور شتى مشتركة بأقل أو أكثر : كلا

(1) أديب صعب، المصدر نفسه، ص. 150.

الجهدين شديد الحداثة في عمره لا يتعدى نصف العقد، وكلا المفكرين يدعو إلى تأسيس - أو إعادة تأسيس - فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر، وكلاهما يقدم مشروعاً إن هو فثش وجد أنه عبارة عن إعلان نوايا ولم يحققه أو يبلوره صاحبه على الوجه الأكمل، وكلاهما قد يكون يسعى - من حيث يدري أو لا يدري - إلى ما نعتبره تديننا لفلسفة الدين - ومن هنا لربما يكون - على الأرجح - لا يخرج عن طور موجات أسلمة مباحث العلوم الإنسانية - من علم الاجتماع إلى علم النفس فإلى سائر العلوم الأخرى لا سيما منها الإنسانية والاجتماعية - التي سمعنا بها منذ ربح غير يسير من الزمن. هو ذا الوجه الذي نريد استشكاله في هذه المداخلة.

لنبدأ بالمشروع الأول :

الحال، أنه لا زال المشروع تخطيطاً ودعوة وإعلان نية ولم ينجز كما يلزم بعد. والحق أن الملمس الديني شديد التبين في هذا المشروع. إذ ما يفتأ شفيق الجرادي يكرر القول متحدثاً في مشروعه عن : "تصورنا تجاه (فلسفة الدين) النابع من حاضنة الإسلام" وعن : "بناء فلسفة دين تستند إلى المرجعية الإسلامية". وصاحب المشروع لا يتردد في أن يعلن أن المقصود ضمناً من عنوان مقاله - "الإسلام وفلسفة الدين... وجهة نظر" - أن "وجهة النظر" هذه إنما هي وجهة نظر إسلامية. فهو يستعمل "الإسلام" هنا بوصفه "الحاضنة" وبوسمه "المرجعية". وبالجملة، يريد فلسفة دين بوفق صيغة إسلامية. على أن إشكاله هو : من جهة يريد "بناء فلسفة دين تستند إلى المرجعية [الإسلامية]"، لكن، من جهة أخرى، يريد هذه الفلسفة أن تكون كذلك "دون أن تفقد أياً من مدايلها المعرفية والنقدية والموضوعية"⁽¹⁾. ولكي يحقق هذا التوفيق المطلوب يعود إلى مفهوم إسلامي يؤسس عليه فلسفته في الدين هذه - هو مفهوم "الفطرة"، وقد غاب عن ذهن شيخنا أن مفهوم "الفطرة" هذا - الذي أراد به حل إشكاله - هو بدوره مفهوم مُشكّل. فهو بهذا يبني مُشكلاً على مُشكّل، ضعف المبني والمبني عليه.

(1) شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ؛ بيروت، 2004، ص. 51.

ثم إننا لما نبحت عن الأسئلة التي يجعل منها ما يسميه "المسوغ الفلسفي لدخول مبحث فلسفة الدين" نجدها على النحو التالي : « ما هو الذاتي [العنصر الذاتي] أو "جوهر الدين"؟ وما هي السمات والمعالن التي تميزه عن غيره؟ ولماذا الكلام عن أفضلية دين على غيره من الأديان، بل الرسالات بأجمعها؟ وهل يمكن إثبات أفضلية دين على دين آخر، أو رسالة على رسالة أخرى؟ شرط أن نتقيد بمعايير النقد المعرفي (فلسفة المعرفة)... أم أن الأمر خارج إطار الاهتمام المعرفي؟ ما هي ضوابط ومعايير فهم الدين، أو الأديان؟ ما هي أسس المقارنة والقراءة للظاهرة الدينية؟ كيف نحاكم الظاهرة الدينية، وكيف نتعامل مع النص الديني بشكل يحفظ كيانه وموضوعيته ويحقق أهداف الانتشار والتمدد الرسالي التي يبتغيها؟»⁽¹⁾ بهذا تتحول "فلسفة الدين" - المراد تشييدها - إلى دعوة إلى الدين وينزلق "فيلسوف الدين" - المفترض - إلى "داعية إلى الدين". وبهذا تصير "فلسفة الدين" - التي لطالما دافعت هي طوال تاريخها عن استقلالها عن "الدعوة إلى الدين" - إلى تكتيك دعوي : «الهدف القرآني لرسالية الإسلام، لا يمكن أن تتحقق فعاليته النظرية خارج دائرة مبحث فلسفة الدين في ظرفنا الحالي»⁽²⁾.

ثم لنعطف المنعطف على المشروع الثاني. البادي - عند أول النظر - أن المشروع الثاني أعمق وأبدع وأثرى. وعلى عكس سابقه، يتجنب أبو يعرب المرزوقي - ما أمكنه ذلك - استعمال التعبير "فلسفة الدين الإسلامية". فهو عادة ما يتحدث عن "فلسفة الدين في الحضارة الإسلامية"⁽³⁾ أو عن "فلسفة الدين عند المسلمين"⁽⁴⁾. أكثر من هذا، لا تكاد توجد فلسفة الدين في التراث الفكري العربي الإسلامي عنده، وحتى إن وجدت فهو لا يتكلم عنها

(1) شفيق جرادي، المصدر نفسه، ص. 68.

(2) المصدر نفسه، ص. 68.

(3) أبو يعرب المرزوقي، مصدر مذكور. أنظر مثلاً ص. 64.

(4) أنظر مثلاً ص. 64 من المصدر نفسه.

- إن تكلم - إلا ليحدثنا عن "موت فلسفة الدين الإسلامية"⁽¹⁾ بحكم ما سماه انعدام حياة دينية حقيقية عند مسلمي اليوم. على أننا نلاحظ أنه لئن هي كانت تسمية المشروعين متدانية - "الإسلام وفلسفة الدين..." [شفيق جرادي] و"فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي" [أبو يعرب المرزوقي] - فإن ذلك يعود - لربما - إلى تقارب - وليس إلى تطابق - بين المشروعين في الروح، وإن اختلفا في النَّفس. وذلك لا من حيث الروح الدعوية، وإنما من حيث المتح من المفهوم الإسلامي عن "الفطرة" وإن اختلف هذا المتح عمقا وبعدا. ذلك أنه شأن الشيخ جرادي يعود أبو يعرب المرزوقي إلى مفهوم "الفطرة الإنسانية"، حيث يلتقي عنده "الدين الطبيعي" بـ "النور الطبيعي"، ليؤسس عليه فكرته عن "الدين" من حيث ما هو صلة الفطرة بالمطلق. والحال أن فكرة "الفطرة" هذه تكاد تكون "الأسطورة المؤسسة" لمحاولات فلسفة الدين - في العالم العربي - برمتها، مع أنها مفهوم شديد الإشكال.

دعنا، بدءاً، نتساءل عما هو "هذا الدين الفطري الكوني" الذي يتحدث عنه مفكرنا؟ البادي أنه جوهر الدين من حيث كان الدين ديناً، فما الأديان إلا مجالي (جمع مجلّ) لكنه الدين هذا. والحال أنه عادة ما يتحدث الأستاذ المرزوقي عن "... وحدة الدين الكوني المستند إلى الفطرة"⁽²⁾ أو عن "الدين الفطري الواحد". ويوضح لنا الفكرة الحائنة على القول به في قوله: «لا يمكن أن نفهم تاريخ الفكر الديني والفلسفي إذا أبقينا على المقابلة بين النحل ضمن الدين الواحد أو على المقابلة بين الملل ضمن الظاهرة الدينية الكلية ولم نرتفع إلى مستوى التصور الكوني للدين كما يدعوننا إلى ذلك القرآن الكريم. ولحسن الحظ فقد فهم العقل الإنساني ذلك الآن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين ليس من حيث هو إحدى خصائص الإنسان النوعية من جنس الحيوان بل وكذلك من خلال مقارنة ثوابت الأشكال التاريخية لتعيناته والعقدية في التاريخ الفعلي للممارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي

(1) المصدر نفسه، ص. 22.

(2) أنظر مثلاً، ص. 61.

أمكن للعلم استقراؤها⁽¹⁾. نقر هنا أنه أشكل علينا هذا "الدين الفطري" ما هو إن لم يكن ما يدعو إليه القرآن، وبالتالي يكاد يكون هو والإسلام سواء، وذلك مهما هو ميز أبو يعرب المرزوقي بين جوهر الدين وتعيناته، وبين كنهه ومجلاه!

ولئن كان قد تقدم بنا أن أديب صعب أنشأ لفلسفته الدينية - وللإيمان بعامة - خصما وهما - هو فلسفة هيوم بخاصة والفلسفة التجريبية بعامة - فهذا هو أبو يعرب المرزوقي يخلق بنفسه لنفسه خصما وهما - هو هيجل هذه المرة. فكل البلاء آت من هيجل : العولمة وبوش وغيرهما من الشرور والآفات خرجت من معطف الساحر هيجل. أظن أن ههنا تنتهي الفلسفة لتبدأ الدعوة.

ننتهي إلى إبداء الملاحظات التالية عن مشروع "تأسيس فلسفة الدين" في العالم العربي:

1- إنه مشروع مُشكّل لا يجد تقليدا من التراث يستند إليه، ولا يريد أن يقفو أثر فلسفة الدين الغربية لأسباب شتى.

2- إنه مجرد إعلان نوايا تأسيس ولا نجد بناء متاسكا لفلسفة دين نسقية.

3- إنه يعود باستمرار إلى تأسيس نفسه على مفاهيم شديدة الإشكال شأن مفهوم "الفطرة" ومفهوم "الوحدة".

4- إنه عادة ما يراوح بين "فلسفة الدين" و"الدعوة إلى الدين"، فينزلق صاحبه من إرادة أن يكون "فيلسوف دين" إلى تحقيقه بالفعل لنموذج "الداعية الديني".

هذا عن الوضع، أما عن الشرط، فإنه يجمع الباحثون في فلسفة الدين أن من آداب فلسفة الدين الإقرار بالتعدد الديني:

قال شلايرماخر - وهو أحد أولئك الذين أسهموا في مبحث "فلسفة الدين" - في كتابه : "أحاديث عن الدين إلى محتفريه من المثقفين" : «إننا لا بد أن نقلع عن الرغبة العابثة

(1) المرزوقي، المصدر نفسه، ص. 48.

الباطلة التي تقول إنه لا بد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب، وأن ننظر نظرة غير متحيزة قدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل». كتب شلير ماخر هذا الكلام عام 1797، وبعد مضي قرنين ونيف هل يمكننا أن نقول، في عالمنا العربي الإسلامي، بهذا المبدأ؟ صحيح أن الكثير من فلاسفة الدين انتهوا، عن وعي أو عن غير وعي - وشلاير ماخر نفسه أحدهم - إلى تزكية الدين المسيحي، لكنهم على الأقل حاولوا تعليل هذه التزكية لا من داخل الدين وحده بل بحجج - وأحياناً بُشِبَه - عقلية، بالرغم من أنهم نموا عن الجهل بروح العديد من الأديان.

على أن تراثنا الفكري - المهمش والمنسي والمتهم - شمل نماذج نيرة يمكن للمرء أن يستأنس بها - لمجرد الاستئناس - فيما نحن بصددده. فقد كان ذكر ابن خلكان الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس فقال: «وكان جماعة من الطائفة الحنفية يشتغلون عليه بمذهبهم، ويحل لهم مسائل "الجامع الأكبر" [معتمد في الفقه الحنفي ألفه الفقيه الكرخي في القرن الرابع الهجري] أحسن حل مع ما هي عليه من الإشكال المشهور... وكان أهل الذمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل، ويشرح لهم هذين الكتابين شرحا يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله (...)»⁽¹⁾. غير أنه لما ذكر الياضي ابن يونس هذا وكونه: «كان أهل الذمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل ويشرح هذين الكتابين لهم شرحا يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله» علق بالقول: «قلت: هكذا ذكر عنه، ومثل هذا معلوم أنه حرام وباطل. وذلك لوجوه: أحدها إقراء كتب منسوخة ومبدلة باطل حكمها لا يصح العمل بها. والثاني مؤانسة لأعداء الله ومجانسة لهم مع وجوب مقاطعتهم والبغض لهم. والثالث إغراؤه لهم على الاشتغال والعمل بما فيها، وقد نص أئمتنا على أنها تلف»⁽²⁾. ولا ننس أن هذا رأي رجل صوفي اکتوى هو نفسه بنار التكفير. وقصته معروفة. فتأمل!

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ب.ت.، ج 5، ص. 313.

(2) الياضي، امرأة الجنان وعبرة اليقظان، ج. 4، ص. 103.

وقس على ذلك ما كان يفعله شيخ الزهاد الجصاص الذي ذكره الذهبي فقال : «وكان يقرأ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور ويعرف تفسيرها فيما قيل»⁽¹⁾. ومثل ما يحكى عن العز الزير ابن بجا الأربلي العالم اللغوي المتمكن من علوم الأوائل الذي حكى عنه ابن العماد فقال ناقلا عن الذهبي : «كان بصيرا بالعربية، رأسا في العقليات. كان يقرئ المسلمين والذمة بمنزله، وله حرمة وهيبة». وقال غيره : «وكان الناس يقرؤون عليه علم الأوائل وتردد إليه أهل الملل جميعها، مسلمها ومبتدعها، والشيعه، واليهود، والنصارى، والسامرة، وكان ذكيا، وضحيا، أدبيا، فاضلا»⁽²⁾. وتلقاه ما يحكى عن الحكيم الزاهد ابن هود من أن : «اليهود [وهو المسلم] كانوا يشتغلون عليه في كتاب الدلالة [دلالة الحائرين] وهو مصنف في أصول دينهم [العقدية والكلامية] للريس موسى [يعني الحكيم والطبيب اليهودي موسى بن ميمون]»⁽³⁾. ونظيره ما أورده السيوطي في بغيته في ترجمة محمد بن يوسف الجزري - شمس الدين بن الخطيب، ويعرف بابن الحشاش أيضا - من أنه : «كان حسن الصورة مليح الشكل حلو العبارة كريم الأخلاق، ساعيا في حوائج الناس، وأنه نصب نفسه للإقراء، فقرأ عليه المسلمون واليهود والنصارى»، وما ذكره ابن حجر في درره من أنه : «انتصب للإقراء فكان لا يفرغ لنفسه ساعة واحدة، ويقرأ عليه المسلمون واليهود والنصارى»⁽⁴⁾، وما قاله الصفدي في أعيانه من أنه : «كان عالما بفنون من الفقه والأصولين والنحو والمنطق والأدب، مشاركا في الهندسة وغيرها من الرياضيات (...) أقام بالقاهرة، وولي تدريس الشريفة، وانتصب للإقراء، فقرأ عليه المسلمون واليهود وغيرهم». هذا فضلا عما قاله ياقوت عن الحسن بن الخطير - المعروف باسم الظهير - فقد ذكر أنه : «كان عارفا باللغة العبرانية، وينظر أهلها بها،

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. 13، ص. 250. [طبعة دار الفكر]

(2) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمد الأرناؤوط، دمشق/بيروت. دار ابن كثير، 1986. المجلد السابع. ص. 521-522.

(3) الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ب.ت.، م. 1، ص 346.

(4) ابن حجر، الدرر الكامنة. ج 4، ص. 299.

حتى لقد سمعت بعض رؤساء اليهود يقول له : لو حُلِّفْتُ أن سيدنا كان حبراً من أحبار اليهود لحلفت، فإنه لا يعرف هذه النصوص بالعبرانية إلا من تدرب بهذه اللغة⁽¹⁾. وما زالوا يتسامحون حتى أن صاحب الأغاني يذكر أن أمير الكوفة المسلم خالد بن عبد الله القسري - وقد كان يقال له "ابن النصرانية" - بنى لأمه - وكانت رومية مسيحية - كنيسة تتعبد فيها هي ومن على نحلتهما من المسيحيين!⁽²⁾.

فهلا شفّع لنا هذا التراث - على أقلّيته وندرته - بتأسيس تقليد "فلسفة الدين" في العالم العربي؟

يقول أحد من عانى هذه المعضلة : «وفي إحدى محاضراتي، أظهرتُ موقفًا توحيدياً بين الأديان، مركزاً الدين الصحيح على القيم التي ذكرتها قبل قليل (...) - ومنها السلام والمحبة وكرامة الإنسان - وقلت إن فهم كلّ دين في العمق من شأنه تحقيق التسامح وتعزيز هذه القيم. وإذ هلّل معظم المستمعين لهذا الكلام، انبرى واحدٌ من صفوف الجمهور قائلاً إن دينه وحده - وحده فقط! - ينطوي على القيم المذكورة، في حين أن الأديان الأخرى تفتقر إليها! ولكني أختصر مناقشة طويلة لم يكن هناك مكانها، واجهتُ السائل بهذا السؤال : "لقد جرّب غلاة اللبنانيين ما تقوله إبان القرنين التاسع عشر والعشرين، فأدى بهم ذلك على الدوام إلى حروب أهلية. ترى ما الذي تريده أنت : التسامح أم الحرب الأهلية؟" فأجاب حرفياً : "الحرب الأهلية!" وعلق بالقول : «إن موقفى الراسخ هو أنه إذا تصوّر بعضهم صراعاً بين الدين، من ناحية، وبين المحبة والسلام وكرامة الإنسان، من ناحية أخرى (وهذا مستحيل موضوعياً)، فأنا أختار هذه القيم الثلاث، من دون تردد، وأسميها ديناً»⁽³⁾.

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، نشر مارجليوت، مكتبة عيسى البابلي. ب. ت. ج 8، ص. 102.
(2) أورده عبد السلام محمد هارون في كناشة النواذر (ص. 131) نقلاً عن الأغاني (19 : 59) ومعجم البلدان (2 : 339).

(3) حسين نصر الله، م. م.، 21-22/1/2004

لكن سرعان ما يتنبه فيلسوف الدين هذا ليقول في عبارة تلخص لوحدها تاريخ اضطهاد فلسفة الدين في العالم العربي : «لكن تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الدينية، كما أفهمها وأمارسها أنا على الأقل، لا تفضي إلى عقيدة دينية [وهنا قد يكون ناقض نفسه] ولا تهدد العقائد - وإن كانت تحت على الفحص عن العقائد دائماً، مع إيضاحها وتعديلها حيثما يتحتم ذلك. إنني أنسج فلسفة عامة للدين، لا لدين بعينه أو لديني أنا بالذات. أنا أمارس اختصاصي الذي أعتبره ضرورياً ومهماً جداً؛ ولسواي أن يمارس اختصاصه».

أختم مداخلتني هذه باستعارة تعبيرين وصف بهما هيجل طريق الوعي - في أوديسة الوعي التي سماها : فينومينولوجيا الروح - هما التعبيران "شاق و"طويل"، فأقول بدوري : إن الطريق إلى إنشاء مبحث فلسفة الدين في العالم العربي طريق شاق وطويل منقلبه بين اليأس والرجاء.

الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية

لحكيم عز العرب بناني

كلية الآداب، ظهر المهرار، فاس

لقد تطورت فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر مع كانط وليسنغ في إطار نقد اللاهوت العقلاني وتركيز القيم الأخلاقية والإنسانية التي تعرب عنها القيم الدينية العليا. فما يميز مرحلة الحداثة الدينية هو الانفتاح على قيمة التسامح والتعايش بين ثقافات مختلفة، بالرغم من تعدد المرجعيات الفكرية. وعليه، كان بالإمكان المصالحة بين الدين والفلسفة، انطلاقاً من مبدأ أنها لا يشغلان نفس الوظيفة ولا يهدفان إلى تحقيق نفس الأهداف، مثل هدف البحث عن الحقيقة. ما يميز العصور السابقة للإصلاح الديني ثم للحداثة بعد ذلك هو أن الوصول إلى الحقيقة كان هدف الفلسفة والدين معاً. لما نسلم بأن ما تقوله الفلسفة حق، نبادر إلى ترجمة ما يقوله الدين في الظاهر وإلى ما تقوله الفلسفة في الباطن، وإلا أصبح كلام الدين باطلاً. بالمقابل، عندما يعتقد علماء الدين أن قولهم هو الحق، يعتبرون قول الفلاسفة باطلاً، ما لم يجر على سنتهم. كانت فكرة الحقيقة في العصر الوسيط تفترض أن الإقصاء المتبادل أمر طبيعي، ولم تكن تسمح بتنوع الأدوار واختلاف الآراء وتعايش الأجناس واللغات والمذاهب داخل نفس المدينة الواحدة. بهذا المعنى، فإن فكرة الإقصاء المتبادل فكرة سابقة للحداثة⁽¹⁾. ولعل ظهور فكر الحداثة الدينية مرتبط بتنوع الوظائف التي

(1) نجد بعض رواسيها لدى بعض فلاسفة العقلانية الديكارتية مثل اسبينوزا.

أصبحت تميز كلا من الدين والفلسفة والعلم، بدل الغلو في التصورات المجردة المتصلة باللاهوت العقلاني وبالكنيسة الكاثوليكية.

لم تكن البلدان المنتمية في معظمها إلى العقيدة الكاثوليكية تعير اهتماما إلى التمييز الوظيفي بين الدين والعلم والفلسفة، بقدر ما كانت تركز على العلاقة التي تجمع الفلسفة بالدين في الكنيسة. ويعتبر القديس أغوستين وتوماس الأكويني من المصادر التي عملت على تحديد منزلة الفلسفة سلبا وإيجابا بالرجوع إلى مساهمة تاريخ الفلسفة في تكوين علم العقيدة. تطلب التكوين في هذا المبحث وجود مختصين في الفلسفة السكولائية.

وقد عرفت الدول التي شهدت الإصلاح الديني انقلابا جذريا على الأرسطية وعلى الموروث السكولائي المستند إلى تراث آباء الكنيسة، وقد تميزت بنهضة فيلولوجية (فقه اللغة) تكتفي بالنص وحده sola scriptura بعيدا عن كل القضايا المتصلة بالتوفيق بين العقل الفلسفي والنص الديني. وهكذا، عرفت التخصصات القديمة تراجعا قويا مع فجر الحداثة وحركة الأنوار وتراجع الاهتمام بالدين. وقد ظهرت فلسفة الدين باعتبارها تخصصا تيولوجيا. والهدف من وجودها ليس هو ارتياد تخصص قديم بمسميات جديدة، مثل علم الكلام، أو علم الدفاع عن العقيدة Apologetik، بل الهدف هو تكييف المعتقد الديني مع الرؤية العلمية للعالم والاستفادة من الانتقادات الموجهة للدين سعيا إلى إصلاح آراء رجال الدين والحفاظ على مكانة الدين الروحية والثقافية. فلسفة الدين بهذا المعنى تخصص ينتمي إلى التيولوجيا، لكنها تتبنى صرامة المنهجية الفلسفية وتجاوز سائر المذاهب الفلسفية المناوئة للدين. وهي تختلف بهذا المعنى عن الفلسفات الدينية التي تكتفي بتقديم رؤية تقليدية دينية للعالم، دون الدخول في حوار جدي مع الفلسفة.

وإذا كانت فلسفة الدين قد ظهرت في الأصل بالغرب، نود من جهتنا إبراز مدى أهمية مساهمة الفلسفة الإسلامية والفلسفة العربية في هذا الاتجاه. ما يطرح صعوبة حقيقية أمام تحقيق هذا المسعى هو أننا نعتبر عادة أن الفلسفة الإسلامية جزء من العقلانية المشائية

(الأرسطية والأفلاطونية المحدثه) التي نقلت الموروث اليوناني إلى الثقافة الكاثوليكية اللاتينية المتأخرة. قد يكون هذا الانتفاء المشائي عامل قوة وعامل ضعف في ذات الوقت : يعتبر عامل قوة حينما نريد رد الاعتبار إلى الفلسفة الوسيطة؛ لكنه قد يصبح عامل ضعف عندما نعلم أن الجامعات البروتستانتية لا تكثرث بالحقبة السكولائية، لأسباب عقدية. وعليه، لا تهتم بالمثل بالفلسفة الإسلامية ما دامت جزءا من التراث السكولائي، على الأقل في النصوص اللاتينية لفلاسفة الإسلام. ومع ذلك، فإن الفلسفة الإسلامية تتعدى هذه الصورة النمطية وتفتح آفاقا جديدة أمام فلسفة الدين.⁽¹⁾

الفلسفة العربية والرقابة الذاتية:

مع الأسف، قليلا ما ننتبه إلى الصيرورة التاريخية التي أعقبت الإصلاح الديني والحدائث الدينية أثناء صياغة أسئلة جديدة للفلسفة. فقد تم حصر موضوع الفلسفة غالبا في تاريخ الفلسفة، بحكم التلازم الموجود بين الفلسفة وتدریس الفلسفة. ذلك أن الفلسفة حاضرة بقوة، وأحيانا بصورة حصرية في قاعات الدرس بالثانويات والجامعات. كذلك، لا زلنا نعتبر أن أفضل خدمة نسديها إلى الفلسفة هي أن نشخصها في أهم ممثلين لها. تظل الفلسفة ممثلة في ناذج أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد وهيدغر وفغنشتاين. كما أن مقتضيات الدرس الفلسفي الجامعي جعلت الفلسفة تعنى بمدارس فكرية معروفة في الغرب، مثل مذاهب الحدائث وما بعد الحدائث والوجودية والظاهرانية والفلسفة التحليلية،

(1) يكفي الوقوف عند بعض مواقف ابن خلدون من الفلسفة لبيان كيف أن مناهضته للفلسفة الأرسطية تدخل في إطار توسيع حقل الفلسفة خارج الحدود المعروفة؛ كما أن تصور الغزالي يحتاج إلى قراءة جديدة أثناء وقوفه ضد الفلاسفة. فهم يصفون وشاحا عقلانيا على الدين، ويضيعون الدين والعقل معا. بالمقابل يقف الغزالي ضد علم الكلام الذي قد يشكك في العلوم الضرورية ومبادئ العلوم. لا يتعارض وجود حقائق ضرورية مع وجود حقائق القلب، دون استنتاج بعضها من بعض، بقدر ما يفتح كل منهما مجال بحث واسع لا يمكن تحنيطه داخل مذاهب علموية أو صوفية محددة، بناء على الموقف الفلسفي الذي دافع عنه هيدغر.

وما إلى ذلك، دون مراعاة ضرورة امتلاك حس تاريخي يأخذ ثمرات الإصلاح والنهضة والحدائق مع مراعاة اختلاف السياق التاريخي بيننا وبين الغرب.

وعليه، يطرح السؤال التالي بإلحاح : كيف تستطيع الفلسفة الانفتاح على قضايا غير فلسفية واستحضار مفكرين قد لا يعتبرون فلاسفة وفق المعايير المعروفة، وهي متباعدة قدر تبين المدارس الفكرية؟

غالبا ما يمارس الفلاسفة رقابة ذاتية على أنفسهم حينما يتقيدون بالفلاسفة وبالقضايا المعروفة في الكتب الفلسفية (ويعتبر مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار قد أشارا بوضوح إلى ذلك). وعليه، لا تجد الفلسفة امتدادا مجتمعيها لها وتصبح عاجزة عن المساهمة في استيعاب القضايا المجتمعية والمساهمة في حلها، في تعاون مثمر مع رجال الدين والاقتصاد والإعلام وغيرهم.

من بين القضايا الكبرى التي تهضت لها جهود النهضة كانت قضايا الحرية والاستبداد والمرأة والإصلاح الديني والتعليم والأمية والتخلف والاكتفاء الغذائي، وما إلى ذلك. وعليه، كان التحدي الموضوع أمام الفلسفة العربية هو الجمع بين التراث الفلسفي العربي والمعرفة العميقة بالفكر الغربي في أفق معالجة القضايا الكبرى التي طرحها فكر النهضة. مثل هذا التحدي ليس موضوعا أمام الفيلسوف الغربي الذي يفكر من موقع غربي واحد ولا يصطدم بقضايا اجتماعية مهولة، كما هي معروفة في العالم العربي. يراعي الفيلسوف العربي:

- الالتزام بالقضايا الاجتماعية
- ووجود عمق تراثي
- والانفتاح على المعايير الأكاديمية الغربية في نطاق استعمال أدوات الحجاج المعروفة في الفلسفة.

عندما يهتم الفيلسوف العربي بالإصلاح الديني، لا يحاكي ما قامت به حركة البروتستانت، ما دامت قد قامت على مرجعية هيرمينوطيقا الكتاب المقدس Hermeneutica

sacra غير معروفة على ذلك النحو في العالم الإسلامي؛ كما أنه لا ينبغي على مرجعية فصل التعليم الديني عن المدرسة العمومية وفصل التربية الدينية عن برامج التعليم الديني بناء على قانون سنة 1882 بفرنسا. يتطلب وجود واقع مختلف الإقدام على معالجة مختلفة. من هذه الزاوية، نجد خيطا ناظما بين الجابري وطه عبد الرحمن وأبوعرب المرزوقي وحسن حنفي ورضوان السيد الذين يركزون على ضرورة الانطلاق من التراث للاندماج في العالم المعاصر. لكن الاختلاف يظهر في تباين طرق النظر إلى القضايا الاجتماعية وطرق معالجتها.

تفرض قضايا الإصلاح الديني نفسها في الواقع العملي بالنظر إلى قضايا أساسية : كيف يمكن القيام بالشعائر الدينية باللغة العربية في محيط يجهل اللغة العربية؟ إلقاء خطبة الجمعة بلغة غير عربية، وهذا واقع بتركيا وغير موجود في كثير من الأمصار الناطقة بلغات أخرى، مثل الأمازيغية في المغرب العربي مثلا. وقد عرفت تركيا بالفعل حركة كبيرة تدعو إلى إصلاح لغة العبادات وتيسير ممارسة الشعائر أمام أكبر قدر من المؤمنين : تقرير 1928 من أجل ترجمة الشعائر الدينية⁽¹⁾ إلى اللغة التركية، ونقل القرآن من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، مع الحفاظ على المعنى العربي، وهناك من اعتبر إنه يجوز إقامة الصلاة بالتركية بدل العربية، كما يجيز ذلك فقهاء الحنفية، أو الأذان بالتركية أو صلاة المرأة في الصفوف الأمامية أو تقليص عدد الصلوات أو أداؤها كلها في وقت واحد أو تجويز أكل لحم الخنزير. كما طرحت أسئلة فكرية حول تدريس نظرية دارون حول تطور الأنواع ونجاة أهل الكتاب من النار، كما هو الحال مع المسلمين، واعتماد الكتب السماوية الأخرى في الشعائر الدينية، ما دام الوحي متجانسا، بالرغم من تعدد الكتب. وقد أنشأت رئاسة القضايا الدينية التركية منذ مستهل التسعينات لجانا لوضع كتب مدرسية جديدة ولتقديم تفسير جديد للقرآن. قد تكون هذه القضايا الواقعية جسرا يقودنا إلى أهم القضايا الشائكة التي ينوء تحتها الفكر المعاصر.

(1) Xavier Jacob : "Un Islam pour le XXIe siècle", In : *Enseigner la religion aujourd'hui*, Casablanca, 2003, pp. 49-57.

إن المثال التركي مجرد شهادة حية على مدى تنوع المشاكل المطروحة في الإسلام بتعدد الثقافات واللغات والانتماءات الجغرافية والعرقية. وعليه، فإنه من المناسب لنا أن نعود إلى تجارب الإصلاح الديني المتنوعة على امتداد العالم الإسلامي سعياً إلى الربط بين التراث والتحديث، والعقيدة والثورة. وقد قدم لنا رشيد بنزين لمحة عن هؤلاء المفكرين الجدد. فهم "لا يضعون نصب أعينهم مهمة 'ابتكار جديد' للإسلام، ولا ابتكار رسالته التي أوحى الله بها إلى الناس بصورة نهائية. يعتبر هؤلاء الرجال (والنساء) أنفسهم مؤمنين ومتسبين إلى الأمة الإسلامية. يؤمنون بالفعل بأن القرآن كلام الله، بالرغم من أنهم قد يتساءلون عن معاني مفردات الوحي وكلام الله. لكن القصد الذي يرومونه هو إعادة فحص الطرق التي تكون بها الإسلام عبر التاريخ، و"استحضار" التأويلات المتعاقبة والاستعمالات التي خضعت لها رسالة القرآن وباقي النصوص المؤسسة (الحديث والسنة ومتون كبار المدارس الأصولية...) ووضع هذه المصادر على محك النقد. فهم يرغبون في عرض كل مظاهر هذا الواقع الحي، الذي يتمثل في الإسلام، على أنظار مناهج البحث العلمي وعلى مساءلة العلوم الإنسانية. بطبيعة الحال، لا تهدف عملية التفكيك هذه إلى المساهمة في الخط من قدر الإسلام أو في تدميره، كما قد يخشاه البعض، بل تهدف، على العكس من ذلك، إلى تمكين كل مسلم، وكل الشرفاء عامة، من الاقتراب من حقيقة رسالة الإسلام بعيداً عن ألوان الاستغلال الإيديولوجي، وإلى تأهيله لتبني هذه رسالة الإسلام عن علم⁽¹⁾.

لقد اكتشف رواد النهضة الحداثة الغربية وانبهروا أمام التقدم العلمي والتقني، وكان همهم ينبنى بالأساس على "بين الإسلام والمكتسبات العلمية الحديثة: تبني العلوم والتقنيات الغربية دونما تحفظ، مع الحفاظ الكامل على منظومة المعتقدات الإسلامية وعلى منظومة تطبيقاتها الشرعية والاجتماعية. نعم للعلم!، لكن شريطة ألا يتعرض الفكر الإسلامي لسهام

(1). Rachid Benzine : *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Tarek, 2004.

نقده، وشريطة ألا يدخل التطور التقني تعديلا على العقليات وعلى البنيات الاجتماعية والأسرية. وكان التسليم بما نظر إليه المصلحون على أنه يمثل الحداثة (قوة المجتمعات الغربية وطاقاتها الحيوية، وهي مجتمعات مؤهلة لمضاعفة أوجه التقدم في المجالات العلمية وقادرة كذلك على الانفتاح على المعارف الجديدة) يسير في خط متواز مع الرجوع إلى ديانة السلف⁽¹⁾.

إذا كان الموقف الأول الذي اتخذته المصلحون الأوائل تلفيقيا، لأنه اكتفى بالتوفيق بين رسالة الإسلام والمكتسبات التقنية والعلمية، فإن مواقف المفكرين الجدد يتميزون بمعرفة أفضل بالتراث الغربي، ما دام أن أغلبهم قد تخرج من الجامعات الغربية وخبر ثقافتها ومجتمعاتها. ولذا، فإن موقفهم من الغرب كان ملتبسا في الكثير من المواقف : التحير بين مبادئ الحداثة واتجاهات ما بعد الحداثة وبين الخصوصيات المحلية ودعوى الكونية، كما قد نجد التباسا بين الحق في الدفاع عن الحقوق الثقافية ومطلب الاندماج في المجتمع العلمي على المستوى الدولي. وهذا ما يؤكد عليه رشيد بنزين من جديد :

" ينظر المفكرون الجدد، من جهتهم، إلى الحداثة من زاوية مغايرة بالكامل. لا يعتبرون العقل مكونا كونيا وبديها، بل يتعاملون معه باعتباره ملكة يتم بناؤها بطريقة اجتماعية؛ كما يندرج داخل ممارسات وخطابات متعددة. تتطابق الحداثة برأيهم مع مرحلة عرفها التاريخ الإنساني وأدت إلى تفضيل العقل والعلم على الأولوية التي كانت تخلع بالأمس على الأناجيل والتراث والعرف. يتضمن لب الحداثة فكرة الفرد الذي يتصرف بحرية ويعرف بحرية ويقوم بتجارب تستطيع النفاذ إلى أسرار الطبيعة، وتستطيع الجهود التي يبذلها الفرد مع غيره المساهمة في تكوين عالم جديد أفضل. يقترب المفكرون الجدد من الحداثة من موقع نقدي. وكثيرا ما تنتقدهم بدعوى أنهم وقعوا بسهولة في أسر المفكرين الغربيين

(1) Rachid Benzine : *op.cit.*

المعاصرين، بينما كان نقدهم للغرب لا يقل ضراوة وقوة عن النقد الذي وجهوه إلى الموروث الإسلامي. لا يجب علينا أن نعتبر التقدم العلمي والتقني، في رأيهم، حليفهم في كل الأحوال. كما أنهم يتبرمون من عدم اكتراث الغرب بالعالم الآخر، مما زين له الأمل في فرض قيمه على كل أرجاء المعمور. ليست طرق الحداثة في المجتمعات الإسلامية نسخة مطابقة، حسب رأيهم، لطرق الحداثة الغربية. وما يحتفظون به من إرث الحداثة على الخصوص هو الروح النقدية التي طورتها المعرفة الحديثة. فهم شهود إثبات على وجود فكر إسلامي حديث، بالمعنى الذي يدعون فيه إلى تبني العلوم الاجتماعية الحديثة (اللسانيات والسيميائيات والتاريخ المقارن للأديان وعلم الاجتماع، على وجه الخصوص) في دراسة الإسلام وفي تأويل النصوص⁽¹⁾. تفيد هذه المعطيات أن الموقف النقدي الذي يبديه الفيلسوف من الغرب قد ينجم عن محاباة الأنظمة السياسية والمرجعيات الدينية، سعيا إلى التقية، كما قد ينتج عن معرفة جد محدودة بالاختلافات الثقافية الموجودة داخل الغرب نفسه بين اتجاهات ما بعد الحداثة ذاتها.

والنتيجة، هي أن الفلاسفة العرب قد تفرقوا بدورهم إلى مذاهب وشيع قد تسعى إلى إحياء التراث واكتشاف هوية دينية أو إلى القطيعة معه. لكنه بالرغم من الفرق الموجود مثلا بين أبو يعرب المرزوقي وطه عبد الرحمن من جهة وبين نصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي ومحمد أركون من جهة ثانية، فهم جميعا لا يستخفون بالتراث، بل يكتفون بلوم علماء الدين على احتكاره وعلى تحنيط تأويل النصوص المؤسسة؛ كما أنهم متشبعون بالتراث وبالعلوم الدينية التقليدية. وبالرغم من أنهم يارسون الرقابة الذاتية على كتاباتهم بطرق متفاوتة، فإن ذلك لا يمنعهم من الانتباه في ذات الوقت إلى تغير الزمان والأحوال أمام أعينهم. وهم يعتقدون أننا لا نستطيع الاكتفاء بتحديث المجتمعات الإسلامية في المجالات العلمية والتقنية، دون المساس بالمتن الأول لكل التأويلات الدينية التقليدية.

(1) Rachid Benzine : *op.cit.*

تهم القضايا الشائكة الراهنة طبيعة العلاقات بين الدين الإسلامي والمجتمع. تهم هذه القضايا العلاقات بين الدين والدولة، كما تهم التعايش بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي المنتمي إلى المجتمعات الحديثة (لا سيما حقوق الإنسان وقضايا تحرير المرأة)، كما تهم بالمثل ضبط مفاصل الديانة الإسلامية في موازاة مع القضايا الاجتماعية. على سبيل المثال : كيف يتصور الإسلام العلاقة الموجودة بين الإيمان والعدالة الاجتماعية؟ هل يمتلك الإسلام نظاما اجتماعيا خاصا به؟

إن الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني تتضمن بصورة عامة نداء من أجل الحرية. وعادة ما يكون الانفتاح على الثقافات العالمية عاملا يساهم في اكتشاف معنى الحرية، وتخييل آنذاك كل العوائق التي يواجهها كل هؤلاء المفكرين في بلدانهم الأصلية. وبما أنهم ينحدرون من بلدان قلما تمتعت بهامش من الحرية، فإنهم يظهرون في صورة معارضين يجب التخلص منهم. ويصبح من السهل جدا محاربتهم، ما دام الانتقال متعثرا أو بطيئا إلى الفكر الحديث القادر على استيعاب فلسفة الدين والنقد العلمي للظاهرة الدينية⁽¹⁾.

(1) يعتبر أركون أن المسلم "بروتستاني من الزاوية اللاهوتية، ما دام المسلم حرا في علاقته بالله، لكنه كاثوليكي من الزاوية السياسية، ما دامت الدولة منذ الأمويين (أي ما دامت السلطة السياسية) قد صادرت حرية الإسلام في تعزيز مكانته، بها هو مجال روحي مستقل".

المحور الثالث

رهانات مجتمع المعرفة والصورة

الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتحدّيات مجتمع المعرفة

عبدالرزاق الدواي
كلية الآداب بالرباط

"نتائج الفتوحات العلميّة الجديدة في ميادين التكنولوجيات الحيويّة والطب وعلوم الحياة، تخرق اليوم فضاءات المعارف الإنسانية المعاصرة وتحتل فيها مساحات تتسع باستمرار. وهذا لا يفضي إلى زعزعة منظومات القيم الأخلاقية وصروح اليقينيات الدينية والقناعات السياسية فحسب؛ وإنما يستدعي أيضا وبإلحاح التفكير في العالم وفي الإنسان وعوالمه الثقافية بمقولات ومفاهيم جديدة".

غايتنا من هذه الدراسة اقتراح مجموعة من العناصر للتفكير في إشكالية "الفكر الفلسفي العربي المعاصر أمام التحدّيات الجديدة لمجتمع المعرفة". وفي هذا الاتجاه يجمل بنا البدء بكلمة موجزة عن دلالة مُصطلح "مُجْتَمَع المَعْرِفَة": إن هذا المصطلح يُتَدَاوَل منذ ما يقرب من عقدين من السنين، وهو يُجِيل إلى نمط من المجتمعات يُقَرَّب نموذجُه ومُثَالُه بهذا الذي نعيش فيه في عالمنا المعاصر، وتَتَبَّع عن كثب لحظات تطوُّره المثير، ونشاهد شريط وقائعه وهي تجري أمام أعيننا في إيقاع مُتسارع. يتعلَّق الأمرُ بمجتمع يُفَرِّضُ أن يَعْمَ فيه الانتشارُ والتشاركُ والتبادلُ والاستخدامُ الواسع للمعلومات وللمعرفة، إما مجَّانيا أو بأقل قدر ممكن من التكاليف. ويعود الفضل في ذلك في المقام الأول إلى إنجازات الثورة الرقمية

الجديدة، ونخص بالذكر منها ما يرجع إلى شروط ابتكار وإنتاج المعرفة وتطويرها ونشرها، واستخدامها في الميادين المختلفة للتنمية البشرية⁽¹⁾.

إذا كان "مُجْتَمَعُ المَعْرِفَةِ" وليدًا شرعيًا للحقبة المعاصرة، فهو في واقع الأمر نتاجٌ لتطوُّر الثورة الصناعية الثالثة، التي تميَّز عن سابقتها باقترانها بظاهرة العولمة وفضاءاتها المفتوحة، وبظهور التكنولوجيات الرقمية الجديدة، التي تساهم حاليًا بفعالية كبرى في وضع أسس اقتصاد المعلومات والمعرفة، وتجعل من المعلومات والمعرفة عاملاً أساسياً حاضراً بشكل فعّال في جميع مناحي الأنشطة البشرية. ومن المتوافق عليه اليوم أن هذا المجتمع ينتقل تدريجياً بالمجتمعات البشرية إلى مرحلة جديدة وحاسمة من تاريخها؛ وأن هذه المرحلة بقدر ما تحمّل من وعود كثيرة سخية في مجالات التواصل والتنمية بصفة خاصة، بقدر ما يُكتشَفُ تدريجياً أنها بدأت تطرح على البشرية تحدّيات غير مسبقة، وأن في أحشائها ما قد يُنذِرُ بأخطار كبيرة مُحتملة.

ولمّا كان الفكر الفلسفي العربي، رغم ما له من خصوصيات بيّنة، يُشكّل جزءاً من الفكر الإنساني العالمي، فمن المفروض أن يهتم بالتحدّيات الجديدة التي يطرحها "مجتمع المعرفة"، وأن يساهم في النقاش العالمي الدائر حولها. ومن بين التحدّيات المذكورة يُمكن التطرق بصفة خاصة إلى ثلاثة يبدو لنا أنها أقرب إلى التناول الفلسفي من غيرها، ذلك لكونها

(1) مصطلح "مُجْتَمَعُ المَعْرِفَةِ" حديث العهد بالتداول، والمُرَادُ به تقريبٌ فهم أبعاد التغيرات الواسعة والعميقة التي طالت وتطال مختلف جوانب العالم المعاصر. لقد ظهر المصطلح في نهاية التسعينيات للدلالة على نمط من المجتمعات يُفترَضُ أن يَعْمَ فيه الانتشارُ والتشاركُ والتبادلُ والاستخدامُ الواسع للمعلومات وللمعرفة بفضل التكنولوجيات الرقمية الجديدة. وقد اعتمدته منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة منذ انعقاد مؤتمر القمة الأوربية في لشبونة سنة 2000. كما أصبح مستعملاً بصفة رسمية في وثائق هذه المنظمة وتقاريرها السنوية حول التنمية البشرية. على سبيل المثال نذكر هنا: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة، من منشورات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الطبعة الأولى، نيويورك 2003.

ترتبط مباشرة بوجود الإنسان وبمستقبله وبيئته الثقافية والطبيعية. سنطرح أولاً إشكالية ما يحدث في مجالات التكنولوجيات الحيويّة والعلوم الطبية وعلوم الحياة، والرّهانات الأخلاقية المرتبة عن ذلك، ثم نعرض للتساؤلات المثارة في مجال الفكر الفلسفي البيئي المعاصر حول الأزمة البيئية الراهنة التي يبدو أنها تسير في طريق تغيير معالم الكرة الأرضية وتهديد الوجود البشري؛ ونتناول في الأخير مسألة وضعية ومستقبل ظاهرة "التنوّع والتّعدّد الثقافي" في زمن العولمة الثقافية الغازية. وهدفنا من ذلك كله استقراء بعض ملامح التغيير المأمول الذي ينبغي أن يطرأ على فكرنا الفلسفي حتى يتمكن من استيعاب مستجدات الحياة المعاصرة، ومواكبة واقع العالم الجديد.

أولاً) تحدّيات جديدة في ميادين التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة؛ للتفكير في هذه التحدّيات نوجّه أنظارنا صوب واجهة مجال جديد لمُجمّع المعرفة هو مجال الفتوحات العلميّة المتحققة في ميادين التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة نتيجة لاستخدام مكتسبات الثورة الرقمية الجديدة، وبالرهانات الأخلاقية غير المسبوقة التي باتت تلك الإنجازات تطرحها. ولا نفشي سرا عندما نذكّر بأن المعارف في الميادين والتخصّصات العلميّة المذكورة تطوّرت بسرعة هائلة؛ وأن العلماء المتخصصين المشتغلين فيها قد حققوا خلال العقدين الماضيين فقط، من الإنجازات العظيمة ما لم يتحقق طيلة القرون الماضية جميعها. فقد أصبح بمقدورهم اليوم ولأوّل مرة في تاريخ البشرية : التحكّم في عمليات الإخصاب والإنجاب و تيسير الاستفادة من خدمات "بنوك" البويضات والحوينات المنوية؛ - فك دقائق شفرة الجينوم البشري ووضع خريطة شبه نهائية له، بل والتّدخّل فيه وتعديله وإعادة تنظيمه إن اقتضى الأمر، وبرمجته وفق أهداف وتصاميم مُعدّة سلفاً؛ - صناعة وإنتاج الحياة وإعادة تشكيلها: استنساخ وإنتاج خلايا وأنسجة وأجنّة بشرية حية؛ - إنجاز البطاقات الجينية وتخزين الجينات والبيانات الوراثية البشرية في أبنائك خاصة لغاية استعمالها في

المستقبل؛ - ممارسة العلاج الجيني والتشخيص المبكر للخلايا الجذعية للجنين البشري المؤلدة بطريقة الإخصاب الاصطناعي، وفي نهاية المطاف أصبح هؤلاء العلماء قادرين على ممارسة الانتقاء الجيني قبل الزرع في الرحم، لغرض إنجاب أطفال مُعدّلين جينياً وفقاً للمواصفات المرجوة.

لا نُنكِرُ كونَ هذه الإنجازات العلميّة النوعيّة تحمل معها للبشرية آمالاً كبيرة في حياة ربما تكون أطول وأرغد وأسعد. بيدَ أنه ليس من المستبعد إطلاقاً أن تجلب معها أيضاً أخطاراً لا يمكن التكهّن بطبيعتها وبحجمها منذ الآن. ونحرص هنا على التوقف قليلاً عند واحد من تلك الأخطار يظهر أنه يستحوذ أكثر من غيره على النقاش في الفكر الأخلاقي المعاصر. الأمر يتعلق بخَطَرِ إحياء نزعة تحسين النسل البشري، "Eugénisme"، في شكل يبدو هذه المرة جديداً لكونه يختلف كثيراً عن "التحسين الجماعي للنسل البشري" الذي مُورس رسمياً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين من طرف بعض الدول الغربية. نقول إنه جديد لأنه يحمل سمات وتوجّهات عصر العَوْلَة والليبرالية الجديدة. ويكُنّ الخطر المُشارُ إليه في إحياء ممارسة سياسة الانتقاء الجيني، "La sélection génétique"، التي من شأنها أن تقوِّي احتمالات حدوث تغييرات عميقة في طبيعة الإنسان ذاته، وقد يكون لها من التداعيات ما يُهدد مستقبل الجنس البشري برمته، ويزعزع منظومات قيمه الأخلاقية التي شكّلت لحمة نسيجه الاجتماعي والثقافي منذ آلاف السنين.

و مُفيد في هذا المقام التذكير بأن مصطلح "النزعة الليبرالية لتحسين النسل البشري" حديث العهد بالظهور، وهو يتداولُ اليوم للدلالة على شكل معاصر لهذه النزعة بدأت إرهاباً وتوجّهات الأولى تظهر في بعض الأوساط العلميّة والطبية داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وفي إنجلترا بصفة خاصة. ويبدو أن هذه التوجّهات غيرُ صادرة عن سياسة رسمية مُحطّط لها من قِبَل الدول ذاتها، ومفروضة من طرفها بالقوة عن طريق إجراءات

اجتماعية وقانونية صارمة، مثلما كان عليه الحال في النصف الأول من القرن العشرين. وإنما هي توجُّهات جديدة في مجال الخدمات الطبية الجينية، تقترَح حالياً من طرف شركات عالمية كبرى تستثمر في ميادين الطب والتكنولوجيا الحيويّة، وأغلبها يوجد في البلدين المذكورين. وقد قيل عن هذه الخدمات إنها تقدّم استجابة لرغبات حرّة مُعبّر عنها من قِبَل عديد من الأسر، لتجنب أبنائهم الإصابة بأمراض وراثية، أو لتزويدهم بخصائص وراثية جديدة لا يملكونها، من شأنها تقوية حظوظهم للنجاح في مجتمع المستقبل. وتلقى "النزعة الليبرالية لتحسين النسل البشري" اليوم تشجيعاً ملحوظاً، كما تكتسب في أوساط علماء البيولوجيا والأطباء والمفكرين أنصاراً جُددًا. وكثير من هؤلاء لا يترددون في الدفاع عنها جهاراً، تارة باسم حرية الأفراد في اختيار ما يرون أنه نافع لأبنائهم؛ وتارة أخرى باسم حرية السوق العالمي الجديد للبحوث الجينية⁽¹⁾.

وبين الفينة والأخرى تصل إلى مسامعنا أصوات فلاسفة غربيين جُدد مُناصرين لهذه النزعة، وهي تُبشّرُ بأنه بات مُمكنًا اليوم تحسينُ قدرات الجنس البشري وكفاءاته في عدة مستويات، ومنها بصفة خاصة التحسين على المستوى الجيني، الذي غدا مُتاحاً بفضل الثورة المذهلة المتحققة في مجالات التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة. ومن منظور هؤلاء، إن الإنسان الجديد الذي طالما بشرّت به الفلسفة خلال تاريخها الطويل، وبدون أن تتمكن من تحقيقه أبداً، ستصنعه التكنولوجيات الحيويّة في نهاية المطاف عن طريق الانتقاء الجيني. وبذلك ستنتقل البشرية بالفعل من مرحلة كان إنجاب الأطفال فيها خاضعاً للطبيعة البيولوجية وحدها و للصدفة وللقدر كما جرى ذلك منذ آلاف السنين، إلى مرحلة جديدة تصبح فيها هذه العملية اختياراً حرّاً يتم التخطيط له عن دراية وتصميم، اعتماداً على

(1) للتعرف على نماذج من المواقف المذكورة يمكن الرجوع إلى :

-De l'eugénisme d'état à l'eugénisme privé (Sciences, éthiques, sociétés), Ouvrage collectif, Bruxelles, Éd. Charles Susanne., 1999. - Gregory Stock , *Redesigning Humans : Our Inevitable Genetic Future*, (Boston : Houghton Mifflin Company 2002).

الاستفادة الواعية مما هو مُتاح حاضرا ومستقبلا في الميادين المذكورة. ومن مزايا هذا العهد العلمي الجديد أن الأسر والآباء سيصبح بإمكانهم ومن حقهم اللجوء إلى انتقاء التشكيلة الجينية لأبنائهم حتى قبل الحمل والولادة، ما دامت هذه هي توجهات المستقبل فيما يتعلق ببرامج تحسين سلالة الجنس البشري وراثيا⁽¹⁾.

لقد جذبت نتائج الفتوحات العلميّة التي نتحدث عنها الأنظار إليها على مدار العقد الماضي وحتى الآن. وهي تستأثر تدريجيا باهتمام الفكر الفلسفي المعاصر، واللجن العالمية للأخلاقيات والرأي العام العالمي عموما. وليس من باب الصدفة وحدها أن يصدر في سنة 2002، كتابان جديدان حول هذه المسألة بالذات. والكتابان يحملان عنوانين دلالتهم بيّنة : الكتاب الأول يحمل عنوانه: "مستقبل الطبيعة البشرية : هل نسير نحو نزعة ليبرالية لتحسين النسل البشري؟"، وقد نُشر في ألمانيا. وعنوان الثاني : "نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، وقد صدر في الولايات المتحدة الأمريكية. ولعل المسألة البارزة التي يلتقي حولها الكتابان هي كون مؤلفيهما يسعيان معا، كل واحد من منطلقاته وقناعاته الفلسفية، إلى المساهمة في تطوير خطاب أخلاقي جديد يُنبّه إلى أخطار مُحتملة يُخشى أن تجلبها معها مُعطيات التقدم العلمي الهائل الذي تشهده حاليا ميادين التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة؛

(1) من المفكرين الغربيين المتميزين في هذا المجال يُذكر الفيلسوف الألماني المعاصر بيتر سلوترديك، " Peter Sloterdijk"، المعروف بانتماثه إلى تيار ما بعد الحداثة، وبانتقاده للنزعة الإنسانية مقتفيا في ذلك خطوات الفيلسوفين الألمانين المشهورين فردريك نيتشه ومارتن هيدجر. وله كتاب مثير للجدل عنوانه : " قواعد لخطيرة بشرية، نحو إنسان جديد". وقد ضمنه انتقادات لأذعة لفلاسفة الأخلاق المعاصرين، الذين لا يزالون يحنون إلى القيم الأخلاقية للنزعة الإنسانية الفلسفية التي انتهى زمانها. كما دعا فيه إلى ضرورة أن تعيد الفلسفة النظر جذريا في تصورها للإنسان وخصائصه كما هي معروفة حتى الآن، وتستعد للتفكير بمقولات عهد الإنسان الجديد. لمزيد من المعلومات حول هذه الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, traduction par Olivier Mannoni, Paris : Mille et une nuits, 2000, pp. 43, 51, 41.

- Daniel Vernet, «L'affaire Sloterdijk : une polémique allemande sur l'«homme nouveau»», Article paru dans *Le Monde* daté du mercredi 29 septembre 1999.

كما يُحذّر من أن طموحات العلماء في المجالات المذكورة آنفاً تبدو وكأن لا حدود لها، وقد تذهب بهم بعيدا بحيث يُساعدون فعليا في إحياء "نزعة تحسين النسل البشري" في شكل جديد ومُتميّز. الأمر الذي قد يُفضي إلى إحداث تغييرات عميقة في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن⁽¹⁾.

ويتأسّس هذا الخطاب الأخلاقي الجديد على مجموعة من المبادئ هذه باختصار أبرزها: إن الإنسان كائنٌ مُتفرد ونسيجٌ وحده؛ وإن الجينوم البشري يشكّل الخصوصية الرئيسية والتنوعية التي تتميز بها الطبيعة البشرية، ومن ثمة فإن التدخّل والتصرّف فيه يُعدّ بمثابة انتهاك خارجي لحُرمة الفرد، وإطلاق العنان لحرية التصرف في الإرث البيولوجي البشري المشترك، وفي الصورة الطبيعية والرمزية التي تحملها البشرية عن نفسها. وفي نهاية المطاف إن من حقوق الإنسان أن يمتلك إرثا جينيا طبيعيا لم يُمسّس من قبل، ولم يخضع لأيّ تدخّل أو تعديل اصطناعي. ومعلوم أن أغلب هذه المبادئ قد تم التنصيص عليها في "الإعلان العالمي لأخلاقيات البيولوجيا وحقوق الإنسان"، الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة سنة 2005.

إن مُعظم التساؤلات المثارة حاليا حول ما يحدث في مجالات التكنولوجيا الحيوية والطب وعلوم الحياة وحول الرّهانات الأخلاقية المترتبة عن ذلك، تبدو في تقديرنا تساؤلات وجيهة حتى وإن طغت عليها أحيانا نبرة التنبؤات الكارثية. إن لها بالتأكيد ما يبررها، خصوصا عندما نستعيد في ذاكرتنا أن الدافع إلى تطوير البحوث في الميادين العلميّة المتخصصة السالفة الذكر، كان من قبل ذا مرامي إنسانية جليّة ومفهومة عموماً، تتمثل في السعي إلى التخفيف من آلام الإنسان ومعاناته، والتمكّن من محاربة الأمراض الخطيرة

(1) أنظر في هذا الصدد:

- Francis Fukuyama , *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique* , Paris, Éd. La Table ronde, coll. « Contretemps », 2002. -Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.

بفعالية أكبر، والوقاية من أمراض كثيرة مستعصية، وإيجاد علاج لبعض التشوهات الخلقية الناجمة عن الأمراض الوراثية. ولكن ما يتناشاهه اليوم هو تحوُّل هذا الدافع مباشرة نحو الانتقاء الجيني بهدف تحسين النسل البشري وراثيا، ومن ثمة تهيئة الطريق لظهور الإنسان الجديد. وربما ستشهد العقود المقبلة اندفاعا أكبر نحو تسريع وتيرة التطور الطبيعي و القيام بدور الطبيعة ذاتها، إن لم نقل التفوق عليه وتجاوزه.

وإذا كنا قد حرصنا في هذه الدراسة على البدء بإثارة إشكالية الفتوحات العلمية في ميادين التكنولوجيا الحيوية والطب وعلوم الحياة، فليس ذلك من باب الانسياق المألوف مع كل جديد ومستحدث في فضاء اهتمامات الفكر الغربي المعاصر. فالمسائل والرهانات المطروحة تهمُّنا كثيرا لكوننا مشغولين بالفلسفة ومُحيين للحكمة، فضلا عن كوننا جزءاً من البشرية الواسعة ومن ساكنة هذا العالم الجديد المضطرب الذي تسوسه العولمة وتغامر بمصيره. إضافة إلى ذلك إن فكرنا الفلسفي المعاصر في حاجة ماسة إلى مزيد من الوعي النقدي بمدى هيمنة السلطة الجديدة لمجتمع المعرفة واتساعها، وبالإمكانات العلمية النوعية المتوفرة حاليا لتغيير الطبيعة والبيئة والكائنات الحية، ومن ثمة لتغيير الإنسان ذاته وتصوراتهِ عن نفسه ومصيره وعالمه وعن المجتمع والدين ومنظومات القيم الأخلاقية السائدة. والحق، أن نتائج الفتوحات العلمية في ميادين التكنولوجيات الحيوية والطب وعلوم الحياة، عندما تخترق فضاءات المعارف الإنسانية المعاصرة وتحتل فيها مساحات تتسع باستمرار، فإن ذلك لا يُفضي فقط إلى زعزعة صروح اليقينيات الدينية والقناعات السياسية ومنظومات القيم الأخلاقية التي تشكل خيوط النسيج الاجتماعي والثقافي المُحدّد للوضعية البشرية؛ وإنما يستدعي أيضا وبإلحاح التفكير في الإنسان وفي الثقافة وفي العالم بمقولات ومفاهيم جديدة.

إنه لأمرٌ طبيعي أن يُولي الفكر الفلسفي العربي المعاصر اهتماما نقديا واعيا بالتساؤلات التي تطرح حاليا في الميادين المذكورة ؛ وأن يشاطر الفكر الفلسفي العالمي هواجسه حول

الرَّهانات الأخلاقية الجديدة. والحق، أن أصداء ما يحدث في مجالات التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة، إن بدا أنها لم تحظ بعد بعناية كافية من طرف مفكرينا المعاصرين، رغم كون دائرة الاهتمام العالمي بها تتسع باستمرار، فإنها لم تبق مجهولة تماما في فكرنا المعاصر، حتى وإن ظل اهتمامنا بها ظرفيا وانتقائيا. وقد أتاحت لنا فرصة سابقة عرّفنا فيها بمجموعة من الإسهامات العربية المقدمة في هذا المجال، تراوحت بين الترجمة والتأليف وتنظيم المؤتمرات والندوات العلميّة. كما لفتنا الانتباه في حينه إلى أن هذه الإسهامات في مجلتها لم تصل آنذاك إلى مستوى الدراسات النظرية المتميزة⁽¹⁾.

ومن المهام الملقاة على عاتق فكرنا الفلسفي المعاصر اليوم أن يصيغ بدوره تساؤلاته عن دلالة هذه الطفرات العلميّة الجديدة وأبعادها : هل ستقود إلى مجتمعات بشرية تكون أكثر انفتاحا وعدالة وحرية، أم تراها ثورة غير منظمة وغير مقيدة، ربما تقضي على فكرة العدالة والمساواة ذاتها، وبالتالي تُوسّع دائرة الاختلافات القائمة حاليا بين البشر وبين مجتمعاتهم وتعمّقها، إلى حد لا يُستبعد أن تظهر معه اختلافات جديدة نوعية في الجنس البشري؟ أليس من المحتمل أن تشكل تطبيقاتها ونتائجها أدوات علمية إضافية لتقوية هيمنة الدول المصنعة والمالكة للتكنولوجيا الحيويّة على البلدان الفقيرة؟ واحتكار المعارف الجينية من لدن المختبرات والمؤسسات الغربية الكبرى، وحصر استخدامها والاستفادة منها في المجتمعات المتقدمة وفي أوساط أثرياء العالم ومحظوظيه، ألا يُحيي من جديد فكرة العرق النبيل والممتاز، ويقود بالتالي إلى ظهور ما يجوز تسميته بالوجوه الجديدة للعنصرية في عهد مجتمع المعرفة والعولمة والثورة الجينية؟ إن فكرنا الفلسفي مُطالب فعليا بالاهتمام بالتساؤلات المثارة وبالمساهمة في صياغة أجوبة لها، انطلاقا من قناعاته الفلسفية والأخلاقية، ومن الإيمان بمبادئ صيانة كرامة الإنسان وحرمة ووحدة الجنس البشري، واحتراما لقيم الحق والديمقراطية والعدالة والمسؤولية.

(1) أنظر كتابنا : حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، فصل "عن الأخلاق والتقدم العلمي المعاصر"، دار المدارس، الدار البيضاء، 2004، ص 45-88.

ثانياً) عن خطاب الفكر الفلسفي البيئي المعاصر وأبعاده

تشهد رحاب الحقل الفلسفي المعاصر حالياً انبثاق وتكوّن تيّارات فكرية جديدة، لا يكاد تاريخ ظهور إرهاباتها الأولى يتجاوز عقوداً أربعة. وهذه التيارات خصوصيّة تكمنُ في إيلائها اهتماماً كبيراً لأخلاقيات البيئة، ولتحليل الجوانب الفلسفية للأزمة البيئية التي يشهدها عالم اليوم. كما أن أدبياتها تعرف تراكمها كمياً ونوعياً هاماً وتترك أصداء مسموعة في أوساط الرأي العام العالمي. وتلك الأدبيات تنتظم في جل الأحيان حول أطروحة فحواها أن غالبية الكوارث البيئية التي شهدتها الكرة الأرضية في العقود الأخيرة، لا ترجع إلى قوى وظواهر الطبيعة ذاتها بقدر ما ترجع إلى البشر وسوء تقديرهم وتدبيرهم. بتعبير آخر: إن أسباب المظاهر الرئيسية للتدهور البيئي العام الذي يعاني منه العالم اليوم، تعود في المقام الأول إلى أنشطة البشر في الطبيعة. وغيرُ خافٍ أن هذه الأنشطة قد تنامت بشكل مُضطرد منذ بداية الثورة الصناعية الكبرى في القرن التاسع عشر، وتضاعفت طيلة عقود القرن العشرين، والظاهر، أن نموها أدرك ذروته في حقبة العولمة الراهنة. الأمر يتعلق إذن بتنامٍ مُفرطٍ وغير متوازن لأنشطة البشر، يخلّف وراءه تداعيات وعواقب وخيمة على كوكب الأرض برّاً وبحراً وجوّاً وساكنة؛ وهو الآن يندّر بتغيير معالمة وعناصره.

وثمة قرائن عديدة تسير في اتجاه التأكيد على أن الأخطار البيئية الناجمة عن نشاطات البشر قد تحطّطت في السنوات الأخيرة عتبة الافتراض والتوقع، لتُصبح واقعا بيئياً كارثياً، تُرى آثاره الملموسة وهي تمتد بعيداً لتطال سائر مناطق العالم، ولتجعل من الدول الفقيرة أوّل ضحاياها. وقد حدا هذا الواقع المأساوي بِعالمٍ حائز على جائزة نوبل في الكيمياء ومتخصّص في علوم المناخ والأحوال الجوية، إلى التصريح علناً بأن حقبة جيولوجية جديدة غير مسبوقة هي قيدُ التكون والظهور منذ سنة 1985؛ وإن من الممكن إعطاءها اسم "الحقبة البشرية"، اعتباراً لكون معظم تجلياتها تُردُّ أساساً إلى الآثار السلبية للأنشطة البشرية في الطبيعة، مثل سوء استغلال الموارد الطبيعية غير المتجددة واستنزافها، وتلويث البيئة بطرق مختلفة، ووقوع

تغيّرات مناخية خطيرة غير معهودة، والإضرار بنوعية الحياة، والتسبّب في تضاؤل التنوّع الحيوي وفي انقراض كثير من الأنواع الحية⁽¹⁾.

والظاهر، أن ما بتنا نشاهده في العقود الأخيرة من تسارع وتيرة وقوع كوارث بيئية كبرى شملت مناطق عديدة من العالم، قد ساعد على تحسيس الرأي العام العالمي بخطورة الأزمة البيئية الراهنة، وعلى شحذ الوعي بتداعياتها وإسقاطاتها المُرجّحة على الحياة في كوكب الأرض، ومن ثمة على وجود الجنس البشري برمته وعوالمه الثقافية والحضارية. ولعل ذلك ما أهّل الأزمة المذكورة لتصبح موضوعا لنقاش عالمي لا يفتأ يتسع ويتعمق ويقتحم مجالات السياسة ذاتها. وليس أدلّ على ذلك من كون أخلاقيات حماية البيئة قد ارتقت خلال فترة وجيزة نسبيا إلى مرتبة مطالب وحقوق إنسانية جديدة ذات طابع مُلح، غدّت تحتل مكاناً بارزا في لوائح الخطط والبرامج السياسية للدول من أجل التنمية البشرية المستدامة. ومن المُرجّح جدا أن تضافر هذه العوامل قد ساهم في بلورة أسس الفكر الفلسفي البيئي الجديد وتجليه أبعاد خطابه وتفرّع تياراته⁽²⁾.

وعندما نُمعن النظر قليلا في طبيعة النقاش الدائر حاليا داخل الفكر الفلسفي البيئي المعاصر حول الأزمة البيئية الراهنة، يتكوّن لدينا انطباع قوي بأنه صيغة مُعاصرة لا نجانب الصواب إذا اعتبرناها امتدادا للنقاش العام الذي عرفه الفكر الفلسفي الحديث من قبل، حول الرؤية الحديثة لعلاقة الإنسان بالطبيعة التي نشأت وهيمنت في الغرب الأوروبي وامتدت تأثيراتها إلى بقية أنحاء العالم؛ ومن ثمة حول التنوير والحداثة، وحول نموذج النمو

(1) ظهر مصطلح : "الحقبة الجيولوجية البشرية، l'Anthropocène " في سنة 1990، وقد اقترحه العالم الهولندي بول كروتزين (Paul Crutzen-1933+). وهو متخصص في علوم المناخ والأحوال الجوية، وحائز على جائزة نوبل في الكيمياء سنة 1995.

(2) لتكوين فكرة عامة عن الموضوع نقترح استشارة المراجع التالية : مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، جزءان : 332-333، الكويت 2006.

الذي أسفر عنه الاقتصاد الرأسمالي ومجتمع الاستهلاك الذي أنتجه؛ وفي نهاية المطاف حول ظاهرة العَوَلَة وبزوغ عهد مجتمع المعرفة وما نجما عنهما حتى الآن من نتائج. بيد أن ذلك لا يعفينا بتاتا من وجوب الاعتراف بأن للنقاش الجديد أهميته الخاصة والاستثنائية، لأن الأمر فيه يتعلق هذه المرة بقضايا وإشكالات حيوية يبدو أنها ترهن مستقبل ومصير الجنس البشري برمته، وكذا عناصر الحياة وأشكالها على كوكب الأرض. ونستطيع أن نُميز في النقاش المذكور بين التيارين البارزين التاليين :

1. التيار الأول الذي يُوصف عادة بكونه "فلسفة بيئية ذات توجُّه إنساني"، يعتبر الأكثر حضوراً، وهو يتبنى موقف الدفاع عن أخلاقيات حماية البيئة، ولكن من وجهة نظر المصلحة العامة المعقولة للبشرية في المرتبة الأولى. وفرضيته في هذا السياق مفادها أن البشر أسمى الكائنات في الطبيعة ومصدر جميع القيم، وأن الغاية الكبرى من جميع أنشطتهم وفعاليتهم في الطبيعة هي تلبية حاجياتهم وتحقيق رفاهيتهم وخيرهم. وتبعاً لذلك، فإن جميع ما يوجد في الطبيعة من عناصر وكائنات حية يعتبر موارد وإمكانات لتحقيق تلك الغاية على الوجه الأكمل. بيد أنه من أجل الحفاظ على مصالح البشرية بصفة مستمرة فإن الحكمة تقتضي الحرص الكبير على حماية الطبيعة والبيئة، وعلى حُسن تدبير مواردها. ذلك، لأن الإفراط في هدرها وتلويث عناصرها و تدمير مقوماتها، سيؤدي في نهاية المطاف إلى كوارث بيئية عالمية تلحق أضراراً كبيرة بجميع الكائنات الحية وفي طليعتها الجنس البشري ذاته.

2. أما التيار الثاني فيُذكر بوصفه "فلسفة بيئية جذرية"، اعتباراً للتوجُّه الثوري المتطرف الذي يطبع خطابه العام. ويلاحظ أن هذا الخطاب يتسم بالفعل بالنقد الجذري للحدائث وللنظام الرأسمالي وللنموذج الغربي للنمو وللحضارة التكنولوجية، وكذلك لفلسفته التي تقوم على نظرية مركزية الإنسان في العالم. إن الطبيعة بالنسبة لهذا التيار منظومة حيوية من العلاقات التفاعلية الوثيقة بين جميع مكوناتها، وهي تتأثر سلباً بأنشطة البشر المتهادية في استغلالها وهدر طاقاتها وتغيير معالمها. وفي هذا السياق يؤكد أن البشر أنفسهم هم

منشأ ظواهر الاختلال الذي تعاني منه الطبيعة منذ أكثر من قرن، كما يدعو صراحة إلى الكف عن الاهتمام في الطبيعة بالجنس البشري وحده؛ وإلى توسيع مجال اهتمام الأخلاق البيئية ليشمل جميع الأجناس الحيّة والمكونات الأخرى للطبيعة. فالجنس البشري لا يعدو كونه مجرد خيط متميز في نسيج الحياة والنظام البيئي العام. ومن هنا وجوب احترام جميع الكائنات الحية الأخرى التي يتعايش معها الإنسان منذ آلاف السنين، ومراعاة حاجياتها بل ويصح الكلام عن حقوقها أيضاً⁽¹⁾.

تلك لمحة مختصرة عن أبرز التيارات التي تتقاسم حالياً حقل الفكر الفلسفي البيئي المعاصر. ولا شك أن الجدال حول ملابسات نشأتها ومقاصدها والمستقبل الذي ينتظرها قد يطول ويتشعب. ولكننا ارتأينا في هذه الدراسة الاكتفاء بمقاربة لما نعتبر أنه مفيد و أساسي وممكن استخلاصه : إن الفكر الفلسفي البيئي الجديد يكتسب تدريجياً أهميته وجدارته في الفكر المعاصر لكونه انبثق ونشأ عن وقائع ومعطيات أزمة بيئية عالمية حقيقية، المعلومات عنها والأبحاث لا تفتأ تغتنى وتعمق باستمرار و تزداد تماسكا ومصداقية. ومن المتوقع جدا أن يكون دور هذا الفكر كبيرا في رسم معالم الفكر البشري في المستقبل وألوياته. ونعتقد أنه أمام هذا المعطى لم يعد بمقدور الفكر الفلسفي العربي المعاصر أن يظل غير مكثرت بما يحدث في هذا الحقل الجديد، خاصة وأن التدهور البيئي على صعيد العالم بأسره في تفاقم مضطرد : فهناك حرب منسية تُشن حالياً على البيئة وتحلف وراءها ملايين المشردين واللاجئين البيئيين، وتقضي على عشرات الآلاف من الأنواع النباتية والحيوانية؛ وتغير معالم وجه الأرض وأجواءها، بحيث يجب انتظار معجزات كبرى من السماء لتعود إليها الحياة من جديد.

(1) فضلا عن المرجع السابق، يمكن استكمال المعلومات عن تيارات الفكر الفلسفي البيئي الجديد من خلال الاطلاع على المراجع الفرنسية التالية:

- Michel Serres, *Le Contrat naturel*, François Boudin, 1990.

- Luc Ferry «Le Nouvel Ordre écologique, sous-titré «L'arbre, l'animal et l'homme», Paris, Grasset , 1992.

- Collectif, *Environnement et inégalités sociales*, Université de Bruxelles, 2007.

من البديهي إذن أن يتعرّف فكرنا الفلسفي العربي المعاصر عن قرب على الخطاب الفلسفي البيئي الجديد ويستوعب مضامينه وأبعاده، ومن ثمة أن يسعى إلى المساهمة في بلورة المواقف التي تناضل من أجل فكر بيئي ديمقراطي غير مؤسس على حقوق مزعومة للطبيعة ولكن على ما يمكن تسميته بواجبات الإنسان نحو الطبيعة. عليه أن يعبر عن موقف الالتزام الأخلاقي نحو الأجيال المقبلة، ونحو البيئة ونحو ضرورة عقلنة وترشيد استغلال البشر للطبيعة، وبالتالي أن يبادر إلى اقتفاء خطوات " خارطة الطريق " نحو سلام بيئي يحقق العدالة المناخية ويُعْمِّمُ جميع أنحاء المعمور؛ ويعجّل بزوغ عهد "الاقتصاد الأخضر" الذي طالما تم التبشير به في المواثيق والمعاهدات الدولية، والذي يُؤمِّلُ منه أن ينمي خيال الإبداع والابتكار في مجال الطاقة النظيفة المتجددة والاستعمال الأمثل للتكنولوجيا. وفي نهاية المطاف، أن يبرز قضية الالتزام الأخلاقي نحو الأجيال المقبلة⁽¹⁾.

ثالثاً) عن التَّنَوُّع الثقافي والحقوق الثقافية في زمن العَوْلَمَة

1. إن "مُجْتَمَع المعرفة" الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الدراسة، ومعه تجلّيات ظاهرة العَوْلَمَة الغازية التي تُواكِبُه، ومعه الطفرات المتلاحقة في مجالات تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وخاصة في ميادين الإنترنت والأقمار الصناعية والفَضَائِيَّات؛ إن هذه العناصر مُجْتَمعة تساهم حالياً بفعالية كبيرة في الانتشار السريع للأفكار وفي تداولها وتمازجها، ومن ثمة في تسريع وتيرة المِثاقَة التي يبدو لنا إلى حد الآن أنها تتم في اتجاه واحد فقط. ومن الطبيعي أن تحدِّث هذه السيورة تأثيرات كبيرة على ظاهرة "التَّنَوُّع والتَّعَدُّد الثقافي" في المجتمعات البشرية، ومن المَرَجَّح جداً ألا تكون جميعها إيجابية ومرغوباً فيها.

(1) حول مشروع "خارطة الطريق البيئية" نحيل إلى أعمال مؤتمر بالي بإندونيسيا:

United Nations, *Climate Change Conference*, Bali, Indonesia, 3-14 December 2007.

والحقيقة أننا نعيش زمن "العولمة الثقافية" بامتياز، وخير شاهد على ذلك أن مشهد الحقل الثقافي في عالم اليوم أضحى يتميز ببروز تيار عارم نحو التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره، انطلاقاً من محاكاة النموذج الثقافي الغربي عموماً و الأمريكي منه على وجه الخصوص. ولا نبتدع جديداً عندما نثير في هذا المقام ملاحظة باتت معالمها تفتقراً الأعين: إن أسلوباً معيناً في الحياة والسلوك والتفكير، في الاستهلاك وفي اللباس، في الرغبات والأذواق والمطامح، في تكوين الميولات الفنية والقيم الأخلاقية؛ ينحو الآن إلى أن يصبح سائداً ومُعَمِّماً و يفرض نفسه في جميع أنحاء المعمور. ونظن أن من شأن ذلك أن يقوّي من النزوع التدريجي إلى صهر التّنوع الثقافي العالمي في بوتقة ثقافة غربية كبرى مُهَيِّمَةً، قيل في أمرها مراراً إنها الأفضل والأرقى حاضراً ومستقبلاً، وإنها هي التي تمثل غاية مسيرة تقدم تاريخ البشرية وذروته.

2. وما دمنّا بصدد الحديث عن ظاهرة "التنوع والتعدد الثقافي" في المجتمعات البشرية يحسن بنا استرعاء الانتباه إلى أن ثمة إقراراً علمياً بأنها ظاهرة تاريخية واقعية وملموسة، تُعبّر عن طبيعة الحياة والحياة الاجتماعية بشكل خاص، كما أنها تشكّل في الآن نفسه إحدى الخصائص الأساسية للمجتمعات البشرية. وهذا الإقرار تدعّمه حالياً التوجّهات الحديثة للدراسات والأبحاث في الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة⁽¹⁾. ولعلّ الظاهرة المذكورة دائمة دوام وجود الجنس البشري على وجه الأرض، ومثلها في ذلك مثل التّنوع البيولوجي بالنسبة للكائنات الحية. وإضافة إلى هذا الإقرار العلمي هناك توافق عالمي على اعتبار الظاهرة المذكورة تراثاً مشتركاً للبشرية جمعاء وشرطاً لتطوّر حضاراتها؛ ومنبعا لا ينضب لعناصر

(1) نحيل هنا بصفة خاصة إلى الدراسات والأبحاث العديدة التي أنجزها رائد وقيدم الأنثروبولوجيا الثقافية العالم الفرنسي كلود ليفي ستروس (Claude Lévy- Strauss, 2009+1908)، الذي وافته المنية في الفاتح من شهر نوفمبر الجاري، بعد أن أوشك على تجاوز مئة سنة من عمره؛ وحول مشروع "الاقتصاد الأخضر"، يُراجع "تقرير برنامج الأمم المتحدة للبيئة، 2008.

الإبداع والتجديد و التبادل، وعاملا لا غنى عنه لتفتُّح المجتمعات على بعضها. فالكيانات الثقافية البشرية المتنوعة المنتشرة في جميع أنحاء المعمور، يدين بعضها لبعض ربما بأهم ما يملك. وكل واحد منها يُعتبر في نهاية المطاف حصيلة تلاقح وتمازج مُتعدد الجذور والأصول.

بَيَدُ أن علينا أيضا ألا ننسى أنه قبل حصول هذا الإقرار والتوافق العالميين، فإن ظاهرة "التنوع والتعدد الثقافي" طالما استُغِلَّت من طرف دُعاة التمييز العنصري، وأُولَّت باعتبارها دليلا تاريخيا وواقعا ملموسا على حقيقة الاختلاف الجذري الذي يطبع الثقافات البشرية جميعها ويجعلها غير متساوية أصلا من حيث العقلية والفعالية والقدرة والقيمة. وقد استُخْلِصَ من ذلك ضرورة احتلال كل واحدة من الثقافات البشرية درجة مُعَيَّنة في سُلَّم افتراضي للتطور والتقدم تتدرَّج عليه المجتمعات البشرية خلال مسيراتها التاريخية، سُلَّم يتألف من درجات عُليا وراقية وأخرى دُنيا ومنحطة. ومن هنا جاءت الخطوة الأخيرة نحو صياغة أيديولوجيات تبرير ازدهار الشعوب والثقافات المغايرة للثقافة المُهيمنة وتهميشها، وبالتالي تشجيع الاستعمار واستغلال الأمم والشعوب المستضعفة.

والحقيقة أن المسارَ كان طويلا و شاقاً قبل الوصول إلى نزع الاعتراف بواقعية "التنوع والتعدد الثقافي" وإقرار المبدأ الأخلاقي والديمقراطي القاضي باحترام جميع الثقافات البشرية واعتبارها متعادلة ومتكافئة من حيث القيمة؛ وأنها تتساكن وتتعايش وتتجاور في المكان رغم الاختلافات الشكلية البيئية فيها بينها. ومن حقنا أن نبتهج اليوم ونحن نرى المبدأ المذكور يرتقي إلى مرتبة حقٍّ من الحقوق الأساسية للشعوب، ويصبح دعامةً أخرى للنظام الديمقراطي على الصعيد العالمي، كما يغدو معدودا من بين الشروط الضرورية لتنمية روح التعاون والإثراء المتبادل وحسن الجوار بين المجتمعات البشرية. ولعل الحكمة من إرسائه هي توفير درع قانوني للدفاع عن مبادئ العدالة والمساواة بين الشعوب، وحماية الهويَّات

الثقافية من مظاهر الاستلاب الثقافي، وإنقاذ كيانات ثقافية عديدة من مخاطر التشوّه والتفكّك والضياّع⁽¹⁾.

3. وإذا كانت المطالبة باحترام و تطبيق مبدأ الحق في "التنوّع والتّعدّد الثقافي" تعتبر مشروعةً تاريخياً في سياقات النضال الذي تخوضه الشعوب المضطّهدة والتي لا تزال تعيش تحت نير الاحتلال والهيمنة، دفاعاً عن استقلالها وهويتها الثقافية؛ فهل يحق في سياقات أخرى المبالغة في تضخيم هذا المبدأ إلى حد أن يجد المتممون إلى ثقافة ما أنفسهم في نهاية المطاف مصابين بحالة من الفصام الثقافي، منعزلين عما يدور في عالم اليوم ومستكينين إلى قيم خصوصية مرفوعة إلى درجة المطلق، وفي نهاية المطاف متنازلين عن الطموحات المشروعة للشعوب في تحقيق التحديث والعدالة والديمقراطية؟

ومن الأمور التي يمكن ملاحظتها اليوم أن الفكر الفلسفي العالمي في توجهاته المعاصرة أصبح يأثف بالتدريج مع فكرة أن "التنوّع والتّعدّد الثقافي" حق طبيعي يؤسّس للثقافات البشرية فضاءً حيويًا للنمو وللتفتح والازدهار والتبادل، في أحضان حضارة إنسانية يؤمل دائماً أن تكون رحبة لجميع مكوناتها. وربما كانت المسألة الهامة التي يتوجّب على الفكر الفلسفي العربي المعاصر استخلاصها من هذه الصيرورة الفكرية، هي أن الاعتراف بواقعية التنوّع والتّعدّد في الثقافات البشرية، يتلازم ضمناً مع الإقرار بالطابع النسبي لجميع الكيانات الثقافية المتواجدة في عالم اليوم، مهما كان لبعضها من تاريخ طويل زاهر بالعطاءات الإنسانية الجليلة.

(1) في هذا الصدد يمكن مراجعة : إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوّع الثقافي، الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية العلوم والثقافة، في نوفمبر 2001. وهو من أهم النصوص المعاصرة المؤسسة لفلسفة أخلاقية جديدة في مجال الحقوق الثقافية.

من هذا المنظور، فإن الاعتقاد بأن ثقافة بشرية مُعيَّنة بالذات تملك وحدها الحقيقة دون غيرها من الثقافات؛ وتضم وحدها القيم الأخلاقية الكونية والسامية دون سواها، يعد في نظرنا الطريق الأمثل نحو التطرف والاستبداد على الصعيد العالمي؛ ونحو كراهية الفكر الآخر المغاير وبذنه جملة وتفصيلاً. ولعل هذه مناسبة للتذكير بأن المتعين إلى الثقافة العربية الإسلامية، إذا كان من حقهم الافتخار بأن منظومتهم هي من بين أعرق وأغنى المنظومات الثقافية في العالم، فينبغي ألا يكون ذلك مُبرراً للاستكانة إلى فكرة أن الثقافات البشرية الأخرى هي أقل شأنًا، أو هي مُجرَّد نُسخ وأصداء باهتة من ثقافتهم. كما يتوجَّب ألا ينتظروا من الآخرين اعتناق واتباع قيمهم الثقافية الخاصة، ومن المفروض أن يكون واضحاً لجميع الأطراف أن التبادل والحوار بين الثقافات في ظل القيم الجديدة للتسامح وحقوق الإنسان، هو غير الدَّعوة وهو كذلك غير التبشير⁽¹⁾.

4) على ضوء ما تقدّم أضحي بمقدورنا القول إن مُجمَع المعرفة مرحلة مُتطورة من مسيرة تقدم البشرية ومعارفها، وإن الإمكانيات الضخمة التي أصبح يوفرها في ميادين تكنولوجيا المعلومات والتواصل، والعلوم الطبية وعلوم الحياة، يمكن أن تُعمِّم فوائدها وتُسخر لأهداف تحترم كرامة الإنسان وتكون في مصلحة البشرية جمعاء حاضراً ومستقبلاً؛ كما يمكن أن تكون وسيلة للاحتكار والمنافسة الضارية، المفضية في غالبية الأحيان إلى توسيع وتعميق الفوارق والفجوات بين الدول والمجتمعات البشرية وداخل كل واحد منها، وإلى الخط من كرامة الإنسان، وتفشي مظاهر التدهور البيئي. ومن هنا تغدو الحاجة مُلحّة إلى تخليق هذا المجتمع، وإضفاء البعد الإنساني على جميع أنشطته في ميادين الحياة الاقتصادية والثقافية والبيئية.

(1) للمزيد من المعلومات حول هذه المسألة نقترح الرجوع إلى دراستنا: "في أخلاقيات الحوار بين الثقافات حول مبدأي التسامح وحق الاختلاف"، مجلة التسامح، عدد 15-2006، مسقط، عمان. ص 286-310.

وبالنسبة إلى الفكر الفلسفي العربي المعاصر نقول إنه رغم خصوصياته باتَ مُلزمًا بالاهتمام بالتحدّيات التي يطرحها "مجتمع المعرفة"، وبالتساؤلات حول الإمكانيات العلميّة النوعية التي يوفرها حاليًا لتغيير الطبيعة والبيئة والكائنات الحية، وبالتالي لتغيير الإنسان ذاته ومنظوماته الثقافية والقيمية. ومن هنا يغدو مطلوبًا منه أن يشاطر الفكر الفلسفي العالمي الملتزم هواجسه حول الرّهانات الأخلاقية الجديدة المترتبة عن تلك التحديات، وأن يساهم في النقاش العالمي الدائر حولها. عليه أن يتعرّف عن قرب على الخطاب الفلسفي والأخلاقي الجديد ويستوعب مضامينه وأبعاده، ومن ثمة أن يجتهد من أجل بلورة مواقف فيه استرشادًا بمبدأ أن مُجتمع المعرفة وثمار التقدم العلمي في ميادين التكنولوجيا الحيويّة والطب وعلوم الحياة، يجب أن يسخرَ لأهداف تكون في مصلحة البشرية جمعاء؛ وأن الفكر الأخلاقي المستنير ينبغي أن يصاحب باستمرار البحوث العلميّة في جميع مجالاته.

وخاتمة القول، إن الرّهانات الفلسفية والأخلاقية التي أثارناها في هذه الدراسة تهمّنا أولاً وأخيراً لكوننا جزءاً من البشرية الواسعة ومن ساكنة هذا العالم الجديد المضطرب الذي تسوسه العوّلّة وتغامر بمصيره. فضلاً عن ذلك، فهي تهمّنا لأننا كمهتمين بالفلسفة في حاجة ماسة إلى مزيد من الوعي النقدي بمدى هيمنة السلطة الجديدة لمجتمع المعرفة واتساعها. ولا نظن أن من شأن هذا الاهتمام الجديد أن يُبعدنا عن الاهتمام بقضايانا المصيرية الأخرى الوجودية والقومية ويوهنها، بل ربما سيُقوّي وعينا بها ويجعلها أكثر حضوراً وشفافية.

الأخلاقيات التطبيقية

مساهمة في تجديد الفلسفة العربية

عمر بوفتاس

كلية الآداب بن مسيك الدار البيضاء

تندرج هذه الدراسة في إطار مواكبة الفلسفة للتحويلات المعاصرة. فقد حققت العلوم والتقنيات قفزات نوعية متتالية في ميادين الفيزياء والكيمياء، والطب والبيولوجيا والهندسة الوراثية، والإعلام والمعلومات ... الخ، في مقابل ذلك، ظلت الفلسفة تجترّ مواضيع معادة وتكرر ذاتها باستمرار. صحيح أن هناك محاولة للتجديد ولمسايرة ما يحصل في مختلف ميادين العلم والتقنية والواقع المعاصر عموماً، غير أن السرعة العادية التي يتقدم بها الفكر الفلسفي ليست في مستوى التسارع الذي تتحرك به العلوم والتقنيات. ذلك ما جعل بعض المهتمين بالشأن الفلسفي يعتقدون أن أمل تجديد الفكر الفلسفي وتسريع خطاه معقود على ما يعرفه ميدان الفلسفة العملية وفرع "الأخلاقيات التطبيقية" بشكل خاص من نمو وازدهار.

"الأخلاقيات التطبيقية Les éthiques appliquées" ظاهرة ملفتة للنظر بالفعل، فقد غزت هذه المباحث التي تندرج في إطار ما يعرف بـ "الفكر الأخلاقي الجديد" جل ميادين البحث والممارسة في الدول المتقدمة، وصاحبها ظاهرة أخرى لا تقل عنها إثارة للاهتمام وهي ما أصبح يعرف بتزايد الطلب على الأخلاق والدعوة لتخليق كل ميادين المجتمع الحديث (تخليق المهن، تخليق السياسة، تخليق مؤسسات الدولة، تخليق التعليم والصحة، تخليق البنوك

والمؤسسات المالية، تخليق الصحافة ووسائل الإعلام، تخليق الفضاء العمومي ... الخ)، فما المقصود بالأخلاقيات التطبيقية ؟ وما السر وراء تزايد الطلب على الأخلاق والدعوة لتخليق كل مناحي الحياة المعاصرة ؟ وما علاقة الفلسفة بهذا التطور وبهذه الحركية اللذين يعرفهما الفكر الأخلاقي المعاصر ؟ تلك بعض التساؤلات التي سنحاول أن نعالج بها هذا الموضوع الهام دون أن ندعي أننا نملك عنها إجابات وافية.

في العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المواضيع الكلاسيكية للفكر الفلسفي تتراجع تباعا بعد أن أوشكت على استنفاد أغراضها، هناك أولا تراجع التيارات الفلسفية التي هيمنت على الساحة الفكرية والثقافية منذ عقود خلت : العقلانية والتجريبية، الوضعية والماركسية، الوجودية والبنوية؛ بل نلاحظ تراجعا حتى في تيارات أكثر حداثة كان من المنتظر أن تستمر مدة أطول في الساحة الفكرية والثقافية مثل التأويلية والتفكيكية والتحليلية وغيرها. هناك ثانيا انطفاء متالي للرموز الفلسفية الكبرى التي تركت بصماتها الواضحة على الفكر الفلسفي خلال القرن الماضي⁽¹⁾.

لم تتمكن أسماء أخرى من ملء الفراغ الذي تركته تلك الرموز الفلسفية الوازنة، خاصة وأنها خلفت إرثا فلسفيا يتميز بالضخامة والغنى والتنوع، لذلك أصبحت الساحة الفلسفية تعرف ظاهرة أخرى هي الاشتغال على أعمال الفلاسفة السابقين. صحيح أن الفلاسفة كانوا دائما ينطلقون من أعمال ومشاريع سابقينهم، غير أنهم كانوا أيضا يشيدون انطلاقا منها أعمالا ومشاريع جديدة، ويبدو أن السابقين لم يتركوا للاحقين مجالا لبناء مشاريع

(1) لودفيج فون هوبنهايم (ت.1951)، ميرلو بونتي (ت.1961)، غاستون باشلار (ت.1962)، ألكسندر كويري (ت. 1964)، كارل ياسبرز (ت.1969)، تيودور أدورنو (ت.1969)، ماكس هوركهايمر (ت.1973)، حنا آرنت (ت.1975)، مارتن هيدجر (ت.1976)، هيربرت ماركيز (ت.1979)، جان بول سارتر (ت.1980)، جاك لاكان (ت.1980)، ميشيل فوكو (ت.1984)، سيمون دوبوفوار (ت.1986)، لوي ألتوسير (ت.1990)، فيليكس جواتاري (ت.1992)، هانس يونس (ت.1993)، جيل دولوز (ت.1995)، جان فرانسوا ليوتار (ت.1998)، ميشيل هنري (ت.2002)، جان توسان دوزانتي (ت.2002)، هانس جورج غادامير (ت.2002)، جون رولز (ت.2002)، جاك دريدا (ت.2004)، بول ريكور (ت.2005)، كلود ليفي ستروس (ت.2009) ... الخ.

جديدة، وبعبارة أخرى : لقد انتهى عصر الأنساق والرموز الفلسفية، أي أن المنتظر بعد ذلك الانطفاء لم يعد هو ظهور رموز جديدة، بل حقبة فلسفية جديدة تنسجم مع عصر المعلومات، الذي أفصح المجال لجماعات البحث والحوار، والتفكير الجماعي في ظل تكامل المعارف والتخصصات.

في مقابل تراجع الفكر الفلسفي، واصلت العلوم والتكنولوجيات مسيرتها المظفرة والكاسحة، وتطورها النوعي المتسارع، وأصبحت الاكتشافات العلمية والإنجازات التكنولوجية تستحوذ على اهتمام الفلاسفة والمفكرين بشكل عام، لدرجة أصبح يستحيل معها في الوقت الراهن على الفيلسوف أن يفكر بعيدا عن تلك الاكتشافات العلمية والإنجازات التكنولوجية. هذا الوضع هو الذي جعل بعض المهتمين بمستقبل الفكر الفلسفي يعتقدون أن تجديد هذا الفكر سيتم في مجال "الأخلاقيات التطبيقية"، هذا المبحث الجديد الذي أصبح يثبت تدريجيا أن عصر الفيلسوف الموسوعي أو الباحث العصامي قد ولى وترك المجال للتفكير الجماعي والدراسات والبحوث التي يجريها باحثون ينتمون لتخصصات متعددة ومختلفة، وأن الفيلسوف الأكاديمي الذي يمارس التفكير النظري في قضايا المعرفة والوجود والقيم، وفي أمور اللغة والتواصل والتفكيك والتأويل، بل وفي مسائل السياسة والاجتماع والأخلاق والدين بعيدا عن اهتمامات الأجيال الجديدة، فيلسوف يحكم على نفسه وربما على الفلسفة معه بالتهميش.

أبطال السباق الفلسفي الجدد هم منشطو الفلسفة الشعبية والمقاهي الفلسفية وجماعات الحوار والنقاش : ومواضيع النقاش والحوار التي تسترعي الاهتمام وتشد الانتباه هي مواضيع الفلسفة السياسية، والفلسفة النسوية، وفلسفة البيئة، وفلسفة حقوق الإنسان، وفلسفة التكنولوجيا، وفلسفة الطب والبيولوجيا، وفلسفة الجسد ... الخ. يركز بعض الباحثين والفلاسفة على ميدان معين من ميادين العلم التكنولوجي مثل الفيلسوف الإنجليزي ستيفن تولمين Stephen Toulmin الذي يرى أن ميدان الطب البيولوجي Biomédecine يشكل مناسبة هامة للتجديد الفلسفي حيث قال : "لقد أنقذ الطب

البيولوجي الأخلاق والفلسفة"⁽¹⁾، ويقول غيره "لقد أبدع الطب فلسفة" مما يذكرنا بقول التوسير أيام ازدهار الدراسات الإستيمولوجية : "لقد أبدع العلم حقا فلسفة".

أولا) تعريف الأخلاقيات التطبيقية

هي مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية المجالية، تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا انطلاقا من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقة، بل اعتمادا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة أو المستعصية casuistique. وفيما يلي أبرز مجالات الأخلاقيات التطبيقية:

1. أخلاقيات الطب والبيولوجيا : التي ترتبط بميدان علوم الحياة وما أصبح يطرحه، بعد تبلور ما أصبح يعرف بـ"تكنولوجيا الحياة Biotechnologie، من تساؤلات تتعلق بـ"الإنجاب الاصطناعي Procréation artificielle" من شاكلة : هل يتم الإنجاب دون جنس مثلما يتم الجنس دون إنجاب (يتم الحديث عن تقنيات الإنجاب السلبية والإيجابية) ؟ هل يمكن تعمد إنجاب اليتامى في حالة تخصيص الزوجة بمني زوجها بعد وفاته (إعادة النظر في عوائد ومفاهيم درجة عليه البشر لآلاف السنين مثل مفهوم العائلة ومفهوم الأمومة ومفهوم البنوة ومفهوم الهوية البيولوجية) أو بـ"الموت الرحيم Euthanasie" من قبيل : هل يقبل الأطباء على انتزاع أجهزة التنفس والتغذية الاصطناعية عن المرضى الذين يعانون من غيبوبة طويلة الأمد رحمة بهم أم يواصلون إبقاءهم أحياء بشكل اصطناعي رغم عدم جدوى حياتهم أي ما أصبح يعرف بـ"الإصرار على مواصلة العلاج Acharnement thérapeutique؟

(1) يراجع الكتاب الذي ألفه سنة 1988 بالاشتراك مع الباحث الأمريكي المتخصص في البيوإتيقا أو أخلاقيات الطب والبيولوجيا Albert R. Jonsen : *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning : Les abus de la casuistique : une histoire du raisonnement moral* (الترجمة المقترحة لعنوان الكتاب : تجاوزات مقارنة دراسة الحالات المستعصية : تاريخ للتفكير الأخلاقي).

2. أخلاقيات البيئة : التي ترتبط بميدان البيئة وما يطرحه من تساؤلات من شاكلة : هل ستستمر موارد البيئة دون نفاذ كما تنم عن ذلك الطريقة التي نستغل بها تلك الموارد ؟ وإذا علمنا ما ينتظر تلك الموارد من نضوب هل نعطي الأولوية للتنمية الاقتصادية فنستمر في استغلالها بشكل مكثف أم نعطي الأولوية للحفاظ على موارد البيئة وحمايتها من الاستغلال المفرط ولو على حساب التنمية الاقتصادية ؟ وما هو الإنسان الجديد الذي تبشر به الفلسفة البيئية ؟ وما هي أهم التيارات البيئية التي يجري بينها حوار حول العضلات البيئية الأساسية ؟

3. أخلاقيات الاقتصاد : التي ترتبط بميدان الحياة الاقتصادية الذي يعتبر من ضمن الميادين الأساسية التي أصبحت تعرف في العقود الأخيرة تزايد الطلب على الأخلاق تحت عناوين متعددة مثل : "أخلاقيات التجارة والأعمال Ethique des affaires" و "أخلاقيات المقابلة Ethique de l'entreprise" و "أخلاقيات التسيير والتدبير الاقتصادي Ethique de gestion économique" ... الخ. ويطرح هذا الميدان بدوره عدة مشاكل أخلاقية إلى جانب مشاكله الكلاسيكية المرتبطة بالاقتصاد السياسي، مثل هيمنة الصبغة التجارية والبضاعية للأشياء والأشخاص في آن واحد؛ وسبل التوفيق بين التنمية الاقتصادية والحفاظ على موارد البيئة وحماية هذه الأخيرة من التلوث؛ وما تطرحه المجالات الاقتصادية الجديدة من رهانات ومشاكل مثل "الاقتصاد البيئي" و "اقتصاد المشاركة" و "اقتصاد المعرفة" ... الخ.

4. أخلاقيات تكنولوجيا المعلومات : التي ترتبط بميدان التكنولوجيا المعلوماتية التي تشمل مختلف التقنيات التي تخص إنتاج وجمع وحفظ ونشر وبث واسترجاع المعلومات، إلى جانب ظهور مجموعة من المفاهيم التي تنم عن التحولات العميقة التي حصلت في المجتمعات المعاصرة، على رأسها مفهوم "إنتاج المعرفة" الذي هو حصيلة التفاعل بين التقنيات الجديدة والمعرفة الإنسانية؛ ومفهوم "اقتصاد المعرفة" الذي أدخل المعرفة إلى عالم الاقتصاد والتجارة، فتحولت بذلك هي الأخرى إلى سلع ومنتجات تباع وتشترى مما أضفى عليها قيمة مادية وباعد بينها وبين قيمتها المعنوية العتيقة؛ والفرق بين مفهومين أساسيين هما : "مجتمع المعلومات" الذي يقوم على تعميم التقنيات المعلوماتية، و "مجتمع

المعرفة" الذي يتجاوز ذلك لإنتاج المعلومات وما يرتبط بها من تقنيات. وتعالج "أخلاقيات المعلومات" مجموعة من الإشكاليات الراهنة المرتبطة في آن واحد بميدان الإعلاميات من جهة، وميادين أخرى كالفضاء والإعلام والهندسة الوراثية وغيرها من جهة ثانية، مثل الحرب المعلوماتية والواقع الافتراضي والتصرف في المعلومات الوراثية وغيرها.

5. أخلاقيات تكنولوجيا الإعلام والاتصال التي ترتبط بالثورة التكنولوجية الحاصلة في ميدان وسائل الإعلام في تقاطع مع الثورة المعلوماتية وخاصة في إطار الانترنت، وما يتعلق بها من مسائل تخص توجيه الرأي العام والتحكم في اختياراته، وما يرتبط أيضا بهيمنة ثقافة الصورة ودور وسائل الإعلام في قلب الحقائق وتشويه الأحداث والنيل من كرامة الأشخاص، الخ.

6. أخلاقيات تكنولوجيا الفضاء : التي ترتبط بميدان الفضاء، فبعد تطور تكنولوجيا الفضاء وتزايد الاهتمام بالفضاء والدراسات الفضائية، طرحت مسألة القواعد الأخلاقية التي أصبحت تفرض نفسها في إطار التعامل مع هذا المجال الواسع الذي يرتبط بكثير مما يحدث في عالمنا المعاصر، وأصبح هو الآخر يطرح تساؤلات من شاكلة : إلى متى سيستمر استغلال الفضاء حكرا على دول معينة دون غيرها خاصة وأن احتكار تكنولوجيا الفضاء هو هيمنة على الإعلام وتوجيه للرأي العام العالمي ؟ وهل سيأتي زمان يقسم فيه الفضاء إلى مناطق نفوذ ويسطر بالحدود كما حصل بالنسبة للبر والبحر ؟ وهل يمكن أن نعثر على ظروف ملائمة للحياة خارج الغلاف الجوي ؟ وهل بوسع الإنسان أن يعيش في كوكب آخر غير الأرض ؟ هل يستطيع أن يحمل معه خارج الأرض العناصر الضرورية للحياة لآمد طويلة ؟ وهل هناك كائنات حية أو عاقلة قد تفوقنا ذكاء خارج الأرض... ؟ الخ.

ثانيا) العلاقة بين "الأخلاقيات التطبيقية" و"الفلسفة الأخلاقية"

يعتبر التمييز بين "الأخلاقيات التطبيقية" و"الفلسفة الأخلاقية" قضية معاصرة ما دامت عبارة "الأخلاقيات التطبيقية" ذاتها لم تظهر إلا أواخر الستينات من القرن الماضي في

الولايات المتحدة الأمريكية مع انبثاق حقول معرفية جديدة تطرح تساؤلات أخلاقية غير مسبقة، وقد أوردت الفيلسوفة الفرنسية جاكلين روس في كتابها الهام في هذا المجال "الفكر الأخلاقي المعاصر" خمسة ميادين بارزة للأخلاقيات التطبيقية، ركزت بشكل كبير على ميدان "أخلاقيات الطب والبيولوجيا"، وأوردت الميادين الأربعة المتبقية بالتتابع حسب درجة أهميتها من منظورها الخاص : "أخلاقيات البيئة" و"أخلاقيات الأعمال" و"أخلاقيات وسائل الإعلام" و"أخلاقيات الممارسة السياسية"⁽¹⁾.

ما هي أولا الشروط التي أدت إلى تطور هذه الميادين وإلى ظهور هذه التساؤلات الأخلاقية الجديدة ؟ لقد كانت الفلسفة الأخلاقية الأمريكية والأنجلوساكسونية عموما خلال النصف الأول من القرن الماضي، تهيمن عليها قضايا ما وراء الأخلاق *Méta Éthique* بتأثير من الفلسفة الوضعية والتحليلية، فقد تمحورت الأبحاث والاهتمامات آنذاك حول التحليل المنطقي واللغوي لمضمون العبارات الأخلاقية، وذلك من خلال التساؤل على سبيل المثال، حول طبيعة ودلالة ودوافع استعمال المفاهيم الأخلاقية مثل "الخير" و"العدل" و"الفضيلة" و"الواجب" ... الخ. وتطرح عملية التحليل ذاتها باعتبارها عملية محايدة من الناحية القيمة أو الأكسيولوجية.

خلال هذه المرحلة التي سادت فيها الدراسات التحليلية والماورائية للعبارات الأخلاقية، تمت معالجة مسألة المضمون الأخلاقي من منظورات اختصاصية تدافع إما عن مواقف دوغمائية (انطلاقا من نسق ديني معين) أو عن مواقف نسبانية (تحاول إضفاء الطابع السيكلولوجي أو الأنثروبولوجي على الأخلاق). وهكذا نجد في ميدان الطب على سبيل المثال، أن بعض اللاهوتيين الكاثوليك كانوا، ابتداء من خمسينات القرن الماضي، يدافعون عن

(1) Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, que sais-je ? Paris, Puf, 2ème éd, 1995, pp. 190-121.

الأخلاق انطلاقاً من نصوص بابوية خلال مناقشتهم لقضايا طبية جديدة تتعلق بالإخصاب الاصطناعي والتجارب على البشر وزرع الأعضاء ... الخ. أما النسبانيون فكانوا، خلال نفس المرحلة، يستندون إلى علم النفس والتحليل النفسي اللذين يؤكدان على دور العواطف والانفعالات والرغبات اللاشعورية في توجيه القناعات الأخلاقية؛ أو إلى الانثربولوجيا التي تبرز اختلاف الجماعات البشرية حول الأخلاق والعادات. وتبدو الأخلاق في هذا المنظور كأنها مسألة ذوق أكثر مما هي موضوع للعقل.

في مستهل الستينات من القرن الماضي، تدخلت مجموعة من العوامل لتغيير هذا الوضع : فمن جهة الفلسفة الأخلاقية، عرفت الاهتمامات المرتبطة بها وراء الأخلاق تراجعاً تجلّى في التخلي عن تحليل قواعد استعمال المضامين الأخلاقية لصالح جوانب أخرى من الخطاب الأخلاقي منها عالمية هذا الخطاب، ومدى ارتباطه بحاجات ومصالح الأفراد والجماعات، وأخيراً الاعتبار التي توجه الممارسة. وهكذا اتجه الفلاسفة من جديد نحو الأخلاق الماهوية، وإن بمنظور جديد، أي اعتماد نظريات أخلاقية تحدد في نفس الوقت مفهوم الخير المرتبط بالنسق الأخلاقي، وشروط التداول التي تتيح تبرير الفعل الأخلاقي وإجراءات اتخاذ القرار الأخلاقي العقلاني.

من أسباب رجوع الاهتمام بالأخلاق الماهوية : التحولات الاجتماعية الكبيرة التي لا تتوقف وانعكاساتها سواء على مستوى حياة الأفراد الخاصة (التحرر الجنسي، ترسخ القيمة المادية للأشياء، تزايد الاحتجاج على كل أشكال السلطة التسلط ... الخ) أو على مستوى الحياة العمومية (التأكيد على حقوق الأفراد والجماعات، التخلص من مختلف أشكال الاستغلال والاستعمار، تنامي دولة الرعاية ... الخ). من جهة أخرى، ارتبط هذا الاهتمام الأخلاقي خصوصاً بتطور العلوم والتقنيات، سواء من جهة ما تحقّقه من مصالح وخدمات على رأسها تحسّن شروط العيش من صحة وتغذية وسكن ومواصلات، أو من جهة ما تحمله

من مخاطر تهدد الأمن والحياة البشريين. هكذا تمحور الحوار المرتبط بفلسفة الأخلاق حول قضايا العدالة والإنصاف والأشكال العقلانية للدولة، إلى جانب قضايا الحياة السعيدة والعيش الرغيد، وعلاقة ذلك بمضمون الحياة الأخلاقية للأفراد داخل مجتمعات تتميز بالتعدد الفكري والتنوع الثقافي، مجتمعات لم تعد فيها المرجعيات الأخلاقية مرجعيات مشتركة بالضرورة، ولكنها إلى جانب ذلك رسخت أخلاقيات الحوار واحترام الاختلاف والتناوب الفعلي والتعايش الإيديولوجي.

ارتبط جانب من هذا الحوار الأخلاقي الجديد بحالات محدّدة من الحياة اليومية المعاصرة، حيث تمحورت أبرز الإشكاليات الأخلاقية حول تحليل ومعالجة حالات واقعية ملموسة وغير مسبقة تحصل داخل المستشفيات ومختبرات تجارب الطب والبيولوجيا، أو المقاولات في علاقتها باستغلال الموارد الطبيعية وتلويث البيئة، أو الهيئات الحكومية وعلاقتها بالفضائح السياسية والأخلاقية، وقضايا الرأي العام التي تثيرها مختلف وسائل الإعلام ... الخ. ومثل هذه القضايا والمشاكل تتطلب معالجة متعددة التخصصات، وفي هذا الإطار تم اجتذاب خبراء الأخلاقيات والفلاسفة كي يقدموا آراءهم وتحليلاتهم وتوضيحاتهم حول الرهانات المطروحة. إن هذه المقاربة الأخلاقية المرتبطة أساسا بمعالجة الحالات الخاصة المستعصية Etude de cas داخل مختلف ميادين البحث والممارسة، هي التي أصبحت تعرف بـ"الأخلاقيات التطبيقية". فبارتباطها بالمعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة، تركز هذه الأخلاقيات على الحلول العملية، وتعطى الأولوية في هذا الإطار لسياق الفعل وتحليل النتائج واتخاذ القرار، ويعتمد هذا المنظور الأخلاقي الذي ترجح في إطاره الأجرأة والعمل على التأمل والنظر، في مختلف ميادين الممارسة الاجتماعية والمهنية⁽¹⁾. وهو نظر وتأمل يتغيى البحث عن حلول عملية ترضي الأطراف والمنظورات المختلفة داخل المجتمع لأجل التوصل إلى حلول ناجعة للمشاكل المستعصية.

(1) Marie-Hélène Parizeau, "Ethique appliquée", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie Morale*, Paris , PUF, 1996, p. 535.

قبل التعرض لهذه النماذج، سأحاول أن أخلص أهم خصائص الأخلاقيات التطبيقية:

1. هي أولا واقع عملي وثقافي جديد تعيشه المجتمعات الغربية، أما نحن في العالم العربي فبالكاد تصلنا أصداؤه.

2. هي أيضا آخر صيحة للفلسفة العملية، وتشكل قواعد جديدة لتوجيه الممارسة داخل مختلف الميادين العلمية والعملية في المجتمعات المعاصرة. وصحيح أنها قواعد أخلاقية، غير أنها قابلة أن تتحول إلى سياسات تشريعية وقوانين في إطار ما أصبح يعرف في البلدان ما بعد الصناعية بـ "الانتقال من الأخلاقيات إلى القوانين".

3. هي بناء على ما سبق، قواعد عملية وليست نظرية، ورغم ذلك فهي تقوم على مفاهيم أخلاقية كلاسيكية مثل مفهوم الحق ومفهوم المسؤولية ومفهوم الواجب ومفهوم الكرامة ... الخ، ولكنها تجدد مضامينها وتعطيها أبعادا جديدة ترتبط بما يطرحه العلم التكنولوجي من معضلات، وذلك مثل الأبعاد الجديدة لمفهوم الواجب في ميدان أخلاقيات الطب والبيولوجيا، والأبعاد الجديدة لمفهوم المسؤولية في ميدان أخلاقيات البيئة ... الخ.

4. هي أيضا قواعد براغماتية، لا يراعى فيها الصدق والكذب أو الخطأ والصواب أو حتى الخير والشر، بل تراعى فيها الصلاحية.

5. هي أيضا قواعد علمانية، فهي لا تستمد من الدين بل غرضها تنظيم الحياة العملية [وإن كان علماء الدين يساهمون أحيانا في بلورتها]، ولذلك ليست قارة وثابتة، بل هي قابلة للتغيير والتعديل بناء على الحاجات العملية وعلى عملية التداول.

6. هي أخيرا قواعد تداولية توافقية، لا تستحدثها جهة معينة، بل تأتي نتيجة التشاور والتداول بين العاملين داخل ميدان معين أو مهنة معينة، بالتعاون مع ممثلي تخصصات أخرى في الوقت الذي يتعلق فيه الأمر بقضايا أو معضلات تهم جميع مكونات المجتمع، وقد تتخذ طابعا عالميا يهم جميع الناس في بعض الحالات مثل قضايا البيئة وقضايا الطب والبيولوجيا.

7. غالبا ما يتم تداول مثل هذه القضايا التي تهم جميع الناس داخل ما يعرف بـ "لجان الأخلاقيات Comités d'éthique"، وهي هيآت جديدة أفرزتها المعضلات والمشاكل التي خلفتها نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي في ميادين متعددة ومختلفة، ويتكون أعضاؤها من ممثلي التخصصات المعنية مباشرة بتلك المشاكل، بالإضافة إلى مختلف فعاليات المجتمعات الحديثة من محامين ورجال القضاء والقانون ورجال الاقتصاد والسياسة والمهتمين بالبيئة وحقوق الإنسان والمتخصصين في العلوم الإنسانية والفلاسفة ... الخ.⁽¹⁾

بهذا أفرزت "الأخلاقيات التطبيقية" فكرا يتميز بتعدد وتفاعل مختلف المعارف والاختصاص، وقد أسهم هذا الفكر الأخلاقي الجديد بشكل خاص في تطوير القانون وحقوق الإنسان، والمأمول بالنسبة لنا أن يكون له دور أساسي في تطوير وتجديد الفكر الفلسفي.

ثالثا) نماذج من الأخلاقيات التطبيقية

لتحديد أبرز خصائص "الأخلاقيات التطبيقية"، سنركز على ثلاثة نماذج أساسية أوردتها الفيلسوفة الكندية المتخصصة في "الأخلاقيات التطبيقية" ماري إلين باريزو Marie-Hélène Parizeau في موسوعة "الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية" وهي "الأخلاقيات المهنية" و"أخلاقيات البيئة" و"أخلاقيات الطب والبيولوجيا"⁽²⁾

1. الأخلاقيات المهنية Ethique professionnelle

تشكل "الأخلاقيات المهنية" حقلًا واسعًا للتساؤلات الأخلاقية نظرا لكون كل القطاعات المهنية في المجتمعات المعاصرة معنية بها مبدئيا : الطب، الهندسة، التجارة والأعمال، الاتصالات، الصحافة، التربية والتعليم، الإدارة والسيير، المهن الحقوقية كالمحاماة والقضاء ... الخ.

(1) للتوسع في إطار موضوع "لجان الأخلاقيات"، يمكن الرجوع للمرجع التالي:

Claire Ambroselli, *Le comité d'éthique*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1991.

(2) voir : Marie-Hélène Parizeau, *op.cit.*, pp : 535-536.

توجد "الأخلاقيات المهنية" في قلب التساؤلات التي تطرحها بنية المجتمعات الصناعية، ويلزم التذكير هنا أن هذه المجتمعات لها مجموعة من الخصائص تشرط التساؤلات الأخلاقية. فهذه المجتمعات تستند تاريخيا إلى ثلاثة قوى معيارية متداخلة ومتعارضة : أولها الاقتصاد الذي يفرز مجموعة من القيم الخاصة به كالفعالية والإنتاجية والتنافسية، إضافة إلى معقولية اقتصادية يتم وفقها تقويم كل شيء بناء على مفاهيم الكلفة والربح، والعرض والطلب، والإنتاج والاستهلاك؛ وثانيها التقدم العلمي التكنولوجي الذي يعتمد معقولية من نوع آخر تقوم على أساس إجرائي اختباري وعملياتي، تمد الاقتصاد بالطرق والوسائل الضرورية؛ وثالثها الحق والقانون الذي يحدد في تقاطع مع الأخلاق المعايير والممنوعات من خلال ضبط وتنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

والحال، أن التفاعل المحدود بين الاقتصاد والعلم التكنولوجي technoscience أدى إلى انزياح الوظائف نحو القطاع الاقتصادي الثالث (بعد قطاعي الفلاحة والصناعة) وهو قطاع الخدمات الذي أصبح يستقطب ما يقارب ثلثي الأعمال والوظائف. ويتطلب هذا القطاع كفاءات اختصاصية ملائمة للقيام بمهام غاية في الاختصاص تتميز بالمهنية والاحترافية. إن ظاهرة تزايد الطابع الاحترافي في دائرة الأشغال والمهن تستدعي أن تضع كل مهنة معايير وقواعد تنظيمية داخلية لضبط وتنظيم الممارسة الداخلية، وتتخذ عدة أشكال أهمها : "قواعد الممارسة الجيدة" وهي في الغالب قواعد تقنية وآداب مهنية ومدونات أخلاقية تحدد أبرز القيم الخاصة بكل مهنة على حدة؛ والالتزامات والحقوق والمسؤوليات المرتبطة بممارسة المهنة؛ ومدونة واجبات المهنة التي تتضمن مجموعة من المبادئ والإجراءات التنظيمية والتدابير القانونية المعدة لمواجهة الحالات التي يتم فيها الخروج عن قواعد المهنة أو التي تتم فيها مخالفة القانون.

إن النمو والتحول الحاصل في ممارسة مختلف الوظائف والمهن والذي يتجلى في تزايد عدد المهنيين وحصول أزمة ثقة تجاه أنماط الخبرة المهنية، إضافة إلى انتشار البيروقراطية التي

تتجلى في تنظيم وتقسيم الشغل بناء على معايير معينة للمعقولة. كلها ظواهر تساهم في تعقيد البنيات الاجتماعية وتأزم العلاقات داخل المجتمعات الصناعية. ونجد أنفسنا هنا أمام مفارقة تسبب الحيرة لكل مهتم بالفكر الأخلاقي المعاصر، بين نمو وتطور "الأخلاقيات المهنية" من جهة وتراجع الالتزام الأخلاقي داخل مختلف المهن من جهة ثانية مما يؤدي إلى تناسل التساؤلات الأخلاقية داخل هذا الميدان.

غالباً ما تحيل التساؤلات الأخلاقية المطروحة في ميدان "أخلاقيات المهنة" إلى المشاكل العملية المهنية التي تعترض طريق العاملين داخل نفس المهنة، وذلك مثل المخاطر المرتبطة ببعض الآلات والتقنيات الجديدة، ومسألة المسؤولية الاجتماعية للمهنيين، ونزاهة العمال والحرفيين، وما يرتبط بحفظ السر المهني وعقوبة إفشاء سر المهنة، والمساواة وتكافؤ الفرص أمام مناصب الشغل والوظائف والحرف المختلفة. وتتجاوز "الأخلاقيات المهنية" هذا الإطار المهني الضيق، كي تتساءل خارجه حول الدور الاجتماعي للمهنة وحول مسؤولياتها الاجتماعية ومواقفها من المخاطر المحتملة في إطار مجال ممارستها وعلاقتها بالبيئة⁽¹⁾.

مثلها مثل "أخلاقيات الطب والبيولوجيا"، تتميز "الأخلاقيات المهنية" بإثارة النقاش والحوار بين ممثلي تخصصات متعددة ومختلفة: فالأخلاق والقانون وحقوق الإنسان والأنثروبولوجيا على سبيل المثال، كلها تتيح توسيع دائرة مناقشة المشاكل المهنية المطروحة من منظور لا مركزي بحيث لا ينحصر النقاش في إطار معارف مرتبطة بتخصصات ضيقة، وتوسيع دائرة النقاش هو ما يبرر حضور الفكر الفلسفي فيها. على المستوى المنهجي، يهتم التحليل والمعالجة الأخلاقية في هذا الميدان بدراسة حالات خاصة ملموسة، مما يتطلب تزويده بعدة وثائقية سواء على المستوى التقني أو غيره من المستويات، ويهدف بذلك إلى تسليط الأضواء على العضلات الأخلاقية لأجل تقديم سبل معيارية أو حلول فعلية. وتأخذ "الأخلاقيات المهنية" أيضاً شكل خطابات تتجلى فيما يكتب حولها وأنشطة مرتبطة بالتكوين

(1) Marie-Hélène Parizeau, *op.cit.*, p. 536.

الأكاديمي والاختصاصي. ومع ذلك، لا ترقى هذه الأنشطة المتعددة الاختصاصات إلى مستوى ما يحصل في ميداني "أخلاقيات البيئة" و"أخلاقيات الطب والبيولوجيا".

2. أخلاقيات البيئة *Ethique environnementale*

لم تكن المشاكل البيئية مطروحة - في يوم من الأيام - بنفس الحدة التي تطرح بها في الوقت الراهن، والسبب هو أن هناك تهديدا حقيقيا لوجود الإنسان على وجه الأرض، بل إن التدمير يطال الكرة الأرضية بجمادها ونباتها وحيوانها، في برها وبحرها وجوها، بسبب ما وفرتة الثورة الصناعية والتكنولوجية من إمكانات هائلة للإنسان ضاعفت طاقاته آلاف المرات ومكنته في استغلاله للطبيعة من أن يضاعف تدميرها بالقدر نفسه أو أكثر.

لقد أدى التدمير المتزايد لعناصر البيئة إلى ظهور فعاليات مختلفة هدفها الدفاع عن البيئة والتصدي لأشكال الإضرار بها، وأدى من جهة أخرى إلى ظهور مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة التي بدأت تنتشر في الساحة الفكرية المعاصرة وتفرض نفسها على المهتمين بقضايا البيئة والتنمية والاقتصاد والصناعة والشأن العام : أخلاقيات البيئة، قوانين وحقوق البيئة، حقوق الحيوان، الفلسفة البيئية، السياسات البيئية، أحزاب الخضر، جمعيات حماية البيئة، الحركة البيئية ... الخ، تندرج هذه المفاهيم وما تتضمنه من قضايا وتساؤلات في إطار الفكر البيئي المعاصر.

بناء على ما سبق، لا ينحصر الفكر البيئي المعاصر في الدفاع عن قضايا البيئة والتصدي لمختلف التصرفات الإنسانية اللامسؤولة تجاه مواردها، ولا حتى في اتخاذ قرارات والقيام بإجراءات فردية وجماعية، أخلاقية وقانونية لأجل حماية البيئة والحيلولة دون استمرارها في التدهور، بل يتعدى ذلك للتعبير عن فلسفة جديدة تتصور الإنسان في إطار وضع اجتماعي وثقافي وبيئي متأزم، وتحاول أن تقدم رؤية جديدة للإنسان في علاقته بمحيطه البيئي.

تدمير البيئة : تعامل الإنسان البدائي مع الطبيعة بحب واحترام مزوج بنوع من الانبهار والتوجس، (المتوحش الطيب حسب تعبير جان جاك روسو) لا يأخذ منها إلا ما

تقتضيه الضرورة القصوى، واستطاع بذلك أن يعيش لآلاف السنين بطريقة لم تترك أية آثار بيئية سلبية، خاصة وأنه كان آنذاك يعيش في مجموعات صغيرة وبأعداد محدودة، ويعتمد في حياته على الصيد وجمع الغذاء والسكن في الكهوف والمغارات والأشجار. غير أنه بازدياد عدد البشر، أصبحت هذه الطريقة غير مقبولة، وغير منسجمة مع تطور الإنسان وطموحاته المتنامية.

حصل تغير هام في علاقة الإنسان بالطبيعة عندما انتقل منذ ما يقرب من عشرة آلاف سنة من القطف والصيد والترحال المستمر إلى الزراعة وتدجين الحيوانات والاستقرار. وستبلغ هذه المرحلة الثانية أوجها مع الحضارة اليونانية التي ستعرف تحولا هاما في علاقة الإنسان بالطبيعة، فإلى جانب ترسيخ الأساليب الزراعية وتحويل المعادن والاستقرار فيما سيعرف بالمدينة-الدولة؛ عرف اليونان أيضا البدايات الأولى للتفكير المنهجي مع الفلاسفة والمعرفة الجينية لقوانين الطبيعة ولو بشكل نظري عام، وخاصة مع أرسطو وبطليموس وأوقليدس وأبقراط. ما يهمننا من كل هذا هو ازدياد استغلال الإنسان لموارد الطبيعة وانطلاق عمليات الحفر والقطع والإحراق والتحويل (تحويل المعادن، تحويل الصخور والأتربة، تحويل مجاري المياه... الخ). لأول مرة في التاريخ أصبح بمقدور الإنسان، ليس فقط فهم الطبيعة، ولكن أيضا وأساسا القدرة على التأثير فيها بقوة وتطويعها بناء على تلك المعرفة.

فهم الطبيعة والاستعانة بقوانينها في استغلالها والتحكم فيها ليس إلا الخطوة الأولى في علاقة الإنسان السلبية مع بيئته، ستتلوها خطوة أخرى أكثر جرأة ستنقله من استغلال موارد الطبيعة إلى تدمير البيئة وإنهاكها واستنزاف خيراتها، خلال بحثه عن علم وتقنية يحقق بهما حلمه الكبير في التخلص من كل أشكال المعاناة وتحقيق السعادة لبني جنسه. وستكون بداية هذه المرحلة حسب الباحث الفرنسي لوك بيجان Luc Bégin مع انطلاقة عصور الحداثة الأوروبية وخاصة في القرن السادس عشر قرن الثورة الميكانيكية التجريبية (فرانسيس بيكون

وجاليليو ونيوتن) وما نجم عنها من ثورة صناعية في القرن الثامن عشر ستقود تدريجيا إلى سيطرة الإنسان وهيمته على الطبيعة⁽¹⁾.

إنها سيطرة لن تكون بدون انعكاسات سلبية تتفاقم إلى أن تصل إلى درجة الكوارث التي تهدد بقاء الإنسانية مثلما تهدد الكرة الأرضية وكل من عليها، فقد خلفت الثورة الصناعية آثارا بيئية خطيرة بفعل تزايد الطلب على الطاقة والمواد الخام وتطورت وسائل النقل بشكل سريع، ونج عن ذلك زيادة استغلال الموارد غير المتجددة وما ينتج عنها من تلوث الهواء والماء والتربة وتنامي حجم النفايات الكيماوية والنووية غير القابلة للتحلل، فظهرت أشكال جديدة من التلوث وأنواع جديدة من الأمراض، لقد طال تدمير الإنسان للبيئة أهم جوانبها البرية والبحرية والجوية، ولا بد أن نشير هنا إلى الدور السلبي للحدثة باعتبارها قوة وسيطرة وهيمنة الإنسان على الطبيعة (لا يعني هذا بطبيعة الحال أننا نرفض الحدثة كتجاوز للفكر التقليدي، ولا كتدبير عقلاني لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية) بل هي دعوة لمراجعة الحدثة في بعض جوانبها، مراجعة ستحدّ ولا شك من وقع ما تحدث عنه هيدجر من ((شقاء وعي الموجود بذاته كتهديد للموجود في ذاته)). كان ذلك من أسباب مسارعة المهتمين بمستقبل الإنسان والبيئة التي يتقاسمها مع غيره من الكائنات الحية وغير الحية للبحث عن قيم جديدة أو أخلاقيات للبيئة أو أخلاقيات للأرض.

سينطلق الفلاسفة المهتمون بقضايا البيئة من طرح تساؤلات أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة : هل البشر وحدهم من يملك قيمة أخلاقية أصلية في الكون أو يمكن أن نعتبر أن الطبيعة والنباتات والحيوانات تمتلك بدورها قيمتها الخاصة باستقلال عن نفعها للبشر ؟ وهل مسؤولياتنا والتزاماتنا الأخلاقية هي التزامات نحو الآخرين من البشر فقط أو تتعداهم لمختلف الأنظمة البيئية الأخرى ؟ وهل على البشر مسؤوليات تجاه الأجيال القادمة

(1) Gilbert Hottois et Marie-Hélène Parizeau, *Les mots de la bioéthique*. Terme Ethique environnementale, De boeck université, 1995, p : 192 .

أيضا ؟ وبناء على هذا، هل يجوز تدمير الأنظمة البيئية المختلفة بحجة التقدم التقني وتحقيق الرفاهية للإنسان ؟

تعتقد أخلاقيات البيئة أنه من الممكن حل المشاكل البيئية وتجاوز الأزمات التي يعاني منها الإنسان بسبب تدهور الأنظمة البيئية بالاعتماد على أخلاقيات جديدة لا تنحصر آفاقها في الدفاع عن حق الإنسان في العيش والبقاء، بل تتجاوز ذلك إلى إدماج باقي الكائنات الأخرى والتشديد على منح هذه الكائنات حقوقا واعتبارات أخلاقية من خلال إسقاط تلك المعايير الأخلاقية المتمركزة حول البشر، وفي هذا الإطار يتم الحديث عن حقوق الحيوان وحقوق البيئة وحقوق الأرض. هكذا ينتقد المدافعون عن أخلاقيات البيئة المركزية البشرية بحدة نظرا لما لها من دور في انبثاق فكر ثنائي البشرية/الطبيعة ترجع أصوله للفلسفة الديكارتية التي قسمت الوجود إلى فكر وامتداد، وقد كرست الفلسفة الكانطية البعد الأخلاقي لتلك الثنائية من خلال حديثها عن عالم البشر باعتباره مملكة الغايات مقابل باقي الكائنات التي لا تعدو أن تكون وسائل لتلك الغايات. ومنحت هذه الثنائية للبشر مجموعة من السلط تحوّلهم استجبال الكائنات الأخرى كوسائل لتحقيق مصالحهم وتصريف رغباتهم.

سبق لبعض الفلاسفة أن نهوا إلى مخاطر السعي للسيطرة على الطبيعة وإلى مخاطر الوحشية التي يتم بها التعامل مع بقية الأحياء (جون لوك، إيمانويل كانط، جيريمي بنتام) وإلى الانعكاسات السلبية للتقنية على البيئة وعلى الإنسان، على الوجود والموجود في آن واحد حسب تعبير هيدجر. إلا أن الانطلاقة الفعلية لأخلاقيات البيئة كانت مع المفكر الأمريكي المتخصص في الحياة البرية "ألدو ليوبولد Aldo Leopold" الذي لفت الانتباه إلى ضرورة أن يشمل الاعتبار الأخلاقي باقي مكونات المجال الحيوي وليس الإنسان وحده. إن ألدو ليوبولد بإدائه لموقف الاستخفاف الذي تتخذه المجتمعات الحديثة تجاه الطبيعة باعتبارها مجموعة من الأشياء للإنسان كامل الحرية في تملكها والتصرف فيها، يدعو إلى أخلاقيات جديدة تدمج باقي المكونات البيئية في الاعتبارات الأخلاقية للإنسان⁽¹⁾.

(1) Ibid, p.193.

انطلاقاً من تلك الأخلاقيات، يرى المفكر الفرنسي في مجال البيئة ميشيل سير Michel Serres أننا أصبحنا في حاجة لعقد جديد سماه "العقد الطبيعي" أو "العقد البيئي" نحدد فيه علاقتنا مع البيئة ومختلف أنظمتها على غرار "العقد الاجتماعي" الذي نادى به روسو في القرن الثامن عشر، عقد يأمل ميشيل سير أن يحدث تغييراً جذرياً أو ثورة في علاقة البشر بالبيئة مثلما حصل في المجال الاجتماعي والسياسي بتأثير من روسو وباقي أصحاب فكرة العقد الاجتماعي.

في نفس السياق، تعتبر الفيلسوفة الفرنسية جاكلين روس أن الأخلاقيات الإيكولوجية العميقة التي نادى بها الفيلسوف الألماني "هانس يوناكس Hans Jonas" في كتابه "مبدأ المسؤولية" من شأنها أن تساهم في التراجع عن "مركزية الإنسان" وتأسيس قانون طبيعي تحتل فيه الطبيعة مكان الصدارة ويتم الإعلان عن سقوط كل ذاتية متسلطة مدعية لامتلاك القيم المطلقة، وقانون أخلاقي يذيب كل الذوات ويدمجها في إطار بيئي واحد يعترف بحقوق كل العناصر الإيكولوجية على قدم المساواة⁽¹⁾.

إن الحركة الإيكولوجية بشكل عام تقتضي حصول توافق بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، والحال أن هذا التوافق غير حاصل على مستوى المبادئ، لأن التعارض في الرؤى يحصل بالضبط في إطار هذه المبادئ المرتبطة بالبيئة، وهناك بالخصوص تعارض بين مواقف نزعتين أساسيتين: النزعة المتمركزة حول الإنسان Anthropocentrisme والتي تعطي للطبيعة دوراً ثانوياً إن لم نقل هامشياً في الوجود في مقابل دور الإنسان الذي تعتبره محورياً، ما دام هذا الأخير في اعتقادها هو سيد الوجود وله كامل الحرية في التصرف فيه كما يريد؛ والنزعة المتمركزة حول البيئة Ecocentrisme والتي تعطي للطبيعة دوراً أساسياً ومستقلاً عن الإنسان، دور مساوي لدور الإنسان إن لم يكن أهم منه، وفي هذه الحالة يتم اعتبار الطبيعة بناءً على مكوناتها الذاتية أو على المجموعات المعقدة التي تتكون منها، وقد ترجع القيمة الذاتية لأشياء الطبيعة لما يميزها من خصائص⁽²⁾.

(1) Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, op.cit, p. 111.

(2) Dieter Birnbacher, «Existe-t-il des valeurs universelles vis-à-vis de l'environnement?» in *Géographie et culture*, n° 37, 2001, p : 23.

تفترض الحركة البيئية حصول توافق بين مختلف الفاعلين داخل المجتمعات المعاصرة، وهو توافق ممكن على المستوى البراغماتي المرتبط بالمصالح المشتركة رغم صعوبة تحقيقه على المستوى المبدئي، وهذه هي القضية الأساسية في أخلاقيات البيئة، بل وفي كل الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة.

رابعاً) نحو تجديد الفلسفة العربية

إن هامش اهتمام الفكر الفلسفي العربي "بالأخلاقيات التطبيقية" محدود جداً كما هو الشأن بكثير من جوانب الفلسفة التطبيقية، كالفلسفة النسوية، فلسفة الجسد، فلسفة البيئة، فلسفة الاقتصاد ... الخ. لذلك، تعتبر المطالبة بتجديد الفلسفة العربية من رهاناته الأساسية المرتبطة بمسايرة العصر ومواكبة انشغالات الفلسفة المعاصرة؛ ويلزم هاهنا التذكير بأن مطلب التجديد لا يقلل من أهمية مواضيع الفلسفة العربية الكلاسيكية المرتبطة بالنهضة والعقلانية والتراث والمعاصرة ونقد العقل العربي والتعريف بمختلف التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة وغيرها من المواضيع التي تحظى باهتمامات ودراسات الفلاسفة والباحثين العرب؛ بل يرمي مطلب التجديد أساساً إلى دفع الفلسفة العربية المعاصرة أن تنخرط في الانهماك أساساً بالراهن العالمي، انهماك قد يدفعها للمساهمة في إعداد تربة ملائمة لتجديد الفكر العربي عموماً ودعم مساعي التقدم والتنمية في مختلف الأقطار العربية.

ملحق ببيولوجيا في الندوات والترجمات والدراسات المتصلة بالأخلاقيات التطبيقية:

1 . الندوات:

- (1) ندوة : "الالتزامات الخلقية والسياسية في غزو الفضاء"، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، الدار البيضاء، 1 - 4 مارس 1984، الرباط : أكاديمية المملكة المغربية، 1984.
- (2) ندوة : "القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في الإنجاب"، انعقدت في أكادير، نوفمبر 1986 ونشرت أعمالها ضمن مطبوعات المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1987.
- (3) ندوة : "المعرفة والتكنولوجيا"، انعقدت في الدار البيضاء شهر مايو 1993، ونشرت أعمالها ضمن مطبوعات المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1993.
- (4) ندوة "حقوق الإنسان والتصرف في الجينات"، انعقدت في الرباط في شهر نوفمبر 1997، ونشرت أعمالها ضمن مطبوعات المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1998.
- (5) ندوة : الأخلاقيات في علوم الأحياء : أشغال الملتقى الدولي المنظم من طرف كتابة الدولة للبحث العلمي والتكنولوجيا، بالتعاون مع اللجنة الوطنية للأخلاقيات الطبية، تونس من 23 إلى 25 أكتوبر 1997، تونس : كتابة الدولة للبحث العلمي والتكنولوجيا، 1998.
- (6) ندوة : "الإيتيقا والحياة"، التي انعقدت بتونس خلال شهر مارس 1986، ونشرت أعمالها في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد المزدوج 24-25، سنة 2000.
- (7) ندوة : "إسهام العلوم والتقنيات في ميدان الإنجاب البشري : أبعاده الأخلاقية والقانونية والنفسية والاجتماعية"، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، بالاشتراك مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 2003.
- (8) ندوة : الأخلاقيات العلمية والتكنولوجية، نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، تونس، 2005.

(9) ندوة : أخلاقيات التعامل مع التقانات الحديثة، انعقدت في طرابلس بليبيا أيام 16 و17. مايو 2006، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالاشتراك مع كل من جمعية الدعوة الإسلامية العالمية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

2 . الكتب المترجمة :

هناك ترجمات عديدة من اللغات الأجنبية [وخاصة منها اللغتان الإنجليزية والفرنسية] إلى اللغة العربية، يمكن إدراجها في إطار "الأخلاقيات التطبيقية" أو على الأقل في إطار الميادين العلمية والتكنولوجية التي ترتبط بها الأخلاقيات التطبيقية نذكر منها :

(1) فرانسوا سليه، الأخلاق والحياة الاقتصادية، ترجمة عادل العوا، سلسلة عوידات، ماذا أعرف؟ بيروت، 1980.

(2) دافيد برايبروك، القيم الأخلاقية في عالم المال والأعمال، ترجمة صلاح الدين الشريف، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986.

(3) ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، ترجمة عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1988

(4) ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية، ترجمة سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة عدد 270، يونيو 2001.

(5) جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، بيروت، عوידات للنشر والطباعة، 2001.

(6) أوليفر ليان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة عدد 301، مارس 2004.

(7) أندري كونت سبونفيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟ ترجمة بسّام حجار، بيروت، دار الساقى، 2005.

(8) حامد خلف أحمد، المجين البشري : الانعكاسات الاجتماعية والأخلاقية، ترجمة محمد أوكماضان، الرباط : الإيسيسكو، 2005.

(9) ليزا هـ. نيوتن، نحو شركات خضراء، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 329، يوليو 2006.

(10) دافيد برايبروك، القيم الأخلاقية في عالم المال والأعمال، ترجمة صلاح الدين الشريف، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986.

3- المؤلفات :

سأكتفي هنا بإيراد الكتب التي تمكنت من الإطلاع عليها وتبين لي ارتباطها بأحد مجالات الأخلاقيات التطبيقية، علماً بأنه لا وجود - في حدود علمي - لمؤلفات باللغة العربية تتناول ميدان "الأخلاقيات التطبيقية" بشكل شمولي، وذلك على خلاف ما نجده في اللغات الأجنبية⁽¹⁾.

(1) أيمن عبد الرزاق الجبالي، الطب : الأخلاقيات والتسويق، تونس، دار سحنون، 1999.

(2) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة عدد 276، يناير 2001.

(3) عبد العزيز بومسهولي، الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق، مراكش، دار ويلي، 2001.

(4) زكرياء طاحون، أخلاقيات البيئة وحماقات الحروب، جمعية المكتب العربي للبحوث والبيئة، القاهرة، 2002.

(1) راجع على سبيل المثال :

Encyclopedia of Applied Ethics, Peter Singer, (Academic Press Inc, 1997); Michela Marzane, *L'éthique appliquée*, collection Que sais-je, Paris, PUF, 2008.

- (5) جعفر الشكرجي، الفن والأخلاق في فلسفة الجمال، دمشق، دار حوران، 2002.
- (6) يحيى اليحياوي، في العولمة والتكنولوجيا والثقافة : مدخل إلى تكنولوجيا المعرفة، بيروت، دار الطليعة، 2002.
- (7) موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة عدد 294، يوليو 2003.
- (8) عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدارس، 2004.
- (9) حامد خلف أحمد، المجين البشري : الانعكاسات الاجتماعية والأخلاقية، ترجمة محمد أوكماضان، الرباط، الإيسيسكو، 2005.
- (10) نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، سلسلة عالم المعرفة عدد 318، أغسطس 2005.
- (11) جوزيف معلوف، المسألة الأخلاقية في العلوم الطبية، المكتبة البولسية، جونه، 2005.
- (12) ديفيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة عدد 316، يونيو 2005.
- (13) عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، تونس، دار صامد، 2005.
- (14) نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة عدد 369، نوفمبر 2009.
- صحيح أن الكليات، وخاصة منها كليات الطب والحقوق، قد تكون فيها بحوث جامعية تتعلق بالموضوع، غير أن ذلك يتطلب بحثا ميدانيا مستقلا، نرجو أن يجد من يقوم به.

الفلسفة العربية وتحديات عالم الصورة والميديا

عبد العلي معزوز

كلية الآداب بن مسيك الدار البيضاء

راهن الفلسفة العربية

ظلت الفلسفة العربية بمنأى عن التفكير في قضايا الاتصال والصورة والميديا كما لو كانت قضايا شبه فلسفية أو قضايا غير فلسفية على الإطلاق. والحال أن الفلسفة العربية انشغلت منذ بداياتها الأولى بالحدثة دون حواملها التقنية كما لو أن الحدثة شيء وماهية التقنية شيء آخر.

لا يستقيم التفكير في الحدثة أو في ما بعد الحدثة بدون استحضار الطفرات التكنولوجية في عالم الإعلام والصورة والميديا. ما أعوز ولا زال يُعوز الفلسفة العربية هو التفكير في العالم البصري وفي كل ما يمتُّ إلى الصورة بصلة. يمكن الحديث في الفلسفة العربية عن رُهاب التقنية (technophobie). وهذا ما يُفسَّر لماذا ظل عالم الاتصال والوسائط من اختصاص التقنيين والإعلاميين بدل أن يُسَـط على طاولة التفكير الفلسفي.

منذ اختراع الطباعة تغيرت خريطة العالم بل وخريطة الفكر البشري. وغالبا ما تصورنا في العالم العربي أن حركة الإصلاح الديني منفصلة عن اختراع الطباعة، وأن مارتين لوتر مبتكر البروتستانتية لا علاقة بكونتبرج مخترع الطباعة. لقد عبَّد المطبوع (l'imprimé)

الطريق أمام التَّحرُّر من سلطة المَنسوخ (le manuscrit) ومن ثم من سلطة الكنيسة. غاب عن أذهاننا أن منشأ القوميات في أوربا مردهُ إلى هذا الوسيط الأساسي المتمثِّل في الطباعة. فلولاها لما كانت لغات وطنية ولا هويات قومية. وبالمثل ما جرى بعد اختراع الوسيط البصري، فلولا الصورة المصوَّرة آليا لا يدويا لما كان بالإمكان الحديث عن نشوء الفردانية المعاصرة، ذلك أن اختراع أجهزة البث المباشر وعلى رأسها التلفزيون كان له أكبر الأثر في تكوُّن النزعة الفردية من جهة وفي تشكُّل الثقافة الجماهيرية (culture de masse) من جهة أخرى.

يمكن القول أن الفلسفة العربية لم تفكر بعد في وسائل الاتصال الجماهيري (mass média) ولا في آلياتها الجبارة القادرة على توجيه الرأي العام وعلى نشر ثقافة الاستهلاك وقيم الترفيه. كما أنها لم تع بعد أن لا انفصال بين الأفكار وحواملها التقنية ولا بين الرسائل والوسائط. وعليه، فالحاجة ماسَّة إلى إعادة التفكير في عبارة مارشال ماك لوهان الشهيرة "الوسيط هو الرسالة" لإدراك الأهمية البالغة لقوة وسائل الاتصال الحديثة التي أفرزت مفهوما جديدا للسلطة هو سلطة الاتصال.

لم ندرك أن ثمة فيما وراء النزعات القومية حاملا رئيسيا هو المطبوع، ولم ندرك أن هناك فيما وراء النزعات الفردية حاملا أساسيا هو المرئي أو البصري، والأدهى لم ندرك فيما وراء العولمة وأوهامها وفيما وراء القرية الكونية (le village globale) ووعودها الخادعة أن ثمة حوامل أكثر تطوُّرا تتمثل في الطرق السيَّارة للمعلومات (autoroutes de l'information) وفي شبكات الاتصال والإنترنت.

يقتضي عصر الاتصال والصورة وعالم الميديا من الفلسفة العربية أن تفتح أفقا جديدا للتفكير، وأن تتجه وفق مقترَب جديد هو المُقْتَرَب الميديولوجي أو الاتصالي الذي، وبخلاف المُقْتَرَب الإيديولوجي الذي ساد في الفلسفة ردها من الزمن، باستطاعته الكشف لا عن قوة الأفكار بل عن قوة وسائل نشر الأفكار. إذا كانت المقاربة الإيديولوجية أثبتت صلاحيتها في تشخيص أزمة الرأسمالية الصناعية وهيمنة الاستغلال فإن من شأن المقاربة الميديولوجية أن

تكشف عن أزمة الرأسمالية المالية وهيمنة الوهم. ما أبعد البؤن بين الاقتصاد المادي المرتكز على مفهوم السلعة (marchandise) والاقتصاد اللامادي المرتكز على المعلومة (information)، وفيما مرّ الاقتصاد الأول إلى الاستهلاك يعود الاقتصاد الثاني إلى الترفيه والفرجة والإشهار. لقد انتقلنا عمليا من رأسمالية السلعة إلى رأسمالية الصورة والمعلومة.

إمبريالية الصورة

تمثل الصورة اليوم أكبر تحدٍّ ليس للفلسفة في العالم العربي بل وللفلسفة في العالم. تؤرخ الصورة لعالم صار فيه كل شيء بصريا أو يتجه إلى أن يكون بصريا (visuel). إن الصورة في عالم اليوم مطلقة الحضور إن لم نقل هي الحضور ذاته (ubiquité). إذا حاولنا رصد عصور العالم فيمكن القول بثلاثة عصور: عصر الكتابة وعصر الطباعة وعصر الصورة. ويمكن تلخيصها في الانتقال من النسخ إلى الاستنساخ.

ما مآل العالم في عصر الصورة؟

لقد أصبح العالم بفضل تكنولوجيا الاتصال طُوع البنان وفي متناول اليد بنقرة على الحاسوب، إنه عالم أُلغيت فيه المسافات إلى حدّ أنه صار خريطة عالم أو عالم خريطة (mappe monde) حيث يقول ريجيس دو بري: "إن الحضور الإلكتروني المطلق أعاد للمرئي سحره"⁽¹⁾. استحال العالم إلى صورة على الشاشة لا تُحيل إلى شيء سوى إلى ذاتها أي إنها مرجع ذاتها لا نبحت فيه عما تخفيه وراءها وهي عوض أن تحيل إلى الوجود صارت هي الوجود. لا وجود لشيء خارج الإطار وفيها وراء الشاشة.

لقد تغيّر مفهوم الواقع نفسه إلى حدّ أننا ونحن أمام الصورة لا نرى الواقع بل نرى الواقع منعكسا على الشاشة. لقد تراجع الواقع ليُخلى مكانه للصور والنسخ. لقد غادرت

(1) Régis Debray, *Vie et mort de l'image, une histoire du regard occidental*, Paris, Gallimard, page 321.

الصورة عالم الواقع وانسحبت من جسد العالم (la chair du monde) -حسب تعبير الفلسفة الظاهرانية- لتلوذ بعالم الأشباه والنظائر. يقول رجيس دو بري : " لقد غادرت أعيننا شيئاً فشيئاً جسد العالم"⁽¹⁾. بها أن الصورة لا تحيل سوى إلى ذاتها وبها أن العالم البصري لا يُظهر إلاّ بقدر ما يُخفي نُفسي أنفسنا في عالم الاتصال لا نشاهد سوى استعراض الصور، عالم يجعلنا لا نرى الواقع بقدر ما نرى واقعا يفوق الواقع هو بمثابة واقع افتراضي (hyper réel ou réelvirtuel). صار بمقدور الصورة في عصرنا المميّز بعصر الترقيم الكوني أن تركّب الواقع جزءاً بجزء وقطعة بقطعة فيما نسميه بالصورة المركّبة (image de synthèse) إلى حدّ انمحاء الزوج أصل نسخة.

ستطال تحولات مفهوم الوقع أيضاً الزمان والمكان أو لنقل الزمان والفضاء. فما مآل الفضاء في عالم الميديا والاتصال؟ لا يمكن الحديث من الآن فصاعداً لا عن فضاء هندسي أوقليدي (نسبة إلى أوقليدس مؤسس العلم الهندسي) ثلاثي الأبعاد ولا عن فضاء حدسي واضح المعالم والاتجاهات. قلّصت المشاهدة عن بُعد (télévision) وبفضل جهاز التلفاز من حيث هو جهاز فرجة وترفيه المسافات واختزلت الأمكنة، ولم تزد التقنية الرقمية الأمر سوى اختصاراً إلى الحدّ الذي صرنا نتكلم فيه عن ابتكار فضاء جديد هو الفضاء الافتراضي أو السبرنتيقي (cyberespace). إنه فضاء افتراضي فارغ من كل شحنة دلالية وغير مشخص ولا قابل لثن يكون، لا هوية ولا ذاتية له، فضاء نكرة أو كما ينعتة رجيس دو بري بوصفه لا مكان ولا فضاء (non lieu, non espace) على غرار المطارات والأسواق الكبرى ومحطات القطار، فكلها موسومة بأن لا هوية لها وحسب تعبير دو بري أيضاً (lieux non identifiables et dés-identifiants). لا شمال في هذا الفضاء ولا جنوب ولا شرق ولا غرب، إنه فضاء خال من أية معالم مُوجّهة أو دالّة، فضاء فاقد للجذور. يبشر الفضاء السبرنتيقي بالقرب والدنو

(1) Régis Debray, *op.cit.*, p 324.

حيث يكون فيه كل واحد قريب من الجميع، لا وجود فيه لحدود وطنية أو جغرافية، يتخذ فيه كل واحد لنفسه صديقا في أي مكان من العالم عن طريق الدردشة (chat) والمدونة (blog) والموقع الشخصي (facebook). غير أن المفارقة الكبرى هي وإن دنت المسافات وانمحت الحدود ازداد البؤن واتسعت المسافات وتعمقت الفوارق بين الأشخاص. ذاك هو التحدي الذي نواجهه في عصر الاتصال. وإذا كانت للفلسفة أهمية في هذا المجال ففي الكشف عن تلك المفارقات من خلال إجراء تحليل نفسي لوسائل الاتصال وإعمال النقد والتفكير في منطوقاتها ومضموماتها. ذلك ما ينتظر الفلسفة العربية القيام به في عصر يتسم بتحدي غير مسبوق لوسائل الاتصال وتقنيات الصورة والمعلومة.

الصورة والفكرة : محاولة تحليل

لا يمكننا فهم العالم البصري من دون إجراء تحليل للفوارق بين نظامين متعارضين هما نظام الصورة ونظام الفكرة. وحتى يتأتى لنا فهم ما بين النظامين من تعارض من جهة وفهم الهيمنة المتنامية للصورة على الفكرة من جهة أخرى يمكن إبداء الملاحظات التالية:

تتسم الصورة بكونها تعمل وفق منطقها الخاص المستند إلى الجاذبية والإغراء والغواية. تستنجد الصورة بالإغواء بدل الحجاج وبالجاذبية بدل الاستدلال وبمطلب الأداء والنجاعة عوض مطلب الحقيقة. الوهم إذا كان ناجعا ونافذا هو أفضل من الحقيقة إذا كانت عقيمة وعديمة التأثير والفعالية.

لا يهم بعد الآن إذا كان المنطوق يقول شيئا وإذا كانت العبارة تدل على شيء. المهم هو بلاغة الصورة ونجاعته. فالصورة أقوى نفاذا في منطق الاتصال من الفكرة نظرا لما تملكه من سحر وما تحوزه من جذب وإغواء وما تستطيعه من نفاذ إلى أعماق اللاشعور البصري بفضل قوة التكرار والإطناب (redondance). يقول مارشال ماك لوهان : "إن دلالة رسالة ما تكمن في التغيير الذي تحدثه الصورة. إن هاجس التأثير عوض المعنى والدلالة أساسي في

عصرنا الإلكتروني"⁽¹⁾. ويقول دافيد فيكتوروف (David Victoroff) في علاقة الصورة باللاشعور البصري: " تكمن القوة الإقناعية للصورة في قدرتها على التأثير في اللاشعور"⁽²⁾. إن الصورة أساسا، هي ضد الفكرة بل وضد التفكير لأنها لا تفكر وذلك على غرار عبارة هيدجر "العلم لا يفكر" ويقول ريجيس جو بري في نفس المعنى: "إن الصورة التي تدعونا إلى التفكير هي نفسها لا تفكر". إن الصورة حسب أدورنو هي القضاء المُبرم على الفكرة لأنها لا تَحُثُّ على التفكير بل هي تنويم للتفكير، وتكرّس التعاقب الآلي على حساب الاستدلال المنطقي، تقطع الروابط المنطقية ولا تُبقي سوى على أفكار متداعية لا رابط بينها.

الفلسفة ومجتمعات الشاشة

إن الفلسفة اليوم بما فيها الفلسفة في العالم العربي تجد نفسها في مجتمعات جديدة كل الجدة هي المسماة مجتمعات الشاشة (sociétés de l'écran) أو مجتمعات المعلومة (sociétés de l'information) حيث لا قيمة للشغل (labor value) سوى من حيث ارتباطها بقيمة المعلومة (knowledge value) ويمكننا في هذا الصدد رصد أطروحتين:

(أ) أطروحة منافحة عن ضرورة اقتحام الفلسفة لوسائل الإعلام واستديوهات البرامج التلفزيونية من أجل نشر الفكر النقدي في أوساط المشاهدين وترويج البضاعة الفلسفية لدى الجمهور غير المتعلّم أو غير المتخصص.

(ب) أطروحة لا ترى ما تنتفع به الفلسفة من اقتحامها لوسائل الإعلام وعالم الشاشة بل تحسر كل شيء وتستحيل إلى مجرد أفكار عامة أو إلى محض ثقافة عامة وتُحتَرَل في ربورتاج سمعي بصري. وحسب هذه الأطروحة، إذا خاضت الفلسفة غمار عالم الميديا المتمثّل في المقاهي الفلسفية السيبرنتيقية ومتديات الحوار والمناقشة في شبكات الإنترنت تتحوّل إلى فكر

(1) Marshall Mac Luhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1968, p. 43.

(2) David Victoroff, *La pub et l'image*, Paris, Donoël Gonthier, Paris, 1978 p. 70.

تبسيطي وإلى آراء عامة في مواضيع عامة مثل موضوع الخير والشر والاعتقاد أو عدمه ومعنى الوجود وعبثه. كما تستحيل الفلسفة إلى مناقشات زائفة لمشاكل السلطة والحرب والسلم والعنف والحوار. إن الفلسفة إذا نذرت نفسها لوسائل الاتصال لا تكون سوى تعبيرا عن فراغ ثقافي (vacuité culturelle). تستحيل الفلسفة، أثناء استجابتها لمقتضيات وإكراهات البرمجة التلفزيونية إلى أفكار ساذجة تفتقر إلى سمة أساسية للفكر الفلسفي وهي أنه مركّب يحكمه منطق استدلاي وحجاج صارم غريب عن الإكراهات البرمجة لمُعْدِي البرامج. والأدهى من ذلك أنها أثناء مجاراتها لمتطلّبات وسائل الإعلام قد تنتقل من فكر رافض إلى فكر إثباتي محافظ يُسرّمد الواقع ومن فكر مفهومي إلى فكر بلا مفاهيم وإلى حس مشترك.

الفلسفة في مواجهة الاتصال

تواجه الفلسفة في العصر الحاضر خصوصا ألداء أكثر شراسة من السوفسطائيين على عهد سقراط وأفلاطون : الاتصال (média) والإعلاميات (informatique) وعلم التسويق (marketing). يقول جيل دولوز: "إن الإعلاميات والاتصال والتسويق التجاري هي التي تستحوذ اليوم على كلمات (مفهوم) و (إبداع)"⁽¹⁾. تستحوذ على اختصاص الفلسفة المتمثّل أساسا في إبداع المفاهيم وينصّب المختصّون فيها - و الذين يسمون أنفسهم مبدعين أو مصمّمين (concepteurs) - ذواتهم أوصياء على إبداع المفاهيم وهم لا يعملون في الواقع سوى على الترويج للرأسمالية باعتبارها أقصى ما وصل إليه الفكر البشري وعلى ترويج فن البيع بوصفه أقصى ما وصل إليه الإبداع الإنساني. إنهم يجلّون ما يسميه دولوز كوجيطو السلعة (le cogito de la marchandise). تتموضع الفلسفة على الطرف النقيض من الاتصال لأن هذا الأخير لا ينتج مفاهيم (concepts) بل عموميات أو كليات (universaux) يُراد منها إرساء قواعد للسيطرة على الأسواق وبالتالي للتحكّم في التسويق والبيع.

(1) Debray, *op. cit.*, p. 347.

ليست الفلسفة اتصالاً ولا تواصلاً لأنها فكر لا وجهة نظر أو محادثة أو لغوا، وما يمنع الفلسفة من أن تكون رأياً أو وجهة نظر كونها إبداع المفاهيم. إن غاية الاتصال (média) التسويق والبيع ومرمى التواصل (communication) التوافق المؤدّي إلى التنازل. وفي الحالتين، نحن أمام كليات لا مفاهيم. لا جدوى في نظر دولوز من التواصل لأنه يجبرنا على التعبير في الوقت الذي لا نملك شيئاً نعبر عنه ويدفعنا إلى ادعاء أننا نعني ما نقول في الوقت الذي ليس لدينا ما نعنيه. يقول دولوز في هذا السياق : " لا نعاني من عدم التواصل بل من القوى التي تضطرننا إلى التعبير عندما لا يكون لدينا شيء نعبر عنه"⁽¹⁾.

الفلسفة حسب دولوز مقاومة ولكن مقاومة ماذا؟

إنها مقاومة لمنطق السلعة أو حسب تعبيره مقاومة لـ "كوجيطو السلعة" وللترويج والتسويق وهي في نفس الآن مقاومة للتفاهم وللتوافق. يقول دولوز : "يراد تأسيس التفاهم أو التوافق ولكن التوافق قاعدة مثالية للرأي لا علاقة لها بالفلسفة"⁽²⁾. ليس الرأي من الفلسفة في شيء ولا المحادثة (discussion). الرأي عُدّة أشباه الفلاسفة لا الفلاسفة، والفلسفة طيلة تاريخها تناصب الرأي العداء لأنه مقدمة الجهل والوهم، مثلما أن المحادثة ليست فضيلة الفلسفة وليس بمقدورها أن تفضي إلى شيء سوى إلى تنازلات وتوافقات مُربية. لا تنازلات في الفلسفة لأن لا تسويات في الحقيقة. لا تُنتج المفاهيم ولا تُبدع الأفكار بالحوار وإنما بقوة الإرادة والفكر. إذا كان للتوافقات والتنازلات دور في عالم الاتصال والسياسة والإشهار والتسويق وفن الدعاية فلا دور لها في الحقيقة وفي بناء المفاهيم. لهذا يرفض دولوز نعته بالمتقف لأن للمتقف رأي في كل شيء. يقول : "لست مثقفاً لأنني لا أملك الثقافة الكافية"⁽³⁾. ينتمي إلى فصيلة المثقفين هذه مَنْ سموا في فرنسا الستينات

(1) Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 168.

(2) Gilles Deleuze : *Qu'est ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, p. 188.

(3) *Ibid*, p. 208.

بالفلاسفة الجدد وما هم بفلاسفة، إنهم بالأحرى - وهم يكتسحون وسائل الإعلام وشاشات التلفزيون - مروّجون للآراء مثل ترويج السلع، يتحدثون في كل شيء وفي لا شيء يتداولون فيها بينهم عموميات لا مفاهيم وثقافة عامة لا فلسفة.⁽¹⁾

إن الفيلسوف الحامل لعموم الحقيقة وهو اجسها يربأ بنفسه عن الدنو أو الاقتراب من وسائل الاتصال لأنها تتداول أسئلة تافهة وبليدة (questions idiotes). وفي مضمار برامج المقابلات التلفزيونية لا مكان سوى للمحادثة التي تفضي إلى تفاهات مصطنعة أو إلى اختلافات سطحية. وفي كل الأحوال يعترض دولوز على القائلين بأن الفلسفة بحاجة إلى جمهور بالقول بأنها لم تكن أبدا بحاجة إلى جمهور ولا إلى انتشار وذبيوع ولا إلى توافق عام ما دام أنها أشبه - حسب تعبيره - بالفكر وهو يحيا كتنظيم سري (état clandestin de la pensée). يستوحي دولوز من أدورنو تشبيه وضعية الفكر الفلسفي بمن يرمي قنينة في البحر فهو لا يدري أين مستقرها.

الفلسفة إبداع للمفاهيم

يقول دولوز : "إن للفلسفة وظيفة تظل راهنية كليا ألا وهي إبداع المفاهيم"⁽²⁾ ثم يقول في موضع آخر : "إن الفلسفة هي فن تشكيل وإبداع وصناعة المفاهيم"⁽³⁾. ما المفهوم؟ ولكن قبل تعريف المفهوم نبدأ بالسؤال لماذا المفهوم وما الحاجة إليه في الفلسفة وما الضرورة التي تستدعيه؟

إذا كانت للفلسفة أهمية فتكمن في البث في صحة وصدق الإدعاءات وفي صلابة أسسها وفي تمييز الحقيقي عن الوهمي. بل أكثر من ذلك، تصلح المفاهيم لتحديد المشكلات والكشف عنها. يقول دولوز : " حتى في الفلسفة لا نبدع مفاهيم سوى في علاقتها

(1) Ibid, p. 188.

(2) Ibid, p. 186.

(3) Idem.

بالمشكلات التي نقدر أنها غير مرئية أو غير مطروحة جيداً⁽¹⁾. يُقاس المفهوم بمدى حقيقته وبحسب شروط إنتاجه وإبداعه، بدون مفاهيم ومسطحات (plans) لا وجود لفلسفة.

ما المفهوم؟

المفهوم هو ما يجعلها ندرك المشكلات التي لا نراها إذا ما نحن لذنا بعالم الاتصال. المفهوم يُبدع ويُنتج ولا يُعثر عليه جاهزاً، وبقدر ما يُبنى تنجلي المشكلات أمام أنظارنا وهو من ثم ليس بسيطاً بل مركباً ومتعددًا ما يجعله بعيداً عن متناول خبراء الاتصال، فهو ثنائي وثلاثي وليس أحادياً إطلاقاً. للمفاهيم تاريخ عكس ما هو شائع في الرأي والمُتداول في عالم الاتصال، كما لا تنشأ المفاهيم في سماء المجردات وإنما في بساط المحايثة (plan d'immanence). ما بساط المحايثة؟ إنه ما تشكل فيه المفاهيم وما تبلور فيه المشكلات. تاريخ الفلسفة هو تاريخ مفاهيم ومشكلات. والأمثلة عن المفاهيم في الفلسفة كثيرة وهي تُصاغ في كل لحظة على نحو يجعلها شخصيات مفهومية.

كما تقدم يتبين أن دولوز يضع الفلسفة والاتصال على طرفي نقيض، فهما ضدان لا يلتزمان مثل التضاد بين المفهوم والرأي لأن صياغة المشكلات في الفلسفة مناقض لإيجاد الحلول في الاتصال.

الفلسفة والتواصل : هابرماس نموذجاً

يوحد دولوز بين الاتصال (média) والتواصل (communication) ويعتبرهما نفس الشيء. فإذا كانت غاية الاتصال هي التسويق أو ما يمكن تسميته بتعبيره "بكوجيطو السلعة" فإن غاية التواصل هي التوافق المُضي إلى المحادثة التي يعتبرها عقيمة ولا تتعدى كونها تبادل بلادة الأسئلة والأجوبة. أما هابرماس، بالرغم من حذره الشديد من وسائل الاتصال، يعرض نظرية في التواصل الأصيل غير المُشوّه (communication non déformée).

(1) Deleuze, *op.cit.*, p. 22

ولكن قبل بسط نظرية هابرماس في التواصل الأصيل يجدر بنا بيان وإيضاح الفوارق بين الاتصال والتواصل. يمكن القول بدءاً أن الاتصال لا يعني تحقُّق التواصل بل الأدهى أنه قد يعيق التواصل. فما الاتصال؟

إن الاتصال نظام تكنولوجي يتكوّن من مجموع الآلات الإعلامية (machines de l'information) والمعلوماتية التي يتم بموجبها بث المعلومات على هيئة صور أو أشكال أخرى. ومن هذا المنطلق حصلت في تكنولوجيات الاتصال والمعلومة طفرات هائلة آخرها الطفرة الرقمية.

إن الأساس في الاتصال معالجة (traitement) المعلومة وبثّها (diffusion). أما الأصل في التواصل فشرعنة المعايير التي من شأنها تحقيق التفاهم (entente). وخلافاً للاعتقاد السائد قد يشكّل الاتصال عائقاً أمام التواصل أو يكون مشوّهاً له بمعنى آخر قد يقف حائلاً دون إرساء معايير وقواعد الحوار. أكثر من ذلك قد يُخفي الاتصال نزوعاً نحو التسلُّط بإشاعة الخداع والمغالطات وتعميم الأوهام مثلما يحدث في وسائل الاتصال الحديثة.

التواصل عند هابرماس متعلّق ببنيات التخاطب التي نجدها مترسّبة في الخبرات المعيشة والمشاركة والتي تتقوّى بالفضاء العمومي. لا توجد بين العالم المعيش الذي تُنسج فيه الخبرات اليومية للتواصل والفضاء العمومي الذي تنتظم فيه تلك الخبرات وتتمأسس (s'institutionnalisent) سوى مسافة قصيرة يتم عبورها بتوفّر شرطين : تكوين إرادة سياسية وتشكيل رأي عام (opinion publique). يكون التواصل عرضةً للتشويه كلما استبدّ به منطق المال أو رُوّض بالنزوع إلى السلطة أي كلما تفتّتت الإرادة السياسية واستحوّلت إلى لا إرادة سياسية وإلى لا مبالاة سياسية (dépolitisation de la volonté) وكلما ساد منطق الربح وهيمن منطق المال. لا يرجع سبب شلّ الإرادة السياسية لمجموع المواطنين أو لأكثرتهم إلى البيروقراطية الإدارية وإلى سيادة منطق السوق المالي والتجاري وحدهما بل أيضاً وبدرجة كبيرة إلى الثقافة الجماهيرية المتمثّلة في ثقافة التسلية والترفيه وفي ثقافة ترويجية

أوقات الفراغ. وتنبؤاً وسائل الاتصال وعالم الميديا والوسائط الحديثة مرتبة أساسية في إشاعة هذه الثقافة الجماهيرية القائمة أساسا على تلهية الرأي وعلى الحيلولة دون تشكُّل رأي عام سياسي واعي بالرهانات السياسية الملحة.

الرأي العام ووسائل الاتصال

تنافح أطروحة هابرماس عن التواصل في الوقت الذي تبدي فيه توجُّسا من أنظمة الاتصال لأنها لا تقل هيمنة عن أنظمة المال والبيروقراطية على المجتمعات المعاصرة وتساهم بشكل كبير في تدجين الرأي العام. إن الرأي العام مكوّن أساسي من مكونات الديمقراطية التشاورية (démocratie délibérative) وهو المدخل الضروري إليها. تحمل وسائل الاتصال الحديثة في طياتها تهديدا للرأي العام من حيث تحويله إلى حاصل عددي أو جبري أو إحصائي. لا يقاس الرأي العام بالجواب بلا أو نعم لأنه في هذه الحالة لن يكون أكثر من استطلاع للرأي (sondage d'opinion). لا معنى للرأي العام إذا خلا من البُعد السياسي ومن الإرادة السياسية.

سترصد بعضا من أوجه التشويه التي تلحقها وسائل الاتصال الحديثة وعالم الميديا بالرأي العام ويمكن إيرادها باختصار فيما يلي:

أ) إقحام قوانين السوق في ميدان الاتصال مما ينعكس سلبا على التعبير عن الرأي العام.

ب) إرساء استراتيجيات المعلومة على حساب أخلاقيات الحوار.

ج) الخضوع إلى وصايا الإشهار في التعاطي مع الرأي العام.

ما يتحكم في وسائل الاتصال الحديثة هو منطق العرض والطلب الذي يمثل جزءا من قوانين السوق لا معيارا من معايير الحوار. يقول هابرماس: "بالموازاة مع ذلك تخضع وسائل الاتصال إلى ضغط متزايد فيما يخص الاختيارات التي يتم إجراؤها من وجهة نظر العرض

مثلما من وجهة نظر الطلب.⁽¹⁾ أغلب وسائل الاتصال تختزل المواطن إلى زبون تعامله من حيث هو مستهلك وتحدّد خدماتها في ميزان العرض والطلب لا في ميزان الحق في المعلومة.

وهو ما يعني تنامي النزوع السلطوي في وسائل الاتصال الحديثة. والرسائل نفسها التي تمرّرها وتروّجها تلك الوسائط تخضع في مجملها لاستراتيجيات أبعد ما تكون عن هاجس الحوار.

تُعطى الأولوية لمعالجة المعلومات من حيث نجاعتها وفعاليتها (performance) لا من حيث صدقها وهو ما يندرج في منطق الإشهار، فيخضع الرأي العام آنئذ إلى تعليماته وإلى وصفاته ويُصنع من طرف الخبراء ومستشاري الإعلام. ويقول هابرماس في هذا الصدد: "يخضع تقديم المعلومات والتعليقات بقدر كبير إلى التعليمات والوصفات الإشهارية"⁽²⁾. يُضاف إلى ما تقدّم أن الرأي العام، الذي يُعتَبَر المدخل الضروري للديمقراطية المعاصرة، يقع نهبا لثقافة الترفيه المُلازمة لوسائل الاتصال، فيخضع إلى تفكيك وتذرية عناصره ومكوّناته وإلى تفتيت المعلومات المرتبطة به ويستحيل في النهاية إلى لا مبالاة عامة بالشأن السياسي وهو ما يظهر على شكل عَرَض أو مرض (syndrome ou pathologie) من أهم أمراض وأعراض المجتمعات المعاصرة ألا وهو خلوّ وفراغ الفضاء العمومي من السياسة (dépolitisation).

(1) J Habermas, *Droit et Démocratie entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

(2) Ibid, p. 404.

في الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية

عزالدين الخطابي

المدرسة العليا للأساتذة بمكناس

تقديم:

إن التحديات التي يواجهها العالم العربي على مختلف المستويات، الفكرية والاجتماعية والسياسية ... الخ تضع على عاتق مفكرينا مهمة مزدوجة، نظرية وعملية. وتتمثل هذه المهمة في تحليل الواقع بشكل نقدي وفي الدفاع عن حرية التفكير والتعبير. وتلك مسؤولية فلسفية تجاه الفكر والمجتمع، لأن مناهضة العنف الممارس ضد حرية التفكير، تتطلب إقرار ديموقراطية اجتماعية وحقوق مدنية. وهنا تبرز الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية كشكل من أشكال الحداثة الفكرية. والتساؤلات المطروحة في هذا الإطار هي : ما الذي يمكن للفلسفة أن تقدمه لنشر ثقافة جديدة تضع العالم العربي في طريق الحداثة كي يحتل المكانة اللائقة به في الفضاء العمومي لعالمنا المعاصر؟ وبأي معنى يعتبر اعتماد العقلانية التواصلية والحجاجية وجها من أوجه الثقافة الديموقراطية؟ وما هي شروط قيام فلسفة فاعلة في مجتمعنا المغربي (والعربي عموما)، تساهم في الدفاع عن قيم ومبادئ الحرية والاختلاف والتسامح والعدالة؟

نقترح لمعالجة هذه الأسئلة، المحاور الثلاثة التالية للنقاش وهي :

- المنعطف الفلسفي

- العقلانية التواصلية

- درس الحجاج

أولا) المنعطف الفلسفي

1. اعتبر المفكر الفرنسي لوك فيري في حوار منشور بالمؤلف الجماعي الموسوم بـ "فلسفات زماننا"⁽¹⁾، بأنه منذ نيتشه وإلى حدود الفلاسفة الفرنسيين لفترة الستينات من القرن العشرين، شكلت الفلسفة المعاصرة في أساسها، تفكيكا للمثالية الألمانية وفلسفة الذات كما وضعها ديكرت وطورها لايبنتز وكانط وهيغل. فالأمر يتعلق بإعادة النظر في الخاصية الثيولوجية للأنساق الكبرى ولما يسمى بـ "أوهام الميتافيزيقيا".

ويمكن اختزال القضايا المطروحة في الفلسفة المعاصرة، ضمن ما يمكن تسميته بأزمة العقل أو "أزمة الأسس"، سواء تعلق الأمر بنقد الذاتية والعقل الأداتي (نيتشه، هايدجر) أو بنقد المؤسسات الحديثة كالمدرسة والمعتقل والعيادة الطبية (فوكو) أو الوجه الكلياني للسلطة السياسية (حنا آرندت) أو نقد تجليات الحداثة على مستوى العقلنة والتقنية مع تيار مابعد الحداثة (فاتيمو، ليوطار).

وكما هو معلوم، فإن عمليات النقد ستأخذ تسميات عديدة مثل الهدم والتقويض والمجاوزة والجنياولوجيا والأركيولوجيا والتفكيك. هكذا، سيصبح عمل نيتشه عملا جنياولوجيا يحدد أصول الأوهام الميتافيزيقية وسيتم تطبيق هذا العمل على مجالات أخرى، كما فعل فوكو في حفريات المتعلقة بتاريخ المؤسسات الحديثة. كما أن انتقادات هايدجر للميتافيزيقا ستعتبر بمثابة تقويض وهدم لها؛ وسيتم نقل هذه العملية إلى المجال السياسي، كما فعلت حنا آرندت في نقدها للزرعة الكليانية⁽²⁾.

(1) Luc Ferry, "Les tâches de la philosophie", entretien, in collectif, *Philosophies de notre temps*, ed. Sciences Humaines, 2000. pp. 49/57.

(2) Ibid, p.50.

وبذلك ستبرز تصورات جديدة منتقدة لمركزية العقل ولكل النزعات المركزية الأخرى، العرقية والثقافية... الخ (دريدا)؛ تصورات داعية أيضا إلى عقلانية جديدة، حجاجية وتواصلية (هابرماس، أبيل) وإلى أهمية النقاش النقدي كبديل عن البحث عن حقيقة نهائية (بوتنام، رورتي) وإلى تأسيس جديد للفكر الأخلاقي (لفيناس) وللفكر السياسي (راولز) وفلسفة اللغة (فتجنشتاين) وللنقد الأدبي (بلانشو). وسمحت هذه التوجهات بالانفتاح على آفاق فكرية خصبة ومتنوعة وبطرح أسئلة نقدية يتداخل فيها المعرفي بالأخلاقي والسياسي والحقوق، مثل سؤال الأخلاق والديموقراطية والعدالة والاختلاف وحقوق الإنسان. وهو ما لخصه هابرماس بالقول: "إن الفلسفة المعاصرة هي اليوم ميدان لنزاعات عديدة، تخص وحدة العقل داخل تعددية أصواته ومكانة الفلسفة داخل جوقة العلم والتخصص العلمي وانتشار عقل التنوير وأيضا حدود العلاقة بين الفلسفة والأدب"⁽¹⁾. ونعتقد بأن تتبع هذا المسار، ضروري بالنسبة لكل متأمل في وضع الفلسفة هنا والآن. وقد أقر لوك فيري أثناء حديثه في حوارهِ السالف الذكر؛ عن الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة حاليا، بأن مهمة هذه الأخيرة مزدوجة، نظرية وعملية.

وتتمثل مهمتها النظرية في الفهم، إذ يتعلق الأمر بإعادة تشكيل تاريخ تصورات العالم التي سادت في الغرب الديموقراطي. أما مهمتها العملية (الأخلاقية)، فتتمثل في نقد الزمن الحاضر. وهو نقد داخلي، يحلل المبادئ التي تأسست عليها المجتمعات الغربية المعاصرة والوعود التي لم تلتزم بها.

وسيقترح الشروع في مرحلة يصبح فيها الحجاج العمومي عنصرا أساسيا في تدبير الشأن اليومي وفي التشريع. فالمحاجة ليست هي فقط التعبير عن رأي ما، بل هي البحث ذاتيا عن المبررات التي قد تصلح للآخرين أيضا؛ إذ أن عملية إقناع الغير لا يمكنها إلا أن تكون عمومية. ونحن لانستطيع الإعلان عن حجة ما دون اقتناع بأننا مسؤولون عنها.

(1) Jürgen Habermas, *La pensée post-métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 15.

"فحينما أقول مثلا : أنا غير متفق، أكون مضطرا لاستعمال "أنا" وبالتالي أكون مطالبا بتعبئة فكرة حول الذاتية المؤسسة للحجاج"⁽¹⁾.

وتفترض كل محاجة، موافقة أولئك الذين نخاطبهم بشأن عدد من القضايا؛ ويمكن لهذه الموافقة أن تشكل نقطة انطلاق لموافقات لاحقة؛ لكن من الممكن أيضا أن يعاد فيها النظر؛ وفي هذه الحالة، فإن التعايش سيركز على هذا الاتفاق بالاعتماد على عناصر أخرى، يفترض أنها مقبولة⁽²⁾.

بهذا المعنى إذن، يمكننا الحديث عن "المنعطف الفلسفي" الذي تسمح فيه الممارسة الحجاجية بالانفتاح على مختلف مجالات الفاعلية الإنسانية، من الإتيقا إلى السياسة، مروراً بالثيولوجيا والاستتيقا والإيكولوجيا... الخ ولنا في العقلانية التواصلية لهابرماس أبرز نموذج لذلك. فما هي تجليات هذه العقلانية؟

ثانيا) العقلانية التواصلية:

في إطار نقده لفلسفة الذات المميزة للحدثا وتحديد العقلانية الأداتية التي وجدت أسمى تجل لها في التقنية، سيقترح هابرماس نظرية قائمة على مفهوم العقل التواصلية. وستأخذ هذه النظرية اسم العقلانية التواصلية، لتأكيدا على دور التواصل في عقلنة وتحديث المجتمع في إطار فضاء عمومي يضمن الحوار والمناقشة وسيادة روح الديمقراطية والتفاهم⁽³⁾.

ومن أجل تعميق هذه النظرية وتدعيمها، لجأ هابرماس إلى مفهوم العالم المعيش، معتبرا بأن جزءا أساسيا من عقلنة المجتمعات الغربية، تمثل في إدماج العقلانية التواصلية

(1) Luc Ferry, *op. cit.* , p.53

(2) Ch. Perelman, L. Olbrechts- Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, Paris, P.U.F., 1952, p.50

(3) لقد أثار هابرماس هذه القضايا في أبرز مؤلفاته التي نذكر منها:

- J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1986.
- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 .
- J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, E.U.F., 1987.
- J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1992.

داخل بنيات العالم المعيش، أي داخل التقاليد الثقافية والأسس المعيارية للتضامن الاجتماعي. وبذلك يعتبر العالم المعيش خلفية أساسية للنشاط التواصل، إذ أن المشاركين في عملية التواصل يرتبطون بتراث ثقافي محدد، من أجل تحقيق التفاهم فيما بينهم. فعقلنة المجتمع، بالنسبة لهذا المفكر، تتم وفق نمطين مختلفين وهما : النمط الأداتي والوظيفي للنسق الاجتماعي والنمط التواصل للعالم المعيش. وما يميز المجتمعات الغربية هو هيمنة العقلانية الأداتية التي أخضعت العالم المعيش للتقنية.

والحال، أن الديموقراطية الحقيقية مطالبة بمنع العقلانية الأداتية من الهيمنة على أفعال التواصل، وذلك من خلال التأسيس لبيداتية فعلية؛ والمقصود بها تلك الخاصية المتبادلة لحالة الاجتماع الإنساني، التي يتفاعل فيها الأفراد كذوات متماثلة، حيث يتعارفون ويتفاهمون فيما بينهم، كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة.

إن هذا الانخراط المتبادل بين الأفراد في عملية التواصل يستند إلى المبررات المعقولة التي يتوفر عليها كل واحد لتدعيم ادعاء صلاحية مايقوله ومايفعله. وهو ما يسمى بالإنخراط المبرر عقليا. وما يميز هذا الانخراط هو أن الموافقة تركز على ضرب من المسؤولية تجاه الغير. فكل واحد يثق في قدرة الآخر وإرادته في الالتزام بادعاءات الصلاحية التي ربطها بأفعاله وأقواله. ومن هذا المنظور، فإن العقلانية تتجسد في الخطاب عن طريق التخاطب والمناقشة. وستكون ضرورة المعرفة متضمنة هنا في التفاعل الحاصل بين الذوات. وكلما اعتمد هذا التفاعل على الحجاج، كلما كان صادقا بالمعنى الذي يمكن فيه لكل أعضاء جماعة ما أن يعترف بعضهم بالبعض الآخر.

وهذا التفاعل هو بمثابة انخراط ناتج عن قرار عقلائي للقاعدة الحجاجية المحددة من قبل "مبدأ الكونية". فنحن ننخرط بحرية أكبر، ضمن معيار نكون على علم بالمبررات العقلانية المؤسسة له؛ وحينما يتم اقتسام المعرفة، فإن الانخراط يكون مشتركا والاعتراف بيذاتيا.

وهنا تطرح مسألة أخلاقية النقاش داخل الفضاء العمومي والتي سيبرز من خلالها مبدأ الكونية كقاعدة لكل فاعلية تواصلية. ويقتضي هذا المبدأ "أن تكون المعايير المقبولة كمعايير صالحة، هي فقط تلك التي تعبر عن إرادة عامة أو بتعبير كانط، تلك التي تلائم القانون الكوني"⁽¹⁾.

هكذا تتخذ الضرورة الديمقراطية بعدا معرفيا يسمح بالتعاون وبالاعتراف المتبادل بين الذات، اعتمادا على صلاحية المعايير وكونيتها باعتبارها مقبولة من طرف كل الأشخاص المتفاعلين فيما بينهم. ولا يمكن لأي معيار ادعاء الصلاحية ما لم يكن الأشخاص المعنيون متفقين حول صلاحيته ضمن نقاشهم العملي. فالاتفاق ينبنى على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك⁽²⁾.

وبهذا المعنى، يمكن الحديث عن التراضي العقلاني في عملية التواصل والذي تقتزن فيه الثقافة الديمقراطية بثقافة الاعتراف بالآخر وبالحق في الاختلاف والحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعددة التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محددة ومخصصة، على تساؤلات عامة ومشتركة. وهنا يبرز الحجاج كدرس ضروري لتدعيم هذه الثقافة. فما هي طبيعة هذا الدرس؟ وكيف يمكن الاستفادة منه لتفعيل ثقافة الاختلاف؟ وماهي الخطوات الإجرائية لهذا التفعيل؟

ثالثا) درس الحجاج

اتضح بأن هناك ارتباطا وثيقا بين الممارسة الحجاجية والممارسة الديمقراطية؛ إذ يقتضي الحجاج وجود الاختلافات والتعارضات بين المواقف والأطروحات، مما يجعل

(1) J. Habermas, *Morale et communication*, *op. cit.*, p.84.

(2) J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, *op. cit.*, p.332.

حججها مقترنة بالدليل والبرهنة والبينة والتبرير. وكما هو معلوم، فإن الديمقراطية تقتضي كسلوك، معرفة بالأساليب الحجاجية، أي معرفة بقواعد ومعايير النقاش وبأخلاقياته، حيث تكون الغلبة لأفضل حجة وحيث تحل سلطة الحجة محل حجة السلطة⁽¹⁾.

وهو ما سمح للباحث التونسي حمادي صمود بالقول، إن العصر الحالي هو عصر الخطابة بامتياز، لا بالمعنى التقني الضيق، وإنما بالمعنى الواسع العميق الذي يشير إلى مختلف التيارات المتفاعلة والمتصارعة في إطاره. وسيكون الاهتمام بالحجاج، انخراطا في روح العصر المتمثلة في تقويض كل النزعات الوثوقية. فعبّر الحجاج يتم اكتشاف الاختلاف بين الأنا والآخر؛ وتصبح الضرورة ماسة إلى الإقناع بسلطة الحجة.

لذلك احتاجت الخطابة القائمة على الحجاج، إلى "فضاء الديمقراطية والحرية والتسامح ونبذ العنف المادي ونبذ العقائد المتحجرة والإيديولوجيات الخائفة وكل ما له صلة بالحقائق المطلقة (...)"⁽²⁾.

إن تفعيل ثقافة الاختلاف يستدعي إذن، تعلمنا للحجاج، ونحن نعتقد بأن درس الفلسفة هو المؤهل أكثر من غيره من الدروس لهذه المهمة. ذلك أن الغاية الأساسية لدرس

(1) تستخدم حجة السلطة أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم، حجة على صحة أطروحة ما. وتختلف السلطة في إطار هذه الحجة وتتعدد. فقد تتأسس على الإجماع أو الرأي العام أو العلماء أو الفلاسفة أو الفقهاء أو الأنبياء. وقد تكون هذه السلطة غير شخصية مثل العقيدة أو العلم... وقد يعتمد إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، على أن تكون سلطة هؤلاء جميعا، معترفا بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه.

لمزيد من التفاصيل انظر:

- فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تونس، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، 1998، ص. 335 وما يليها.

(2) حمادي صمود، "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، ضمن العمل الجماعي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، مذكور، ص. 47.

الفلسفة هي جعل المتعلم متمرسا على أساليب المساءلة والتحليل النقدي والمحااجة؛ وهي العمليات الضامنة لاستقلالية التفكير والسبيل إلى إقرار فكر الإنصات والتحاور والتفاهم. ونعتقد بأن معالجة وضع الفلسفة في المجتمعات العربية يبدأ من هنا؛ فهو لا ينفصل عن وضعية درس الفلسفة في هذه المجتمعات. وبإمكان تدريس مفاهيم مثل : الحجاج، العقل، الذات، التواصل، الحداثة - وهذا على سبيل المثال لا الحصر - أن يساهم في تكوين وتكريس ثقافة ديموقراطية تسمح فعلا بإنهاء شخصية المتعلم وتساعد على تبني قيم الاستقلالية والمسؤولية والمشاركة. وهذا ما يستفاد مثلا من قراءة الديباجة المرفقة ببرنامج تعليم الفلسفة بفرنسا⁽¹⁾ والتي نقتطع منها الفقرة التالية: "إن برامج الفلسفة تتضمن مبدأ تعلم الحجاج (...). ولا يتعلق الأمر باختزال تعليم الفلسفة في اكتساب أساليب إجرائية وشكلية، بل بتوضيح شروط تعلم الكتابة الفلسفية. ويدعم هذا التعلم بالدرس الذي هو وسيلة للتمرس على المحاجة التأملية الهادفة إلى بلوغ الحقيقة. ويتعين على الفلسفة أن تضمن للمتعلمين تعليم خطاب مدعم للوعي الديموقراطي"⁽²⁾. وتبرز هنا العلاقة الوثيقة بين هذه الأطراف الثلاثة وهي : درس الفلسفة والحجاج والديموقراطية كتجليات الفكر الحداثي التنويري. ومن حقنا أن نتساءل : أليس غياب حرية التفكير والتدبير، ناتجا عن عدم توفر وترابط هذه الأقاليم الثلاثة في فضاءنا الفكري والمجتمعي؟ ألا يعتبر غياب تدريس الفلسفة أو تهميشها في أغلب البلدان العربية وثيق الصلة بغياب الديموقراطية وبهيمنة الفكر الأوحده المناهض لكل أشكال التعددية والاختلاف؟

إذن، فإن أزمة الفكر الفلسفي في العالم العربي، مرتبطة بأزمة تدريس الفلسفة في المؤسسات التعليمية بهذا الأخير وهي تجسيد لغياب الديموقراطية بمختلف تجلياتها. وبذلك، أصبحت الحاجة ماسة إلى عقلانية حجاجية وتواصلية، يكون لها مكانها المتميز

(1) Ministère de l'éducation nationale, Arrêté fixant le programme d'enseignement de la philosophie en classes terminales des séries générales, Paris, 31 mai 2001, pp. 1/11.

(2) Ibid, p.3.

داخل فضاء ثانوياتنا وجامعاتنا، لأنها هي السبيل إلى استعادة الإنسان المغربي (والعربي عموماً) ثقته في نفسه واكتسابه القدرة على التحدي والإبداع وعلى مواجهة الآخر المختلف بدون مركبات نقص، وبدون نرجسية أيضاً.

خاتمة

أريد أن أختتم مداخلتني بهذه القولة للوك فيري وألان رونو، المقتطفة من مؤلفهما المشترك تحت عنوان "التفلسف في سن الثامنة عشرة" والتي جاء فيها : "إذا ما نحن قبلنا اليوم فكرة التصالح مع العالم الديمقراطي فإن ذلك لا يعني نهاية كل نشاط نقدي. لأن المهمة الإتيقية المفروضة علينا هي مهمة النقد الداخلي؛ وهي تتعلق بتحليل واقع مجتمعاتنا باسم مبادئها ذاتها وباسم الوعود التي لم يتم الالتزام بها"⁽¹⁾.

ويمكن لهذا الكلام أن يكون مفيداً لنا من جانبين وهما : جانب الإقرار بأهمية النقد الداخلي، لخلخلة واقع قائم على مجموعة من الغيابات (غياب الحريات والديموقراطية وحقوق الإنسان ودولة الحق والقانون والعدالة... الخ) وجانب الإقرار بالمهمة الأخلاقية الملقة على عاتق المثقفين، لأن الأمر يتعلق بمسؤولية تجاه الفكر والمجتمع؛ ولأن المسألة في آخر المطاف، تنطوي على بعد أكسيولوجي؛ وكما هو معلوم، فإن موضوع القيم وأحكامها، يشكل جوهر اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر. فقد لاحظنا مع هابرماس، كيف أن التواصل الحقيقي أخلاقي في الأساس وكيف أنه يقترن داخل الفضاء العمومي بالعقلانية السياسية وبالمشروعية الديمقراطية وبتحمل المسؤولية. وهذا المفهوم الأخير هو الذي شكل محور

(1) Luc Ferry, Alain Renault, *Philosopher à 18 ans*, Paris, Grasset, 1999, p.286 .

اهتمام مفكر ألماني آخر وهو هانز يونس الذي ألح على ضرورة أن نتحمل المسؤولية كأفراد وجماعات إزاء المحيط الطبيعي والإنساني من أجل ضمان مستقبل أفضل للإنسانية⁽¹⁾.

ولأن القيم هي الركيزة الأساسية التي يتعين على كل منهاج دراسي الاعتماد عليها، فإننا نعتبر بأن مجال التعليم - وتحديدًا تعليم الفلسفة - هو "الطريق الملكية" نحو الانفتاح على قيم ومبادئ الحرية والإبداع والنقد والاختلاف، باعتبارها هي المؤسسة للحدثة الفكرية. وسؤالنا هو: ألم يحن الوقت بعد، لاستنبات هذه القيم والمبادئ داخل تربتنا؟

سؤال نوجهه للمثقفين ولأصحاب القرار السياسي بمجتمعاتنا، فهل بإمكانهم رفع هذا التحدي؟

(1) Hans Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Trad. J. Greisch, Paris, ed. Le Cerf, coll. «Passages», 1990.

المحور الرابع

رهانات الحاضر في الفلسفة العربية

في نقد الرهان

محمد علي الكبسي
الجامعة التونسية - تونس

يبدو الحديث عن فلسفة عربية معاصرة غير منشغلة بهوم عصرها ومعزولة عن مكونات المجتمع يفقدها سبب وجودها، ويجعلها تكف عن أن تكون ضرورية، أما ربطها بالمشاغل الاجتماعية والهموم السياسيّة والعسكريّة والتربويّة متأه اعتقاد راسخ أن ذاك هو المخرج السليم من التهميش والضامن لعدم الضياع الذي قد يهددها لو ظلت دون رهان⁽¹⁾. فهو الطريقة الوحيدة التي تؤكد بها قدراتها وتخصر بواسطته وظيفتها الجوهرية وكأن الفلسفة عامة والفلسفة العربية الإسلاميّة تحديدا مطالبة حتما وضرورة باتباع أو باستنباط رهان أو قل يجب أن لا تخلو دلالتها منه. في حين نعلم أن الرهانات تتموضع بصورة حتمية عادة في العلوم والعلوم الإنسانية الحاذية حذوها وربما الأدب، أما حين يتعلق الأمر بإقرار التلازم بين الفلسفة العربية والرهان فإننا نخشى أن يرتد فعل التفلسف إلى شيء مغاير يظهره على صورة إنجاز وما هو بإنجاز بقدر ما هو تعبير عن توتر للعلاقة بينهما. فحقيقة المنجز الفلسفي موضعت الفلسفة واختزلتها في صيغ من الممارسات الرهانية أو ممارسة الترهّن أو الرهن إلى درجة لم يعد ممكنا حديث التفلسف كما حدّده كانط ذات مرة، بل أضحي الأمر ضربا من مراكمة الرهان على الرهان حتى بدا الفكر الفلسفي عندنا ساحة لحرب الرهانات. وانشد

(1) روبرت يونك، رهان على الإنسان. التفاوض كتحد، ترجمة ندرّة اليازجي مراجعة علي الخش، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1995؛ أنظر الفصل الثالث حيث يتحدث عن مجتمع الوفرة والعوز.

الواقع المعاصر عندنا إلى انفتاح على الذات وإلى عقلانية وحادثة وليبرالية من جهة، وإلى انكفاء داخل فكر معاند للحدثة وللعقلانية وللليبرالية من جهة أخرى ثم راهن رغم تأخر تاريخي وحضاري مهول على عولة تلتهم كل شيء وتحول كل شيء إلى سلعة نعلم حينئذ أن إخفاقات الفلسفة العربية عندنا من إخفاقات رهاناتها. فمهما كان الرهان عظيماً وبديهاً وضرورياً فلا مندوحة من تجاوزه إلى رهان آخر يبدو أكثر منه بداهة وضرورة وهذا الأخير يستحيل بدوره إلى رهان متجاوز من رهان آخر أكثر بداهة وضرورة منه فنستفيق على وهم الرهان حين اعتقدنا أننا نتجاوزنا الأوهام والخيبات. فالرهان الذي لم يكن يوماً موضوع السؤال صار إرادة تعقيل لقول الفلسفة، فتم الاستحواذ على مجالها بدعوى الواقعية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يضعنا الرهان كل رهان أمام خيار ليحجب عنا خيارات أخرى ممكنة ثم يشدنا إلى إنجاز ممكن وقوعه بنسبة متوازنة مع عدم وقوعه. فلعبة الاقتران حولت جدل العلاقة بين الفلسفة والرهان إلى جدل مقلوب، فلم تعد غاية الفلسفة العربية إثبات نفسها على أنها موجودة من خلال أنها موجودة بل صارت تنحو نحو مراكمة الرهان على الرهان كدليل على وجودها وتحول الرهان إلى رهن ومراهنة على إعطاء الفلسفة اسمه بعد استبعاد اسمها. فلماذا الإصرار على قران الفلسفة بالرهان؟

لا يضير الفلسفة أن تعترف أن القران الذي عقده بينها وبين الرهان أخرج حذها إلى جهة المخاطرة. والمخاطرة كما جاء في لسان العرب لأبن منظور صورتها أن الرهان خطر ويضيف رايه وراهنوا بينهم خطر أن ينعم أو يغرم وهذه مخاطرة. فالرهان هو ذاك الخطر الذي يوضع على الخيل أو الإبل (المالكية) أو الأرجل (الحنفية) أو الحيوان عامة (الشافعية) للمقامرة بها⁽¹⁾ وحدّد الجرجاني الرهان على أنه مطلق الحبس الذي لا يمكن استرجاعه إلا بحق مثل الدين⁽²⁾. وذهب الزنجشيري إلى القول أنه القبض على شيء على صورة ضمان تواضعا، ومجازا هو التساوي أو التضمن والإلزام حالة القبر أو القيد حالة فرسين أو حالة

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار الجليل ودار لسان العرب، بيروت 1408هـ 1988م.

(2) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية طبعة 2 بيروت 1408هـ 1988م.

رجل الإنسان⁽¹⁾. فدلالات الرهان في هذه القواميس الثلاث هي الائتمان الذي يطلب في غير مكانه والحصة التي توجد عند الآخر بما هي ضرب من الفئة الفارغة كما هو عند علماء الرياضيات. فلا أحد يزعم امتلاك حصة في الفئة الفارغة وإنما يتسابقون للحصول عليها. فكان معنى السباق هو القاسم المشترك بينها⁽²⁾. وقريب جدا من هذا المعنى معاني قاموس (le pari) المراهنة (Enjeu) لالاند الذي يذكر دالتين يتضمنهما الرهان المجازفة وكلاهما يسعى لتحقيق ربح ممكن وتفادي خسارة ممكنة⁽³⁾ فهما واقعة ممكنة لكنها ملزمين بذاك التحقق من صدق ما جازفاه أو ما راهن عليه، وحتى الموسوعة البريطانية التي قارنت بين الرهان وعقد التأمين وبينت أن كليهما قاما على مغامرة مشدودة بدورها إلى فكرة الخطر. فكما أن العقد معلق على خطر قد يحدث وقد لا يحدث وهو الضامن للتعويض إذا حدث ذلك فإن الرهان ضامن بدوره للمتراهن كسبه وحافظ له ربحه⁽⁴⁾ وهذا لبّ معنى لعبة النرد التي يشتركان فيها بيد أن الفلسفة إفلات من النردية وكل ضروبها لأن قدرها ترميم هشاشة الإنسان العربي والمسلم وهشاشة مجتمعه (le chaos) العمى قبل ولوج الكونية والعالمية⁽⁵⁾ يمكن الجزم أن الحديث عن الفلسفة العربية ورهانا في مجتمعاتنا مخوف بانزلاقات وانحرافات عديدة بعد أن رهنا رؤانا وجميع عملياتنا الفكرية وبرهنتنا لدى رهانات كانت ضربا من الاعتداء على طبيعة التفكير الفلسفي بما هي توجيه أشبه ببرنامج عمل أو تحديد مسبق لما يعنيه التفلسف. ومن ثمة أصبح ما لا يمكن تشغيل الفلسفة بدونه يحول الفلسفة إلى

(1) الزمخشري، جارالله أبى القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار صادر بيروت 1399هـ 1979م باب الرء.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دارالكتاب اللبناني بيروت 1971 ج1 ص622.

(3) Lalande A., *Dictionnaire de vocabulaire technique et critique de la philosophie*, XVI, Paris, PUF 1988, p742 .

(4) أنظر : د.عبد الهادي الحكيم في الشرق الأوسط، ديسمبر 2002، عدد 8781.

(5) Rorty, R., "Le cosmopolitisme sans émancipation : réponse a jean François Lyotard", in *Revue Critique* n°41, 1985

أنظر كذلك د معين حداد : أرض لا تهدد. الرهانات الجيوبوليتيك الرئيسية في الشرق العربي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر 2002 ؛ نشير أننا لا نقاسمه الرأي حول المعنى المحدود للجيو سياسي الذي يستعمله والذي يحصره في المساحات الأرضية والمناخية والأفكار المتعلقة بها.

مجرد شاهد ووثيقة دالة على حضور الرهانات أكثر من حضورها كفلسفة، في حين أن الفلسفة ودون الرجوع إلى الرهان قادرة على الدفاع عن مجالاتها وقادرة على منع قول كل شيء باسمها وذلك بتحويل الرهان إلى سند يقع اللجوء إليه كلما احتاج إليه فعل التفلسف تلك هي خصوصية الفلسفة عامة والفلسفة العربية الإسلامية خاصة.

صحيح أن الفلسفة ليست صيغة مجردة أو صورية على شاكلة الصيغ الرياضية لكن الأصح كذلك أنها ليست نزعة تجريبية مقامة على مبدأ التحقق التجريبي طالما أن لها زمنها الخاص ومبدئها الخاص يجعلها تحيل دوما على نفسها. لقد راهن المنجز الفلسفي على النهضة شبلي شميل، الأفغاني وأنطوان ليتجاوز عصور الانحطاط وقهر المستعمر للفكر عندنا وتضخم الرهان وفرّخ أوهاما للنهضة، ثم راهن على الأنوار والحدائث والاشتراكية فاستأسد فكر معاند للحدائث وللعقلانية وللإشترائية. وعاد وراهن في عصر العولمة على الكوني والعالمي والكوسموبولتيكي لنستفيق على ركाम من الترجمات والمراجعات التي لا يمكن اعتبارها فكريا فلسفيا لأنه لا يمكن أن يكون عندنا فكر فلسفي جيد من خلال ترجمات جيدة أو مراجعات دقيقة. فرغم أهمية وقيمة ما يرمى به في السوق تظل الترجمات دوما شرطا من بين شروط أخرى عديدة قد تساهم في بلورة الممارسة النظرية شريطة أن لا تؤخذ مأخذ الرهان حتى لا يكون قدر الفلسفة العربية الإسلامية وضع الرهانات وحصادها يكون دوما مناقضا لما وضعته.

إن نقد الرؤية الرهانية نقد الفرص الضائعة ونقد للمراهنة والمخاطرة المبنية على الصدفة أو الحظ ونقد الاعتداد بالعبارات الدعية والمدعية خاصة الفكر الفلسفي. فحين يتعلق الأمر بالتفكير الفلسفي لا نكون متأكدين أنه استجاب أو يستجيب إلى شيء من ذلك. ليس في الأمر نزعة تشكيكية أو ريبية بقدر ما هو حس نقدي وانتباه ومساءلة لكل قول ينحو إلى جعل الفلسفة لعبة نرد على الطريقة التفكيكية أو ينحو بها إلى الالتقاط اللحظي للمشاكل والتجلي المستعجل للمباشر واليومي فذاك لا يناسبها وإن كان يناسب العمل الصحفي.

فإدراك المسافة التي تفصلها عن الرهان يجعلها تنتبه قبل التورط في هذا المفهوم المدرسي البيداغوجي. فمنذ الثمانيات من القرن الماضي أضحت العلاقة بين البيداغوجي والفلسفي محور عملية التفكير الفلسفي ومنذ ظهور نظرية الأهداف واعتمادها في المدارس ارتبط التفكير بما يحدّد سابقا من رهانات حتى تتمّ عمليّة سير الدرس الفلسفي بطريقة ديموقراطية ويتمّ بموجبها بلوغ درجة من الفهم الجماهيري⁽¹⁾. فخصوصيّة الدرس الفلسفي وما يتطلبه من تقنيات أملت على القائمين على الشأن البيداغوجي إحلال مفهوم الرهان مكانة متميّزة داخل حقل البيداغوجيا فهو المسؤول عن فشل أو نجاح الدرس الفلسفي وبذلك ضمنوا انتشار الفلسفة في المدارس الثانوية كما ضمنوا وجود معرفة فلسفيّة مستقاة من تاريخ الفلسفة كما ضمنوا الارتقاء بالنتائج الهزيلة إلى أرقام مطمئنة. هكذا أقحم الرهان مبدأ المردودية وجعله ضالة العمليّة الفلسفيّة في مجال التدريس. وما دام التفكير الفلسفي ليس عرضا للديداكتيك وليس فرعاً من فروع علوم التربيّة كان وكده فرض جملة من الإكراهات والتنازلات لإنجاح درس أمام التلاميذ أو الطلبة فإن الحذر من الخلط بين الفلسفي والبيداغوجي لا يتمّ إلا بتحديد حدود الرهان وإفهام القيمين عليه أن بيداغوجيا الفلسفة ليست من أمر التفلسف.

ضمن هذا المنظور يغيب كل اتفاق على العثور على هذا المفهوم في حضن الفلسفة لأنّ تصور الفلسفة ضرباً من الربح أو الخسارة يعني الذهاب في اتجاه تحويلها إلى ضرب من الهرطقة أو شأن أداتي أشبه ما يكون بالفهلوة طالما أن صرف جهود التفكير الفلسفي إلى إعلاء شأن حساب النتائج يظهرنا على أنّ عملية انزلاق هذا المفهوم لا تقتصر على مجال الديداكتيك بل يبدو مجال الجيوبولتيك هو المجال الذي ترعرع داخله كذلك هذا المفهوم الذي يضمّر الربح والخسارة في الآن نفسه ويذهب في اتجاه إخضاع كل شيء إلى مهارة محكومة بالصدفة أو

(1) Rollin, F., *L'éveil philosophique*, Paris, Seuil, 1982.

الحظ لأن الفاعلين في هذا المجال يعلمون أن رهاناتهم تكون دوماً على ما لا يمكن الرهان عليه⁽¹⁾. فتكون المعرفة ضرباً من ضروب المعرفة الأليفة (Connaissance familière) حيث الحظ هو الفاعل الأوحد، والذات تكتفي بتتبع ما آلت أو تؤول إليه الأمور بعد أن وضعت الرهانات وفق أجندة الجيوسياسي الباحث عن توازنه الخاص من خلال خلق حالات التكسر لدى الآخرين وكأن وحدته الداخلية - وهذا رهانه الأكبر - لا تتحقق إلا باستعراض القوة وحساب الربح والخسارة. فالترية التي نشأ فيها مصطلح الرهان هي تربة الإنجازات بما هي مقصد رجل السياسة الذي يعلم أن الإنجازات لا يمكن تحقيقها دون حسابات مسبقة وتحالفات وبيع وشراء ومهادنات وإرشاء المؤلفة قلوبهم. فإبراز الحاجة إلى الرهان والانشغال به عوضاً عن التفلسف مأتاه إيمان رجل السياسي أنه الوحيد الخالق لضرور التفكير بما يضعه على أجندته من رهانات تنام على لغة بإمكانها صوغ كل الفرضيات لرصد ما يتركه الأمير (ماكياڤلي) أو التنين (هوبز) أو الشوكة (ابن خلدون) عسى أن يتسرّب عنه نفعاً أو ربحاً وهذا إخراج للفلاسفة وإخراج لهم من مجال تفوقهم لفصلهم وحشرهم ضمن أجندة الجيوسياسي. هل نقول إن الفلسفة عامة والفلسفة العربية الإسلامية خاصة هي الصامت الأكبر في جوقه الرهانات المزدحمة على بابها؟ هل يكفي التذكير أن الرهان مفهوم ولد ونشأ في غير حقل الفلسفة؟

لا نزعم أن فصل الرهان سيوقف توتر العلاقة وإنما نقول أن السؤال عن رهان للفلسفة العربية أو التساؤل عن قيمته ليس هو السؤال الملائم وضعه لأن السؤال الأهم يقوم على التساؤل عن أسباب غياب التفاعل بين المجتمع وهذه الفلسفة رغم وفرة الرهانات؟ والتساؤل بأكثر إلحاحاً لماذا لم تقلل رهانات المنشغلين بالشأن الفلسفي تلك الريبة التي تحيط بالفلسفة العربية؟ لماذا لم تتجاوز هذه الرهانات ذاك الانفصال عن السياق العام الذي تعانيه

(1) Taylor, P.J. & Flint, C., *Political geography. World economy. Nation-State and Locality*, 4e éd, pearson education, 2000.

هذه الفلسفة العربيّة ؟ أليست الرهانات هي مصدر صيغ سوء التفاهم الذي يسودها؟

إن قوة الفلسفة العربية الإسلامية بما هي صناعة لا يجب أن تبلور على أساس الافتراض بأن رهانها يحدّد إسهامها والحال أن إحدى مهامها التي يجب أن تتخذها هي بالتحديد أن تكافح هذا الافتراض، فالقصد ليس العثور على الرهانات أو على نمط جديد منها يضمن تأسيساً أكثر صلاحيةً ممن سبقه بل تغيير طبيعة أسئلتنا لنمنع سوء التفاهم ونضمن معقوليّة القول الفلسفي العربي الإسلامي فتكون لدينا معقوليّة تكون أشبه بأرضية للتفاهم لأنها معقوليّة مشتركة تناقش مسائل مشتركة هي مشاكلنا لأن التفلسف حول أنفسنا هو الشيء الأكثر أهمية الذي يمكننا فعله وهنا تكمن طرافتنا⁽¹⁾. حالياً لا تتوفر على أية أرضية للتفاهم بإمكانها الرقي إلى معقوليّة مشتركة تكون بديلاً عن مطلب الرهان لكن بالإمكان بلورة وسائل وصياغات تخصصنا هي عبارة عن حوار فلسفي شبيه بالحوار الهيدغيري الهيكلي (الانتقال من باراديغم الوعي إلى براديغم اللغة) فنحن في حاجة إلى حوار وليس إلى ديداكتيك. فإذا كانت المعقوليّة المشتركة تساعدنا على التخلص من مركزية الرهان وجب كشف حجابها من خلال الحوار. فإقرار الحوار هو الكفيل لاستعادة الفلسفة في ربوعنا وهو الواجب لنا دوافع التفلسف فيصير المطلوب العمل على تحقيق عقلانيّة مشتركة على أرضية التفاهم المتبادل وليس على أرضية المزايدات الرهانيّة حتى نتمكن من التأسيس للفلسفة داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية⁽²⁾. يتعلق الأمر هنا بمشكل فلسفي حقيقي يقوم على تجاوز الوضع الضبابي الذي عليه هذه الفلسفة، فرغم المؤسسات التعليميّة التي تدرجها ضمن برامجها ورغم ما تقذف به دور النشر من أبحاث ودراسات وترجمات ظلت تعاني من العزلة وظل تلقيها محدوداً ومحكوماً بظروف ملتبسة، فعرض فلسفات الآخرين أو ترجمة كتبهم أو

(1) Rorty, R., *L'homme spéculaire*, trad. par Thierry Marchasse, Paris, Seuil, 1990.

(2) أنظر مقالنا: "نقد الاختلاف"، أقيمت في ملتقى الهوية والاختلاف، بيروت، 2008.

التعليق على نصوصهم لم يرفعها إلى محل أرفع ولم يدفعها إلى صدارة الحراك الاجتماعي، فظلت بعيدة عن المعاصرة لأن المعاصرة ليست مجرد اقتباسات وإحالات وتكرارات وليست كذلك اطلاع عمّا يوجد عند الآخرين وتعليمه أو الإبلاغ عنه بقدر ما هي وعيًا واستيعابًا للمشروع الحضاري وتوفير شروط إنتاجه لا بما هو ممكن (المستقبل) بل بما هو ضرورة (حاضر)،⁽¹⁾ فيكون الحديث عن المعاصرة التزامًا بالحاضر أكثر من المستقبل. وفائدة هذا الالتزام كونه يساعدنا على تحديد جغرافية فكرنا الفلسفي وموقعه في السياق الكوني ونعني بالسياق الكوني جملة العوالم الثقافية المحيطة بنا والتي خلقت شروط حياة فكرية فلسفية يملينا اللقاء بها تنشط أسئلة الخصوصية والتنوع والهوية وهذه فريدة وليست تبعية⁽²⁾. هذه الإرادة في الانخراط في العصر وفي الحاضر هي ما تجعل الفكر الفلسفي عندنا قادرًا على تحقيق وظيفته الجوهرية ألا وهي عدم الوقوع في هامش الحاضر وذلك بفكّ الحصار من حوله ومغادرة العزلة التي ضربت عليه فيعود الفكر الفلسفي عندنا قضية جدية له زمان خاص ونمو ذاتي قد يساعده ذلك على الانتشار والتفاعل مع مكونات المجتمع متى آمن بذلك المشتغلين بالفلسفة من حملة التصورات وأصحاب المشاريع دون أولئك الذين يكون عدد كتاباتهم بعدد درجات سلم ترقياتهم المهنية.

(1) أوليفري ليان : مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد. عالم المعرفة عدد 301، 2004.

(2) محمد علي الكبسي و خليل أحمد خليل: مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، دمشق - بيروت، 2001 ص 93.

الفلسفة العربية المعاصرة

ومجاوزة التبرير

عبد الرحمن بوقاف

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة الجزائر

يدور محور هذه الورقة في فضاء المسألة التالية : لماذا بقيت الفلسفة العربية المعاصرة حبيسة نخبها؟ هل يعود ذلك إلى طبيعة هذا الجنس من النشاط الفكري أم إلى عوامل أخرى؟ وسواء تعلق الأمر بهذا أو ذاك فإن الملاحظ أن الخطاب الفلسفي عندنا يعيش حالة حجر وتقفيص (الوضع في قفص). وإذا كان الأمر كذلك فالمطلوب إذن هو رفع الحجر والخروج من القفص. الرفع والخروج مسائل تذكرنا بتعريف كانط للتنوير الذي يفيد اعتناق العقل من قيود وضعها هو على نفسه. هذا الوضع الذي وجد الإنسان نفسه فيه وقبل به يصفه كانط بـ " القصور" immaturity، وهو مصطلح يشير إلى حالتين يكون الإنسان فيهما قاصرا : أ - القصور الطبيعي، ب - القصور القانوني. يتمثل هذا الأخير في عدم أهلية الأطفال والنساء، لذلك كانت الحاجة إلى القائم عليهم أو الراعي الذي ينوب عنهم، وهذا الوضع يجعل الوصاية عليهم أمرا يكرسه القانون.

ولكن، رغم وجاهة هذا الطرح فإن الملاحظ أن كانط، على خلاف هيجل، لم يول اهتماما كافيا للبعد التاريخي الذي يلقي الضوء على تشكّل هذه القيود. ومع ذلك فغيا ب هذا البعد لا يبطل مشروعية الدعوة إلى الخروج والاعتاق.

أريد الآن التوسع قليلا في هذا الفضاء البحثي، والملاحظة الأولى التي يمكن إبداءها أن الفلسفة العربية من حيث هي خطاب معين لا تتميز وحدها بهذا الوضع، فالفلسفة الغربية، وهي المرجعية لمارستنا الفكرية، لا تخلو من وضع مشابه ماعدا في بعض لحظاتها مثل عصر التنوير والمثالية الألمانية.

لم تظهر محاولة التأليف بين التصور والزمن، بين الفكر والتاريخ، إلا في الفكر الألماني حيث يعد هيجل (1770-1831) النموذج الأكثر وضوحا لهذا العمل التأليفي. إن اهتمامه بالتاريخ جعله في محاضراته في جامعة برلين يربط بين الفلسفة وتاريخها⁽¹⁾، وهذا موقف طبيعي إذا كانت الفلسفة، كما يصرح بذلك، ابنة عصرها ولا تستطيع تجاوزه مثلما أن الطفل لا يستطيع القفز على سنه⁽²⁾.

اهتداء بهذا المطلب المنهجي أراني أستحضر لحظة التنوير الأوروبي سعيا إلى وضع مقارن قد يجعلنا نستفيد منه في تفعيل الخطاب الفلسفي عندنا. الفلسفة في عصر التنوير الذي بدأت بشائره في إنجلترا ثم فرنسا وبقية الفضاءات الثقافية والجغرافية لم ترتبط بالمؤسسة الأكاديمية إلا استثناء، فالمصاييح التي زينت سماء التنوير لم تمتن في أغلبها مهنة التدريس في الجامعات والمدارس. ينطبق هذا على فلاسفة مثل هيوم، فولتير، روسو، ديدرو وغيرهم.

(1) Hegel, *Introduction to the lectures on the history of philosophy*, tr, T.M. Knox A, V Miller (Oxford: the Clarendon Press,) p.22

يذكر هيجل وهو يحاضر في تاريخ الفلسفة في جامعة برلين (1820) أن "تاريخ الفلسفة هو دراسة الفلسفة ذاتها، ولا يمكن أن تكون غير ذلك" غير أن الدراسة التي يعينها ليست تلك المتعلقة بالعرض المدرسي الكرونولوجي، بل تلك التي تروم رؤية تطور الفكر من وجهة نظر التصور كما يراه هو.

(2) Hegel, *philosophy of Right*, tr, T.M. Knox A, V Miller (Oxford : O U P,) p.11.

ولست هذه خاصية تتميز بها فعاليات هذا العصر، ففلاسفة القرن السابع عشر (هوبز، ديكارت، لوك، اسبينوزا، لايبنتز،...) لم يمارسوا هم أيضا التدريس. يعني هذا أن المؤسسة الأكاديمية لم تكن دوما شرطا ضروريا وكافيا لإنتاج الخطاب الفلسفي، ويعني أيضا أن الفضاء الأكاديمي قد لا يكون هو المولد أو الحاضن للفضاء الإشكالي، بل قد يكون معرقلا له لأن الإبداع الخارج عن قبضته هو خارج عليه في الوقت ذاته.

أعني بذلك أن فضاء الخطاب الأكاديمي يكون في الغالب خطاب السلطة القائمة، ومن ثم يكون الخطاب الإبداعي خارج فضاء السلطة خطابا معارضا بالضرورة. ظهور هذا الأخير يعود إلى طبيعة المنطق الداخلي لأي خطاب. كيف ذلك؟ لكل خطاب ظل، ويتمثل هذا الظل في السكوت عما يحظره وضع ما، أو في قمع خطاب لا يراد له أن يظهر أو في عدم التطرق إلى مواضيع بحكم جهل هذا الخطاب إياها. وقد ينتمي إلى الظل الافتراضات التي يسلم بها هذا الخطاب تسليما فلا يخطر له مناقشتها. في وضع كهذا تكون الآلية التي ينتج بها الخطاب القائم تحضّر، من حيث لا تدري، شروط الخطاب المناهض، الرافض، المنافس... إلخ. وحاله هذه تشبه حال الممارسة السياسية، ذلك أن السياسة التي تمارس القمع تحضر من حيث لا تدري، الشروط الضرورية لإنتاج الإنسان المتمرد. وكأننا هنا نرى نشاط أحد قوانين الحركة لنيوتن: لكل فعل هناك دائما رد فعل مكافئ له.⁽¹⁾

يمثل ظل النص السالف الذكر حالة نفى على الطريقة الهيكلية، وهي حالة تلازم آلية الخطاب الذي لا يستطيع منها فككا. ويكفي أن نستحضر مشاهد فكرية تبينا لفعل النفي هذا. من ذلك ما حدث في تاريخنا الفكري حيث نرى كيف أن لحظات الخطاب الكلامي تقدم كل منها تصورا عن مشكلة معينة، مثل مشكلة الحرية، مرتكب الكبيرة، خلق القرآن، الذات والصفات... إلخ. ولكن ما إن يطرح التصور حتى يظهر معارضه، فالذي يرجئ أو

(1) I. Newton, *Principia*, vol.1: *the Motion of Bodies*, tr .F. Cajori (California : University of California Press, 1971), p.13 (القانون الثالث).

يقول بالقدرية يحضر لمن يقول بالاختيار، والذي يقول بخلق القرآن يحضر لمن يقول بقدمه. ومع ذلك، فالنفي الذي مارسه الخطاب الكلامي لم يكن في عمومه جذريا، فهو لم يبلغ مداه حتى يصل إلى المسلمات الميتافيزيقية التي تعد، بلغة كولينجود، "الافتراضات المسبقة المطلقة".⁽¹⁾ Absolute presuppositions ومن ثم كانت الخلافات والجدالات الكلامية خلافات عائلية، وهو وضع يشبه خلافات الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى. وضع كهذا لا يمكنه أن يصل إلى اللحظة الاختراقية.

ما الذي كان ينقص الفلسفة العربية المعاصرة لتكون هي الموجهة لثقافتها وعصرها؟ الفضاء البحثي لسؤال كهذا يتجاوز الحيز المنهجي للورقة، ولكن لا نجانِب الصواب إذا قلنا إن الخطاب الفلسفي في تراثنا كان يعاني أزمة التلقي، ومن ثم حكم على نفسه بالنخبوية، وهي سمة ما زالت عالقة به حتى الآن (سنعالج هذه النقطة لاحقا).

عندما نستعرض المشهد الأوروبي مستنطقين إياه وهو يتخذ تموجه الفكري السياسي نلاحظ بعض الاختلاف، ويحضرني هنا المشهد التنويري. وفي هذا يعد جون لوك (1632-1704) الأكثر حضورا وتأثيرا في الثقافة التنويرية الفلسفية والسياسية في القرن الثامن عشر. ينتمي هذا الفيلسوف إلى المرحلة الحديثة من الفلسفة الغربية، وهي مرحلة بدأت تشهد خروج أوروبا من العالم اللاتيني لتبدأ مشوار الحداثة، وكان الدافع المباطن لفكر هذه المرحلة هو استقلال الوعي كما تشهد على ذلك شكية ديكارت (1596-1650) وقبله فرانسيس بيكن (1561-1626) الذي دعا إلى منهج جديد جعله يشخص معوقات الفكر عن التقدم، وذلك في كتابه الأورغانون الجديد (1620).

(1) R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, rev.ed. (Oxford : The Clarendon Press, 1998).

يشرح كولينجود مفهومه هذا بقوله إن هذه الافتراضات "ليست قضايا" ما دامت ليست إجابات عن أسئلة" (ص 32)، وهذا يعود إلى طبيعتها التي تجعلها ترتبط بالأسئلة من حيث كونها "افتراضا" وليست "إجابة أبدا" عن الأسئلة التي تفترضها (ص 31).

هاجس الاستقلال هذا جعل لوك لا يعود إلى سلطة القدماء بل يفتق وعيه تجاه فضاء بحثي يتسم بالجدّة. يظهر ذلك عندما رام مصدر المعرفة، ليس في السلف التراثي بل في التجربة : "دعنا نفترض أن العقل ... ورقة بيضاء، خالية من كل الحروف ومن أية أفكار"، ثم يتساءل عن الكيفية التي تم بها تمكّنه من المعرفة ليجيب قائلا : "عن هذا أجب بكلمة واحدة : من التجربة حيث تتأسس معرفتنا كلها، ومنها تستفاد في نهاية المطاف"، ثم يفرّغ التجربة إلى الإحساس والتأمل أو الاستبطان.⁽¹⁾

التجربة تعني المحيط الذي يكتنف حياة الإنسان الطبيعية والسياسية والاجتماعية عموما. لم يعد إذن إلى سلطة سلف صالح في التنظير المعرفي ولا في التنظير السياسي. فكما أنه رفض في نظرية المعرفة الجاهز معرفيا (الأفكار والمبادئ الفطرية) فقد رفض الجاهز سياسيا (الحق الإلهي للملوك في الحكم) كما دافع عنه روبرت فيلمر Robert Filmer (1588-1653) في كتابه السلطة الأبوية *Patriarcha* (1680)^(*). بهذا تكون الفلسفة الغربية قد قامت على المسح من أجل البناء المعرفي والسياسي. وقد كان من جراء هذا المسح أن أوجد الفضاء التبريري للعنف السياسي الذي تعد ثورة 1688 لحظته الحاسمة في إحداث نقلة في طبيعة النظام السياسي.

إذا توغلنا قليلا في رحم عصر التنوير الذي يعد القرن الثامن عشر عادة تمّوجه الزمني فإننا نجد الاستجابة التاريخية لتفعيل الفكر الفلسفي (وهنا نأخذ في الحسبان الفضاء الدلالي لمفهوم الفلسفة كما تمثلته فعاليات ذلك العصر) تختلف وتنوع. من ذلك أن التلقي الفرنسي صاحبه فعل سياسي عنيف حيث تعد الثورة الفرنسية (1789) ثمرة. التنوير الفرنسي كان

(1) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Abridged edition by Kenneth P. Winkler (Indiana, ILL : Hackett Publishing Company, 1996), bk II,I, 2.

(*) يكفي أن نقرأ عنوان الفصل الثاني للتأكد من دفاع فيلمر عن الوضع القائم: "من غير الطبيعي أن يحكم الناس أو يختاروا من يحكمهم".

يعبر عن تطلعات الطبقة البرجوازية الصاعدة التي كانت الحامل الاجتماعي لهذا الفكر، ولأنها تحمل مشروع مجتمع فقد اقتضى ذلك تجديد النظر إلى الطبيعة والإنسان والدين.

لا يمكنني التوسع في مغازلة هذا التجديد بل أكتفي بذكر أن تجديد النظر إلى الطبيعة وفره نيوتن وإلى الإنسان مهد له لوك وإلى الدين مهدت له جماعة من المفكرين الإنجليز تعرف بـ "المفكرون الأحرار" Free Thinkers.

لا نجد في كتاباتنا العربية كثير أدب عن هذه الجماعة. وهنا أراني أكتفي بتقديم تعريف للفكر الحر من قبل أحد أعلامها، وهو أنتوني كولينس Anthony Collins (1676-1729) الذي يعد كتابه مقال في الفكر الحر بمناسبة ظهور وتنامي طائفة تدعى المفكرين الأحرار (1713). يعرف كولينس الفكر الحر كما يلي : "أعني بالفكر الحر إعمال الفهم في محاولة اكتشاف معنى أية قضية أيا كان نوعها، وذلك بالنظر إلى طبيعة البيّنة في صالحها أو ضدها، وبإصدار الحكم عليها حسب قوة البيّنة أو ضعفها"⁽¹⁾. ويواصل على الصفحة الموالية : "الحق في معرفة أية حقيقة أيا كانت طبيعتها يتضمن الحق في التفكير بحرية"⁽²⁾. القارئ لهذا الكتاب يلاحظ التركيز على إعمال الفهم أو العقل بصفته المقياس الذي يحكم به على جميع القضايا، وإن كان التركيز على القضايا الدينية. إذن الحكم هو العقل، وليس السلطة الدينية أو غير الدينية.

عندما ترتبط نظرة هؤلاء المفكرين بالدين تحيل بالضرورة إلى ما عرف باسم "التأليه" Deism، وهي ظاهرة بدأت في انجلترا ثم انتقلت إلى بقية البلدان الأوروبية، وإن كان المصطلح قد ظهر قبل ذلك في القرن السادس عشر. ليست التأليهية خروجاً كاملاً على الدين

(1) Anthony Collins, *A Discourse of Free Thinking, Occasioned by the Rise and Growht of a sect Called Free thinkers* (London, 1713), p.5.

الكتاب موجود في طبعته الأولى على الأنترنت.

(2) Ibid., p.6.

بل تجديد قراءته، ومن أطاريحها أن الوحي ليس ضروريا للدين بل حالة من حالات تجليه التاريخي؛ وليس الوحي فقط بل كل الأشكال التاريخية التي اتخذها الدين هي عوارض لجوهر الدين الحق. فالكنيسة مثلا تنظيم دنيوي للحياة الروحية يمكن الاستغناء عنه. ويخلص هذا الطرح إلى ما يعرف بـ "الدين الطبيعي" أو "دين العقل". والنتيجة النقدية لهذا هي إمكانية تجاوز الكنيسة أو أي تنظيم آخر لأي شكل من أشكال الديانات؛ كما يمكن تجاوز الأنبياء والاستغناء عنهم لأنه يمكننا في هذه الحال أن نصير جميعا أنبياء مستلهمين في ذلك الطبيعة بتأملنا العقلي. وفي هذا التأمل لا يمكن للعقل أن يسوغ وجود الخوارق أو كائنات غريبة كالملائكة والجن لأنه لا يجد لها دورا في الطبيعة التي احتواها الخطاب العلمي ولا دورا في التنقل بين كائن مفارق وكائنات طبيعية (الأنبياء والرسول مثلا).

هذه لحظة مهمة من الناحية التاريخية والفلسفية، يتجلى ذلك في كونها خففت من القبضة الكنسية لتحول الكنيسة إلى موضوع نقد يزيحها عن الهيمنة على الروح والجسد. ويتجلى ذلك من الناحية الفلسفية في كونها تعد حلقة وسطى في تهيئة الشروط الفكرية للمادية والإلحاد، أي أن التأليه تبن عن مسيحية في حالة تفكك وإلحاد في حالة تشكّل. يظهر ذلك جليا بعدما انتقلت هذه الأفكار بسرعة إلى التنوير الفرنسي الثائر حيث تبرز جماعة من الماديين الملحدون أمثال دولاميتري ودولباخ.

عندما نضع تجديد النظر إلى الإنسان في سياقه التنويري نلاحظ أن ما يتصدر هذا النظر هو العامل السياسي الذي يتطلع إلى إعادة النظر في البنية السياسية حيث تعد بنية السلطة محورها. ولكن، هناك تجديد المعرفة بالإنسان، ذلك الحيوان السياسي والمعرفي. يمكن أن يكون الاهتمام هنا بثقافة العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية ذا قيمة خاصة، ولكن الأعمق من ذلك هو ما نادى به فلاسفة مثل ديفيد هيوم (1711-1776) الذي اقترح تصورا للطبيعة البشرية في كتابه مقالة في الطبيعة البشرية (1738-40) حيث يقترح علما سماه "علم

الإنسان"⁽¹⁾. هذا المطلب جعله يراجع مفاهيم موروثه مثل : الجوهر، النفس، العلية، العقل، إلخ... وفي هذا كله كان يريد أن يوفر علما للإنسان يضاهي في إحاطته ودقته علم الطبيعة، فكأنه بذلك يريد أن يكون نيوتن عالم الإنسان كما كان نيوتن عالم الطبيعة. وفي هذا العلم تكون علوم السياسة، الأخلاق، المنطق والنقد فروعا أو أجزاء له.

الاهتمام بدراسة الإنسان بتطبيق المنهج العلمي كما تصوره مفكرو ذلك العصر هو محاولة هؤلاء تحرير الإنسان من القبضة اللاهوتية والسياسية القائمة على غرار تحرير الطبيعة من النظرة الموروثة (وبخاصة اللاهوتية).

عندما تنتقل إلى ألمانيا التي لم تواكب التطور الحاصل في إنجلترا وفرنسا لا نجد ذلك التوتر بين الفلسفة والدين، وقد يعود ذلك إلى أن هذا البلد قد حسم إلى حد كبير هذا الموضوع عندما عاش تجربة الإصلاح الديني الذي ظهرت بمقتضاه البروتستانتية. وكان من شأن هذا الإصلاح أن وفر الجهد درءا لإمكانية التوتر الحاد الذي شهدته فرنسا الكاثوليكية.

قبل أن أغادر الفضاء الأوروبي أرى أن أقدم بعض الملاحظات، من هذه أن الفكر التنويري كان نقديا حتى أن عصر هذا الفكر وصف بأنه "عصر النقد"، وهو وصف استعمله كانط في افتتاحية الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص (AXII الحاشية). الصفة النقدية هذه هي التي أضفت الشرعية على إطلاق كلمة "فيلسوف" على كل من يمارس النقد على ما يعرض له من مواضيع، لذلك حق لأديب مثل فولتير أن يوصف بأنه فيلسوف. الملاحظة الأخرى أن هذا الفكر يغلب عليه الطابع العملي، فهو يمثل بحق ما أسمته جماعة فرانكفورت بـ "العقل الأدائي أو الواسائي". تغلب هذا الجانب جعل أحد أهم الدارسين له يحكم بافتقاره إلى الأصالة في التنظير السياسي وبغياب الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية. وفي هذا السياق لم يعد

(1) D.Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford : The Clarendon Press, 1975) Preface, p.xvi.

ينظر إلى "الأفكار" بصفاتها كيانات تجريدية، بل بصفاتها "أسلحة من أجل النضال السياسي"، ومن ثم لم يكن السؤال لديهم "حول جدة هذه الأسلحة" بل حول ما إذا "كانت فعالة"⁽¹⁾.

الملاحظة الثالثة، أن هذا الفكر كان منفتحا على الفضاءات الإشكالية ذات الصلة بحياة مجتمعه الذي أراد له أن يتطور ويتقدم. وفي هذا اقترح التنويريون مفهوم التقدم ليقدموا صورة عن السير التاريخي سيرا خطيا. ولوج هذا المفهوم بنية الوعي وتسخير الأفكار التربوية له جعله يقدم نفسه بديلا عن مفهوم العناية الإلهية، ثم إن إيلاء الأهمية لما هو عملي على ما هو نظري كان وراء فكرة كانط القاضية بأولوية العقل العملي على النظري.

لماذا هذه الإطلالة على المشهد التنويري الغربي؟ يعود ذلك إلى القناعة، الضمنية أو الصريحة، لدى فعاليتنا الفكرية بأن الممارسة الغربية مرجع في الفعل الفلسفي. ولا تقتصر هذه المرجعية على هذا الفعل، إذ لا نجد فضاء بحثيا آخر لا يسلم بهذه المرجعية ويكذب من يدعي غير ذلك.

إذا كان التفكير بالمماثلة (Analogical Thinking) جزءا من إعمال النظر فإني لا أملك إلا أن أتساءل عن وضع فكرنا الفلسفي حيث السؤال الجوهري هو: لماذا لم يؤت هذا الفكر أكله رغم تنوعه وتموجه الزمني؟ وإصحابا لهذا السؤال بأسئلة أخرى يمكن أن نستفهم أيضا: إذا ثبت هذا الوضع السالب لفكرنا فإلى ما يعود ذلك؟ وإن أمكن تشخيص هذا الوضع السالب الذي يمثل حالة إخفاء فكيف يمكن تفعيله حتى يصبح قادرا على الإنجاب؟

لا يمكن في حيز بحثي لورقة كهذه الإتيان على تشخيص تام للوضع حيث الاقتضاء المنهجي يطلب الاختصار، ثم إنه لا يمكن الادعاء بالإحاطة المنهجية والمفهومية لهذا الموضوع.

(1) E.Cassirer, *The Myth of the State* (NY : Doubleday Anchor Books, 1955), p.221.

جزء من مشكلة الخطاب الفلسفي عندنا يعود إلى طبيعة هذا الخطاب. يتمثل ذلك أساساً في وحدة هذا الخطاب وهويته. ولا أعني بذلك الهوية الثقافية أو وحدة الجهد، بل وحدة التصور ووحدة المنهج. ولا أعني بالخطاب المنجز الفلسفي في بيئة معينة بل الخطاب الفلسفي في حد ذاته. ويكفي أن نستمع إلى أحد أعلام الفلسفة المعاصرة لمعرفة جانب من هذه المشكلة، وهو ويلفريد سلرز (1912-1989) Wilfrid Sellars أحد أساتذة ريتشارد رورتي ومراجعته الفكرية:

لو سأل بعضهم ميثافيزيقياً أن يقول له ما هو التصنيف الشامل للأشياء... التي يراها تواجه عقولنا وأجسادنا والتي يراها الأكثر أهمية لحصل على إجابات مثل: "الذرات والخلاء"، و"المادة والصورة"، "الجوهر والقوة"، "الظاهر والواقع"، "الذهني والفيزيقي" - [وهذا] دون أن ننسى الإجابات الأكثر حداثة والأكثر رصانة وتعقيداً. إنه لصعب حقاً أن نرى ما الذي تشترك فيه هذه الإجابات أو حتى المعنى الذي تعدُّ به إجابات عن السؤال نفسه غير [أن هذا يدل على أن] المهمة الأكثر صعوبة على الفلسفة كانت تكمن دائماً في تعريف نفسها بطرق لا تلتبس معانيها.⁽¹⁾

هذه الأزواج التي ذكرها سلرز يمكن أن تقرأ لصالح الفلسفة لنقول إنها تنم عن الغنى والثراء. ولكي لا نزرع الإحباط بيننا نستحضر هيجل إنقاذاً للوضع فنصف هذه الأزواج، القاتلة أحياناً، بـ "الوحدة في التنوع". لكن، يمكن أن تكون هذه الأزواج علامة على تشتت سيميائي مما يعيق حضور الهوية في الخطاب بله ولوجه النسيج الثقافي والحراك الاجتماعي، أي يحول دون وجود المتلقي المرغوب.

هل هذه صفة أزمية لهذا الجنس من الخطاب؟ قد يكون الأمر كذلك في غياب خطاب سيد يمثل المرجعية المهتدى بها في الفضاء البحثي. في هذا الغياب يكون كارل بوبر (1902-

(1) Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and its History* (D.Reidel Publishing Company, 1974), p.4.

1994) على حق عندما يقترح المقاربة التطورية تجاه تصارع الأطاريح حيث المخرج يكون داروينيا، أي لا بد من بروز طرح معين يكون بؤرة الاهتمام ليتم بمقتضاه توفير الفضاء البحثي وتوجيهه إنقاذا للوحل النظري والغموض المفاهيمي. بهذا يمكن أن يتبين خطأ بعض الأطاريح. والخطأ هنا أحسن بكثير من الغموض، ذلك أنه، كما يرى بيكن، أقصر طريق إلى الحق من الغموض.

عظفا على ما سبق يمكنني أن أشير إلى عامل آخر ذي صلة بالفعل المنهجي. إنه عامل سلبي، وفي نظري معوق للفعل الفلسفي. ويمكن وصفه بـ "التعويق المنهجي" أو "الحجر المنهجي"، واللوم هنا يكون على الفلاسفة أنفسهم، أي أولئك الذين يريدون أن يلقوا بالفلسفة في أحضان اليتيم المنهجي. أعني بهذا زعم بعضهم أن الفلسفة لا تملك منهجا خاصا بها. هذا الحرمان المنهجي يجعلها عاقرا أي لا تنتج قضايا.

لست أدري إن كان في الإمكان اقتفاء الأثر لهذا الحرمان أو العدمية المنهجية التي ترسخت لدى الاتجاه التحليلي. ويمكنني هنا أن أشير إلى رسل (1872-1970)، وهو الهرم في هذا الاتجاه، ثم كارل بوبر. رسل، وهو من بين الفلاسفة القلائل الذين اهتموا بتاريخ الفلسفة إسهاما فيه، يكتب عن "الفلسفة الجديدة" التي يتبناها والتي يميزها عن الفلسفات السائدة في عشرينيات القرن الماضي. إن أول ما يميز هذه الفلسفة الجديدة هو تخليها "عن ادعاء منهج خاص بها أو صنف خاص من المعرفة يمكن اكتسابه به. إنها ترى أن الفلسفة لا تختلف عن العلم إلا من حيث "عمومية مشاكلها" واهتمامها بوضع الفرضيات حيث البيّنة التجريبية تكون مفقودة".⁽¹⁾ ثم يلقي باللائمة على المثالية الألمانية التي تزعم وجود نظرة إلى العالم غير النظرة العلمية.

(1) B.Russell, *Sceptical Essays* (Routledge. 2004, rep. of 1928), p.54.

ولم يكن في هذا وحده، فهذا كارل بوبر الذي عدّ أهم فيلسوف علم في القرن العشرين يؤاخذ التحليليين على زعمهم وجود منهج خاص بالفلسفة، ربما يقصد التحليل المنطقي للغة، ثم يصرح: "لا يوجد منهج خاص بالفلسفة" ولكنه، في الوقت ذاته، يميز للفلاسفة "أن يستعملوا أي منهج للحقيقة". ومع ذلك، هناك منهج لا يخص الفلاسفة لأنه يسم "كل النقاش العقلاني"، وهو منهج تشترك فيه الفلسفة والعلوم الطبيعية، وهو يكمن في طرح المشكلة بوضوح ثم "إعمال النظر النقدي في مختلف الحلول المقترحة".⁽¹⁾ وهو بهذا لا يريد أن يقترح "معتقدا آخر" يمكن أن ينجم عنه النزوع نحو التخصص في تحليل لغة العلم specialism. وهذا لخوفه من تضيق الخناق على الفلسفة إذا قيس لها أن تبلى بهذه النزعة. والنفور من هذه النزعة هو دافعه إلى أن "يعرف شيئا عن لغز الكون حيث نعيش، ولغز معرفة الإنسان بهذا العالم".⁽²⁾

هل نحن أمام ليبرالية منهجية أم فوضى منهجية؟ إننا نجل هذا الفيلسوف الفذ احتراماً، ولكن عملاً بما يقوله في أماكن أخرى عن الممارسة المنهجية فإنه يمكن أن يوصف طرحه بـ "التخمين" conjuncture الذي ينتظر "الدحض" refutation. يمكن أن يؤخذ طرحه على أنه دعوة إلى التعددية المنهجية كما يظهر ذلك في إجازته الفلاسفة باستعمال "أي منهج"، ولكن هذا يتقيد بقوله بالقابلية للتكذيب، ومن ثم فإذا كانت المشاكل التي تطرح غير قابلة للتكذيب فهل يعني ذلك أن الطرح لا يتبع منهجاً معيناً؟ يبدو لي أن الليبرالية المنهجية تتقيد رغم التعميم، وذلك يبدو في حصره إياها في مجال "النقاش العقلاني" Rational discussion الذي يخضع بدوره للمعيار البوبري. هذا التصور جعله في مكان آخر يرفض علمية التحليل الفرويدي والطرح الماركسي كما هو معروف. النتيجة إذن أن دعوة بوبر الليبرالية مقيدة بقيود بوبرية، ورغم ذلك يجب تبيين جهده في تحرير الممارسة الفلسفية من محاولة إلصاقها بالخطاب العلمي دون سواء.

(1) K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Routledge, 1992), p. xix.

(2) Ibid., p. xxvi.

لقد سبق لي أن أشرت آنفا إلى العصر الذي ينجم عن اتباع الفلسفة بالخطاب العلمي كما كانت تابعة للاهوت أيام هيمنة الفكر الكنسي. لاحظ في هذا ما يكتبه أحد مؤسسي حلقة فيينا، موريتس شليك (1882-1936) : "إن مجمل العلوم، بما في ذلك قضايا الحياة اليومية، هي نسق المعارف. وإضافة إلى هذا لا يوجد مجال للحقائق "الفلسفية". ليست الفلسفة نسقا من القضايا؛ إنها ليست علما". ثم يواصل، وهو يتحدث عن "نقطة التحول في الفلسفة" واصفا ما بقي من طبيعة الفلسفة : "إن نقطة التحول الكبرى والمعاصرة توصف بكونها لا ترى في الفلسفة نسقا من المعارف بل نسقا من الأفعال acts. إن الفلسفة هي ذلك النشاط الذي من خلاله يتجلى أو يتحدد معنى القضايا، فبالفلسفة يتم شرح القضايا وبالعلم يتم اختبارها".⁽¹⁾ الوضعية المنطقية ليست واحدة في كل طرح، ولكنها واحدة، على الأقل في بداياتها، في تقصير الفضاء القضوي على الخطاب العلمي.

موريتس شليك من الوضعيين المناطقة الأكثر قربا من فيتجنشتاين ومن أكثرهم تأثرا به. حضور هذا الفيلسوف في مقال شليك باد للعيان كما يظهر ذلك في رسالته. فكون الفلسفة ليست علما نجده في القضية رقم 4.111، وكونها نشاطا يكمن في توضيح القضايا وليس في إنتاجها نقرأه في القضية الموالية 4.112. أما استغراق الخطاب القضوي في الخطاب العلمي فنقرأه في القضية 4.113 حيث يصرح فيتجنشتاين قائلا: "إن مجمل القضايا الصادقة هو مجمل العلم الطبيعي (أو منجز العلوم الطبيعية كله)".⁽²⁾

(1) Moritz Schlick, "the Turning Point in philosophy" in A.J.Ayer, ed *Logical Positivism* (NY : the Free Press, 1959), p.56.

(2) L.Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, tr.D.F.Pears BF McGuinness) (Routledge & Kegan Paul Ltd, 1961).

لا أولي اهتماما لإشكالية مدى تطابق أطاريح الرسالة مع أطاريح شليك أو الوضعيين المناطقة عموما، فقراءة الرسالة في حد ذاتها وفرت فضاء إشكاليا وبحثا لدارسيها الذين لم يجمعوا بعد على الدرس المتوخى منها.

حسب هذا الطرح نستنتج أن دائرة المعنى استنفدت علوم الطبيعة. ما الذي بقي للفلسفة أن تقول؟ إذا سلمنا لهذا الطرح بأن مهمة الفلسفة التحليل والتوضيح فما هي طبيعة اللغة التي ينتجها هذا التحليل؟ يبدو أنه يصعب تحديدها. من بين الإجابات داخل هذا التوجه يمكن ذكر إجابة ألفرد ج. أير (Alfred J. Ayer) (1910-1989) الذي لا يرى تناقضا أو تنافسا بين "قضايا الفلسفة" و"القضايا العلمية"، ذلك أن "قضايا الفلسفة ليست وقائية (Factual)، بل ذات طبيعة لغوية Linguistic in character"، ويشرح ذلك بأنها "لا تصف سلوك المواضيع الفيزيائية أو حتى الذهنية، إنها تعبر عن التعريفات أو التوالي الصورية للتعريفات".⁽¹⁾

لا يمكن تتبع الجذور التاريخية لهذا الطرح الإحراجي الذي لا ندري كيف نؤوله : هل هو حل لأزمة أو خلق لها؟ هل جاء هذا التخريج للفعل الفلسفي بعدما تأكدت هذه الفعالية الفلسفية من عقم الفلسفات الكلاسيكية التي عانقت أسئلة فلسفية لم تكن تدري أنها فاسدة حتى جفت شرايينها وكادت تقضي على نفسها عطشا؟ أو أن خرجة هذا الطرح زادت الطين بلة بأن ضيقت الفضاء البحثي والمنهجي على الفعل المذكور؟

عندما كانت هذه الأفكار تتبلور في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي كانت الفينومينولوجيا تقدم نفسها الوريث للبدايات اليونانية مروراً باللحظة الحديثة من ديكارت إلى كانط والمثالية الألمانية حتى اللحظة الكانطية الجديدة ساعية بذلك أو واهمة نفسها بالسير نحو "الفلسفة الخالدة philosophia perennis"⁽²⁾ مع الاقتناع بأن هذا السير يشبه السير "في

(1) A.J. Ayer, *Language, Truth & Logic* (NY : Dover Publications, 1952), p.57.

(2) هذه العبارة مأخوذة من كتاب عنوانه *De Perenni Philosophia* لصاحبه Steuco of Agostino Gubbio الذي نشره سنة 1540.

طريق العلم الحقيقي [الذي] لا نهاية له".⁽¹⁾ هوسرل، عكس الدعوات الوضعية، يسلم بوجود منهج خاص بالفلسفة، ولكن في صيغته الفينومينولوجية:

إن مصطلح "الفينومينولوجيا" يعني شيئين : نوعا جديدا للمنهج الوصفي الذي كان نقطة تحول في الفلسفة في بداية القرن [العشرين] وعلما قبليا مستفادا منه، علم يهدف إلى توفير آلة أساسية (أورغانون) لفلسفة علمية صارمة وتطبيقها اللاحق، وذلك بجعل إصلاح جذري لكل العلوم ممكنا.⁽²⁾

ذلك ما يكتبه في مقال عن فلسفته الجديدة بطلب من الموسوعة البريطانية سنة 1927. بهذه الأفكار يريد هوسرل أن يزعم للفلسفة منهجا خاصا بها يجعلها مستقلة عن العلم لا تابعة له. ولكن رغم هذا الاستقلال فهي تخدم العلم بتوفير الأساس الصارم له لأنه ضاع في النزعة الوضعية والطبيعية وصار يشكل أزمة للوعي الأوروبي بإبعاده عن عالم الحياة، كما يشرح ذلك في كتابه أزمة العلوم الأوروبية. أما السؤال إلى أي حد نجح في ذلك فيبقى مسألة خلافية. صحيح أننا نراه يصرح في الكتاب المذكور، وهو آخر كتبه : "الفلسفة بصفتها علما جادا وصارما... [هذا] الحلم انقضى".⁽³⁾ ليس هناك اتفاق على فهم انقضاء الحلم، فهل يعني استحالة الفلسفة أن تصير علما صارما أو أن عبارة هوسرل تعود إلى تقدمه في السن مما جعله في وضع لا يسمح له بمواصلة المسعى؟

(1) E.Husserl, "Phenomenology" *Encyclopedia Britannica*, Article, Draft D, tr.R. Palmer in Husserl, *psychological and Transcendental philosophy*, tr.T.Sheehan& R.Palmer (Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1997), p.179.

ألفت عناية القارئ إلى أن الغرض من هذه الالتفاتة إلى هوسرل هو الإشارة إلى إمكان آخر غير الامكان الوضعي المنطقي. أما عناصر هذا المنهج فتتجاوز الخط المنهجي لهذه الورقة.

(2) Ibid., p.159

(3) E.Husserl, *The Crisis of European sciences and Transcendental Phenomenology*, tr. David Carr (Evanston, U S A : Northern, University Press, 1970), p. 389

رغم أن المشهد الفلسفي المعاصر يوفر جملة من الاختيارات المنهجية فإن الموقف الوضعي المنطقي الذي هو امتداد إلى حد كبير للكانطية الجديدة بصيغة ماربورغ هو الذي مازال يباطن بعض ممارساتنا، وخاصة عند تبني الاتجاه الاستيمولوجي. يتجلى ذلك في اقتناعنا المضمّر بأن فضاء المعنى قد استنفد، وما يرسخ هذا الاعتقاد هو تقوقعنا في المؤسسة الأكاديمية. قضاء العمر مقتصرين على الفضاء الأكاديمي يؤثر على طبيعة تعاملنا مع الفعل الفلسفي، يظهر ذلك في جعل إنتاجنا ذا طبيعة أكاديمية تجعله يفتقر إلى التكافؤ اللغوي بين المرسل والمتلقي، ذلك أن هيمنة الأكاديمي تؤدي بالضرورة إلى إنتاج لغة أكاديمية في الغالب، لكن، كيف يتم تلقي غير الأكاديمي هذه اللغة؟ لا يكون هذا إشكالا إذا كنا نروم المتلقي الأكاديمي فقط، فالذي يكتب عن كانط أو عن إشكالية استيمولوجية معينة يقرأ له الأكاديمي، وليس حتى كل الأكاديميين بل أولئك الذين يشاركونه هذا الاهتمام في الغالب.

أراني أ طرح إشكالية التلقي والمقروئية والتكافؤ اللغوي، لأني أفهم أن الفضاء الإشكالي للندوة يتعلق، في جزء منه، بأزمة التقوقع والإبقاء على الخطاب الفلسفي عندنا حبس الدائرة الأكاديمية. وهنا تقع مسؤولية هذا العنصر من الأزمة على الفاعل الفلسفي. لماذا هو مسؤول؟

يمكن أن يسعفنا، إجابة عن هذا السؤال، التمييز الذي اقترحه غرامشي 1891-1937 بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي. الأول يحتل موقعا أكاديميا في مؤسسة تعليمية مثلا، إنه المثقف الهادي سياسيا، النافر من السلطة السياسية، أو الخائف منها أحيانا. والنتيجة من حضور هذا النوع من المثقفين هي أنهم مثقفو الوضع القائم حيث كل شيء يبقى في مكانه. لست أدري إن كان من الجائز وسمه بالمثقف أم بالمتعلم فقط. ورغم هذا الهدوء فإنه يمكنني تمييز شريحتين داخل دائرة مثقفي الوضع القائم حيث هناك من يبحث عن الحقيقة في مجال تخصصه وهناك من يروم السلطة دون أن يؤدي ذلك إلى الخروج على الوضع

القائم أو معارضته، وحتى المعارضة تكون في الغالب معارضة "ناعمة" تسعى إلى الاستفادة من الوضع وترسيخه والحفاظ عليه، ولكنها لا تسعى إلى تغييره.

المثقف التقليدي لا يرى نفسه مرتبطا بالجماعة بل يوهم نفسه بعدم الانتماء، فالذي يتقصى الحقائق يوجه طاقته نحو هذا الهدف وينسى البعد الاجتماعي والايديولوجي اللذين يؤطرانه. ليس المثقفون منفصلين عن انتماءاتهم الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بالتقليديين منهم أم العضويين، ذلك ما يصرح به غرامشي عندما يكتب: "إنه لا توجد أية طبقة مستقلة للمثقفين، فكل جماعة لها شريحتها من المثقفين أو تنزع إلى تشكيل واحدة لها"⁽¹⁾. إذا لم يكن هناك اختلاف على مستوى الانتماء فهناك اختلاف على مستوى الدور والوظيفة، ذلك أن المثقف العضوي يعمل لمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها فيلور تصوراتها للعالم ولمصالحها مما يساعدها على التقدم والارتقاء بوضعها.

لكن الانتماء إلى الجماعة لا يعني الانغلاق، فبث الوعي في الجماعة يجعلها واعية بوضعها وخضوعها لايديولوجيا البرجوازية المستغلة. حالة الوعي هذه تجعل الجماعة في موقع تقدمي، مما يمكنها من القدرة على جذب المثقفين الآخرين: "إن مثقفي الطبقة التقدمية تاريخيا وعينيا يمارسون، ضمن الشروط المتوافرة، قوة جذب تجعلهم، في نهاية التحليل، يخضعون مثقفي الجماعات الأخرى"⁽²⁾ لتصوراتهم. هذا التأثير المتنامي قدما يمكن من نشر الوعي بحالة التضليل أو الخداع الذي تمارسه ايديولوجيا الطبقة البرجوازية المستغلة، وبضرورة تشكيل إرادة جماعية بغية التغيير.

رغم أني لا أعتقد أنني أفلحت في بلورة مفهوم المثقف العضوي بالعنف المفهومي الضروري المعبر عن محاولة إقحام هذه العضوية في النسيج الثقافي والاجتماعي فإني لا أرى

(1) Quoted in Keith Tester's, *Media, Culture and Morality* (Routledge, 1994), p.21.

(2) In *ibid*.

كيف يتم التخلص من هذا المثقف دون تقديم مستخلف له وأحسن منه. في غياب هذا المثقف يصير قدرا محتوما الارتباط بالمثقف التقليدي.

لم يظهر المثقف العضوي لأن غرامشي نظر له، فوجود هذا النوع من المثقفين كان دائم الحضور منذ الزمن الغابر. ألا يمكننا أن نعتبر الأنبياء صورة عن هذا المثقف؟ بلى. ولكن بما أن هذه الفئة من البشر تزعم لنفسها مصادر غير بشرية فلا أرى الحاجة إلى الخوض في موضوعها. ثم إن الأنبياء ليسوا معنيين بالفضاء البحثي ذي الصلة بفلسفتنا المعاصرة.

يمكن أن نصدّ عن غرامشي بدعوى شيوعيته، فهو أحد المؤسسين للحزب الشيوعي الإيطالي، رغم أننا في الفلسفة نزن الأطاريح بحججها وصحتها وليس بميول أصحابها، كما أنه ينبغي تحاشي الوقوع في مغالطة Argumentum ad Hominem وهنا نتجه إلى فيلسوف اهتم بمسألة الأمة، لا ببطقة معينة. إنه الألماني فيخته (1762-1814)، هذا الفيلسوف المهموم بمصير مجتمعه الذي عاش مرحلة هامة من حياته وهو يتفاعل مع أهم حدث سياسي ذلك الوقت : الثورة الفرنسية. لقد اعتبر كتابه نظرية العلم (1794) نقطة تحول في المثالية الألمانية بعد نقد العقل الخالص لكانط.

لم يكتف هذا الفيلسوف المتأجج بالروح العملية التغيرية، وهو ما جعله يفضل النقد الثاني لكانط على الأول، بالحياة الأكاديمية. لقد سكنه هاجس الحرية كما يسكن الجن صاحبه. ذلك ما تطلعنا عليه رسائله وأدبياته، وهنا سأكون مختصرا وقاصدا.

الحياة الجامعية لهذا الفيلسوف تتوزع بين المحاضرات الرسمية التي يتقاضى راتبه بمقتضاها والمحاضرات العامة public التي يتطوع بها دون مقابل. ما يهمني من هذه الأخيرة هي تلك المجموعة التي يتناول فيها فيخته موضوع المثقف، والتي تعرف بعنوان " بعض المحاضرات المتعلقة بوجهة المثقف " التي ألقاها صيف 1794.

إذا قلت إن هذا الفيلسوف شغف بالحرية، فلا يعني ذلك أنه ركز على الحرية الفردية أو الشخصية، لأن الحر حقيقة هو من يعمل على تحرير الآخرين، فالحر بالمعنى الحقيقي للكلمة هو "ذلك الشخص الذي يروم تحرير كل شخص حوله والذي ... يقوم بذلك فعلاً"⁽¹⁾. الحر يفعل ذلك بمقتضى وجوده الاجتماعي، هذا الوجود يسميه فيخته "الدافع الاجتماعي" الذي يجعل اجتماعية الإنسان "قدراً"⁽²⁾.

الفيلسوف المثالي يفترض أن الإنسان كائن غائي، وإذا سألنا ما الذي يرومه الإنسان في المجتمع حسب فيخته؟ يكون المرام تحقيق الذات تحقيقاً كاملاً. هذا المسعى نحو الكمال هو وجهة الإنسان في المجتمع، غير أن الإنسان، بحكم وجود المتناهي، ليبقى دائماً يقترب من هذا الهدف ساعياً إلى اكتمال ذاته بلا توقف مادام الهدف لا يمكن بلوغه.⁽³⁾ هنا يأتي دور المثقف الذي "يوقظ في الناس الشعور بحاجاتهم الحقيقية ويرشدهم إلى الوسائل لإشباع هذه الحاجات."⁽⁴⁾

في هذا السياق ينبغي ألا ينعزل المثقفون عن حياة الناس، بل عليهم أن يشرفوا على "التقدم الفعلي للجنس البشري" ويعملوا على "ترقية هذا التقدم" الذي "يعتمد مباشرة على تقدم العلم"⁽⁵⁾. استناداً إلى هذا يصف فيخته وجهة المثقف بأنه "معلم الإنسانية"⁽⁶⁾. ولكي يكون كذلك عليه ألا يكتفي بالنظر إلى الماضي بل يستشف النظر إلى المستقبل، وبهذا يكون "المثقف مربّي الإنسانية" على أن يتم ذلك بالوسائل الأخلاقية لإحداث الأثر المرغوب، فالتحسن الأخلاقي للشخص في المجتمع هو المطلوب⁽⁷⁾.

(1) Fichte, "Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation", tr. D.Breazad, in E.Behler, *The Philosophy of German Idealism*, (NY : The Continuum Publishing Company, 1987), p.17.

(2) Ibid., p.14.

(3) Ibid., p.9.

(4) Ibid., p.35.

(5) Ibid., p.33.

(6) Ibid., p.35.

(7) Ibid., p.36.

كان يلقي هذه المحاضرات العامة، وكان من بين الحضور بعض فحول الرومانطيقية الألمانية : هلدريين، نوفاليس وفرديرلك شلجل. ويبدو أنه أنهى إحدى محاضراته بقوله : "اعملوا، اعملوا، فنحن هنا من أجل هذا."

لم تكن هذه المحاضرات لتكفي تعبيرا عن وجهة نظر فيخته في الموضوع. وإذا وضعنا منجزه الفلسفي ضمن السياق العام للفكر الألماني في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن الذي يليه لوجدنا هذه الفلسفة ليست أكاديمية بالمعنى الضيق، أي المسعى الانفرادي والانعزالي الباحث عن الحقيقة. بل يمكن القول بأنها برنامج عمل لا يتعد كثيرا عن مشروع أفلاطون. إنها برنامج يروم بناء أمة عانت التمزق والتشتت والإهانة، وهي أمور بعضها يعود إلى عقابيل حرب الثلاثين سنة (1618-1648) التي كانت ألمانيا مسرحها وضحيها. وبما أن بناء الأمة لا يتم دون بناء الروح والفكر ظهرت المثالية الألمانية التي ثارت على الفكر التنويري، بالاستيعاب لا بالرفض، لتسهم في هذا البناء. ويظهر هذا التوجه حتى في بنية الجامعة الألمانية التي كانت تصنع المشاهد الفكرية والأدبية.

ما الذي نستفيده من مثال فيخته؟ إنه مثقف عضوي، بلا شك، ويمكن أيضا أن نطلق عليه مصطلح "المثقف التواصل" الذي يمكننا اختياره وصفا لهذا النوع من الفعاليات الفكرية. وإذا كانت فلسفته قد أحدثت تحولا يشهد لها به فهذه الفلسفة ليست تبريرية، وإذا ظهرت ثمارها في دوائر خارج الفلسفة فهي ليست متفوقة.

فلسفة فيخته عملية كما ذكرت، وهي من الناحية الميتافيزيقية قد تخلصت من الجوهر؛ فالذات التي يتحدث عنها في نظرية العلم ليست جوهرًا يفكر ويعمل، إنها نشاط حر. وكان يريد بهذه الفلسفة أن تتسرب أو تتسلل إلى الإنسان فتوقظ الروح إلى العمل. بهذه الفلسفة وتواصلية استطاع فيخته إلى حد كبير أن يلج الفضاء العمومي الذي يعد المعبر إلى التغير المنشود. بهذا يكون فيخته قد طبق ما ورد في مقال كانط حول التنوير، وهو جرائته على استعمال عقله استعمالا عموميا.

عندما ننظر إلى حالنا نجد هذه الجرأة عزيزة، لذلك ترانا نتجج فلسفة متحفظة وخائفة لا تريد أن تواجه الطابوهات مثلا، بينما نرى نظيرنا الغربي لا يقر بالطابوهات التي يعرف، بناء على الإجراء النقدي والمعطى العلمي، أنها بناءات بشرية تجسد منطق السلطة. وهو بذلك يعمل بشعار التنوير الذي أشار إليه كانط في مقال المعروف. بل الأكثر من هذا أن التوجس أو الخوف ينافي أخلاقية البحث عن الحقيقة. أنظر ما يقوله رسل في هذا الصدد:

إن الفيلسوف الذي يستعمل كفايته competence المهنية في كل شيء عدا البحث عن الحقيقة وهو متجرد عن أية مصلحة يكون من الناحية الأخلاقية متهما بالخيانة. وعندما يفترض، قبل البحث، أن بعض الاعتقادات، صحيحة كانت أم خاطئة، هي كذا وكذا لترقية السلوك الحسن، يكون بذلك قد حدد مجال التأمل الفلسفي وجعل الفلسفة تافهة؛ إن الفيلسوف الحق هو الذي يكون مستعدا لفحص كل التصورات المسبقة. وعندما توضع أية حدود، بطريقة واعية أو غير واعية، على البحث عن الحقيقة، تصير الفلسفة مشلولة بالخوف، ومن ثم تتهيا الأسباب لرقابة الحكومة لتعاقب أولئك الذين يفصحون عن "أفكار خطيرة" - ويكون الفيلسوف بالفعل قد وضع هذه الرقابة على أبحاثه.⁽¹⁾

هذا الخوف أو، في أحسن الأحوال، الخجل الذي يوظر وعينا الفلسفي أخطر من "العائق الاستيمولوجي" الذي شاع استعماله في الاستيمولوجيا الفرنسية ونقلناه دون أن نهتم كثيرا باكتشاف عوائقنا الاستيمولوجية. ويبدو أننا استسكناه فصار يباطن فعل الكتابة عندنا عندما نلامس بعضا من طابوهاتنا. ولا أعني بالخوف التخلي التام عن الخوض في الممنوع والمحرم، بل غياب الجرأة الكافية في تناول هذه المواضيع، وهذا ما يجعلنا ننفر من الفكر القطائعي باستثناء بعض الحالات القليلة، مثل الطرح العروبي (نسبة إلى عبد الله العروي) القائل بالقطيعة المنهجية.

(1) B.Russell, *A History of Western Philosophy* (Routledge, 2004, repr. of 1946), p.743.

وما يزيد ثقافة الخوف إشاعة وانتشارا هو أسلوب ممارسة السلطة السياسية في عالمنا العربي؛ هذه السلطة تعمل، ربما عن غير قصد، على تكوين مواطن خائف طلبا للاستقرار واستتباب الأمن، كما أن أنظمتنا بدورها ليست سالمة من هذا الخوف، سواء بالنسبة إلى جماهيرها أو إلى مراكز صناعة القوة في الغرب. ولكن أنظر كيف تنصرف أنظمة هذه المراكز تجاه شعوبها، وتحضرنى هنا فكرة "الحريات الأربع" التي تطرق إليها الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت (1882-1945) في خطابه أمام الكونغرس في 6 جانفي 1941 :

إننا نروم عالما يتأسس على أربع حريات أساسية للإنسان :

الأولى حرية التعبير في كل أنحاء العالم.

الثانية حرية كل شخص في عبادة الله بطريقته الخاصة في كل أنحاء العالم.

الثالثة التحرر من الحاجة...

الرابعة الحرية [التحرر] من الخوف.

التحرر من الخوف في سياق الخطاب و سياق الوضع التاريخي (الحرب العالمية الثانية) يتعلق بالدول، ولكن، لیتم هذا التحرر - حسب الخطاب - لابد من خفض الأسلحة لدى الدول حتى لا تشكل أية منها خطرا على الأخرى (وهو ما لم تقم به أمريكا طبعاً).

إذا تحررت دولة ما من الخوف فكذلك يفعل مواطنوها لأن التنمية والتقدم لا يمكن أن يتما بمواطن خائف، ذلك أن المواطن هنا يصعب عليه أن يكون مبادرا. والمبادرة هنا تكون عاملا هاما في العمل التنموي، بل العكس هو الذي يمكن أن يحدث لأن المواطن الخائف، بدل أن يبادر، نراه ينتظر ويتلقى. ولا يعني هذا أنه لا يعمل تماما بل يعني أنه يفقد روح المبادرة (وهنا ينبغي التمييز بين المواطن واللص المستنزف للثروة، أي الذي يبادر للاستنزاف وليس لخدمة التنمية الوطنية).

وهنا آتي إلى انعكاس ذلك على فعل الكتابة، وهو ما سبق لي تأجيله. جلنا يعلم مخاطر الكتابة، وبخاصة حين يتعلق الأمر باليمنوع والمحرم، سواء في المجال السياسي أو العقدي. ولا يخالني شك في أن الكثير من مفكرينا تراوده الشجاعة على الكتابة في هذه المواضيع التي تنتمي إلى اللامنطوق واللامفكر فيه. وللخروج من هذا الإرباك يمكن أن يلجأ الكاتب عندنا إلى أسلوب المواراة الذي يضمن ولا يظهر، وكأنه بذلك يطبق مقولة إجماع العوام عن علم الكلام.

هذا الوضع يجعلني أعاود النظر في نقطة كنت قد أشرت إليها، وهي مسألة التلقي مع التركيز على جانب آخر غير الذي ذكرت. إذا كانت الجرأة المطلوبة في تناول المحظور شبه غائبة فإن الكتابة لا تكون إفصاحية، بل تكون أكاديمية تقنية تنجح في التملص من اتهام محتمل. وهذا يؤدي بالضرورة إلى تقليص المقروئية والتفوق كما يفضي إلى انتقاء القارئ. والنتيجة هي تقليص دائرة التلقي. وضع كهذا ينافي تماما ما ترومه كتابتنا التي تريد فضاء أوسع للتلقي، وتكون الأزمة أكبر إذا كانت تطمح إلى تفعيل الفضاء العمومي الذي يقتضي إيجاد المتلقي الاجتماعي وليس المتلقي الأكاديمي أو العلمي فقط، وهذا ما يجعل كل كتابة في هذا السياق تولد ميتة أو على الأقل تدخل حالة الغيبوبة. إذا كانت الكتابة تروم شيئا وما يحدث شيء آخر فإنها تسهم في تكريس الواقع التبريري.

إن هذا الوعي الذي يروم ولا يصل يشبه إلى حد ما الوعي الرومانطقي الذي يصفه هيجل في فينومينولوجيا الروح بـ "النفس الجميل"⁽¹⁾، وهي حالة وعي تجعل صاحبها يشعر بفرادته وبصدقه تجاه ذاته دونها اعتبار لواقعه الخارجي، وكأنه يريد أن يكون هذا الواقع كما يشعر. وصفة "الجميل" تكمن في غياب أو تغيب الواقع الاجتماعي المتشذر عن وحدته

(1) لقد كان هذا المصطلح متداولاً قبل هيجل وفي وقته، ويقتضي التوسع فيه بحثاً خاصاً، لذلك اكتفيت بهذا العرض المختضب الذي لا يغطي حتى تصور هيجل له.

البريئة والنقية. ومن الناحية الأخلاقية لا يريد هذا النفس أن يلج الواقع المتشذر حتى لا تتلطح الوحدة والنقاء وما إليها.

لا أريد أن أطبق مفهومًا ظهر في سياق مختلف على وضعنا الفكري، فالتشبيه لا يكون دائمًا مطابقًا مطابقة تامة إلا في بعض العناصر وإلا لما كانت هناك حاجة إليه.

هناك مسألة أخرى تجعل فكرنا يعيش حالة التفوق، وهي غياب النص المرجع. التنوير الانجليزي وجد نصه في لوك ونيوتن اللذين أطرا عصر التنوير الأوروبي عموماً، والانطلاقة الألمانية وجدت نصها في كانط، أما نحن، فلم ننجز بعد هذا النص، وإذا ذكر في هذا السياق النص التراثي فليس هذا هو المقصود لأنه هو نفسه موضوع محاكمة وتجاوز. ثم إن النص بالمعنى المذكور يكون عادة متجها نحو المستقبل، ذلك ما مثله النص اللوكوي (نسبة إلى لوك) والنص الكانطي. إن فعاليتنا الفكرية كلها تبحث عن هذا النص الذي يمكن وصفه بـ "النص الغائب".

ولكن، متى يحضر هذا الغائب الذي يشبه المهدي المنتظر؟ لا أعني بالغياب هنا الغياب المادي للنص، فقد يكون موجوداً بهذا المعنى ولكنه ليس حاضراً بقوة وتأثيره، وهو يشبه الموضوع المادي فعلاً غير أنه لم يدخل مجال الرؤية كي يرى ويصير موضوعاً للإدراك. وفي حالة نصنا المنتظر يتم الحضور لحظة الاختراق، وهي اللحظة التي يفرض فيها نفسه فيوجه الفضاء الإشكالي والبحثي محدثاً بذلك تحولاتاً في الوعي، وقد أتيت بأمثلة عن ذلك في الفقرة السابقة. وينبغي الاحتراز من التعميم، فالاختراق نسبي لأنه يتوقف على نوع الفضاء المعرفي الذي يحدث فيه، ومن ثم فهو يتسع أو يضيق تبعاً لذلك.

وفي المشهد كما أراه يبدو أن هناك عدة طرق إلى هذا النص قد لاحت في الأفق لكثير من مفكرينا الحدائين الذين إذا اتفقوا على شيء فهو اتفاقهم شبه المجمع عليه، وهو عدم الرجوع إلى فكر ما قبل الحداثة. أما موقفهم من النص المرجع فموضوع خلاف كبير، ولذلك

نرى نصوصا مرجعية كثيرة: الماركسية، الوجودية، الفينومينولوجيا، الاتجاه الاستيمولوجي، إلخ. ومع ذلك كله لم يفلح أي منها في تثبيت قدميه في فضاء الفعل والتغيير، ويمكن أن يكون لهذا الوضع أسباب كثيرة حيث أي منها كاف ليحول دون قيام هذه النصوص مقام النص المرجع، وسأكتفي بذكر سبب هام رغم أنه ذو طبيعة تقنية : كيف يمكنني أن أبشر بالوجودية ومصادر هذا التيار لم تتوفر حتى الآن ؟ كيف يمكنني أن أبشر بالوضع المنطقية ومصادرها غائبة حتى الآن ؟ ويمكن طرح السؤال نفسه على بقية المحاولات. المشكلة في هذا أن زرع هذا التيار أو ذاك لا يمكن تفعيله ما لم يتم توطينه لغويا، ذلك أن الوضع المعرفي وغير المعرفي لا يمكن تغييره ما لم تتم عملية استنفار للغة المتلقية. وينبغي ألا ننكر هنا أي أثر لهذا الغرس الذي لم يحدث الإثمار المطلوب. ورغم ذلك ما زلنا نبحث عن " النص الغائب " وهو مسعى محمود.

لقد اشترك هؤلاء أيضا في الطرح الحداثي ولكنهم اختلفوا في السبل المؤدية إليه، فالطرح الماركسي ليس هو الطرح الوضعاني ولا الطرح الإسلامي إن كان هذا يريد الحداثية حقا. والمشكلة في هذا الطرح، وهي ليست المشكلة الوحيدة، هي قلة القول الصريح فيما يخص العلاقة بين الدين والسياسة، أي مسألة العلمانية. ولأن المرجع في هذا كان دائما التجربة الغربية بدت العلمانية جزءا أساسيا في بناء الحداثية التي لم تتجسد، لا على مستوى الوعي ولا على مستوى الفعل السياسي، ومن ثم فهي حداثية خجولة ومضطربة وغامضة. من ذلك الموقف المتذبذب تجاه الحريات، ويكفي أن ننظر إلى بعض دساتيرنا حيث نقرأ إن الإسلام دين الدولة⁽¹⁾، بينما الدين يكون للأفراد والجماعات، أي لأشخاص طبيعيين، أما الدولة

(1) أنظر الدستور الجزائري، 1996، الباب الأول، الفصل الأول، المادة الثانية؛ الدستور المغربي، 1996، الباب الأول، الفصل السادس؛ الدستور التونسي، 1991، الباب الأول، الفصل الأول؛ الدستور الموريتاني، 1991، الباب الأول، المادة الخامسة التي تنص على أن "الإسلام دين الدولة والشعب" حيث يلاحظ إضافة "الشعب".

فليست شخصا طبيعيا حتى ينسب إليها دين معين، إنها فوق الدين. هذه الفكرة يمكن أن تتعارض مع فكرة المواطنة التي تتمتع بالأولوية في ثقافة الحداثة.

إذا أصررنا النظر عن مدى تطابق الواقع الدستوري على المستوى النصي والواقع المعيش للأفراد والجماعات وركزنا فقط على النصوص لوجدنا أنها تحتوي منجزات الوعي الحداثي، ولجاز لنا أن نفتخر بوجود دساتير تواكب اللحظة الحداثية. إذا كان هذا النوع من الدساتير كتب لتجارب معينة حيث كانت تعبيرا صادقا عن تطلعات هذه التجارب التي ضحت على مستوى الخطاب والفعل من أجل قيم الحداثة فهل كانت كذلك في واقعنا ؟ لنا بنية سياسية تشبه مقتضيات الحداثة، ففصل السلطات موجود واختيار القادة والمسؤولين بالطرق الديمقراطية كذلك موجود وحماية الحريات الشخصية، إلخ. كل ذلك موجود ومع هذا يصعب التصديق بأن لنا دولا حديثة؛ هل وقع تزوير للتاريخ ؟

يرى هشام شرابي أن الرأسمالية التي أدخلت على مصر والهلل الخصب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تؤد إلى تنمية حقيقية ولا إلى الحداثة التي تسم الرأسمالية، بل أدت إلى "إنتاج الشروط السياسية والاقتصادية لرأسمالية منحرفة وتابعة"، ويعود هذا، في جزء منه على الأقل، إلى غياب "برجوازية ناضجة" و"طبقة عاملة حقيقية".⁽¹⁾ وحتى المسعى إلى الاستفادة من تجربة الحداثة لم يؤد إلى بناء دولة حديثة، بل إلى دولة أبوية جديدة Neopatriarchal state. هذه الأخيرة، رغم اقتناصها المؤسسات المترجمة لأفكار الحداثة، ليست في نهاية المطاف إلا "صيغة حديثة للسلطنة الأبوية التقليدية".⁽²⁾ ومن ثم كانت الثقافة النهضوية العربية، بتعبير هابرماس، غير مكتملة. هذه الثقافة لم تتخلص من البنى التقليدية للسلطنة الأبوية بل أدت إلى صياغة جديدة لـ الثقافة/المجتمع، أي إلى

(1) Hisham Sharabi, *Neopatriarchy : A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford University Press: (o u p), 1992), p.5.

(2) Ibid., p.7.

"المجتمع الأبوي الجديد"، ومن ثم فهي لم تعد "حديثه ولا تقليدية".⁽¹⁾ وقد يكمن السبب الجوهرى في كون هذه الثقافة كانت، إلى حد كبير، رأساً بلا جسد لأنها لم تجد المتلقي الاجتماعى الذى يحول هذه الثقافة إلى واقع بفعل التغيير، بصرف النظر عن الأشكال التى يتخذها هذا التغيير. ذلك أن نقل سيميائيات الحداثة، فى ظل غياب هذا التلقي، لا يصنع حداثة بل قد يحدث العكس، أى أن الأنظمة القائمة يمكن أن تستعمل سيمياء الحداثة وخطابها، ولكنها لا تفعل ذلك لترقية قيم الحداثة بل لتثبيت سلطتها ولإضفاء الشرعية عليها.

النتيجة إذن، هى أن لنا حداثة مشوهة ما دامت لا تستخدم معاييرها من ذاتها، وهذا عكس المطلب الحدائى الذى يؤكد - حسب صياغة هابرماس - أن الحداثة "لن تستعير المعايير التى تحدد بها وجهتها من نماذج وفرها عصر آخر؛ [بل] يجب عليها أن توجد معاييرها من ذاتها".⁽²⁾ طرح كهذا ينم عن لحظة وعى عازم وواثق من نفسه. أما الحداثة التى تتساءل مترددة بين ما تأخذ من الغرب ومن التراث وما تترك، وما موقع الدينى من السياسى فهى حداثة متذبذبة وخائفة من الفكر القطائى الحاسم. هذا التذبذب فى الفكر والسياسة يظهر أيضاً فى ظاهرة الانقلابات الفكرية التى يأتى الأستاذ حسن حنفى بأمثلة عنها، من ذلك تحول "عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمى العلماني إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحى الليبرالى إلى المحافظة الدينية".⁽³⁾

(1) Ibid., p.4.

(2) J. Habermas, *the Philosophical Discourse of Modernity*, tr.F. Lawrence (Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1987), Lecture I, p.7.

(3) حسن حنفى، "المصادر الفكرية للعقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" فى : حصيلة العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 25، الحاشية 7.

هذه التحولات أو الانقلابات تحتاج إلى تفسير، فهل تعود إلى قناعات نظرية ناجمة عن إجراءات نقدية واعية ؟ أو هل تعود إلى نقص في التنظير يكون قد شاب المرحلة الأولى قبل التحول إلى الثانية؟ أو تعود إلى اضطراب الخطاب الفكري الحدائي المتهم دوما بـ "التغريب"؟ هذا الاتهام يصدر عادة عن الخطاب الديني الذي يسعى إلى إحراج الخطاب الحدائي. لست أدري إن كان بعضهم قد أولى اهتماما كافيا لظاهرة الانقلابات هذه، ولا أراني أبادر إلى ذلك في هذا الحيز البحثي على الرغم من أهمية الظاهرة.

قد يكون من الاقتضاء المنهجي أن ندرس كل حالة من هذه الظاهرة على حدة لمعرفة أسباب كل منقلب (الأسباب النفسية، المادية والمؤثرات الأخرى)، وهو ما لا تتبناه هذه الورقة التي تنطلق من واقع الخطاب لا من واقع الأشخاص. يمكن أن يعود الفعل الانقلابي إلى اضطراب الخطاب الفكري عندنا، ذلك أن هذه الظاهرة تؤدي في النهاية إلى الوضع التبريري مادامت المحاولات التي نعرفها غالبا ما تكون من موقف نظري راديكالي إلى موقف ناعم متواطئ.

هذه الانقلابات تدل أيضا على أن فكرنا الفلسفي يواجه جملة من الأطواق تجعله حبيسا. هناك أولا الطوق المعرفي أو الاستيمولوجي الذي تمارسه مجمل العلوم الطبيعية والاجتماعية، فالأولى تتناول الموضوع الطبيعي والثانية الموضوع الإنساني حيث الحياة النفسية والاجتماعية والاقتصادية للأفراد والجماعات صارت فضاء محتكرا على هذه العلوم، ويبدو أن الفلسفة سلمت بهذا الوضع فاستسلمت له. أما تسليم الموضوع الطبيعي لعلوم الطبيعة فقد تم منذ زمن بعيد.

هناك الطوق السياسي الذي يقيم حجرا على الفكر النقدي الحر تجاه بعض المواضيع التي تخرج الوضع القائم. يتم ذلك عادة باسم المصلحة العليا للدولة أو الأمن القومي، إلخ. وهناك الطوق الديني الذي يسلح نفسه بأسلحة السماء والأرض ليردع كل فكر يجرؤ على تناول المقدس والمحرم. والطوق الديني يطال حتى غير العرب والمسلمين. وعادة ما يكون

هناك تواطؤ بين الديني والسياسي بحكم أن الإسلام دين الدولة التي عليها حماية العقيدة. وإذا أجاز رجال الدين مجالا للبحث كانت الإجازة عادة مشروطة بصياغة مثل "يشترط ألا يكون ذلك خارج الضوابط الشرعية". بهذا يكون رجل الدين يضع للممارسة الفكرية الحدود التي يجب ألا تتعداها. أما إذا تجرأ أحدهم على اقتراح فكرة تكون، في نظر رجل الدين، منافية للشرعية فإن فكره يصادر. خذ، مثلا، مسألة العلمانية في النقاش الذي ضم فؤاد زكريا والشيخ القرضاوي.

الشيخ القرضاوي، مثل جل الإسلاميين، لا يجد للعلمانية أي مبرر في وجودها، فهي في رأيه تخص جماعة أخرى وتاريخا آخر وليس للإسلام حاجة إليها لأنه "جاء نظاما كاملا للحياة لا يقبل أن تشاركه أية "ايدولوجية" أخرى في توجيهها، فهو الذي يحدد أهدافها، ويضع أصول مناهجها، ويعد بالثواب أو العقاب لمن عمل بها"، وعليه "يكون المسلم الذي يقبل العلمانية-مهما كانت علمانية معتدلة متساهلة- في جبهة المعارضة للإسلام، وخصوصا فيما يتعلق بتحكيم الشريعة".⁽¹⁾ ويتهم الاتجاه العلماني بأنه "يعوق انطلاق الأمة بكل طاقاتها؛ لأنه غريب عنها، دخیل عليها...".⁽²⁾ والشرعية المراد تطبيقها لا تحتكم إلى اتفاق الناس أو الأغلبية منهم لأن الدعاة إلى تطبيقها "عندهم من الأدلة والبراهين العقلية، والنقلية، والتاريخية، والواقعية، ما يقطع كل ريب على أنهم في غير حاجة إلى التدليل على صحة اتجاههم بعد الالتزام بالإسلام"⁽³⁾. وإذا قال بعضهم بالعقل فإن هذا يمكن أن ينتج أدلة مختلفة باختلاف المذاهب "ولهذا كانت هناك حاجة ماسة إلى نور آخر، بجوار نور العقل، يسدده ويرشده، فيكون له نور على نور، وذلك هو نور الوحي الإلهي".⁽⁴⁾

(1) يوسف القرضاوي، العلمانية والإسلام وجهها لوجه (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1992)، ص 37. ليست في حوزتي معطيات عن الندوة أكثر مما ذكره الشيخ القرضاوي في كتابه المذكور.

(2) نفسه، ص 60.

(3) نفسه، ص 87.

(4) نفسه، ص 78.

بعد هذا الرفض القاطع يتهم فؤاد زكريا وأمثاله بعدم فهم الدين، وهو اتهام يعرف عن الإسلاميين. ويذكر ذلك ببعض الاستخفاف والتطاول : "إن عيب الدكتور وجماعته من العلمانيين واليساريين أنهم لا يعرفون الإسلام. وأنا لن أدل الدكتور على كتابي "فقه الزكاة"، فربما يشق عليه قراءته، وهو من مجلدين، وربما لا تهضم معدته هذا النوع من الكتب"⁽¹⁾ ثم يوجهه إلى بعض العناوين الأيسر من كتابه كما نوجه طلبة السنة الأولى ليسانس وهم مقدمون على تعميق معارفهم في موضوع ما.

هل هذا نقاش عقلائي بين نمطين من الطرح ؟ كيف يستطيع علماني أن يجاور من يملك الأرض والسماء ؟ فالسماء مصدر الحقيقة عنده وجموع الجماهير العريضة يتخذ منها صخرته الصلبة التي يحطم عليها كل مخالف في حالة غياب الإقناع والاقناع. ومن الناحية الاستيمولوجية يستحيل النقاش لأن منطلقات المتناقشين متنافرة لا تملك أرضية مشتركة توفر الحد الأدنى مما يتفق عليه، وهي حالة تعرف بـ "اللاتقايسية" incommensurability.

كيف يمكن أن يواجه الفكر الحر هذا الطوق الديني ؟ المفكر الغربي نقد الدين على المستويين الميتافيزيقي والسياسي. هل يمكن أن نحتج على الشيخ بأنه لا يمثل الفكر الإسلامي وهو صاحب دعوة الوسطية ؟ لا أعتقد ذلك. لكن الأمثلة عن هذا الطوق كثيرة وسأكتفي بمثال واحد فقط. إنه المفكر الإسلامي محمد مهدي شمس الدين الذي سئل عن رأيه في "نقد العقل الإسلامي" و"نقد العقل العربي" فأجاب : "لا نستطيع أن نسلم بالمقولات التي يدعيها هؤلاء [أركون والجابري] وأمثالهم بالنسبة إلى ما سموه العقل الإسلامي والعقل العربي. إن هذه الأعمال تنطلق من رؤية فكرية وحضارية خارج إطار الإسلام، حيث إنها تنطلق من مقولات الحداثة التي تقوم على رؤية موضوعية خالصة للعالم تجرده من بعده الغيبي... إن المنطلق الذي تنطلق منه هذه الدراسات النقدية تختلف عن

(1) نفسه، ص 131.

طبيعة الموضوع المنقود [العقل الإسلامي والعقل العربي]، ليس هناك جامع بين الموضوع وبين العملية النقدية⁽¹⁾. ولا يرفض هذا المفكر النقد في حد ذاته بل يشترط فيه أن يتم ضمن الضوابط الشرعية الإسلامية التي تخرج "الثوابت العقدية" من هذه الممارسة الفكرية المنهجية، ذلك أن هذه الثوابت "ليست موضوعا للنقد والمراجعة، إنها موضوع للبحث والفهم"⁽²⁾. وإذا كان قد تم التسليم بمرجعية ثابتة فإن الحديث عن أزمة العقل، بما في ذلك العقل الديني، يصبح قولاً شططاً، وهذا ما جعل مفكرنا يصف الأزمة بالوهم، وبأنها لا توجد إلا في أذهان من يقولون بها:

"إن الأزمة التي نتحدث عنها هذه الكتابات هي أزمة متخيلة ليس لها وجود، والأزمة الموجودة... شعور هؤلاء الكتبة بهذه الأزمة باعتبارها أزمتههم هم، وليست أزمة العقل المسلم، إن المطلوب عند هؤلاء هو الأخذ بفكر الحداثة ومنطق الحداثة تحت شعار الدين وتحت شعار الإسلام، وهذا أمر غير مرغوب [وغير] ممكن مطلقاً"⁽³⁾.

المفكر في إطار هذه المرجعية وصاحب الطوق يسلم بأحقيقته في تنصيب نفسه وصياً على غيره فيحدد له ما يبحث وما لا يبحث. وبما أنه عالم بالمعنى التقليدي للكلمة، يسلم كذلك بأنه وريث النبي حسب الحديث المعروف، فكأنه بذلك نبي مستخلف. هل يمكن قيام حوار مع حالة وعي دغمائية مثل هذه؟ أتمنى أن يتم ذلك.

كيف يواجه الفكر الفلسفي هذا الطوق؟ المفكر الغربي واجه هذا الطوق عن طريق الإجراء النقدي على المستويين الميتافيزيقي والسياسي، ولم يكن في ذلك خطر على الدين بل حد من خطر الدين. نحن لم نقدم حتى الآن على هذا الإجراء في مستواه الأول إلا استثناءً،

(1) عبد الجبار الرفاعي (محرر)، الفكر الإسلامي المعاصر، مراجعات نقدية، (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 28.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 29.

وهذا خوفا من الآلة الرهيبة التي يستعملها رجال الدين عندنا، أعني آلة التكفير وإباحة الدماء. ما العمل ؟ هل نتبنى حلا معتزليا : المنزلة بين المنزلتين ؟ أي ننتج خطابا لا هو بالمرتمي في حضن الطوق كليا ولا الخارج عليه كليا. لكننا بهذا نكون قد أنتجنا فكرا ناعما يضيفي الشرعية على الوضع القائم ولا يكون إلا تبريريا. هل نواجه الطوق مواجهة نقدية راديكالية ؟ قد ننتج بذلك خطابا بلا جسد، أي خطابا بلا حامل اجتماعي، وهي الحالة الأساسية التي أجهضت المشروع النهضوي العربي الذي صدمته الحداثة ولم يحدث بالقدر المطلوب.

هل الحوار هو المجدي ؟ يصعب تصور ذلك لأن المسلمات الميتافيزيقية التي تؤطر وعي المحاور تضرب طوقا حوله حيث أقصى ما يمكن الوصول إليه معه هو الحوار حول الجزئيات : هل يحق للمرأة مثلا أن تعمل ؟ هل يجوز لها أن تسافر وحدها، إلخ. لكن من يريد أن يسلم لك بفصل الديني عن السياسي ؟ يمكن أن نفسر استحالة الحوار بتعارض مصالح الخطاب التي تهم أطراف الحوار، كما يمكن أن نفسرها بشيء يتجاوز الفعاليات السيكلوجية والمصالح الكامنة وراءها، وذلك بتوظيف ابستمولوجيا توماس كوهن (1922-1996). هل يمكننا مثلا أن نطلق مفهوم البراديغم على الفضاء الخطابي ؟ وعليه يمكن النظر إلى الخطاب الديني من حيث تأطره ببنية مفهومية تختلف وتحالف بنية الخطاب الحداثي، ويتعمق هذا الاختلاف في المسلمات النظرية لكل منهما، ولذلك يستحيل الانتقال الحجاجي بين الفضاءين بحكم اختلاف التأطير.

كوهن، وهو يرفض النظرة التراكمية لتاريخ العلم، لا يرفض تقدم العلم. ومع ذلك فالتقدم الحاصل لا يجعلنا "نقترب شيئا فشيئا من الحقيقة"⁽¹⁾. فليس هناك غاية محددة يرومها هذا التاريخ بل كل ما هنالك هو تعاقب للبراديغمات التي تظهر تباعا بفعل الثورات. ورغم

(1) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago : the University of Chicago Press, 1970), p.170.

أنها قد تظهر في الوقت الواحد فهذا لا يعني أنها تتحاور فيما بينها حتى يمكن الحكم على أحدها من خلال الآخر⁽¹⁾، ذلك أن "الاختلافات بين البراديغمات المتعاقبة ضرورية وغير قابلة للتوافق [فيها بينها]". وحتى إذا وجد نفس المصطلح في بعضها فلا يعني أنه يحمل نفس الدلالة ونفس الوظيفة، من ذلك مثلاً مصطلح الكتلة في ميكانيكا نيوتن واينشتاين. هذا يجعل "البراديغم الصاعد ليس في اتفاق مع ما سبقه، بل هما لا يتقايسان"⁽²⁾.

عندما لا يكون هناك قاسم مشترك بين البراديغمات كيف يتم قبول الجديد منها؟ هل يكون بالحجة إقناعاً بالجديد وإثباتاً له؟ عندما يكون الموضوع العلمي "محايداً" سياسياً وعقدياً فلم لا يكون من الأسهل أن يواجه أعضاء الجماعة العلمية المنتمية إلى البراديغم القديم بالبيئة والدليل، وعلى هؤلاء، وهم يتسلحون بالروح العلمية، أن يقبلوا بقوة الدليل وصحته؟ ليس الأمر كذلك، ويكفي أن نستمع إلى أحد أعلام الفيزياء المعاصرة، ماكس بلانك الذي كثيراً ما يستشهد بقوله: "الحقيقة العلمية الجديدة لا تنتصر بإقناع المعارضين وجعلهم يرون النور، بل لأن معارضيهما يتوفون في النهاية، وينمو جيل جديد ملأ بها"⁽³⁾. إذا كان بلانك محققاً فإن التاريخ هو الذي يتكفل بانتشار هذا وذهاب ذاك. أما إذا عدنا إلى كوهن ثانية فلا نراه يقترح موت المعارضين حلاً للانتقال من براديغم إلى آخر، ذلك أنه يرى أن الإشكالية هنا لا ترتبط بالدليل أو بالخطأ لأن "انتقال الولاء من براديغم إلى براديغم هو تجربة تحوّل لا يمكن فرضها"، ويشرح المقاومة التي يبديها الذين قضوا عمراً طويلاً في ممارسات العلم العادي بأنها "ليست خرقاً للضوابط العلمية بل مؤشراً على طبيعة البحث العلمي نفسه"⁽⁴⁾. إذا شب أحدهم على نمط معين من الممارسة العلمية وشاب عليها فكيف يمكن إقناعه بالعودة إلى الشباب؟.

(1) Ibid., p.103.

(2) Quoted in Kuhn, p.151

(3) Ibid., p. 151.

(4) علي أومليل، "في معنى التنوير" في: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص 143.

هل يمكن تطبيق هذه النظرة الكوهرية على العلاقة الحوارية بين الخطاب الديني والخطاب الحدائي ؟ من الناحية الشكلية يمكن : ينظم ملتقى يحضره المتحاورون والأرجح ألا ينتهي إلى شيء، ذلك أن الخطاب الذي يتبنى مسلمات ميتافيزيقية بحجة مصدرها المقدس يريد الإخضاع والاحتواء ومع هذا يبقى السؤال : ما العمل ؟

الأستاذ علي أومليل، وهو يحلل معنى التنوير وتلقيه عندنا، يّين الاختلافات بين التنويرين الأوروبي والعربي حيث الأول حسم موقفه تجاه المسألة الدينية فحارب الخرافة والطقوس وصولاً إلى الدين الطبيعي. بهذا يكون التنوير الأوروبي قد حسم التوتر أو الخلاف بين الدين والعلم، والدين والفلسفة. ويستعرض أومليل بعض الآراء منها رأي طه حسين الذي يستشهد بقوله : "فلا سبيل إلى إزالته [الخلاف] إلا إذا استطاع كل منهما أن ينسى صاحبه نسياناً تاماً". بعد ذلك يتساءل أومليل متشككاً : هل هذا ممكن؟ ويرى أن هناك فلاسفة قبل طه حسين قالوا بهذا ولم يتم لهم ذلك ثم يكتب : "لكن حتى لو أراد هؤلاء الفلاسفة نسيان الدين ورجاله فهم لن ينسوه، وكان أخرى بالفلسفة أن تدخل معمعة الفكر الديني حتى يتطور البحث في هذا الأخير، فيتطور الفكر الفلسفي وسط معمعة الفكر الديني وليس خارجه".

قد يكون الأستاذ أومليل أفاض في الموضوع في مكان آخر يشرح فيه كيفية الدخول في هذه المعمعة وما الذي تفعله الفلسفة. ومع ذلك يبقى لنا أن نتساءل عما إذا كان هذا الطرح يجعل الفكر الديني الفضاء الذي يتحرك فيه الفعل الفلسفي، ثم إن الفكر الفلسفي أوسع، من الناحية المفهومية والبحثية من الفكر الديني، وما هي المواضيع التي يتناولها في هذه المعمعة وما المطلوب منه أن يفعل ؟ وهل تكون المقاربة ابستمولوجية، ميتافيزيقية أو سياسية؟

انتشار الخطاب بين الناس لا يعود بالضرورة إلى قوته الحجاجية في المقام الأول، بل إلى قدرته على اكتساح الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، فقدرته الرياضيات الحجاجية لا

تضاهي ومع ذلك فانتشارها لا يضاهي انتشار الفنون بين الناس. وعلى الفلسفة عندنا ولوج هذا الفضاء الذي كان دائما محل نزاع بين الدين والسياسة وكل من يرتبطون به. لذلك فحتى الخلاف على الماضي هو في الحقيقة خلاف على الحاضر حيث السؤال : من يملك هذا الحاضر؟ البكاء على ما فات هو الطمع فيما هو آت.

هناك مسألة أخرى تتعلق بالوضع التبريري للفلسفة عندنا، وهو ما سبق لي تسميته بـ "التستر الأنطولوجي". أعني بهذا المصطلح صمت الفلسفة عن المسألة الأنطولوجية، ومن ثم غياب الالتزام الأنطولوجي، وهو مصطلح أستعيده من كواين (Quine 1908-2000) الفيلسوف والمنطقي الأمريكي. وسأقدم وصفا عاما لهذا المصطلح يمكنني بسهولة من التحرك البيني (بين الخطابات المختلفة). يحدث هذا الالتزام عندما نقبل نظرية ما تدور بنيتها المفهومية حول نوع معين من المواضيع التي تمتد من الطبيعيات إلى الروحيات. فعندما أتبنى نظرية معينة، بغض النظر عن فضائها الماصديقي، فإنني أقر بوجود ما تقول به من مواضيع بصفتها توفر السند الماصديقي الذي يضمن المعنى لهذه البنية. ولا يشترط أن يكون هذا السند موجودا فعلا، بل يكفي أن تسلم به النظرية. بهذا المعنى تكون الأسطورة ملزمة أنطولوجيا، ملزمة لمن يتبناها.

بهذا المعنى يكون الدين خطابا يتصف بالالتزام المذكور، ومن ثم يكون المعتقد لهذا الدين أو ذاك ملتزما أنطولوجيا. فإذا كان دين ما يقول بوجود كائنات معينة فعلى المعتقد له قبول هذه الكائنات. إذا طبقنا هذا على الخطاب الديني عندنا نجد مجموعة من الكائنات يقول بها : الله، الملائكة، الجن، البشر، اليوم الآخر، إلخ. هذا الوضع يعرف في الإنجليزية بـ "الأثاث الأنطولوجي" ontological furniture. وفي المقابل نجد الخطاب الحداثي يملك هو أيضا أثاثا أنطولوجيا، غير أن هذا الأثاث يغلب عليه حضور المنجز العلمي، أي أن الالتزام الأنطولوجي هو ما تحيل إليه النظريات العلمية المختلفة، وإن كانت حدائنا العربية لا تصرح بذلك أو لا تعتني به. وهذا وضع يجعلها إما صامتا أو متذبذبة تجاه الوضع

الأنطولوجي للخطاب الديني، هذا الخطاب الذي امتلك السماء وضيق الأرض على الخطاب الحداثي.

لا أريد أن أحدث في نفس القارئ الانطباع بأن الحداثة خطاب إلحادي، ذلك أن الإلحاد قراءة ممكنة للمنجز العلمي ولكنه ليس مسألة علمية، بل أرى أن الإلحاد قراءة للدين ما دام المشترك بينهما هو موضوع الألوهية حيث موضوع الخلاف يكمن في طبيعة العلاقة تجاه هذا الموضوع الذي ليس هو بموضوع للعلم. والنتيجة من هذا أن فكرنا الفلسفي يعاني التباسا أنطولوجيا، أو بالأحرى إخفاقا أنطولوجيا في ظل الغياب الأنطولوجي، سواء في طرحه الكوإيني أو في صيغته الهيدجرية أو أية صيغة أخرى. كيف يكون للفكر الفلسفي الحداثي، والحالة هذه، المتكأ في تناول المسألة الدينية؟ لماذا لا نقدم تصورا حداثيا للعالم؟ أماننا المنجز العلمي والتصورات الفلسفية المصاحبة له ولم تبقى إلا الجرأة على استخدامها واستلهاها. وضع كهذا يضعنا، مرة أخرى، في الموقف التبريري.

بقي لي أن أجزل القول في الطوق المعرفي، فالورقة طال نفسها. لقد سبق لي أن عرضت لهذه المسألة، وهي مسألة تعاني منها الفلسفة عموما. أما في وضعنا فتتجسد في كون العلوم الاجتماعية التهمت الفضاءات البحثية ذات الصلة بالفضاء العمومي. لكن هذا الوضع جعل الفكر عموما تابعا وخادما. قد يكون هذا الرأي مبني على معرفة شخصية بالواقع الجزائري. أعني بذلك أن زملاءنا في هذه العلوم صاروا خبراء وموفري خبرة لدى هيآت وشركات ومراكز معينة. بذلك صاروا يسخرون معرفتهم خدمة لهذه الهياة أو تلك، فكأنهم أحيوا بذلك وجهة نظر السوفسطائيين أيام سقراط وأفلاطون. العلوم الاجتماعية صارت "تسلع" معرفتها، وكان هذا السبب أو على الأقل سببا في غياب الوظيفة النقدية لهذه العلوم، وهذا جعلها عاملا مساعدا في تكريس الوضع القائم وتبريره.

لعل لي أن أتساءل الآن : ما الذي بقي للفلسفة أن تقوله بعد اختطاف هذا الفضاء البحثي؟ لا يعني هذا الاتهام رفضا للعلوم الاجتماعية، ولا ينبغي في الوقت ذاته رسم صورة

رمادية ترمز إلى اليأس، لأننا نريد للفلسفة أن تلج النسيج الثقافي الاجتماعي إخراجا لها من التوقع الأكاديمي الذي أسرنا الفيلسوف فيه، وهذا حتى تجد الفلسفة مكانا إلى جانب الفضاءات المعرفية الأخرى. وإذا كان هناك شبه إجماع على أن الفلسفة تقوم بدور تنويري فعلية أن تنشط في الفضاءات الثقافية، وعليها أن تلجأ إلى ما يمكن تسميته بـ "الإعلام الفلسفي". ينبغي أن ننشط في الفضاءات الإعلامية، فهي أقرب إلى المواطن من الكتب الأكاديمية.

لكن ما هي الرسالة التي نريد تبليغها؟ لعل التنوير الذي نرومه يتعلق بقيم الحداثة: الحريات، المواطنة، الديمقراطية، حقوق الإنسان، إشاعة الروح النقدية تجاه الاستعمال السيئ للدين أو للسلطة أو للقانون.

وينبغي كذلك أن نفكر في كسب أصدقاء للفلسفة، أعني أصدقاء من خارج التخصص، إذ لا يكفي الاقتصار على التواصل البيني بحكم الانتماء إلى المهنة. لقد لاحظت من بين الإعلاميين والأدباء من لهم ميل إلى الروح الفلسفية وإلى بعض الأطاريح الفكرية، ذلك أن الفلسفة بطبيعتها صديقة الإنسان. يمكننا التعامل مع هؤلاء فهم أكثر منا ولوجا في النسيج الثقافي. لماذا لا نشرك، مثلا، بعضا من هؤلاء في نشاطاتنا العمومية (في تنظيم الملتقيات مثلا)؟

بقي لي وأنا أودع الورقة أن أقول شيئا عن الجانب الأكاديمي المهني. لو طرحت السؤال: لماذا ندرّس الفلسفة في جامعتنا وثانوياتنا؟ لعل الجواب الأبسط عنه هو: لأننا وجدنا فرنسا تدرّسها. وهذا يشمل كل التخصصات الأخرى. المشكلة في المقررات عندنا هي أننا ندرس المنجز العربي في مادة "الفلسفة العربية" أو "الفكر العربي": أما بقية المواد فيغيب عنها المؤلف العربي، وكأننا نؤيد بذلك الطرح النافي وجود فلسفة عربية. ولهذا ما يبرره، فأغلب جهود مبدعينا تنصب على المسألة التراثية، وكأنه لا هم لنا إلا التراث. ماذا عن

المباحث الفلسفية الأخرى؟ لماذا لا نجد لأنفسنا أطاريح في فلسفة الأخلاق، فلسفة التاريخ، وغيرها. العمل الإبداعي في المباحث الفلسفية الأخرى يكاد يكون معدوما. ثم لماذا لا نهتم بمواضيع هي في جوهرها ذات طبيعة فلسفية، مثل نظرية الأدب التي هي في الحقيقة فلسفة الأدب. لقد لاحظت أن الأستاذ في نظرية الأدب يضطر للأخذ من الفيلسوف البنيوي والتأويلي، كما لاحظت بعض الفلاسفة، خارج الفضاء العربي، يهتمون بالمسألة الأدبية وبعضهم يكتبون القصة والرواية. لماذا إذن لا نفتح قناة تواصلية مع هذا الفضاء .

ما أريد أن أخلص إليه هو أن الفلسفة عندنا يجب أن تكف عن الموقف التبريري لتخرج من خجلها وعقدتها تجاه السلطة المعوقة لها (السلطة السياسية، الدينية والمعرفية) بالإجراء النقدي، كما ينبغي لها أن تقتحم فضاءات غير الفضاء الأكاديمي بحثا عن المتلقي الاجتماعي الذي يكون الأداة المادية في تقدم المجتمع، وبخاصة نحن في وضع سيئ في كل المستويات. إذا لم يتحرك مجتمعنا في الاتجاه المطلوب يكون بذلك قد قضى على نفسه بالموت البطيء بعد أن تكون الفلسفة قد حررت شهادة وفاتها بيدها .

الفلسفة ورهان الحاضر

عبد العزيز بومسهولي
مركز تكوين المعلمين - مراكش

ماذا يعني الحاضر بالنسبة للفلسفة؟ ماذا تعني الفلسفة بالنسبة للحاضر؟

لعل رهان هذه المقاربة إنما يكمن في التماس الاقتراب من أساس العني⁽¹⁾ نفسه، ففي الوقت الذي أتساءل فيه عما يعنيه الحاضر والفلسفة بالنسبة لبعضهما البعض، فإنني أقف عند أرضية الإمكان، بما هي أرضية انتهاء مشترك يصير العلاقة ما بين الفلسفة والحاضر متعينة، أي أن العني هو ما يجعل هذه العلاقة تتأسس كوجود فعلي، أي كانبثاق لزمانية الكائن الإنساني ذاته، بما هي تعبير عن إمكانية المشروع الإنساني في العالم، بوصفه الحدث الجوهري الذي يكشف عن تلازم وجودي لحركة الحاضر، وحركة الفكر بما هو منبع أية إمكانية.

ومن ثمة فإن هذا "العني" يقودنا إلى التساؤل التالي : كيف يغدو الحاضر إمكانا

فلسفيا؟ وبالمقابل كيف تغدو الفلسفة إمكانية للحاضر؟

(1) المقصود بالعني نسبة إلى فعل يعني، وضعية تولد المعنى من خلال علاقة التضايغ بين الحاضر والفلسفة. فالعني هو أساس إضفاء معنى جديد إلى عنصري الحاضر والفلسفة يعطي لكل منهما قيمة مضافة، ويمكن إن نسمي عملية العني بالمعنة نسبة إلى المعنى. فالعني يحيل هنا على سؤال مزدوج : ماذا يعني الحاضر بالنسبة للفلسفة؟؟ وماذا تعني الفلسفة بالنسبة للحاضر؟؟ فالعني هو الفعل المولد للمعنى من خلال التضايغ والتقابل والتفاعل والضرورة أيضا. فالضرورة هي التي تجعل فعل العني ممكنا، والعني هو الجواب الذي يحيل إلى تولد المعنى داخل تجربة الكائن الإنساني في عالمه الصائر.

أولاً) الحاضر كإمكان فلسفي:

في الانتقال من الحاضر إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى الحاضر يكمن رهان تأسيس مزدوج، تأسيس الحاضر بما هو حاضر الوجود الإنساني أي بما هو ابتكار للزمانية، التي يستعيد من خلالها الرغبة المولدة لفعل الالتحام بالحاضر من جهة، وتأسيس للتفلسف كإمكانية للعيش، أي كطريقة حياة تولد كفاية الحاضر.

ومن ثمة يغدو الحاضر إمكانا فلسفيا، إمكانا يصير متعينا داخل العيش أي كتجربة إنسانية، وتغدو الفلسفة إمكانية لهذا الحاضر الذي ما يفتأ يثير الدهشة والقلق والهم، من خلال انسياقه وتدفعه داخل لحظة الكائن الصائر، ومن خلال فجائيته التي تضع الوجود الإنساني أمام وضع جديد محفوف بالخطر الذي يقرب من العدم، ويختبر حالة تناهي الإنسان على أرضية العيش، فالإنسان هو وحده القادر بما أنه عقل متفلسف - على تحويل هم موته المتوقع إلى تجربة وجود، أي إلى رهان يولد إمكانيات قصوى لابتكار الوجود الإنساني والعيش في قلب الحاضر، أي أن الحاضر هو العلامة المميزة للإنسان الذي يختبر إمكانيته داخل الزمان من خلال تجربة تناهيه الخاص.

فالتناهي ليس تعديما محضا، ولكنه خاصية للكائن من أجل الموت، تضع هذا الكائن أمام مصيره الفاني، ومن ثمة تتجلى فكرة الموت باعتبارها إمكانية للحياة، وهذا ما حدا بالفيلسوف بيير هادو Pierre Hadot إلى القول بأن "فكرة الموت تعين على حياة أفضل"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن فكرة الموت تتيح للكائن الإنساني أن يقبل على الحياة كما لو أنه سيعيش يومه ولحظته الأخيرة، وهذا الموقف يتطلب تحويلا شاملا للقصد، أي أنه يستلزم عدم الانسياق للمستقبل، وإنما تقدير الفعل الذي نقوم به من أجل هذا المستقبل، وعدم اعتبار العالم كما لو أنه مؤطر لأفعالنا، ولكن أن نعتبره في ذاته ولأجل ذاته عينا. ولهذا الموقف قيمتان :

(1) Pierre Hadot : *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 254.

وجودية، وإيطيقية في ذات الآن، فهو يسمح أولاً بالتمكن من الوعي بالقيمة اللامتناهية للحظة الحاضرة وللحظات اليوم، غير أنه يسمح أيضاً بالتمكن من الوعي بالقيمة اللامتناهية للحظات الغد، الذي يستقبل برحابة كما لو كان لحظة غير مأمولة. كما أنه يسمح بالوعي بكل لحظة حياة بجدية، فنقوم بالأعمال التي ننجزها عادة، ولكن ليس وفق العادة، بل على العكس كما لو أننا نقوم بها لأول مرة، وذلك باكتشافنا لكل ما يقتضيه الفعل المنجز من أجل أن يتحقق على نحو أفضل، فما يهم ليس هو العمل المنجز، ولكن المهم هو الكيفية التي تم بها إنجاز هذا العمل.⁽¹⁾ ومعنى ذلك حسب "هيدغر" أن الإنسان يقوم بتجربته داخل الزمان وفق نمط الوجود من أجل الموت، فالإنهام بالموت هو أساس زمانية الكائن الإنساني، والزمانية وفق هذا المنظور لا تتشكل من خلال ماضٍ باتجاه الحاضر، ولا من خلال حاضر نحو المستقبل، فمن خلال الوعي بالتناهي، هم الموت، ومن خلال مشروع الكينونة يتشكل المستقبل كمصدر للزمانية. إذن، انطلاقاً من المستقبل ينتشر الوعي في الزمان بما هو انفتاح نحو المستقبل والماضي معاً، والذي يمنح معناه للحاضر، كحضور في العالم، وكحضور للذات، أي أنه يشكل الأفق الزمني للوجود هناك (الدازين)، وتجربة الحاضر الزمني تكشف عن نمط وجود يتمثل في عدم الوجود، وبما أن وجوده ينحل ويتلاشى كواقعة فإنه بذاته ظهور يختفي.⁽²⁾

معنى الحاضر إذن يتشكل من هذا الانفتاح على العدم، باعتباره شروعاً في تجربة العيش، إن فكرة الموت كما يقول "برهادو" تقودني إذن إلى التمرن على التركيز على الحاضر التي توصي بها الأبيقورية والرواقية، وهذا التركيز على الحاضر يستلزم تحريراً مزدوجاً من ثقل الماضي، ومن الخوف من المستقبل، وهذا لا يعني بأن الحياة ستضحى بطريقة ما لحظية خالية من الربط بين ما كان، وما سيكون داخل الحاضر، ولكن هذا التركيز على الحاضر هو

(1) *Ibid*, p.255.

(2) J- J., Laffitte, *Expériences du présent*, Paris, Vuibert, 1998, p. 7.

بالتحديد، تركيز على ما نستطيع فعله حقا، فنحن لا نقدر أن نغير شيئا في الماضي، ونحن لا نستطيع أن نتصرف فيما يحصل بعد، فالحاضر هو اللحظة الوحيدة التي نستطيع أن نتصرف فيها. فالتركيز على الحاضر هو إذن ما يقتضي الفعل. والحاضر هنا ليس لحظة رياضية متناهية الصغر Infinitesimal، ولكنه هو المدة- على سبيل المثال- التي ينجز من خلالها الفعل، مدة العبارة التي نلفظ بها، والحركة التي نقوم بها، أو الميلوديا التي ننصت إليها.⁽¹⁾

إن الحاضر إذن يعيش كتجربة تمنح القيمة لأية لحظة يختبر فيها الإنسان قدرته على الفعل وعلى تقدير الوجود، وبالنسبة لبيرهاردو، فإن التمرن على التركيز على الحاضر، لا يقوم على معرفة الاستمتاع حيننا نحل لحظة سعيدة، ولكنه يقوم على معرفة القيمة اللامتناهية لأية هنية في الواقع وهذا صعب، ولكن بحسب ما نستطيع ذلك، إنه من الأفضل أن نحوز وعيا بشراء اللحظة الحاضرة.

إن هذا الثراء هو ذلك الذي نمنحه للحظة، بفضل تحويل علاقتنا بالزمان، فعادة تكون حياتنا غير مكتملة لأننا ركزنا كل أملنا وانتظاراتنا وانتباهاتنا نحو المستقبل، واعتبرنا أن السعادة تكمن حين نحقق هدفا من الأهداف : فنحن نظل في خوف طالما لم نحقق الهدف، وعندما نحوزه لا يعود يهمننا ونواصل بحثنا مرة أخرى. إذن فنحن لا نعيش، وإنما نأمل نتظر أن نعيش. فالأبيقوريون والرواقيون يدعوننا إلى تحقيق تعديل شامل لعلاقتنا بالزمان؛ أن نحيا في اللحظة التي نعيشها، أي في الحاضر، أن لا نعيش في المستقبل كما لو أنه ليس هناك مستقبل، كما لو أن ليس لنا سوى هذا اليوم فقط وهذه اللحظة المعبرة عن الحياة بطريقة أفضل. إن الأمر يتعلق باكتشاف كل ما نستطيع امتلاكه في اللحظة. وقبل كل شيء فنحن نقدر على إنجاز الفعل بإتقان، أي أن نركز على الفعل الذي نقوم به في اللحظة، أي أن نقوم به على النحو الأفضل، فباستطاعتني أن أقول : أنا هنا أحيأ وهذا يكفي، بمعنى أي أستطيع امتلاك وعي بقيمة الوجود، والاستمتاع بمتعة الوجود.

(1) Pierre Hadot : *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 256.

إني هنا، في العالم الفسيح والعجيب، إنها اللحظة الحاضرة التي تجعلني على صلة بالكوسموس كما يقول "مارك أوريل" في كل لحظة أستطيع أن أفكر في الحديث الكوسمي الخارق الذي أشكل جزءا فيه. بناء على هذه الفكرة الرواقية نستطيع ان نستنتج مع هادو بأن أية لحظة حاضرة يمكن أن تكون لحظة سعادة، سواء كانت متعة وجود، أو متعة إتقان فعل ما.

من الواضح أننا لا نستطيع أن نعيش باستمرار في هذا الوضع، لأنه يجب أن يبذل مجهود شاق من أجل التحرر من إغراء المستقبل والروتين اليومي.⁽¹⁾

والتحرر هو تفلسف يستدعي تقريب الإنسان من الحاضر بأن يعيشه كتجربة وجود حية تفيض بالقيمة التي تعلي من شأن الحياة، وتجعلها غاية في حد ذاتها، واستعادة التفلسف على هذا النحو مجددا هو استعادة للفلسفة بوصفها فلسفة للحاضر.

إذن فالتفلسف هو الوعي بالحاضر، وكل وعي بالحاضر هو وعي بالواقع، فالحاضر هو واقع الحدث، والحدث هو الذي يثبت واقعة الحاضر، ففي الحديث يتحدد ما هو حاضر، وفي هذا الحاضر تدخل كل عناصر الماضي والمستقبل التي تتمفصل حصرا مع الحاضر المباشر، أي مع كل ما يمنح المعنى لوجودنا الحي، فما يشكل جزءا من حاضرننا هو كل ماله علاقة معنى بانشغالاتنا الحالية، فالزمن والمعنى هما نفس الشيء حسب ميرلوبونتي.⁽²⁾ بمعنى أن حدود الحاضر هي دائما منسوبة إلى مشروع الكينونة، وهذا ما عبر عنه برغسون من خلال فكرة التعلق بالحياة l'attention à la vie أي تلك المنفعة التي نعلقها على حياتنا الحاضرة، والتي تتمثل وظيفتها في كونها تحول دون أن نتملك كل الماضي، من خلال عملها على تضيق حقل الذاكرة، من أجل أن تجعلها موافقة للذكريات المفيدة، أي أن الوعي بالحاضر هو بمعنى ما "نسيان كل ما ليس مفيدا". للإدراك وللعمل الحاضرين، والتعلق بالحياة هو أساسا الحس

(1) Ibid. pp.260-261.

(2) Merleau Ponty : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 487.

المحرك، إنه الأمر لحياة الجسد الموجه نحو الفضاء، حيث ترسم الموضوعات لخدمة الفعل وخدمة الحاجات الحيوية بحيث أن غايته هي حفظ النوع، وأن خاصيته الأساسية تقوم على تفصيل حاضر الإدراك وتحقيق الفعل، فهما معا مرتبطان، فإذا ما قمنا بالفعل فلأننا ندرك، وإذا ما أدركنا فلأجل الفعل"⁽¹⁾.

إن الوعي بالحاضر إنما يعني الوعي الذي يمتلكه الكائن في جسده، وبواسطة الجسد فإنه يشغل وضعية ما "هنا والآن"، حولها تغدو الموضوعات خاضعة لأوامر الجسد، وبواسطة الجسد يعاصر الأنا الأشياء ويحضر في العالم، فهو يتموضع بين الأشياء التي يتصرف إزاءها، وبين تلك التي تفعل فيه، فالجسد يتلقى الحركة وينقلها. إنه بالأحرى الحس المحرك، فهو يحيا داخل اللحظة وحاضره يتماهى بحاضر العالم، فالجسد يتخلى عن العادات المباشرة وعن آلية العادة، لأن الذاكرة المعتادة هي نسيان للماضي بما هو ماض، وبقدر ما يتوجه نحو الفعل فإنه بالأساس يحرك ويؤسس لمجموعة من الآليات المثبتة في نظام الجسد. إن الذاكرة هنا تلعب دور الماضي، بما هو حاضر، دون إمكان بعثه كما هو، ويلعب الدماغ دورا في تضيق حقل الذاكرة، فهو ليس إلا عضوا للنقل، وليس لحفظ وصيانة الذكريات، بمعنى إنه هو الذي يخدم الجسد ليتحكم في توجهه المركز على الحياة وإقباله على الحاضر. فالحياة تتوجه نحو الأمام، ولا تعير الانتباه إلى الخلف، إلا بقدر ما يستطيع الماضي أن يساعدها، أو أن ينير طريقها، ويعددها نحو المستقبل.

إن الحياة بالنسبة للروح هي أساسا تركيز على إنجاز الفعل، وأن الدماغ هو العضو الموجه نحو الحياة، وأن التعلق بالحياة هو كله تركيز على استعجال الفعل « l'urgence de l'action »⁽²⁾.

(1) Bergson : *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1965, p. 194.

(2) Laffite : *Expériences du présent, op.cit.*, p. 49.

الحاضر إذن تجربة تركز على إثبات الفعل بما هو أساس الحدث، وما يحدث هو وحده ما يوجد على نحو خاص، وما يوجد على نحوه الخاص هو الحاضر نفسه، إنه حاضر الكينونة التي تحررت بفعل تحصيل الوعي بالحاضر، والتي تختبره على أساس التجربة، التي يمكن أن نسميها على غرار هيجل بتجربة الوعي الذي يفضي تطوره إلى تحقيق الرغبة أي إلى تحقيق الوجود الإنساني ذاته مادامت الرغبة هي ماهية الكائن الإنساني. (اسبينوزا)، فالرغبة والكائن الإنساني هما نفس الشيء، وهما معا يعينان الحاضر، فمن خلال الرغبة يصير الكائن حاضرا، مادامت الرغبة هي التي تجعل من تجربة هذا الحاضر ممكنا، فخارج الرغبة ليس هناك من حاضر، فالحاضر هو مفعول للرغبة، بما هو أفق للاستمتاع بجمالية الوجود.

ثانيا) التفلسف كإمكانية للحاضر:

إن الحاجة إلى التفلسف هي الوسيلة الأكثر جوهرية لواقعة الوجود الإنساني، يتعلق الأمر بالاقتراب من الواقعة الإنسانية باعتبارها رغبة قابلة للتحقق "داخل تجربة الحاضر" ومادامت كذلك فهذه الرغبة التي هي المبدأ والغاية في الآن ذاته، هي أساس تشكل الوعي الخاص والوعي الكلي، وإذا كان الوعي الخاص استجابة لانكشاف الفرد، أي باعتبار حاجته لأن يغدو حاضرا في العالم، ومن ثمة تصريف رغبته الخاصة كتمرين روحي على الحياة، أي كتجربة للحاضر بما هي إبداع للحياة تستجيب لرؤيته لوجوده الخاص في العالم قيد التشكل، فإن الوعي الكلي يغدو بمثابة الأفق المشترك للتجارب الغيرية التي تصنع حاضر العالم، (روح العالم)، وتصوغه انطلاقا من رغباتها المتأججة المتألفة والمتعارضة في الآن ذاته، وتأجج الرغبة هو أساس التاريخ بمعناه الكوني، وليس التاريخ سوى هذا الروح الكوني باعتباره التخارج الدائم، أو البرانية الناتئة التي تنكشف بفعل حركة الطي التي تعبر عن قوى الرغبات الذاتية التي هي وقود حياة العالم، ومن ثمة فبدون رغبة فليس هناك تاريخ، وليس هناك روح أو حاضر للعالم متجليا ومنكشفا كضرورة إنسانية، وكتعبير خلاق عما يستطيعه الإنسان، منظورا إليه باعتبار ما سيكونه وما سيصيره، وليس باعتبار وجوده

الغفل، أو الوجود الكامن الذي لا يخترقه الزمان أي الذي لا يصير في الأفق البراني للوجود غيرية، والغيرية هي النسيج الذي ينبثق عنه التاريخ، أي المستقبل الذي يمنح ويضفي القيمة على الفعل الإنساني، بما هو باعث على خلق ابتكارات الوجود، أي على جعل الحياة في هذا الوجود إبداعية مبتكرة، وهذه الإبداعية هي ما يعبر عنها مفهوم العالم، فالعالم باعتباره منتسبا لي، وليس منتسبا للطبيعة هو خاصيتي الإنسانية، أي هو هذا الابتكار البراني الذي يخترق الطبيعة والوجود الكلي، ومعنى ذلك أن هذا العالم الذي غدا منتسبا لي والمقتطع من سطح وجود لا متناه، هو بذاته وجودي، وبما أنه جسدي فإنه على نحو ما هو إشكاليته الجوهرية التي تقتضي مني إذن أن أستعيدها، وأولد عنها أسئلة جديدة تسمح بإمكانية التفكير في سبل أخرى لإبداع الوجود، وهذا هو جوهر التفلسف الذي يقتضي دوما الحاجة إلى الفلسفة، فتاريخ الفلسفة رهين بسؤال الحاجة إلى الفلسفة، تاريخ يقتضي الاستمرارية، اكتمال الأنساق وسيرورتها، ولكنه في نفس الآن يستدعي التخلص من الأنساق، ويفرض الانقطاعات التي تسمح بإمكانية البدء باستئناف حركة التفلسف. من خلال هذا المنظور لا تغدو الفلسفة مجرد تمثل للمواقف الفلسفية ولمنظورات الفلاسفة، وليست مجرد انتماء للتيارات الفلسفية ومذاهبها، كما ليست هي مجرد انغمار داخل نسق فلسفي باعتباره نهاية واكتمالا متافيزيقيا يجعل من واقعية الوجود محددة سلفا، ولكنها تجربة مغايرة للفكر تنغيا التخلص من التشميل الذي تمثله الايديولوجية الكليانية تلك التي تمجد الحقيقة المعطاة سلفا وبالتالي تجعل الإنسان رهين هذه الحقيقة التي غدت إيديولوجيا بغاية تنميته وإخضاعه لنسق التشميل.

لكن تجربة الفكر على النقيض من ذلك، هي تحفيز على تفلسف يجعل من أية حقيقة غدت متحققة مجرد إمكانية للانفلات، ومن ثم فحقيقة الحقيقة ذاتها ترتهن بمدى تجاوزها لذاتها، فأقول الحقيقة هو البرهان التجريبي لحديث الحقيقة، مادام أن عالم الحقيقة هو عالم يخضع لصيرورة تحولات الحقيقة وانكشاف الصيرورة هو جوهر حقيقة العالم الذي ينتسب للإنسان.

إن الإنسان دوما هو على عتبة تفكير جديد ومن ثم إمكانية التفلسف، ولا تعني عبارة "هيدغر" الشهيرة "لم نفكر بعد" أن الإنسان عبر مساره الفلسفي لم يفكر قط ولم يؤسس لحركة الفكر، ولكنها تعني شيئا آخر هو أن الإنسان كمشروع مستقبلي لم يستنفذ بعد إمكانية التفكير "فالإنسان لم يفكر بعد" ليس لأنه لم يعر الاختلاف بين الوجود والوجود (نسيان الوجود) فقط، بل لأن إمكانية الفكر لا متناهية وبالتالي فإن المنجز الفكري للإنسانية، ليس شيئا باعتبار ما يمكن اقتطاعه مستقبلا في تاريخ الفكر. فنهاية الفلسفة ليست إلا بدءا واستثنافا لفعل التفلسف. فبقدر ما يصير الوجود، وبقدر ما يتشكل عالم جديد، بقدر ما تبدأ أسئلة أخرى تستدعي الحاجة إلى التفلسف أي الحاجة إلى تشكيل روح كوني كانكشاف لحدثية الفكر.

يغدو السؤال مؤرقا بالنسبة للمتفلسف اليوم، فما حاجتي إلى ممارسة التفلسف في عالم اكتسحته العولمة؟ بل ما جدوى تفلسفي في هذا العالم الجديد الذي أضحت فيه المعلومات المتوافرة عبر تقنية الانترنت معطاة سلفا؟ وما جدوى هذا التفلسف في عالم تستحوذ فيه المتغيرات بشكل متوقع أو غير متوقع (مفاجئ) مما يعني أن تفلسفي الخاص غدا غير مجد من أجل تغيير العالم كما كان عليه الأمر في العصور السالفة؟

فقد تبدو هذه الأسئلة المقضبة لمضجع الفكر المتفلسف محبطة لفعل التفلسف، ولكنها ليست كذلك إذا ما تم النظر إليها من زاوية أخرى، وهي زاوية الذات نفسها، هذه الزاوية التي يتم نسيانها في خضم هذا الاكتساح المعولم، وهذه الأسئلة اليوم تدعونا للعودة إلى الذات وإلى الفرد، خاصة وأن الحاجة ماسة اليوم للتفلسف إنقاذا للذات.

ليس في الأمر نزوع إلى مثالية ذاتوية، ولكنه الخوف من الخطر، خطر تحليل الذات إزاء الاكتساح التقني المعولم لا للوجود والطبيعة فقط، ولكن لهذا الإنسان ذاته الذي أفرغ من ذاتيته بفعل قدرة التقنية القاهرة على توجيهه وصناعته والتفكير بدلا عنه. فمن يغير الوجود

اليوم ليس هو الإنسان/الذات، ولكنها هذه القوى المبنية للمجهول التي تكشف يوما عن يوم طريقته الاستحواذية التي تروم تحويل الإنسان إلى مجرد كائن افتراضي، منفصل عن حاضره.

إن حاجتنا إلى التفلسف اليوم تغدو أكثر إلحاحا في اللحظة الراهنة، من أجل فهم لعبة التقنية المعولة، ومن أجل استعادة الذات. واستعادة الذات ليس نزعة أناوية، كما هو الشأن في العالم اليوم الذي غدا فيه البشر في غياب التأسيس الذاتي، أناويين، يخضعون لمنطق الاستحواذ كنتيجة طبيعية لاستحواذ الوسائط التقنية على توجهاتهم، وهذا النوع من الأناوية نسميه بالأناوية القطيعية، فالذات لا تتحرك بناء على رغبة ذاتية، وإنما استجابة لنداء الوسائط التقنية، فالذات غدت مغتربة عن رغبتها المؤسسة لماهيتها الإنسانية.

إذن، فاستعادة الذات هو إنقاذ للإنسان، فأنا أتفلسف لأستعيد موقعي في العالم، لأقف على مسافة من الانجراف الكلي الذي تقوده التقنية، وأعيد تشكيل ذاتي وفق ما تستطيعه قدرتي، أي أفي أفق عند عتبة المفهوم الجوهرية للإنسان باعتباره "علة تأسيسية" تمنح الحاضر.

فإن أتفلسف معناه أن أحيأ، ولكي أحيأ وأعيش يجب أن أحرر ذاتي وأتحرر عن أية نزعة للهيمنة، سواء كانت أخلاقية أم تقنية أو طبيعية أولا، وأن أبتكر لوجودي صيغة مغايرة ثانيا، إنها الصيغة الابتكارية للذات حسب "فوكو" .. وهي ابتكارية لأنها تجعلني أعيش حاضري وأجعل منه أفقا ممكنا للمستقبل. فالحاضر ليس هو ما يجعلني خاضعا لإكراهات الحال، والذي يفرض سلطته الثقافية الأخلاقية والاجتماعية على الذات وتكليلها وفق نمطية استعادية لنمذجة تشكلت سلفا في سياق تاريخ ما، ولكن الحاضر هو الذي يجعل الذات زمانية قادرة على جعل الحاضر يستجيب لرغبتها الخاصة، فالحاضر انفلات عن هيمنة الحضور المعطى سلفا، هو تحين للقدرة وتخلص من العجز.

فالفيلسوف الحق هو من يمنح الحياة للحاضر، أي هو الذي يجعل تحققه ممكنا داخل العالم.

لكن من هو الفيلسوف؟

ربما ستكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن الفيلسوف هو الحاضر ذاته، (الفيلسوف = الحاضر)، فالحاضر وقد صار متعينا في الوجود L'étant هو الفيلسوف، والفيلسوف وقد صار متعينا في الزمان هو الحاضر، وانكشاف الوجود لذاته في الزمان من خلال الوجود هو "الحاضر/الفيلسوف".

إن الانتفاء المشترك للوجود والإنسان، هو أصل تأسيس مركب الحاضر/الفيلسوف، ومن ثمة فإن انبثاق الزمان كتعبير عن حياة الوجود ذاته لن يغدو ممكنا، إلا إذا صار الوجود حاضرا، أي إذا غدا إنسانا فيلسوفا، يتعلق الأمر بانفصال جوهري يؤسس لتاريخية مزدوجة في الآن ذاته للوجود والإنسان:

أ- للوجود الذي انفصل عنه الكائن الإنساني فأضحى موضوعا قصديا لذات كائن ينتمي إلى هذا الوجود، فالوجود غدا متعينا للكائن بوصفه الكلي اللامتناهي، أي غدا موضوع تفكير ومن ثم فتاريخية الوجود ترتحن بالعقل الإنساني وبقدرته على تفسير الكون، كما ترتحن بقدرة الكشوفات العلمية على اختراق هذا العالم اللامتناهي والغامض، وهي الكشوفات ذاتها التي تسمح بتأويلات جديدة يتأسس من خلالها العالم بوصفه منظورا للحاضر، فالعالم ليس هو الوجود المحض، ولكنه وجود متعين، أو الوجود المتقطع من سديمية الوجود المحض، فلاقتطاع باعتباره حدثية هو انكشاف لتاريخية الوجود، ومن ثم فتاريخ العالم هو تاريخ اقتطاعات، فالعالم كينونة تجدد ذاتها بانفلاتها عن عتمة الوجود الكلي، وظهورها في سياق ما يسميه هيجل بروح العالم، وهي الروح التي تعيد هذا الوجود المقتطع إلى الحاضر وتمنحه تعيينا لكيونته، والعالم من خلال هذا المنظور هو كينونة الحاضر، أي هو انكشاف الإنسانية لذاتها في نسق تحولات الوجود، أو هو سطح التخارج الناتج عن حركة طبي جوهري ما تفتأ مانحة وجها متجددا للوجود المتقطع، وهذا الوجه هو العالم ذاته عالم

العيش، فهو نتيجة صيرورة انكشاف الإنسانية لذاتها، فليس العالم هو الوجود، ولكنه الوجود الإنساني المنكشف لذاته، ومن ثمة فالعالم والإنسان هما ذات الشيء، فهما يشكلان سطح الوجود المقتطع، فالوجود تاريخي، ولكنه تاريخ اقتطاع الحاضر الذي يبدد أبدية الزمان المطلق، ليمنح للوجود تاريخاً أي عالماً صائراً متجلياً للكائن الإنساني.

ب- للإنسان ذاته بما هو "علة الحاضر"، فإذا كانت الخاصية التاريخية نتيجة الانفصال الجوهري للكائن عن ذات الوجود المحض، فإن أساس الحاضر يكمن في ذات الكائن الإنساني، وهو لا يصير ممكناً إلا على سطح انفصال تأسيسي للكائن عن ذات الوجود، انفصال يروم منح التاريخية للوجود ذاته، وبالتالي سيغدو متعينا منبثقا عن دائرة الوجود المطلق الذي يعادل العدم المطلق، كما أنه يمنح التاريخية لهذا الكائن ذاته المنفلت عن عتمة الوجود المطلق، ليغدو بذاته موجوداً متعينا لذاته، وهو التعيين الذي يجعل من تجربة الحاضر ممكنة، ما دام أن قيمة الحاضر رهينة بحدثية الانفصال، ومادام أن الحاضر ذاته بمثابة عدم ما لم يتجسد كتجربة للإنسان، فهذا الإنسان هو علة الحاضر، وبالتالي فليس هناك حاضر مفارق أي خارج دائرة الوجود الإنساني، نعم هناك حاضر للوجود المطلق، بما هو أبدية مطلقة. ولكنه حاضر لا يتزمن، لا يتبدد، فهو بمثابة الشكل الفارغ للزمان، وبما أن الإنسان يعرض في الوجود كتبديد لأبديته المطلقة وكانفصال ينتج الزمان، فإن الإنسان هو هذا الحاضر ذاته الذي يحين تجربة الإنسان في الوجود، وينتج العالم.

إذن، فالإنسان من خلال منظورنا هذا ليس شيئاً سوى "العلة التأسيسية".

لا يعني هذا المفهوم أن الإنسان علة ضرورية بوصفها مطابقة للوجود المحض، فالإنسان وجود ولكنه ليس هو الوجود، أي أنه المعلول الطارئ في الوجود، ولكن هذا المعلول الطارئ يغدو في الانفصال مؤسساً لتاريخ كينونته الخاصة في خضم الوجود، وبالتالي فهو أساس تأسيس العالم، فهو يتعين كعلة بحيث يكون شيئاً ما يتخارج منسوباً إلى شيء ما

يكون هو علته، إن التأسيس بما هو فعل جوهري هو خاصية الإنسان الأصلية، فهي ما يجعل وجوده الخاص وجودا بالفعل وليس وجودا بالقوة، فوجوده بالفعل هو الوجود في - وبالزمان باعتباره أساس الحاضر، أو العلة التي يركز عليها الزمان ليصير شكلا متعينا يبدد الأبدية في الخارج.

أما وجوده بالقوة فهو وجود غفل مفرغ من الكينونة، وجود مستغرق في عتمة أبدية الوجود المطلقة، شأن الإنسان الطبيعي (الحيوان البيولوجي) الذي لم ينفصل عن الطبيعة، وشأن الإنسان اللاتاريخي (الماضي) الذي لم ينفصل عن ثقافة التمييط المعطاة سلفا، والذي يعجز بتاتا عن تأسيس نمط وجوده الخاص، ويظل مرتبطا بشروط عصر بائد، يمتلك قداسة مطلقة في ذهن الإنسان اللاتاريخي تجعله سيدا يمارس سطوته على الحاضر، فتحول دون تعيينه أي ترجى حدث تطابقه بالإنسان، ما دام أن هذا الكائن مجرد كائن غفل، كائن بدون حاضر، وما دام كذلك فإن نموذج كائن كهذا لا يمكن أن يكون علة تأسيسية، وسيظل كائنا لا تاريخيا معاديا للحاضر ذاته، وبالتالي معاديا للحياة وللإنسان.

العلة التأسيسية ترتكز على البدء، فهي ليست تأسيسية باعتبار ما تم تأسيسه سلفا (المنجز المؤسس)، ولا باعتبار استمرارية الوجود داخل نسق مغلق تشميلي لا يسمح بإحداث الفجوة الضرورية التي تولد حركة الخارج باتجاه تأسيس جديد لمنظور نسق مغاير يستعيد تاريخية الوجود ويصيره علة تأسيسية.

يقترن ظهور العلة التأسيسية بالبدء المؤسس لحياة الانفصال، بدء يولد حركة في جسد الكائن المنفصل، حركة نصير التأسيس تاريخا بما هو استعادة للحاضر الحي، فوجدها البدايات هي الأروع كما يقول "هيدغر"، ومعنى ذلك أن البدء بما هو استئناف لزمينة الوجود، هو إمكانية للتخلص من هيمنة المعطى التي تتجلى كميثافيزيقا للوحدة المطابقة للكلية التي تتلف الحاضر لصالح سلطة الحضور الميثافيزيقي حيث لا يغدو وجود الإنسان

داخل هذا الحضور سوى كائن معلول، مفصول عن القوة وعن إرادة التأسيس، وهو يعني تطابقه مع العجز، حيث تنخر العدمية كيانه وتصيره موجودا بدون حاضر، وهذا الموجود يشكل أكبر إعاقة للتاريخ، لأنه يحول دون بدء حركة التغير والانفصال، ما دام أنه لا يعيش إلا وفق إرادة مسلوقة تنتج طغيان الكلية وتمنحها سلطة الحضور.

إن العلة التأسيسية تقويض لطغيان الكلية الذي يهدد الكيان الحر، وبالتالي ففي العلة التأسيسية انبعاث لإرادة ما تفتأ تقاوم الطغيان وتجعله موضع مساءلة، يقول "لفناس": "إن الإرادة لا يمكنها أن تتلقى أمر إرادة أخرى إلا لأنها تجد هذا الأمر في ذاتها. فبرانية الأمر ليس سوى جوانية intériorité فإذا ما كان هذا الأمر مضادا للعقل، فإنها تلجأ إلى مقاومة العقل المطلقة، إن الكائن العقلاني من الممكن أن يتعرض إلى خطر قاتل برفضه للأمر التعسفي، ولكن يكفيه أن يتقبل الموت من أجل أن يظل حرا. إنه يحتفظ في فكره الحر بسلطة رفض لا محدودة"⁽¹⁾.

يكشف هذا القول خاصية أساسية لما نسميه "العلة التأسيسية" وهي المقاومة المبنية على رفض العقل للإرادة الكليانية التي تستهدف تقويض العقل ذاته وسلبه إرادته الخاصة، وهذه المقاومة باعتبارها جوانية تنشأ في العلة التأسيسية ذاتها، وهي التي تجعل الإنسان موجودا بالفعل ما دام أنها تعبير عن "قوة الذاتية"، وليس عن "ذاتية القوة" التي سبق أن عرضنا لها في سياق بحث سابق.⁽²⁾

فما الذي تستهدفه المقاومة الخاصة التي تتولد عن حركة "العلة التأسيسية"؟

إنها تستهدف إعادة الإنسان ذاته، وتوكيده كفعل في الوجود الصائر وبالتالي فإنها تسترد صيرورة الإنسان وتصون كيانه الحر الذي يتعذر إخضاعه، ما دام أنه يحتفظ بسلطة

(1) Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Paris, Fatamorgana, 1994, p. 35.

(2) عبد العزيز بومسهولي، الكائن والمتاهة، التفكير في الزمان المعاصر، مراكش، منشورات، دار ويلي، 2007، ص 60.

رفض لا محدودة، تتولد عن خاصية الانفصال بما هي أساس الحرية الجوهرية التي تمنح الذاتية قوة التخارج التي تقاوم التشميل والاحتواء والتنميط والاستلاب، ويؤكد بالمقابل الغيرية والاختلاف والانفصال.

تنشأ - إذن - داخل العلة التأسيسية فكرة المقاومة، فما هي المقاومة؟

ليست المقاومة شيئاً غير إرادة الانفصال، إرادة وجود على غير أو بخلاف الوجود، رفض الكلية وثوق للانبثاق كخصوصية، قطيعة مع الامتداد ونزوع نحو الوضع أو التوضع في الوضعية الإنسانية التي تجعل من الوجود المخصوص في العالم مشكلة، أو هي التي تجعل الوجود يتمشكل في الوجود، بل إن خاصية الكائن الإنساني تتمثل في ما نسميه بالتمشكل.

والتشكل يضع هذا الكائن في مواجهة وضعية/ وضعيات ما تفتأ تتناسل، وهنا تنشأ المقاومة باعتبارها إرادة للتخلص من المأزق بحثاً عن حل يرضي كينونته الإنسانية أي يحقق جوهر حريته.

إذن يظل الكائن الإنساني باعتباره "علة تأسيسية"، كينونة تفرض استعصائها على الوجود، إنه كينونة مستعصية، وهذا الاستعصاء هو نوع من المقاومة التي تفتح دروبا جديدة للعيش، ومع الاستعصاء يخوض الإنسان تجربته الوجودية على نحو سلبية تنكر ما هو قائم في اللحظة، إنه يضع وجوده رهن الاستشكال، بهدف التخلص من الراهن المعطى الذي يعجز عن تلبية نزوعاته ورغباته الناشئة، لذلك فإن استعصاءه يخلصه من الإرضاء المزيف، من توافقه مع الراهن المعطى، من غفليته التي تنسجم مع البساطة الممنوحة أو المعروضة في سياق الزمن الوجودي، وعلى النقيض من ذلك فإن الاستعصاء يكشف بنية "العلة التأسيسية" المركبة، بمعنى أنها بنية مؤسسة (بفتح السين المضعفة) ومؤسسة (بكسرها)، فهي مؤسسة (بالتفتح) لكون الصيرورة تشكلها وتنسج نواتها، وهي -إذن- باعتبار الصيرورة

معلولا، أي وجودا ممنوحا مؤسسا متخارجا وغيريا، قابلا لأن يصير باعتباره متضمنا لقوة محايدة لوجوده، بوصفه كائن صيرورة، وليس كائن وجود مطلق (علة ذاته). وهذه القابلية للغيرية هي الأساس الذي تركز عليه القوة المحايدة أي قوة التصير الذاتي، الذي يسمح بالانتقال من الغيرية البسيطة الممنوحة إلى الأخرية المركبة باعتبارها غيرية بالفعل وليس بالقوة. وهنا يغدو الكائن الإنساني وجودا بالفعل، أي بما هو قادر على أن يصير مؤسسا (بكسر السين) لذاته وللعالم من حوله، أي أن يصير علة تأسيسية تصنع الحدث، وتجعل هذا الحدث المنبثق عنها وليس عن الوجود المعطى، أساسا للحاضر.

وليس تاريخ الوجود الإنساني إلا تعبرا عن العلة التأسيسية التي تخترق الوجود الكلي، وتقتطع على سطحه حاضرها، والحاضر ليس إلا تمجيدا للتناهي الفعال، بما هو إبداع للعالم.

إذن فالحاضر هو "العلة التأسيسية"، أي ما يتولد عن حركة التأسيس الدائبة، وكل حاضر أصيل لا يشكل امتدادا بالمعنى الاتصالي لحياة العالم، وإنما هو تعبير عن حالة توقف أو استعصاء يبعث القطيعة داخل الامتداد، توقف يؤزم العالم ويضع صيرورته موضع مساءلة، وهنا ينبع التفكير في المستقبل الآتي باعتباره أفقا ومخرجا لأزمة الماضي التي تثقل بكاهلها على الراهن، والتحكم في أزمة الراهن يعيد من جديد بعث الحاضر، فالحاضر هو هذه العودة الدائمة التي تتميز بالخلق، فحاضري ليس مجرد عيش وفق نمط سائد كتعبير عن التراكم المعيشي للتجارب السالفة، ولكنه تجريبي الخاصة التي تخلق أفقا جديدا، لا يمكن أن يتميز إلا باعتباره انفصالا مولدا للزمان أي تخارجا إبداعيا هو من صميم العودة الدائمة، فليس الحاضر سوى هذه العودة الدائمة، فهو وحده الكائن، غير أن هذا الكائن ليس ثابتا أبديا، وليس وجودا ساكنا، وإنما هو قوة ضاغطة تسمح بتدفق الوجود وانسيابه، وهو الذي يسمح بانكشاف الموجود القابل للموت، فالحاضر هو إثبات للعابر الذي يكتشف ذاته في الفعل، من خلال تجربة الحاضر، وهذه التجربة هي التي تولد الأثر، أثر تجربة الكائن في العالم، فلا

يشهد الأثر سوى على فعل ابتكاري، لتجربة وجود متناهية عابرة، وما دام أن الفعل الابتكاري لا يقبل الاستنساخ، وإلا غدا تقليدا، والتقليد هو نزوع نحو الانسلاخ عن الحاضر، فإن تجربة الفعل هي تجربة انفصال، وليست تجربة تطابق، فانبثاق الوعي بالفعل يؤسس للأثر، بوصفها نتيجة للتركيز على الفعل، وللتمرين على ممارسة الحاضر، فما يهم ليس هو الأثر الذي يشهد على فعل غدا ماضيا، ولكن ما يهم هو التأسيس لفعل ابتكاري مغاير يبدع أثرا جديدا. والحال أن فلسفة تركز على الأثر عوض الفعل الذي ينتج الأثر، إنما هي فلسفة نسيان للحاضر، ونسيان الحاضر يبدأ عندما يهمل الإنسان الفعل بتقديسه للأثر، وفي هذا التقديس ينبعث المثال المفارق، وليس المثال المحايث، فالمثال المفارق يعرض نفسه كحاضر أبدي، بينما المثال المحايث يعرض كحاضر وعابر زمني، المثال المفارق يضخم الذاكرة باتجاه الماضي، أما المثال المحايث يجعل الذاكرة وسيلة لاختبار الحاضر، والمضي فيه باتجاه المستقبل، بوضفه إمكانية للرغبة بها هي وسيلة للاستمتاع بالحاضر، وليس المستقبل شيئا سوى هذا التركيز على الفعل في الحاضر من -أجل- الإرضاء، فـ "من-أجل-" تعني هنا فعل التزامن الذي ليس سوى الالتحام بتجربة العيش داخل الحاضر. [المستقبل في تجربة الحاضر يستشرف كترقب]

وبما أن التفلسف هو "تجربة الفكر" التي تقود إلى البحث عن إمكانيات الابتكار الذاتي المرتين بتجربة الحاضر، فإن الأنا أفكر ليس موجودا فقط، بل هو حاضر، إن لم نقل أنه الحاضر ذاته، "أنا أفكر إذن أنا أحضر" فأنا والعالم متصايران، (بالصاد، تتزامن صيرورتها في ذات الآن)، فالأنا أحضر هي تحمل للصيرورة، وانكشاف داخل الوجود، إثبات لتكرار الحضور- العودة الدائمة- وليس لتكرار الفعل ذاته، فتكرار الحضور مشروط بفعل جديد، إنه الفعل المؤسس داخل وبالعلة التأسيسية.

الفلسفة والترجمة في العالم العربي

عبد السلام بنعبد العالي
كلية الآداب - الرباط

أعترزم في هذه الورقة الدعوة إلى إعمال الفكر في هذه الحركة النشطة المحمودة التي تشهدها بعض المؤسسات وبعض بيوت الحكمة، والتي تتنافس فيها أقطار عربية غير قليلة لتوفير النصوص الفلسفية الكبرى للمشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي.

ليس من الضروري بطبيعة الحال أن نؤكد على أهمية هذا النشاط الثقافي الهام الذي يوفر للمترجمين الشروط المادية الضرورية التي بدونها لن تقوم للترجمة قائمة.

لذلك فنحن لسنا في حاجة إلى أن ننبه أننا لا نتوخى هنا التقليل من أهمية حركة الترجمة هاته. إلا أننا نرى أن ذلك لا يعطينا من مواكبة التفكير في حدود هذه الحركة لإثبات مالها وما عليها. فلا مفر لترجمة النصوص الفلسفية من إبراز الفلسفة الكامنة وراء العملية، وتحديد المفهوم الثاوي عن الترجمة وعن الفلسفة في الوقت ذاته.

لا بد في البداية أن نشير إلى أن هذه الحركة جاءت لتصحيح "أخطاء" مرحلة سابقة قد يرى فيها البعض أنها لم تكن إلا مرحلة طبعتها عقلية "البريكولاج"، واقتصر فيها المترجمون على تناول ما "تحت أيديهم" من مؤلفات، وتوظيف ما يستعملونه من لغات، واستخدام ما يتوفرون عليه من إمكانيات. لذا فما يبدو منطلقات أساسية لحركة الترجمة البديلة هاته هو إسنادها الترجمة إلى أهل الاختصاص، وحرصها الشديد على ألا تتم الترجمة إلا عن اللغة

الأم، وأن تبدأ أساساً بأهميات الكتب وعيون المصادر. والظاهر أن ما "تراكم" حتى الآن لخير دليل على التزام الساهرين على هذه الترجمات بكل تلك المبادئ. ويكفي على سبيل المثال أن نلقي نظرة سريعة على منجزات "المنظمة العربية للترجمة" في مجال الفلسفة حتى نتأكد من صحة ما أشرنا إليه. فقد استطاعت تلك المنظمة أن توفر للقارئ العربي عناوين أساسية في تاريخ الفلسفة على اختلاف مدارسها واتجاهاتها.

ولكن، هل تكمن "مهمة المترجم" في أن يوفر للقارئ أهميات النصوص؟ ولنقتصر هنا على مجال الفلسفة مادامنا بصدد الحديث عنه بالأساس، هل تكمن مهمة المترجم في أن يضع بين يدي المشتغلين بالفلسفة أهميات الكتب؟ وهل يمكن لترجمة النصوص الفلسفية أن تتم بمعزل عن مخاض فلسفي؟.

أشرنا منذ قليل إلى محاولات الترجمة التي كانت تتم فيما سبق، الظاهر أنه مهما قلنا عما كان يشوب تلك المحاولات من عيوب إلا أننا لا نستطيع، على رغم ذلك، أن ننفي أنها كانت تتم في خضم مخاض فلسفي، فلا اختيار النصوص ولا انتقاء المصطلحات، كل ذلك لم يكن ليتم بمعزل عن جدال ثقافي عام. بعبارة موجزة، فإن الترجمة لم تكن آنئذ لتتم بعيداً عن الانشغال الفلسفي.

كنا ننقل في الأغلب عن غير اللغات الأم، عن لغات وسيطة كما يقال، إلا أن نقلنا ذاك كان لا ينفصل عن مخاض فلسفي أو همّ فكري على الأقل. كانت الترجمات على علاقتها تواكب جدالاً ثقافياً عاماً. ترجمنا بعض نصوص ديكارت، إلا أن ذلك كان يدخل في سياق انشغال ثقافي لم يكن ينحصر في مجال الفلسفة وإنما كان يطال ميدان الأدب ومنهج دراسته. نقلنا بعض نصوص ماركس وفرويد عن الفرنسية والانجليزية، إلا أننا تجادلنا كثيراً وترددنا طويلاً في توظيف كلمات وفي ترجمة مفهومات ونقل مصطلحات. لنذكر على سبيل المثال ترددنا في استعمال ألفاظ مثل التجاوز والتشيؤ والغتراب والاستلاب والوعي الزائف بالنسبة لبعض نصوص هيغل وماركس، أو كلمات الكبت والدافع والنكوص والإنكار

بالنسبة لبعض نصوص فرويد.. لا نلمس اليوم نوعاً من هذا الجدال عند من ينقلون نصوص هيجل أو هوسرل أو هايدغر. أو لنقل على الأصح إن نقل هؤلاء إلى اللغة العربية لا يتم في سياق استثمار فكري لمتونهم.

ربما لا يرجع الأمر هنا فحسب إلى الطابع المؤسسي الذي أخذ يسم الترجمة في عالمنا العربي، وإنما إلى مفهوم الترجمة ذاته الذي تفترضه هذه الممارسة. ذلك أن الترجمة تطرح هنا بمعزل عن مخاض فكري، وتفهم أساساً على أنها نوع من التهيئ للنصوص الكبرى كي تغدو متيسرة للقارئ العربي الذي ينوي الاشتغال بالفلسفة والذي يعتزم إعمال الفكر في تراثها. الترجمة هنا عملية تمهيدية. إنها مثل التحقيق تسعى لتوفير النص لمن يعتزم إعمال الفكر فيه. وهي تسعى أن تضع "بين يدي" القارئ العربي أمهات النصوص. فهي إذن لحظة سابقة ممهدة لكل تفلسف. ما تهدف إليه هو إيجاد النص في لغة عربية، حتى وإن تطلب الأمر أن يقبع في قاعة انتظار إلى أن يحين وقت استخدامه، والاشتغال به وعليه.

لكن، ماذا لو كانت نصف عملية التفلسف تكمن في فعل الترجمة ذاته؟ إذا كانت الفلسفة حواراً فهي بالأولى حواراً بين نصوص وبين لغات. بهذا المعنى لا يمكن الفصل بين لحظتين: لحظة إعداد النص وترجمته، ثم لحظة استخدامه والتفكير فيه. إذا كان معظم الفلاسفة المعاصرين مترجمين، فليس ذلك سعياً منهم إلى توفير نصوص وإنما وعياً منهم أن ترجمة النصوص الفلسفية وإعادة ترجمتها من صميم الممارسة الفلسفية. لا أعني بذلك فحسب أن هايدغر وفوكو وآلتوسير ولاكان ودريدا وريكور، لا أعني فحسب أن كل واحد من هؤلاء يرتبط اسمه بمصنف نقله إلى لغته، وإنما بأن كلا منهم لم يفتأ يعدل ترجمات النصوص التي كان يستثمرها. إن كلا من هؤلاء كان يعيد النظر في ترجمة النص عندما كان يعيد قراءته. أو لنقل بالأولى إنه كان يعيد قراءته بإعادة ترجمته.

لقد اعتقدت المؤسسات التي أوكلت إلى نفسها السهر على الترجمة أن قضية الفلسفة عندنا هي غياب النصوص الكبرى، وأن ترجمة النصوص وتوفيرها بلغة عربية تنقل عن اللغة

الأم هو السبيل الأضمن لحل تلك المعضلة. بيد أن ترجمة أمهات الكتب الفلسفية لا تكمن في أعدادها كي تكون موضع تفكير، إنها ليست تحقيقا لكتب واقتراحا لمصطلحات، بل هي أعمال فكر وإعادة تأويل لإعادة ترجمة.

ثم إن مسألة ترجمة النصوص الفلسفية لا تقتصر على ندرة ما نقل إلى العربية من الأمهات، وإنما تتعدى ذلك إلى ما عبّر عنه أحد مترجمينا الكبار عندما اشتكى بـ "أن ترجماته ولدت ميتة". لقد سبق لبعض مترجمينا أن نقلوا نصوصا أساسية في مجال الفلسفة، وهذا الذي أومأنا إليه كان ينقل عن اللغات الأم، إلا أن تلك النصوص لم تلق استجابة في سوق التبادل المعرفي : فلم تدخل في شبكات فكرية وعلائق أخرى، ولم تثر انتقادا ولم تُستثمر ولم توظف. وليست قليلة الأمثلة التي تؤكد ذلك. ويكفي أن نذكر ترجمات بعض مؤلفات فرويد على يد صفوان وزبور وسامي علي، وترجمة بعض مؤلفات لوك وروسو، إلى غير ذلك من الترجمات المهمة كرسالة سبينوزا ورسالة فتنشتاين وحفريات فوكو..وهي ترجمات أصبح من المتعذر حتى الحصول عليها شعورا من ناشريها ربما بلا جدوى إعادة النشر.

على هذا النحو فإن ترجمة النصوص الفلسفية لا يمكن إلا أن تتلبس الممارسة الفلسفية ذاتها، ولن تعود الترجمة مجرد فعل في تلك النصوص، وإنما تغدو تفاعلا معها، لن تعود تفكيراً في تلك النصوص، وإنما تفكيراً بها. لعل هذا هو ما يفسر كون الترجمة الفلسفية تظل عملية لا متناهية حتى داخل اللغة الواحدة. فما دام النص الفلسفي موضع فكر فهو يترجم وتعاد ترجمته. ويكفي أن نذكر أقرب مثال إلينا، وهو نقل النصوص الألمانية إلى اللغة الفرنسية.

تتمخض عن ذلك نتيجتان : أولاها أن الترجمة ليست مسألة مؤسسة فحسب. لا يمكن للترجمة، وترجمة الأمهات الفلسفية أن تسند فقط إلى منظمات وقطاعات وزارية و"بيوت حكمة" تراكم النصوص الكبرى في رفوف المكتبات. "بيوت الحكمة" هنا هي، أولا وقبل كل شيء، الممارسة اليومية لمن يشتغل بالفلسفة ومن يشغل باله بها. الترجمة

الفلسفية، مثل الفلسفة، همّ فكري ومعاناة من "يفلح" النصوص ويعشق اللغة ويرعى صقلها وصفاءها. ربما لا يمكنها أن تستغني ماديا عن المؤسسات والمنظمات، إلا أنها لا يمكن البتة أن تتم خارج "مختبرات" الفكر، وبعيدا عن قاعات الدرس وفضاءات "الانتاج" الفلسفي.

النتيجة الثانية تتجاوز مسألة الترجمة كي تطال قضية الفلسفة ذاتها وشكل ممارستها في عالمنا العربي. فما دامت علائقنا بالنصوص الكبرى علائق لا تتعدى الفضول المعرفي، فإننا سنظل نتوهم أن تملك تلك النصوص يتحقق بمجرد نقلها إلى لغتنا دون بذل جهد متواصل لانفصالنا عنها، وإذكاء حدة التوتر بيننا وبينها.

المحور الخامس

راهن الفلسفة العربية

الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر التوازي والتكافؤ المؤجل

أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب القاهرة

مقدمة : ملاحظات أولية :

هناك بداية مجموعة من المحاذير، علينا ذكرها قبل الشروع في الحديث عن المذاهب الفلسفية الغربية والفلسفة العربية المعاصرة. وهي فيما نرى علاقة اشتباك وهذه المحاذير هي :

- أن الفلسفة الغربية ليست كياناً واحداً بل يسكنها التعدد والتنوع والاختلاف وعلينا أن نستحضر هذا التنوع ونحن بسياق التعامل معها.

- أن الفرضية الأساسية والإشكالية الذي يدور حولها البحث هي فكرة الاشتباك بين المذاهب الغربية والفلسفة العربية المعاصرة؛ ويعني الفض هنا "فض الاشتباك"؛ المتردافات التالية مجتمعة؛ فتح الملفات وتحديد الحدود وكشف المغاليق والتحليل والقراءة والحوار. والفض هنا بمعنى من المعاني التعامل العقلاني المستقل مع الفلسفة العربية، بديلاً لصور أخرى للعلاقة معلنة ومضمرة، هي الصراع والاستبعاد والرفض من جهة أو التبعية من جهة ثانية. ومن هنا يكون التحليل وتحديد الحدود والحوار والقراءة وقراءة القراءة؛ هي سبيلنا في السعي لفض الاشتباك وتوضيح التداخل المعرفي إذا جاز التعبير. فإذا كان القداماء

قد تقبلوا المذاهب الفلسفية اليونانية [الغرب في ذاك التاريخ] والأصوليون اليوم يرفضون ويستبعدون الفلسفة الغربية الحديثة؛ فإن ما نسعى إليه هو تحديد الحدود لهذه العلاقة معرفياً.

- وإذا كانت المذاهب الغربية متعددة ومتنوعة؛ فنحن لا نستطيع أن نعرض للعلاقة مع الفلسفة الغربية ككل، فهذا مجال متسع متشعب، لا يمكننا إصدار أحكام دقيقة حول العلاقة به، وإلا سنقدم مجموعة من الآراء الذاتية الانطباعية تتحاشى التبعية والرفض وقد تقع في التوفيقية ومن ثم علينا تحديد وانتقاء عينة ممثلة للغرب، تسمح بالتحليل والوصول إلى أحكام وآراء دقيقة حول هذه العلاقة.

- وقد اخترنا عينة تتسع لتيارات متعددة تضم : الظاهريات عند هوسرل، فلسفة الوجود عن هيدجر وليفيناس، والوجودية عند سارتر، والإدراك الحسي عند ميرلوبونتي، والهيرمينوطيقا عند ريكور وهيدجر وجادامر والقيم والأخلاق عند ماكس شيلر وهارتمان والجماليات عند انجاردن وميكييل دوفرين، هي الفينومينولوجيا التي تقدم لنا فضاء أوسع من غيرها من فلسفات.

- تسمح لنا هذه العينة [الفينومينولوجيا] أن نجوب مناطق متعددة وفضاءات مختلفة من تاريخ الفكر الفلسفي العربي المعاصر وجغرافيته وقراءاته المتنوعة للفلسفة الغربية عبر علاقتين، علاقة الفلاسفة العرب بالمذاهب الغربية وعلاقة أنصار هذه المذاهب بعضهم البعض حيث ظلت الفينومينولوجيا لدى الأساتذة العرب المعاصرين منذ التعرف عليها وحتى الآن هي [الـ] فلسفة، بالألف واللام رغم تعرف العرب على تيارات متعددة وفق ازدهارها في الغرب؛ بالتحمس لها ثم الالتفات إلى الفلسفات الأحدث فالديكارتية والبرجسونية والوجودية والوضعية والبنوية التفكيكية. وعليه سوف نتحدث عن :

أولاً: تاريخية العلاقة بالمذاهب الفلسفية الغربية وأشكالها.

1- التوازي والتكافؤ المؤجل.

2- القراءة وقراءة القراءة.

حتى يتسنى لنا ثانياً تناول حضور الفينومينولوجيا في الفلسفة العربية المعاصرة على النحو التالي :

1 - بدايات التعرف على الفينومينولوجيا.

2 - ترجمة الفينومينولوجيا إلى العربية.

3 - الدراسات الفينومينولوجية العربية سماتها وخصائصها.

وفي الفقرة الثالثة والأخيرة فكرة فض الاشتباك.

أولاً : تاريخية العلاقة بالمذاهب الفلسفية الغربية وأشكالها :

نفترض مبدئياً أن الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بالتيارات الفلسفية الغربية قد مرت بمراحل ثلاث. وهذه المراحل تمثل في نفس الوقت خصائص أو أشكال هذه الفلسفة وهي : "الوكالات"، "المشاريع" "اللانسقية". حيث تبنى الرواد الأوائل تيارات فلسفية غربية محاولين تطعيم الفلسفة القديمة والاسلامية والوسيطه بها : كالعقلانية الديكارتية والحيوية البرجسونية والوجودية التي صارت الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، والجوانية والوضعية المنطقية؛ على ما وصف ذلك جميل صليبا في الفكر العربي في مائة عام ومعن زيادة في مقدمة المجلد الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية.

تلت هذه المرحلة التي كان فيها الاساتذة العرب وكلاء للفلسفة الغربية ما نسميه مرحلة المذهبية أو الأنساق؛ التي عرفت في أدبياتنا المعاصرة بالمشاريع العربية؛ والتي يمثل لها بجهود حسين مروة والطبيب تزني أو حسن حنفي ومحمد عابد الجابري من جانب أخرى، ممن دأبت جهودهم أحلام تقديم أنساق كبري سميت : مشروع رؤية جديدة لتزني أو تكوين وبنية العقل العربي للجابري والتراث والتجديد لحنفي.

يفصل هاتين المرحلتين العام 67. وفي نفس الفترة، أي السبعينيات أو بعدها بقليل كانت هناك أعمال فلسفية تراكمت ولا يشغلها نقل المذاهب الغربية وإن كانت لا تغض النظر عنها أو إقامة مشاريع فكرية وإن كانت لا تستبعدا، وإنما ما كانت تهدف أساساً إليه هو إيجاد "طريق للاستقلال الفلسفي" أو بيان "السلطة السياسية والسلطة الثقافية" أو تقديم "قراءات في فلسفة التنوع". وليس بعيداً عن هذه الجهود الكتابات التي أعلنت النقد شعاراً لها سواء : "النقد المزدوج" عند صاحب "الاسم العربي الجريح" أو "النقد الحضاري" عند صاحب "الجمر والرماد" أو "نقد العقل الغربي" لدى صاحب "العرب والفكر العالمي" ورئيس تحريرها. وتحتاج أعمال هذه المرحلة خاصة ما قدمه : نصار وأومليل والتركلي والخطيب؛ الدرس والمواصلة لأنها تمهد وتنير الطريق للفلسفة العربية المعاصرة.

وواضح من أسماء أصحاب هذه الأعمال من الفلاسفة العرب أنهم يرتبطون بالبحر المتوسط بشكل من الأشكال؛ فهم يمثلون ما إن جاز تسميته "حضارة البحر" وذلك مقابل حضارة "الوادي" الزراعية أو حضارة "الصحراء" البدوية. وقد وصفتهم بالفلاسفة ليس فقط للسبب الجغرافي المشار إليه؛ ولكن لأن بلدانهم جنوب المتوسط ارتبطت تاريخياً بحركتين حضارتين هامتين يمثلان نقلتين كبيرين من اليونانية إلى اللاتينية عبر العربية هما : حركة الترجمة إلى العربية التي بدأت في القرن الثاني والثالث الهجريين وأنت ثمارها في القرن الرابع ثم حركة الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية التي سمحت بالحديث عن "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" في سياق حضاري ساعد كعامل مؤثر في الحداثة الأوربية. نحن إذن في علاقات تاريخية يتناوب فيها التأثير بين شمال وجنوب المتوسط؛ بين الحضارة الغربية الأوربية والحضارة العربية الإسلامية. وهي علاقات تجاوزت التعامل التجاري والتعامل الثقافي إلى الصراع الديني والسياسي والعسكري وهو الاشتباك بمعناه الأعم والذي يعكس في الاشتباك الفكري. وحضارة البحر هذه تتصف بالمغامرة، ومواجهة المجهول، وعدم الخوف من الآخر. ومن الطبيعي أن تنهم الأسماء التي ذكرناها من الفلاسفة

العرب بالواقع وقضاياها السياسية والاجتماعية انطلاقاً من زادها الفلسفي وعينها إحداهما على التراث والثانية على الفكر الغربي المعاصر في إطار هذا الاشتباك.

1. توازي الفكرين

إن تشكيل العلاقات الجغرافية والتاريخية بين صفتي المتوسط خطين متوازيين؛ أوجدت نوعاً من التوازي التاريخي بين المذاهب الفلسفية الغربية والفكر العربي المعاصر. وفكرة التوازي التاريخي هي تجريد للعلاقة بين الشمال والجنوب، الشرق والغرب، أفاض فيها زكي نجيب محمود في "الشرق الفنان" و"تجديد الفكر العربي" وظهرت بأشكال متعددة لدى غيره من الفلاسفة العرب. وقبل أن نعلل فكرة التوازي التاريخي. نقول: "إن التوازي ليس توازياً هندسياً بين خطين يبدآن معاً ويسيران سوياً ويتوقفا عند نقطة واحدة محددة على الأقل في العصر الحالي. بل إنه بسبب عوامل كثيرة تاريخية: اقتصادية وعقائدية ليس هنا مجال ذكرها أحدثت نوعاً من تباين نقطة البداية واختلافها في الشمال عن الجنوب، حيث يبدأ خط الشمال أسبق زمانياً ويواصل السير بينما يسير بعده بعدة سنوات أو عقود خط جنوب المتوسط. يضاف إلى ذلك أن القوة الدافعة للخط الثاني قد تختلف عن القوة الدافعة للأول وربما تكون بدايته المتأخرة نسبياً إضافة إلى اعتماده الحضاري وتبعيته الاقتصادية له وشعوره بالاختلاف عنه هو ما يمثل القوة الدافعة له. ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

في العشرينيات من القرن العشرين وعبر الترجمة والجامعات الحديثة في لبنان ومصر عُرفت الفلسفة الغربية وشقت العقلانية الديكارتية طريقاً للفكر العربي كما تمثل ذلك بداية لدى طه حسين داعية النهضة وصاحب "مستقبل الثقافة في مصر" والمعبر مع أحمد لطفي السيد عن الليبرالية المصرية. وفي الثلاثينيات عرفت الشعورية البرجسونية طريقاً للفكر العربي عبر تتلمذ كل من ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي لبرجسون واستماعهما إلى محاضراته في باريس، حيث كانت أفكاره عن الحدس والطفرة الحيوية ليست بعيدة عن البعث وانطلاق الحياة من جديد. ومثلاً بداية البعث العربي.

ملاحظة نحن لا نهدف بالطبع إلى ربط تبني المذاهب الغربية : الديكارتية والبرجسونية بالسياسة، هذا ما لا يشغلنا لكننا نريد بيان السياق العام التاريخي الذي شغلت فيه العقلانية والنزعة الحيوية رواد النهضة العرب. وفي الأربعينات عرفت الوجودية عند عبدالرحمن بدوي، وهنا أيضا نستبعد تفسير كل من محمود أمين العالم ومراد وهبه السياسي؛ القائل بارتباط بدوي بأفكار نيتشه وهيدجر الذي يرجعانه لتبنيه في فترة من حياته للأفكار النازية، ذلك لأن الوجودية وجدت روافد عديدة للفكر العربي خاصة عبر سارتر التي شقت أفكاره عن الحرية طريقها للعرب إبان البحث عن الاستقلال الوطني والتحرر من القوى الاستعمارية المسيطرة على أفكارهم ومن هنا كان اهتمامهم به وهو نفس السبب في تراجعهم عنه بعد زيارته لإسرائيل وانحيازه لإنشاء دولتها اللاشرعية. ويوضح المنطق نفسه أن الدعوة إلى الحرية ارتبطت بالدعوة إلى العلم عند زكي نجيب محمود سبيلاً إلى الحداثة. وما تبني الوضعية المنطقية عنده سوى الأساس الفلسفي للتأكيد على أهمية العلم مع بداية الثورة المصرية الساعية لتثبيت أركان الاستقلال والدعوة للتقدم.

كذلك شاعت الفلسفات مابعد الحداثية وروج لها ووجدت هوامش دريدا الفلسفية سبيلها إلى المتن الفلسفي العربي وتحول حديثه عن المسكوت عنه إلى المعلن والمصرح به والمنقول منه. وبعد تحول كثير من الأنظمة العربية عن سياساتها الاقتصادية وتفكك نسق بنائها الاجتماعي شاعت أفكار الاختلاف والتفكيك في الثمانينات والتسعينات بعد ما كان الاهتمام بالوجودية عند سارتر متأزراً مع الدعوة للحرية، فترة الستينيات. وقد تواكب مع المد الأصولي الاهتمام الجارف بأعمال جارودي الأخيرة وترجمتها وتمت دعوته لكافة الأقطار العربية والحوار معه وكأنه يقوم بالدور الذي ينبغي على من احتفوا بأعماله القيام به.

وهنا ونحن نفصل من أجل أن نوضح، نفصل بين الفلسفة والصور الأخرى التي كثيراً ما ترتبط بها مثل أسلمة وأدلجة وأعلامه الفلسفة. ولا تتمثل الأسلمة والأدلجة

والأعلام في إخضاع الفلسفات لها بل خضوع عدد لا يستهان به من أهلها لسطوة الإعلام الغربي ومتابعتهم لهم من الإغلاء من شأن بعض الفلاسفة وتهميش البعض الآخر^(*).

2. القراءة وقراءة القراءة :

يوضح لنا ما سبق بعض صور التلقي أو الاستقبال العربي للفلسفة الغربية أو ما يطلق عليه القراءة العربية لها. ومن هنا اجتهدنا في بعض دراساتنا السابقة لبيان : الديكارتية، الكانطية، الهيكلية، التفكيكية في الفكر العربي واستقبال العرب لفلسفات : نيتشه وهيدجر وسارتر وميرلوبونتي مما يمكن أن نسميه "قراءة القراءة" أو "إعادة القراءة" أو "القراءة الثانية". وعلينا أن نميز بين هذين المستويين في التعامل مع الفلسفة الغربية مستوى الاستقبال والتلقي أو القراءة، ومستوى إعادة القراءة أو قراءة القراءة ويتمثل هذا في مسألتين :

الأولى أن التلقي أو القراءة الأولى تخضع لما ذكرناه من عوامل السياق الحضاري سياسياً واجتماعياً وعقائدياً بينما إعادة القراءة تحذر من أو على الأقل تعي تحيزاتهما وتعلن عنها فنحن والغرب في وضعيتين حضارتين غير متكافئتين.

الثانية تسعى القراءة الثانية إلى تجاوز القراءة الأيديولوجية والدينية والإعلامية ولا تكفي بالإغراق في الفلسفة الغربية فقط بتياراتها وأعلامها وتفصيلات الاتفاق والاختلاف بينهما بل تهتم بالفكر العربي ووضعياته المتعددة بتعدد أقطاره وتوجهات فلاسفته.

وعلى هذا الأساس نطرح العلاقة بين الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر من خلال مفهوم التوازي والتكافؤ المؤجل من خلال فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا في الفكر العربي.

(*) فإذا كان البطل على مسرح الفلسفة في فرنسا ميشيل فوكو وليس جيل دولوز رغم أن الأخير يكون أعمق إلا أن مناصرته للقضايا العربية وفلسطين تحديداً حالت دون زيادة اهتمام الإعلام الغربي بفلسفته وتابع المثقفون العرب نفس الموقف الغربي تجاهه.

ثانياً) الفينومينولوجيا والفكر العربي:

1. بدايات التعرف على الفينومينولوجيا :

قد لا يكون من الصعب تتبع بدايات التعرف على الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر، كما أن سبل التعرف عليها لا تختلف كثيراً عن وسائل معرفة المثقفون العرب بغيرها من مذاهب وتيارات فلسفية. والتاريخ الأول الذي يصادفنا 1935 حين سافر اللبناني شارل ماللك إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة وتلمذ على هيدجر واستمع إلى دروسه ودروس هوسرل وتأثر بها وقام بتدريس فلسفتها. ويبدو لنا مما كتبه عنها تحت عنوان "الفلسفة الظهورية" الذي اختاره تعريباً للفينومينولوجيا تبينه لها تجربة فلسفية انطولوجيا (كيانية) حية.

وكانت دراسة عبدالرحمن بدوي بالجامعة المصرية على الكسندر كويريه؛ الذي تلمذ بدوره على هوسرل وأتقن اللغة والفلسفة الألمانية وأشرف على رسالة بدوي "الزمان الوجودي" التي يؤكد عنوانها الصلة الوثيقة بينها وبين "الوجود والزمان" لهيدجر. مما يوضح لنا أن بدايات التعرف على الفينومينولوجيا في العربية كانت هيدجرية أكثر من كونها هوسرلية.

وكان علينا أن ننتظر حتى 1958 لترجم لنا السوري تيسير شيخ الأرض الأستاذ بمعهد المعلمين كتاب هوسرل "تأملات ديكارتية"؛ والذي أعادت ترجمته الأستاذة المصرية بجامعة عين شمس نازلي إسماعيل 1971" ليظل إلى نهاية القرن العشرين العمل الوحيد المعروف لهوسرل في العربية. وإن كان هذا لم يمنع سريان الدرس الفينومينولوجي لدى بعض أساتذة الفلسفة المصريين العائدين من بعثاتهم من فرنسا زكريا إبراهيم ويحيى هويدي وعبدالفتاح الديدي ممن تتلمذوا على ميرلوبونتي : وتبلورت دروس الأستاذ زكريا إبراهيم هذه في كتابين من كتبه هما : "دراسات في الفلسفة المعاصرة" و"فلسفة الفن في القرن العشرين" حيث تناول في الأول كل من : هوسرل وهيدجر وسارتر وماكس شيلر وفي الثاني هيدجر وسارتر وميرلوبونتي.

ونفس الأمر لدى يحيى هويدى الذي قدم عدة كتب يهمننا منها في هذا السياق ترجمته كتاب هنري دلاكرو : "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة" 1975 الذي يحتوي على عدة دراسات عن فينومينولوجيين فرنسيين : سارتر وميرلوبونتي وليفيناس، مثلما كتب عن الأنطولوجيا عند هيدجر والمنهج الفينومينولوجي عند سارتر وهوسرل فيلسوف الأشياء ذاتها وغيرها، ولا يختلف الموقف عند الديدى كما لدى إبراهيم وهويدى من حيث تخصيصه أحد أبواب كتابه "قضايا في الفلسفة المعاصرة" للظاهرية وعدد من فصول كتابه "تيارات الفلسفة المعاصرة" لسارتر وميرلوبونتي وترجمته لدراسة بونتي "الوجودية فلسفة هيجل".

ويبدو لنا من تبني هؤلاء للفينومينولوجيا أنهم اتخذوا هذا الموقف حفاظاً على الفلسفة وتأكيدها لخصورها مقابل التيارات العلمية التجريبية التي تعصف بها والتي وجدت في إيمان زكى نجيب محمود بالوضعية المنطقية داعية لها.

يساند ويؤيد هذه التوجهات المتنوعة جهود بدوي في الدعوة للوجودية الهيدجرية وتوجيهه لعدد من تلاميذه نحو دراسة بعض القضايا التي تقع بين فلسفة الوجود عند هيدجر والفينومينولوجيا عند هوسرل ونشير من بين تلاميذه القليلون إلى كل من : أحمد عبدالرحمن الذي دارت رسالته في الماجستير على "الأخلاق عند نيقولاى هارتمان" وألحق بها ترجمة لعدد من فصول كتاب هارتمان. كما كتب عن الفينومينولوجيا عند هوسرل.

إلا أن الاهتمام الحقيقي بالفينومينولوجيا كدراسة أكاديمية منظمة نجده في دراسات أحد تلاميذ بدوي هو محمود رجب خاصة : "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"؛ والذي يتناول فيه كل من : هيدجر وسارتر وهارتمان وغيرهم وفي دراسته للدكتوراه والتي نشرت بعد ثلاثة عقود من مناقشتها "المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة" ثم دراسته عن "الأخلاق عند ماكس شيلر" بالإضافة إلى ترجماته لبعض نصوص هيدجر وكتاب هوسرل "الفلسفة علماً دقيقاً" 2001. وللأسف أن عدد من الباحثين في الفينومينولوجيا يتجاهلون -

ليس عن سوء قصد - هذه الأعمال. حيث نجد الأستاذ التونسي فتحي انقزو الذي تخصص في الفينومينولوجيا وقدم لنا عدداً من الدراسات الهامة للغاية يشير في مقدمته ترجمته فكرة الفينومينولوجيا 2006 إلى قلة معرفة العرب بها وأنه لم يترجم هوسرل إلا كتاباً وحيداً هو "تأملات ديكارتية".

والحقيقة أن حسن حنفي كان أكثر الفلاسفة العرب اعتناقاً للفينومينولوجيا منذ رسالته للدكتوراه بالفرنسية. فقد قدم دراسات متعددة بالعربية والإنجليزية حول الفينومينولوجيا ساعياً إلى تجديدها في الفكر العربي المعاصر.

وتأتي في هذا السياق جهود كل من : قدرية إسماعيل، وسعيد توفيق من مصر وأنطون خوري من لبنان ويوسف سلامة من سوريا وفتحي انقزو ومحسن الزراعي من تونس وإسماعيل المصدق من المغرب.

وعلينا قبل أن نواصل تتبع تحلي اللحظة الفينومينولوجية العربية أن نشير بإيجاز إلى أهم ما ترجم من كتابات فيها لكل من ادموند هوسرل وهيدجر الذي وسع آفاقها ثم الفلاسفة الفرنسيين سارتر وميرلوبونتي وليفيانس وريكور ودريدا لبيان أطراف هذه اللحظة. وبالطبع لن تشير إلى كل ما ترجم لهؤلاء الفلاسفة؛ فبالإضافة إلى كونه عمل يفوق الطاقة البشرية فهو ليس موضوعنا في هذه الدراسة حتى لا يتشتت الباحث والقارئ في قضايا فرعية.

2 . ترجمة الفينومينولوجيا للعربية

بالإضافة إلى الكتب الثلاثة المشار إليها "التأملات الديكارتية" بترجمته "والفلسفة علماً دقيقاً" ثم "فكرة الفينومينولوجيا" الذي ترجمه فتحي انقزو هناك ترجمة رابعة وأخيرة لأعمال هوسرل، هي ترجمة كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترتستدلية" للأستاذ المغربي إسماعيل المصدق. وقد ترجمت أعمالاً كثيرة لهيدجر؛ إلا أن عمله الأساس

"الزمان الوجودي" لم يترجم بعد للعربية؛ والذي يتضح لنا فيه بوضوح فينومينولوجية هيدجر. وبالنسبة إلى سارتر فقد كتب خمسة أعمال في بداية حياته تطبيقاً للفينومينولوجيا أولاً عن الصورة ثم الانفعالات وأخيراً على الوجود هي : "المتخيل" ونقله للعربية نظمي لوقا و"نظرية في الانفعالات" ترجمة سامي علي وعبد السلام القفاش و"فكرة القصدية" ترجمة عبد الفتاح الديدي و"تعالى الأنا" ترجمة حسن حنفي ثم كتابه الأساس "الوجود والعدم" ترجمة عبد الرحمن بدوي؛ ولسارتر في العالم العربي حكاية أخرى ليس هنا مجالها.

وترجمت أربعة كتب لميرلوبونتي مع بعض الدراسات له وعنه وهي على التوالي:

المرئي واللامرئي؛ الذي ترجم مرتين : الأولى في بغداد ترجمته سعاد خضر والثانية للأستاذ التونسي عبد العزيز العيادي في بيروت 2008، وتقريظ الفلسفة الذي ترجم مرتين : الأولى لفريخا الخوري 1988 في بيروت والثانية لمحمد محبوب في تونس 1995، والعين والقلب "لحبيب الشاروني بالاسكندرية مصر و"ظاهرة الإدراك" ترجمة فؤاد شاهين بيروت ومحسن الزراعي الذي شغل في دراساته جميعاً بالفينومينولوجيا، ترجم دراسة بونتي "شك سيزان".

هذا ولم يعرف ليفيناس في العربية إلا مؤخراً، وقد ترجم له ثلاثة من المغاربة بعض الأعمال هم : ادريس كثير وعز الدين الخطابي اللذان جمعا في كتاب أصدره حوله عدد من دراساته وأعيد نشرها في مجلة أوراق فلسفية بالقاهرة ؛ وعبد العزيز بومسهولي الذي عرب دراسته "التفكير في الله خارج الميتافيزيقا".

كتب دريدا؛ الذي ارتبط بليفيناس عن الفينومينولوجيا عدة دراسات نقل فتحي انقزو منها إلى العربية "الصوت والظاهرة مدخل إلى مفهوم العلامة عند هوسرل"؛ الذي قدم محمد محبوب مراجعة له في العدد الأول من حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية بتونس.

وقدمت ترجمات عديدة لأعمال ريكور الذي تتلمذ عليه بباريس عدد من الأساتذة العرب مثل : عبد الوهاب بوحدية، الربيع ميمون، جورج زيناتي حسن حنفي وغيرهم. وإن

كان الاهتمام الغالب عليهم بتأويليته أكثر من فينومينولوجيته. وبالطبع صدرت بعض الدراسات العربية عنه وترجم غيرها حوله نشير إلى مايتعلق بالفينومينولوجيا منها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر مثل : "التأويل من النص إلى الفعل"، "فلسفة الإرادة لإنسان الخطأ" في التفسير محاولة عن فرويد "صراع التأويلات" الذي قدم فتحي المسكيني مراجعة له في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية وكذلك ترجمت له بعض الدراسات في كتاب الزمان والسرد.

3. الدراسات العربية حول الفينومينولوجيا

نشير في بداية هذه الفقرة إلى نوعين من الدراسات : الأولى دراسات عامة حول الفينومينولوجيين ككل أو تناول قضية تشمل إسهامات مجموعة من فلاسفة الفينومينولوجيا والثانية دراسات تتناول أحد فلاسفة الفينومينولوجيا أو تحليل إحدى الكتب أو مناقشة قضية محددة أحد الفينومينولوجيين.

ونفضل في هذه الفقرة بدلاً من عرض ورصد الدراسات المختلفة التي أسهم بها الفينومينولوجيون العرب أن نحدد السمات والخصائص الأساسية المميزة لهذه الدراسات؛ التي أسسوها للفينومينولوجيا في الفكر العربي.

يتضح من الدراسات العربية المتعددة والمتنوعة في الفينومينولوجيا انشغال الباحثين والمترجمين الأوائل بالتعريف بها كما تظهر ذلك في مقدمات ترجمة التأملات عند تيسير شيخ الارض ونازلي اسماعيل أو بيان المعنى والدلالة اللغوية لها كما لدى رائدها المبكر في العربية شارل مالك؛ الذي ترجمها بالظهورية.

كما يظهر تردد الأساتذة العرب بين الترجمة والتعريب للفينومينولوجيا حيث يترجمها البعض بالظاهريات حسن حنفي ومحمود رجب والبعض بالظواهرية فؤاد شاهين في ترجمته لفينومينولوجيا الإدراك أو الظاهرية كما لدى عبد الفتاح الديدي؛ بينما نجد غيرهم يكتفون

بالتعريب مبقيين على استخدام الفينومينولوجيا، وهناك من يستخدم التعريب في بعض الدراسات حنفي في فينومينولوجيا الدين عند هوسرل والترجمة كما في تأويل الظاهريات.

ويمتد التنوع ليشمل القراءة والتأويل حيث يغلب على الفينومينولوجيين العرب قراءة الفينومينولوجيا باعتبارها المثالية المتعالية عند هوسرل ؛ محمود رجب ؛ قدرية إسماعيل ؛ محسن الزراعي ؛ بينما يؤكد غيرهم على مفهوم العودة إلى الأشياء ذاتها تجنباً للتفسير المثالي ؛ شارل مالك ؛ يحيى هويدى ؛ ومن يتمسكون بالمثالية الفينومينولوجية يضمرون اعتقاداً غير معلن يبني على كون الفينومينولوجيا هي الفلسفة أو اسم آخر لها.

ويتوقف الباحثون العرب عند قضايا أساسية تمثل محور أبحاثهم. يأتي في مقدمتها أزمة العلوم الأوروبية لدى كل من : حسن حنفي ؛ قدرية إسماعيل ؛ أحمد عبد الرحمن ؛ إسماعيل المصدق، الذين قدموا لنا دراسات تحمل هذا العنوان. ويكثر في الدراسات العربية التأكيد على المفاهيم الأساسية للفينومينولوجيا؛ خاصة القصدية؛ العالم المعيش؛ المنهج الفينومينولوجي وخطواته ما يتعلق بالمنهج تتباين الدراسات فيما بينها؛ حيث تعرض معظم الدراسات للمنهج بالتفاصيل ويأتي في مقدمة هؤلاء محمود رجب في دراسته "المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة المعاصرة" وحنفي في أكثر من دراسة أو تخصيص دراسة خاصة للمنهج عند محمود زيدان في كتابه "مناهج البحث الفلسفي" أو في العلاقة بينه وبين مناهج العلوم الاجتماعية الأخرى عند صلاح قنصوة ويمنى الخولي. ويرتبط بالمنهج البحث في علاقة الفينومينولوجيا بالعلوم الإنسانية ونقد الفينومينولوجيا الذي يظهر جليا في دراسة صلاح قنصوة ماذا قدمت الفينومينولوجيا للعلوم الإنسانية؟ ويمنى الخولي "الهيرمينوطيقا وإمكانات المنهج وكذلك في دراسة ظريف حسين "مفهوم العقل عند هوسرل".

ومقابل اهتمام الجيل الأول في الغالب بالقضايا السابقة نجد اهتماما معاصرا بالفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا يظهر في أبحاث فتحي انقزو خاصة "هوسرل ومعاصروه"؛

الذي يحتوي على دراسات متعددة لقراءة هوسرل والفينومينولوجيا قراءة هيرمينوطيقية. وتناول بلغيث عون في العدد الأول من حوليات الفينومينولوجيا والتأويل؛ "الفينومينولوجيا بين الوصف والهيرمينوطيقا" وهناك من تناول الفينومينولوجيا والاختلاف كما يظهر لدى يوسف بن احمد في "فينومينولوجيا هوسرل وتفكير الاختلاف" وهناك من درس "الظاهراتية وفلسفة اللغة" عز العرب لحكيم بناني.

وبالإضافة للاهتمام بالفينومينولوجيا والمفاهيم الفينومينولوجية شغل الأساتذة العرب بالأنطولوجيا الظاهرياتية خاصة لدى هيدجر وسارتر اللذان كادا أن يستأثرا باهتمام المثقف العربي أكثر من هوسرل بحيث قد يجوز القول بتهدرج العرب وتسارثرهم أكثر من هوسرلهم؛ فالدراسات حول هيدجر خاصة لدى من درس بألمانيا لها طابعها المميز والذي يظهر لدى كل من فؤاد رفقة من لبنان وعبد الغفار مكاوي مصر واسماعيل المصدق المغرب.

ويبدو أن الاهتمام الكبير الذي أولاه العرب لهيدجر وسارتر وميرلوبونتي يرجع إلى إسهاماتهم الجمالية؛ وقد كانت الاستطيقا الفينومينولوجية من الدراسات الأساسية التي قدمها كل من : زكريا ابراهيم وسعيد توفيق ومحسن الزراعي حيث أفاض الأخيرين في تقديم فلاسفة جماليين فينومينولوجيين مثل : دوفرين وانجاردن وهي دراسات تفتح آفاقاً جديدة للفلسفة وعلاقتها بضروب الإبداع الأدبي والفني؛ حيث تظهر لنا زيادة اهتمام أهل الأدب والنقد بالفينومينولوجيا مما يتضح في ترجمة عدد من الكتب التي توقفت عند العلاقة بين الفينومينولوجيا والنقد الأدبي؛ الفصل الذي خصصه تيرى ايجلتون للفينومينولوجيا في كتابه "مقدمة في نظرية الأدب" ودراسة روبرت هولب الفينومينولوجيا؛ ضمن موسوعة كمبريدج للنقد الأدبي. وفي هذا الإطار أيضا نذكر الفصل الذي ختم به ج دادلي اندرو كتابه "نظريات الفيلم الكبرى" الذي يتناول فينومينولوجيا السينما خاصة لدى اميديه ايفرو وهنري اجيل.

وظهر أيضا الاهتمام بالأخلاق والقيم في الفينومينولوجيا خاصة لدى ماكس شيلر ونيقولاى هارتمان. ومن الدراسات المبكرة في هذا المجال ما قدمه أحمد عبد الرحمن عن الأخلاق عند هارتمان". وقد أفرد زكريا ابراهيم عدد من فصول كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة؛ لفلسفة الفينومينولوجيا إحداها عن شيلر تحت عنوان "من فينومينولوجيا القيم إلى الانثروبولوجية الفلسفية" وتناول الربيع ميمون في إطار كتابه "نظرية القيم في الفكر المعاصر" القيمة ومنطق القلب : ماكس شيلر والقيمة والمملكة الأخلاقية المثالية نيقولاى هارتمان، وكذلك خصص صلاح قنصوة أحد فصول كتابه "نظرية القيمة في الفكر المعاصر للقيم عند هارتمان". وخصصت قدرية اسماعيل أحد كتبها عن "أخلاق القيمة عند شيلر" تعرضت فيها للأخلاق الفينومينولوجية كما تناولت في دراسة أخرى نظام الحب عند شيلر؛ مثلما عرض محمود رجب للميتافيزيقا عند هارتمان في كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" كما خصص ظريف حسين كتابا عن مفهوم الروح عند ماكس شيلر وتناول بهاء درويش "فلسفة هارتمان النظرية" في دراسته التي تحمل نفس العنوان.

ويمكننا أيضا أن نشير إلى مايمكن أن نطلق عليه الفينومينولوجية المقارنة حيث نجد اتجاهها فينومينولوجيا لدى حسن حنفي يدور حول سعي دؤوب إلى تأسيس فينومينولوجيا دينية أو فينومينولوجية حضارية؛ كما يظهر في دراسته تأويل الظاهريات وهذا ما دعا في مقدمة ترجمته كتاب سارتر "تعالى الأنا" إلى تأسيس فينومينولوجيا حضارية وكذلك في كثير من دراساته الأخرى؛ مثل الفينومينولوجيا وحكمة الإشراق دراسة مقارنة بين هوسرل وشيخ الإشراق ودراسته بالانجليزية عن مُلا صدر الدين السراجي فينومينولوجياً كذلك الفينومينولوجيا والطب الإسلامى وغيرها مما يعني حضورا قويا للفينومينولوجيا؛ التي يربط كثير من الباحثين بينها وبين التصوف والشرق مثل كوربان في الفلسفة المقارنة وحنفي في دراساته المشار إليها.

توضح هذه البانوراما بالإضافة لنواحي الاهتمام المختلفة بجوانب من الفينومينولوجيا، الحضور الكبير لها في الفكر المعاصر كفلسفة أكاديمية دقيقة لم تصطبغ كغيرها من فلسفات

بالأيديولوجيا وأنها كانت منطلقاً لدى عدد كبير من الأساتذة العرب لتفتح الفلسفة وتجليها على آفاق رحبة تمكيناً للفلسفة في الفكر العربي.

إلا أن إشكالية الفلسفة العربية المعاصرة، والتي أشرنا إليها في بداية بحثنا ليس فقط التخلص من النزعات الأيديولوجيا والنفسانية والمنطقية بل في استقبال الفلسفة الخالصة في سياقها الحضاري الغربي، فكانت تقبل أو ترفض بناء على الموقف من علاقتنا بهذا السياق مما أسميناه "الاشتباك" الذي يجعل البعض يستشعر عدم التكافؤ مع الإنجاز الفلسفي الغربي. رغم أن هذا اللاتكافؤ له أسباب أخرى غير فلسفية وإن كان يمكن تحليلها فلسفياً.

ثالثاً) فض الاشتباك :

لا يمكننا في هذه الفقرة الأخيرة بيان سبل فض الاشتباك، لكننا نؤكد على مقولتي أن الثقافة وفي الفلسفة في القلب منها هي السبيل إلى ذلك. وإن كانت الفلسفة حقيقة في اشتباك فعلي يتمثل في التبعية لتاريخ الفلسفة العربية، فإن الإبداع هو السبيل لفض الاشتباك. وستوقف عند ناحية واحدة الآن للمساعدة على الإبداع.

يلاحظ القارئ لبعض كتب هؤلاء الذين ذكرناهم؛ المترجمة إلى العربية؛ العون والدعم، الذي تقدمه الدول الأوروبية التي ينتمي إليها هؤلاء الفلاسفة لنقل أعمالهم إلى العربية ويتمثل هذا الدعم في أشكال ثلاثة هي :

1. المساهمة في إصدارات فلسفية دورية وشبه دورية تتعلق بالفكر الغربي المعاصر.
2. تمويل بعض الندوات الفلسفية في كثير من أقطار العالم العربي.
3. دعم الترجمات الفلسفية إلى العربية بشكل مباشر وغير مباشر ومن ذلك على سبيل المثال فيما يتعلق بما نحن بصدد ما يظهر الدعم المباشر :

- جاء في ترجمة كتاب ريكور "من النص إلى الفعل" الصادر 2001 (صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، قسم الترجمة التابع لسفارة فرنسا بالقاهرة).

- وفي ترجمة كتاب ريكور "في التفسير محاولة في فرويد" الصادر 2003 (نشر هذا الكتاب بدعم من المركز الثقافي الفرنسي بدمشق ومساعدة وزارة الخارجية الفرنسية).

- ومن أمثلة الدعم غير المباشر تقديم المنح للباحثين للتوفر على ترجمة بعض الكتب الفلسفية. يذكر لنا اسماعيل المصدق في نهاية ترجمة كتابات مارتن هيدجر وكذا ترجمة كتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية" في نهاية مقدمته (أتقدم بشكري الحار إلى مؤسسة فرتزر تيسين شيدفناج على الدعم المادي الذي قدمته لي ومكنتني من الإقامة بجامعة فوبرتال في صيف 2005 من أجل إعداد هذه الترجمة وتطويرها).

ذلك المسار الأوروبي الذي سبقنا وتقدمنا ونماذج يبذله في سبيل نشر فلسفاته وفي المقابل وبالتوازي نجد المسار العربي جنوب المتوسط وفيما يتعلق بالفلسفة ورغم كل المعوقات التي تتعرض لها الفلسفة من رجال السياسة والدين يظهر الاهتمام والرعاية والعون المادي للفلسفة في أشكال ثلاثة :

- قيام العديد من المراكز العلمية المستقلة بالاهتمام بنشر المؤلفات والندوات المختلفة ونموذجها مركز دراسات الوحدة العربية؛ الذي يدعم أيضا عقد الندوات في مختلف أقطار الوطن العربي.

- الجوائز العربية المختلفة في معظم البلدان العربية المخصصة للعلم والثقافة والفلسفة والتي نالها عدداً من الفلاسفة في مصر ولبنان وغيرها مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وناصيف نصار وغيرهم.

- قيام منظمات خاصة للترجمة وفي الصدارة منها "المنظمة العربية للترجمة" التي أصدرت عدداً كبيراً نسبياً من الكتب الفلسفية في الفترة القصيرة التي مارست فيها نشاطها. وهنا نشير إلى تصديها لأعمال أساسية ضرورية للمكتبة العربية.

ومثلما وجدنا هيئات علمية فرنسية وألمانية أسهمت في دعم الترجمات الفلسفية العربية؛ فإننا نجد مؤسسات عربية بدورها شغلت مؤخراً بتقديم دعم نشر ترجمات أعمال فلسفية أساسية للعربية ومن ذلك على سبيل المثال أسهمت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في دعم نشر ترجمة اسماعيل المصدق لكتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية وغيره.

مما يجعلنا نرى أن هذا الاهتمام الذي تقوم به المراكز والمؤسسات العربية خطوة هامة في تحقيق التكافؤ بين مسار الفكر الفلسفي الغربي الذي بدأ قبلنا ومازال سابقاً علينا.

هل ثمة فلسفة في الوطن العربي يمكن أن تنعت بأنها عربية؟

أحمد ماضي
الجامعة الأردنية

هذا العنوان الذي أقدمه على شكل سؤال لا يعني أن لدي جوابا محددا بدقة وتفصيل، ذلك لأن أهم شرط لجواب كهذا هو الإلمام بل الإحاطة بما يمكن أن يسمى فلسفة في الوطن العربي المعاصر، أعني وطننا في القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وأنا لا أجزم، بل لا أدعي أن هذا الشرط متوافر لدي. ما أستطيع قوله هو أنني أعرف هذه الفلسفة بمستوى ما قد لا يؤهلني لإصدار حكم كهذا. وقد بدأت معرفتي هذه قبل إعداد رسالتي الماجستير عام 1967، والدكتوراة عام 1970. ومن الجدير بالذكر أن دراستي للفلسفة بموسكو كانت الباعث لهذا الإهتمام. فعندما اطلعت على بحوث بعض السوفييات⁽¹⁾ التي أفردوها لهذا وذاك من المشتغلين العرب بالفلسفة من أمثال عبد الرحمن بدوي ومحمد عزيز الحبابي ورينيه حبشي، وجدت نفسي مقصرا بحق الفلسفة في الوطن العربي، الأمر الذي ساقني إلى الإهتمام بها. لذلك أفردت رسالة الماجستير للدكتور زكي نجيب محمود والوضعية المنطقية، ثم أفردت رسالة الدكتوراه لموضوع "الفلسفة المثالية في مصر: الوضعية المنطقية في

(1) المحرر المسؤول: س. ن. غريغوريان، الفكر الفلسفي والسوسيولوجي المعاصر لبلدان الشرق، دار "العلم" للنشر، الهيئة الرئيسة لتحرير الأدب الشرقي، موسكو، 1965. (باللغة الروسية).

الوطن العربي بعامة، وزكي نجيب محمود بخاصة، والوجودية في الوطن العربي بعامة، وبدوي بخاصة، وأخيرا: الجوانية".

يتضح مما تقدم أن صلتني بالفلسفة في الوطن العربي قديمة، بل قديمة جدا. وأؤكد أن هذه الصلة تواصلت، ولا تزال، على المستوى الشخصي، وعلى مستوى إرشاد طلبه الدراسات العليا إلى اختيار مواضيع فكرية أو فلسفية تمت بصلة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، لتكون عناوين لرسائل الماجستير والدكتوراه.

ورغم ما أسلفت، فإنه يتعذر القول بأنني محيط بهذه الفلسفة. إنه لمن الصعوبة بمكان أن يحيط بها مشتغل واحد، حتى لو تفرغ لها عقودا من السنين. لذلك عملت بالتعاون مع آخرين على تأسيس الجمعية الفلسفية العربية، وعلى عقد مؤتمرات خمسة، وندوتين، وعلى إصدار المجلة الفلسفية العربية. كل ذلك من أجل إضاءة هذه الفلسفة. ومما يؤسف له أن حال الجمعية - ولا يزال الحال على حاله - يحول دون العمل من أجل هذه الفلسفة على الصعيد المذكور. وقد صدرت مجموعة من الأعداد من المجلة الفلسفية العربية المحكمة، فضلا عن كتابين ضم الأول الذي صدر، بعنوان "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، واحتوى الثاني الذي صدر، بعنوان "الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)"، على بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني. ومما يؤسف له أن بحوث المؤتمرات الثالث والرابع والخامس لم تر النور بعد. وقد لا تراه.

هذا فيما يتصل بالجمعية الفلسفية العربية. أما ما يتصل بالآخر من أفراد ومؤسسات، فإني ألحظ أن اهتمام المختصين بالفلسفة من العرب لا يرقى إلى الحد الأدنى من المستوى المطلوب. ثمة عدد قليل جدا يعنى بهذا أو ذاك من أعلام الفلسفة، أو الفكر الفلسفي في هذا البلد أو ذاك. أذكر، على سبيل المثال لا الحصر، ما نشر عن هذا أو ذاك من أعلام الفلسفة في الوطن العربي :

1. ندوة تكريمية للمفكر الكاتب محمد عزيز الحبابي. (1990). وكانت سبقتها "دراسات مغربية" مهداة إلى محمد عزيز الحبابي.

2. زكي نجيب محمود/إشراف وتقديم : د. حسن حنفي. (1998)
3. التراث والنهضة/قراءات في أعمال محمد عابد الجابري. إعداد : كمال عبد اللطيف. (2004)

أما على المستوى المغربي، فأذكر :

1. عبد السلام بنعبد العالي، الفكر الفلسفي في المغرب. (1983)
 2. أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر. (1993)
 3. أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب للدكتور كمال عبد اللطيف. (2003)
- وعلى المستوى الجزائري :
- الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس للزواوي بغورة. (2003)
- ومن الأمثلة على الدراسات العامة :
1. د. محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مهمة في الفكر العربي المعاصر. (1990)
 2. د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. وهو يمت بصلة أقرب إلى الفكر بعامة منه إلى الفلسفة، رغم احتوائه على فصل بعنوان : "الخطاب الفلسفي". (1982)
 3. محمد وقيدي/ بناء النظرية الفلسفية /دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. (1985) وكان صدر له قبله كتاب "حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة".
- والحق أن د. محمد وقيدي واحد من أكثر المهتمين نسبيا بالفلسفة في الوطن العربي، ويأتي كمال عبد اللطيف في المرتبة الثانية بعد وقيدي. واللافت للنظر أن عنايتهما الأولى منصبه على المغرب. وقد أصدر كمال ما يلي : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. (1994)، الحداثة والتاريخ /حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي. (1999)، نقد العقل أم عقل التوافق. قلت أعلاه في المرتبة الثانية لأن كثرة من المواضيع التي وردت في كتبه كان قد تناولها كمال عبد اللطيف في مناسبات معينة، ثم جمعها وأصدرها في كتب. (2002).

إن ما تقدم، إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الاهتمام بدراسة الفلسفة في الوطن العربي، وتقويمها لم يبلغ مستوى مقبولا من الرضا. لذلك، فإننا مدعون إلى إيلاءها ما تستحق من عناية. واللافت للنظر أن المشتغل بالفلسفة من العرب لا يعنى بالآخر (شخص أو اتجاه على حد سواء) إلا إذا غدا علما، أو طلب منه الإسهام بندوة أو مؤتمر يخصص له كليا أو جزئيا، أو الكتابة عنه إلى إحدى الدوريات. وليس نادرا أن يكون مرد الاهتمام هو التصدي له، وتوجيه النقد اللاذع لما ذهب إليه، أو أن بروزه يمثل تحديا له لا مناص من مواجهته. وأحيانا يكون الاختلاف الفلسفي أو الأيديولوجي باعثا على تسليط شيء من الضوء على الآخر، أو توجيه النقد لأوجه الاختلاف. وقد نجد بواعث أخرى إذا ما تعرفنا إلى نفسيات المشتغلين العرب بالفلسفة. وفي اعتقادي أن د. محمد عابد الجابري كمجتهد هو الشخص الذي حظي باهتمامات عديدة، ومختلفة. أما الاتجاه الفلسفي الذي يقابل د. الجابري، من حيث الاهتمام، فإنه الوضعية المنطقية ومثلها د. زكي نجيب محمود، الذي حظي باهتمامات عديدة، ومختلفة أيضا، وهي أكثر من تلك التي أعيرت للجابري. وقد يقول قائل أن الوجودية هي الفلسفة الأولى في الوطن العربي على صعيدي التأليف عنها، والترجمة لأعمالها الفلسفية والأدبية. لا ريب في ذلك. بيد أن مثلها د. عبد الرحمن بدوي لم يجد الاهتمام الذي وجده د. زكي نجيب محمود ممثل الوضعية المنطقية، على الرغم من أن تأثير الوجودية في الثقافة العربية المعاصرة كان أبرز وأوضح.

أعود إلى عنوان البحث لأقول أنه ينشطر إلى شطرين : الأول هو : هل ثمة فلسفة في الوطن العربي ؟ والثاني هو: هل هذه الفلسفة، إذا ما وجدت، يمكن أن تنعت بأنها عربية ؟

يتعين، للإجابة عن السؤال الأول، أن نحدد أولا ما الفلسفة؟

ليس ثمة ريب في أن الفلسفة تفهم على أنحاء مختلفة. وهذا الواقع مشروع تماما. لقد اختلف الفلاسفة الكبار طوال تاريخ الفلسفة بشأن هذا السؤال. لذلك نلاحظ أن هذا التاريخ يحتوي على تعريفات قد يصعب حصرها وعدّها. ونلاحظ قدرا معينا من الاختلاف في تعريفات الفلسفة لدى العرب كذلك.

نعود إلى السؤال: هل ثمة فلسفة في الوطن العربي؟

إن الجواب عندي هو نعم. وأعني بجوابي أن ثمة مؤلفات وترجمات وتحقيقات، وتدرّيس ورسائل ماجستير ودكتوراه تعد وتناقش، وندوات ومؤتمرات تعقد هنا وهناك. فضلاً عن ذلك، يشارك العرب في ندوات ومؤتمرات فلسفية تعقد في الخارج على شتى الأصعدة. كما أن رسائل علمية تعد وتناقش عن هذا وذاك من العرب. وليس بمقدور أحد من المشتغلين بالفلسفة من العرب أن ينكر هذا الواقع. لكن ما يختلف بشأنه العرب هو: هل هذه الفلسفة تمثل إضافة نوعية إلى التراث الفلسفي العالمي؟ هل هي مستقلة، ومبدعة أو أنها تابعة، ولا تتسم بالابتكار؟ هل هي مكوّن مهم من مكوّنات الفلسفة في العالم بعامّة، والعالم الثالث بخاصة؟

هل أنجب الوطن العربي فلاسفة أو فيلسوفاً واحداً، على أقل تقدير، ذا سمعة عالمية؟ هل تتنازع هذه الفلسفة مدارس واتجاهات؟ هل ثمة مريدون وتلاميذ لهذا أو ذاك من أعلام الفلسفة؟

هذه الأسئلة وغيرها هي التي يتعين أن نجيب عنها لكي يتسنى إصدار حكم موضوعي على ما يسمى فلسفة في الوطن العربي. والواقع أن تقويمها لا بد منه، لنعرف أين نحن، وما موقعنا في خريطة العالم الفلسفية؟ ماذا أنجزنا؟ وماذا ينبغي إنجازه؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك؟ أعني الشروط الذاتية والموضوعية الضرورية. وما هي العقبات والمعوقات التي تعترض طريق الأخذ بيد الفلسفة، والنهوض بها؟

دعونا نتعرف إلى بعض الآراء، وهي آراء مشتغلين معروفين إما على الصعيد العربي، أو على الصعيد القطري. يقول د. عبد الأمير الأعسم (العراق) إننا لو بحثنا في ما أتى به المفكرون العرب من الجوانية والشخصانية والوجودية وغيرها، فإننا لواجدون أنها "تابعة وغير مثمرة، بل مكرورة ومجدبة، ولا روح فيها أحياناً". ويخلص د. الأعسم إلى أن "بعض المعنيين بالفلسفة، درسوا وبحثوا وترجموا، كلهم قاموا بأدوار ممثلين (كومبارس) في شريط الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ولم نجد بينهم للآن ممثلاً لدور فيلسوف بالمعنى الذي عرفناه في

تراثنا الفلسفي أو في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة" (د. نبيل عبد الحميد وآخرون، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة، بغداد، 1999، ص18).

لا يختلف اثنان في أن مصر هي رائدة الفلسفة في الوطن العربي. إنها البلد الذي شق طريقها، ولو بالاعتماد، في بادئ الأمر، على أجنب. وقد تتلمذ عرب كثير، لأساتذتها ومفكرها، سواء كان ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة. هذا فضلا عن الدور الذي تؤديه في الداخل، منذ دهر. ورغم هذا الدور الذي اضطلعت به مصر، فإن هناك من يقلل كثيرا جدا منه. لنستمع إلى ما يقوله د. عزت قرني وهو مصري. ". . نجد أن مصر لم تعرف بها فلسفة تستحق أن تسمى مصرية، فضلا عن أي تنظير فلسفي شامل أو ذي نزعة شمولية يستحق أن يتسم بالإبداع ولو من جهة ما" (د. عزت قرني، مستقبل الفلسفة في مصر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص4)، على الرغم، بنظره، من التاريخ الطويل لمصر، والاتصال الباكر بالفلسفة الغربية، ومضي عقود عديدة على "ظهور الفلسفة على مسرح التعليم العالي"، وعلى قيام "قسم مخصص للفلسفة في كلية الآداب بالجامعة المصرية. ". (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ونخلص من كلام كثير على وضعية الفلسفة في مصر إلى أنه "لا يوجد إنتاج فلسفي مصري حقيقي، ولا وجود لتجديد فلسفي، ناهيك عن الإبداع الفلسفي المصري" (المرجع السابق، ص33-34). ولئن صح هذا الحكم، على حال الفلسفة في مصر، ذات الباع الطويل في هذا المضمار، فما حال الفلسفة في هذا القطر وذاك من أقطار الوطن العربي، ولا سيما تلك التي لم تول اهتماما بالفلسفة إلا متأخرا؟ ومن الأقطار التي تقفز إلى الذهن، وتخطر بالبال، أولا، الأردن، الذي لم تتأسس فيه جامعة إلا عام 1962. وبتأسيسها كان، ولا يزال، قسم الفلسفة أحد أقسام كلية الآداب فيها. وثانيا المغرب الذي أظن أن العمر الزمني للفلسفة فيه ليس بأطول إلا قليلا من الأردن. ولكن شتان بين حال الفلسفة فيه، وحالها في الأردن.

وإذا كان د. قرني قد وجه نقدا لاذعا لوضعية الفلسفة في مصر، فإن نقد د. حسن قبيسي (لبنان) للفلسفة في الوطن العربي ألدع. إن اللافت للنظر أن نقده الشديد مرده هيمنة الدين. ويستخلص من كلامه أن الفلسفة لن تقوم لها قائمة إلا إذا جرى تمييز بين الفلسفة والدين، نظرا لأن "الدين الموحى كلام إلهي منزل". أما الفلسفة، فهي "شيء آخر" (د. حسن قبيسي، بؤس الفلسفة. . . ونعيمها، مجلة "الفكر العربي"، بيروت، آذار (مارس) 1986، ص5). ويمضي د. قبيسي قائلا إن الفلسفة لم تثبت في أرضنا نباتا حسنا. ويفسر ذلك بأن الأرض ومن عليها كانت، وها هي ربما تعود، مشغولة بالدين الموحى " (المرجع السابق، ص4). ويستطرد قائلا " إن الفلسفة لم تشب عن طوق هذا الدين ". لقد "شابت ولم تشب" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويضيف أن الفلسفة في بلادنا "لم تتمكن"، كما أنه لا يرى "جديدا" تحت شمسها. (المرجع السابق، ص6). وفي تقديره أنه قلما نجد بين الثقافات "واحدة ناهضت الفلسفة كما فعلت ثقافتنا" (المرجع السابق، ص4).

وفضلا عما تقدم، فإن الفلسفة، على مستوى العامة والرأي العام، تتخذ "معنى الازدراء والاستهانة" (المرجع السابق، الصفحة ذاتها).

ومن الذين يوجهون نقدا لاذعا للفلسفة في الوطن العربي د. محمد عابد الجابري. وهذا النقد يقوم به من منظور نقد السلاح، أي نقد العقل العربي. وفي ضوء هذا النقد يخلص د. الجابري إلى عقم الفكر العربي المعاصر. (إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، حزيران/يونيو 1989، ص57). ويميز د. الجابري، في هذا الفكر، بين نوعين من الخطاب الفلسفي : أحدهما يرافع من أجل "تأصيل" فلسفة الماضي، أي الفلسفة العربية الإسلامية، والآخر ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة. إنه يعمل من أجل فلسفة المستقبل.

واللافت لنظر د. الجابري أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بنوعيه المشار إليهما أعلاه، يتجه، عندما يريد أن يربط نفسه بالتراث العربي الإسلامي "إلى أكثر جوانب هذا التراث بعدا عن الفلسفة، بل إلى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة". (د. محمد عابد

الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، أيار (مايو) 1982، ص 175). وفي اعتقاده أن هذا الخطاب لا يكتفي بتجاهل العقلانية في التراث، بل إنه "يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى "أرض" قومية يضع عليها إحدى "رجليه" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وما يصدق على ما تقدم، يصدق كذلك على الموقف من الفلسفة الأوروبية، حيث يجد الجابري أن ثمة ارتباطا صريحا باللاعقلانية فيها. صفوة القول : إن الطابع اللاعقلاني للتفكير" هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر" (المرجع السابق، ص 174).

إن ما يضيفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقى، بل التلفيقي-برأيه- هو محاولة الخطاب الفلسفي الربط بين اللاعقلانية العربية-الإسلامية، واللاعقلانية الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

ويبرز د. الجابري الغزالي وبرجسون، بوصفهما الأكثر حضورا وتأثيرا في الخطاب الفلسفي. إن هذين الفيلسوفين، ب "ميولهما" الحدية "اللاعقلانية" يستقطبان هذا الخطاب بمختلف "اتجاهاته" ومنازعه. وفي اعتقاده الجازم أن هذا الحكم يفتقد الدقة، ويدل على عدم الإحاطة بهذا الخطاب.

ويتساءل د. الجابري : كيف يمكن أن يكون هذا الخطاب مدشنا لنهضة فلسفية؟

إن الجواب هو استحالة ذلك بالنظر إلى أن الغزالي، لا ابن رشد هو الذي ينطق في هذا الخطاب. وهذا الرأي الذي يتبناه د. الجابري في الغزالي، يبدى على نحو آخر، في موضع آخر. ففي أحد بحوثه قال إن "تهافت الفلاسفة" كتاب وحيد وفريد في الثقافة العربية الإسلامية. وقد قصد الجابري إلى أن "تأثيره في صد الفكر العربي الاسلامي عن الفلسفة لا يوازيه إلا تأثير كتاب "الإحياء" في توجيه نفس هذا الفكر نحو التصوف (محمد عابد الجابري، مكونات فكر الغزالي، كتاب : أبو حامد الغزالي /دراسات في فكره وعصره وتأثيره، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1970، ص 64). ويردف قائلا : فعلا لقد "ضرب الغزالي الفلسفة ضربة قاضية لم تقم لها بعده قائمة" (المرجع السابق، الصفحة نفسها) في ديار

الإسلام. ويعني بالفلسفة، فيما سبق، العقلية، العقلانية. وإذا كان هذا هو رأيه في الغزالي، فإن رأيته في ابن رشد يختلف كلياً. لن نأتي بجديد عندما نقول أن د. الجابري يعظم كثيراً من شأن ابن رشد. ففي معتقده أن ظهور العقل "ظهوراً كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد. " (د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص119). وفي أحدث دراسة ل د. الجابري عن ابن رشد ردد ما قاله في مقدمة كتابه "نحن والتراث"، أحد كتبه الأولى، وهو أن: "ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً". (د. محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الأول/أكتوبر 1998، ص11). هذا ما قاله آنذاك، أي قبل عقود من الزمن. ويرى د. الجابري أن ثمة مسوغاً جديداً يحتم إحياء الفلسفة الرشدية، في الوقت الراهن. إنه "الإسلام السياسي" بنظره. ولذلك يؤكد أن ترشيد "الإسلام السياسي" والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

بقي أن نقول أن إعجاب د. الجابري بابن رشد بلغ مبلغاً لا نلاحظه عند أحد من المشتغلين بهذا الفيلسوف العظيم. إنه المثال الذي ينبغي، نحن المثقفين العرب، أن نتطلع إليه، ونحذو حذوه. إن ابن رشد سيبقى "نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية، والخلقية" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وفي معتقده أن الروح الرشدية "يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي" (محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، ودار الكلية ببيروت، 1980، ص65).

يحضرنى، في هذا السياق، رأي أبداه د. محمد المصباحي، وهو أبرز متخصص في الفلسفة الرشدية، في ابن رشد. ينتهي المصباحي في خاتمة أحد كتبه إلى ضرورة استعادة أو

استرداد ابن رشد باعتباره رمزا لا باعتباره أداة عائقة في سبيل تفتحنا على آفاق جديدة للفكر العلمي والفلسفي المعاصر واستثمار انتصاراته، لأنه مهما يكن من أمر فإن الإشكالية الرشدية... تحمل تاريخ ميلادها وبيئة نموها، ولو أنها قادرة أن تساهم بشكل جدي في إنارة كثير من القضايا الراهنة، لما تضمنته من طروحات متقدمة وقيم صالحة. أي أن عملية إعادة استملاكه تمر عن طريق استيعابه واستثماره، ولكن أيضا بالعمل على تجاوزه وإيقاف تأثيره " (محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص 229).

ما أوردناه من آراء أعلاه لهذا أو ذاك لم نقم بتقويمها، والتعليق عليها، ذلك لأن ههنا، ها هنا، هو التعريف بها لا أكثر. ولو أردنا فحصها، من منظورنا لكننا ابتعدنا عن الهدف المرسوم لهذا البحث.

نعود إلى الخطاب الفلسفي العربي كما يراه د. الجابري. إن النقد اللاذع الذي يوجهه إليه ربما يكون غير مسبوق، وقد يكون غير ملحق. وهذا النقد يوجه، في المقام الأول، إلى العقل العربي نفسه، الذي يعلن د. الجابري فشله، والذي كان غائبا في الأنواع المختلفة للخطاب "غيابا وظيفيا، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه ماهوي أيضا. . ." (د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي والمعاصر، ص 181). إنه غياب مزدوج، الأمر الذي يعني أن حالة أسوأ بكثير جدا من حال الأنواع الأخرى. ويوضح ما يعنيه بـ"ماهوي" قائلا إن ما هو غائب هنا، في الخطاب الفلسفي، "ليس المعقولة وحدها بل العقل ذاته. ." (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ويتساءل د. الجابري في ضوء الغيابين الوظيفي والماهوي للعقل العربي في الخطاب الفلسفي: كيف يمكن لخطاب كهذا "يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة (يعني الفلسفة العربية الإسلامية) أو ينتج أخرى (يعني فلسفة عربية جديدة)؟" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

وقد يتساءل المرء: لماذا فشل "العقل العربي"، ولماذا آل خطابه الفلسفي إلى ما آل إليه؟

إن النموذج - السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة للخطاب هو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب عن العقل، برأيه. إنه مهيمن على الفكر العربي ونشاطه. فهو يغذي العوائق في الخطاب، بل هو معينها الذي لا ينضب. كما أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع. لذلك يرى د. الجابري أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر ليس صادرا عن "ذات واعية تملك استقلالها وتمتع بكامل شخصيتها.. " (المرجع السابق، ص182).

إن الذات العربية المعاصرة مدعوة إلى تحقيق "الاستقلال التاريخي التام"، وذلك بالتححرر من "النموذج العربي الإسلامي" و"النموذج الأوروبي"، أي التحرر من "سلطتهما السلفية"، سلطتهما المرجعية" (المرجع السابق، ص188). وهذان النموذجان، التراث والغرب، هما، بكلمة واحدة، الآخر.

إذن، هي دعوة للتححرر من الآخر، دعوة ليكون هذا الآخر غائبا. وهذا التحرر لا يعني، عنده، إقصاء الغرب، ولا يعني إلقاء التراث في المتاحف، أو في سلة المهملات. إن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك، فيما يتصل بكيفية التعامل مع الغرب والتراث، من وجهة نظر د. الجابري، لأن الموضوع، ها هنا، لا يعنينا.

إن ثنائية الإبداع والاتباع، وثنائية الاستقلال والتبعية هما أكثر الثنائيات تداولاً من قبل المقومين والدارسين للفلسفة في الوطن العربي. ود. ناصيف نصار هو واحد من هذه الفئة التي عنيت بهذه الثنائية.

ويسترعي الانتباه كتاب للدكتور ناصيف نصار، عنوانه "طريق الاستقلال الفلسفي". وفيه يؤكد أنه لا يقدم مذهبا فلسفيا معينا، بل يرسم "طريقا يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد. " (د. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر)، 1975، ص11) منطلقا من ضرورة اكتشاف هذا الطريق التي تؤدي إلى تحرر الوعي الفلسفي فينا وإلى تأسيسه على أساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا أو مع غيرنا من شعوب

العالم" (المرجع السابق، ص 254). ويمضي قائلًا إن الوضعية التاريخية الحضارية التي يعيش فيها الفيلسوف العربي ليست وضعية "تفوق تاريخي حضاري"، وليست وضعية "متمتعة بالتواصل الفكري الابداعي". إنها وضعية ذات فريدة، تحمل في طياتها "آثار جدلية التناقض والتوفيق بين حضارتين تاريخيتين عظيمتين هما الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة" (المرجع السابق، ص 270).

وفي موضع سابق يتبنى د. نصار وجهة نظر تبدو مختلفة عما تقدم. ففي اعتقاده أننا إذا نظرنا في الوضعية الحضارية في العالم العربي المعاصر نظرة شمولية، فإننا لواجدون أن ما يسمى بالنهضة إنما بزغت جراء دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية "تتميز جوهرها بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها" (ص 31) بين عالمي الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية العقلانية. وقد أكسبها هذا التفاعل، برأيه، "طابعا نوعيا خاصا في التاريخ العام للحضارة الإنسانية" (المرجع السابق، ص 31).

تارة يرى د. نصار آثارا جدلية التناقض والتوفيق بين الحضارتين. وتارة أخرى يجد تفاعلا جدليا بينهما. إنه لشتان بين الوضعين.

ويستنتج د. نصار أن التفهم العميق لمشكلة الحضارة، أو "الوضعية التاريخية الحضارية"، "يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل". (المرجع السابق، ص 35).

هذا الاهتمام بمقولة العمل ربما يرد إلى اعتقاد د. نصار بأن السؤال المركزي في هذا العصر، السؤال الفلسفي الأساس الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة في العالم العربي اليوم هو "السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة" (المرجع السابق، ص 39).

وللتدليل على أهمية مقولة العمل أو الفعل أو الوجود التاريخي، بل مركزيتها، يذهب د. نصار إلى أن الفكرة التي انتهى إليها في كتابه تلخص في "ضرورة إبداع نظرة فلسفية" انطلاقا من هذه المقولة. ويؤكد أن المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية الشاملة للشعوب العربية هي "مشكلة الوجود التاريخي" أو تاريخية "الوجود الاجتماعي أو

الإنساني". لذلك يرى أن هذا المجال هو المجال المطلوب التحرك فيه، وذلك لنزع الاغتراب عن وعينا الفلسفي. "إنه المجال المنفتح أما منا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي" (المرجع السابق، ص 289) وهو المجال الذي تلتقي فيه المعقولة الاجتماعية والمعقولة الميتافيزيقية. وفي معتقده أن الفيلسوف العربي يستطيع أن يستقل، بموقفه إزاء تاريخ الفلسفة، بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميزة... " (المرجع السابق، ص 37). وفي اعتقاده أننا أمام وضع جديد للفكر الفلسفي بالنسبة إلى المرحلة الحاضرة من تاريخ الثقافة العربية. ويؤكد أنه لا يبالغ عندما يصف هذا الوضع الجديد "بأنه بداية الطريق إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي" (المرجع السابق، ص 256). ويسأل في ضوء هذا الوضع الجديد: كيف "نفيد من هذه البداية لتأسيس حركة فلسفية حقيقية ومستقلة؟" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

دعونا نتعرف أكثر إلى هذا الداعية إلى الاستقلال في مجال الفلسفة. وكيف يكون تحقيقه؟ "وهل نضجت الظروف الموضوعية والذاتية لبلوغه؟ وهل الاستقلال رهن بالأنا وحسب؟ ثمة أسئلة عديدة يمكن أن تطرح بخصوص الاستقلال، لكن أهمها، في السياق الذي يعيننا، هو: ما تقويمه للفلسفة في الوطن العربي؟

في هذا الكتاب سلط د. نصار قدرا أسطع من الضوء الذي سلطه د. الجابري -رغم أننا لم نشر إليهم- على مجموعة من المفكرين. وقد صنف، بادئ ذي بدء، المشتغلين العرب بالفلسفة إلى أتباع وإلى مستقلين. والتابعون إما أنهم من أتباع تاريخ الفلسفة الوسطى أو من أتباع تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. وهذا التصنيف هو من أجل أن يوضح ما يعنيه بالاستقلال. ويلحظ القارئ أنه يجد الاستقلال، بعامه، ثم الاستقلال، بخاصة، أي الاستقلال الفلسفي. فما الاستقلال بمعناه العام، برأيه؟

يقول د. نصار إن الاستقلال لا يعني الانعزال في الحياة، والانطواء على الذات، والاكتفاء بها، لأنه اختناق وموت. إنه انتحار. ولا يؤدي إليه بالضرورة. ويزيد قائلا إنه

"يتميز سلبيا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابيا بالحرية والسيادة والمسؤولية" (المرجع السابق، ص 274). ثم ينعت الاستقلال بـ "الحقيقي"، فيجده بأنه موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير. وما الغير، بنظره؟ إنه تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى الواسع. ويعني بالواسع "التفكير العقلي النظامي" في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث وحسب، هي الحضارة اليونانية، والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. وقد يسأل سائل: أين الحضارات الأخرى، أي ما اصطلاح على تسميته بالحضارات الشرقية ولا سيما حضارة الصين وحضارة الهند؟ وقد يسأل سائل آخر: أين حضارات منطقتنا بعامة، ومصر بخاصة؟ ربما لا يرى د. نصار أن ثمة تفكيراً عقلياً نظامياً قد تأتى لمفكري هذه الحضارات. وهذه وجهة نظر سائدة في الغرب، ولها أنصار عديدون في الوطن العربي، ومفادها أن الفلسفة بزغت في بلاد الإغريق.

إذن هناك اعتراف بالغير، وثمة أهمية للتفاعل معه، وأيضاً شروط وقواعد خاصة لكيفية هذا التفاعل مع كل حضارة من الحضارات الثلاث المذكورة آنفاً. وإذا انعدمت الصلة بالغير، فإن مصير الاستقلال، برأيه، يكون الانعزال. لذلك يؤكد د. نصار أن هذه الصلة إنما هي "من مقومات الاستقلال الأساسية"، "الاستقلال الحقيقي". ويسوغ د. نصار ضرورة تفاعل "الوضعية التاريخية الخاصة"، أو المرحلة التاريخية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم وقد دخلت شعوبه فيها منذ حملة نابليون على مصر، مع الغير.

ويسوغ د. نصار مبدأً للاستقلال نصه ما يلي: الاستقلال "يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة" (المرجع السابق، ص 275). والاستقلال الحقيقي لا يتم إلا بالإبداع، والإبداع، برأيه، لا يكون "إلا على سبيل البحث عن فكرة جديدة، أو نظرة جديدة، أو نسق جديد، في ضوء الثروة النظرية التي يُقدمها لنا تاريخ الفلسفة" (المرجع السابق، ص 280). ولا يتحقق الاستقلال إلا بالنقد الثلاثي: المنطقي والفلسفي والتاريخي الحضاري، ذلك لأنه، أي النقد، جزء لا يتجزأ من عملية الإبداع الفلسفي.

وثمة شرط آخر من شروط الاستقلال هو ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بمشكلة البحث. إذن، وفي ضوء هذا الشرط، يؤكد د. نصار أن صلة الفيلسوف ليست بتاريخ الفلسفة وحسب، بل وبالعلوم والأيدولوجيات، وبالتجارب التاريخية الحية. . . كذلك. أما الشرط الأخير، فهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي.

إن تعرف أي مشتغل عربي بالفلسفة إلى هذه الشروط التي وضعها د. نصار ستحتم عليه أن يطرح السؤال الآتي : هل تتوافر هذه الشروط كلها أو جلها أو بعضها في فلسفتنا؟ ويسبق هذا السؤال، سؤال آخر : هل المشتغل العربي بالفلسفة مطلع على ما أنتجه غيره من العرب؟ بعبارة أخرى : هل ألم بها لكي يجيب عن السؤال الأول؟

والسؤال الذي قد يطرح هو : لماذا هذا التفاعل مع الغير، مع تاريخ الفلسفة الغربية، مع الحضارات الغربية وحسب؟

الجواب عنده هو من أجل السعي إلى "تكوين فكرنا الفلسفي المستقل". إن الشرط الأول لتحقيق الاستقلال الفلسفي، بنظره، هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي من المذاهب التي نشأت في أي من الحضارات الثلاث. ولماذا هذا الرفض؟ إن ما هو شائع في تاريخ الفلسفة أن الانتماء على هذا النحو أو ذاك يمارس، وأن تأثر هذا الفيلسوف بذاك على هذا النحو أو ذاك ملحوظ أيضا. ود. نصار يرفض الانتماء، لأنه يتجاهل ارتباطه "بجذور الوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنفه" (المرجع السابق، ص 276). إن ما يسوغ الرفض، بنظره، هو وجود مشكلات فلسفية رئيسة، في وضعية حضارية جديدة، تحتم ضرورة العناية في تعيينها وتحديد طريقة معالجتها ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز.

وفي اعتقاد د. نصار أن انتماء العربي لأحد المذاهب يمكن أن يقبل شرط تجاوزه أو تلوينه بلون معين، ويتحقق ذلك بلجوء المنتمي إلى "التأويل والحذف والتعديل والتكييف"، وذلك حتى يتمكن من "تعريب المذهب المعتمد والإسهام فيه من داخل الثقافة العربية" (المرجع السابق، ص 278). ويدلل د. نصار على ذلك بمثال الوضعي المنطقي العربي، إذ

يستطيع المذكور تعريب مذهبه، وذلك بإيجاد فلسفة تحليلية في الدين وفي الأخلاق، - نظرا لأن سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم، - وبالتالي في السياسة والاجتماع، تتناول قضايا الدين والأخلاق كما تعبر عن واقع الحياة الدينية والأخلاقية، فكرا وعملا. وبذلك تتحقق "نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للإنسان العربي" (المرجع السابق، ص 34)، وتتجرد الدعوة إلى اعتناق الوضعية المنطقية من "طابع التبشير" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

يتضح مما تقدم أن اهتمام د. نصار إنما هو بالإنسان. وهذا الاهتمام يفسر بمقولة "الوجود التاريخي" وتركيزه على هذه المقولة مرده أن "المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية للشعوب العربية هي مشكلة الوجود التاريخي" (المرجع السابق، ص 287). لذلك يرى أن مجال الوجود التاريخي هو المجال الذي "لا بد من الدخول فيه لتكوين فلسفة شاملة في الحياة الإنسانية" (المرجع السابق، ص 286).

هل العناية بمشكلة الوجود التاريخي بوصفها المشكلة الرئيسية العربية تجعل من فيلسوف هذا الوجود فيلسوفا عاما أو خاصا؟ عالميا أو قوميا؟ سؤال لا بد من أن يثار، ذلك لأن هذه المشكلة، بنظر د. نصار، تخص العرب. . لتتعرف إلى مزيد مما ذهب إليه. عندما نفكر فلسفيا، فإن هذا التفكير، برأيه، يكون عاما، وليس محصورا بجماعة تاريخية محددة بعينها. وبناء على ذلك، فإن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي، أي د. نصار، "يفكر، أو، على الأقل، يحاول أن يفكر في الوجود الإنساني على الإطلاق" (المرجع السابق، ص 279). ولكن، عندما يحاول هذا الفيلسوف معالجة أي مدار من مدارات الفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي، "فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته. . " (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وهذه المدارات هي : حقيقة الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي، منطق الحركة الاجتماعية التاريخية في كلية الوجود الاجتماعي التاريخي أو بعض مستوياته أو أجزائه، معنى تلك الحركة والقوى والأشكال الرئيسية فيها، مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم في هذا المصير، ماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده.

إذن هو فيلسوف ينشط في سياق معين، سياق زمكاني محدد بعينه، سياق قومي وعالمي في آن معا. وهذا السياق الذي ينطلق منه لا يؤثر في أن لا يكون تفكيره الفلسفي عاما، وليس خاصا، ذلك لأنه "يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزا أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعيا إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحويلات..." (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ويدافع د. نصار عن أن الفلسفة الاجتماعية التاريخية ليست معبرة عن وجهة نظر جماعة معينة : أمة، أم طبقة أم حزب أم فئة أم غيرها. يعني بذلك أنها عامة، حالها كحال أي فلسفة من الفلسفات التي نشأت في أنحاء المعمورة. إن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي لا يعبر، بالضرورة، عن وجهة نظر معينة، كما أن "تأثيره الفكري ليس محصورا في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه" (المرجع السابق، ص 26). إنه مفكر فيلسوف يبحث، في الدرجة الأولى عن حقيقة الوجود الإنساني، وليس مفكرا أيديولوجيا. وعلى الرغم من أن إبداعه عام، ولا يخص إنسانا بعينه، فإنه لا ينسلخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه. إنه يشعر دوما "بضرورة الانحياز، وعلى الأخص بعد وصوله إلى تصوره الأساسي عن الإنسان والعالم والسعادة" (المرجع السابق، ص 265).

إنه لو واضح أن د. نصار يعني بمشكلات المجتمع العربي، وفي الوقت نفسه يحرص على أن يظل فيلسوفا. إنه يحاول أن يجمع بين الخاص والعام. وهو يقدم نفسه، في هذا الكتاب، بوصفه فيلسوفا مستقلا، وفيلسوف "الوجود الاجتماعي التاريخي"، وربما عنى نفسه عندما قال أن الفيلسوف العربي في الربع الأخير من القرن العشرين "قادر على أن ينفذ عن نفسه صفة التابع المتعلم، وعلى أن يكون هو نفسه معلما" (المرجع السابق، ص 281). وقد يسأل سائل :وكم من فلاسفة العرب المعاصرين يمكن أن يكونوا مستقلين ومعلمين؟

إنها وجهة نظر إن دلت على شيء، فإنها على تافؤل، وعلى تعظيم من شأن الفيلسوف العربي، على الرغم من أن الفلسفة العربية تابعة، برأيه. ويبدو أن د. نصار أدرك أن تافؤله قد

لا يكون في محله، فاستدرك قائلا: المسألة ليست إما أن يكون فيلسوفا في مستوى هيجل أو أن لا يكون فيلسوفا. وبلغ تفاؤله مبلغا لافتا للنظر، وذلك عندما يؤكد أن المجتمعات العربية قادرة على تحقيق الاستقلال الفلسفي، شرط أن تريد وأن تعرف الطريق إلى ذلك. وقد انضح في موضع سابق أن همّ د. نصار هو رسم الطريق المؤدي إلى بلوغ هذا الهدف. وفي اعتقاده الراسخ أن النهضة الحضارية التي يسعى إليها العرب لا تكون متينة البنيان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي.

ويظل السؤال قائما: هل أرادت وعرفت المجتمعات العربية طريقها إلى الاستقلال الفلسفي؟ وبصورة أدق وأخص: هل عرف المشتغلون بالفلسفة الطريق المفضية إلى هذا المقصد؟

لقد مضى على هذا الرأي أكثر من ثلاثة عقود، ونحن لا نزال في أمس الحاجة إلى أن نجيب عن هذا السؤال. وفي اعتقادي أننا لا نزال بعيدين عن هذا الضرب من الاستقلال، كما أننا بعيدون عن ضروب أخرى منه.

وإذا كان نقد د. الجابري لما يسميه "العقل العربي" لاذعا جدا إلى درجة أنه، برأينا، لم يكن مسبوقا، وربما لن نجد له مثيلا في الوقت الراهن، أو في المستقبل القريب، فإن د. أبو يعرب المرزوقي يذهب مذهبا لافتا للنظر. وقد يقوم البعض منا ما يراه في الفلسفتين العربية الإسلامية الوسيطة، والفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بأنه تجاوز رأي د. الجابري بكثير، و"تفوق" عليه في نقده. وقد يرى البعض الآخر أنه تطرف كثيرا في أحكامه. لتعرف إلى حكم قد يعد قاسيا، وغير موضوعي. . يقول د. المرزوقي أن ثمة جملة من الصفات المشتركة تجمع بين اللحظتين أو التجريبتين الفلسفتين العربيتين الإسلاميتين الوسيطية والمعاصرة، "لعل أهمها صفتان جعلتا القول الفلسفي العربي الإسلامي ما يزال إلى الآن أقرب إلى القول الإنشائي الفوقي، ومن ثم إلى القول العقدي البعيد شديد البعد عن القول العلمي. .". (د. أبو يعرب المرزوقي ود. طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر (دمشق)، ودار الفكر المعاصر (بيروت)، الطبعة الأولى، آب (أغسطس) 2001، ص 19).

والسبب في ذلك أن القول الفلسفي العربي الإسلامي لم يصبح "ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العملية. " (المرجع السابق، الصفحة نفسها). والسؤال الآن: ما هما هاتان الصفتان ؟

الأولى، برأيه، هي صفة الانفصال المعرفي بين القول الفلسفي وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية " (المرجع السابق، الصفحة نفسها). أما الثانية، فهي "صفة الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ثمة تفصيل لهاتين الصفتين لا يعيننا، ها هنا، رغم أنه يوضح أكثر ما يذهب إليه. ومن الجدير ذكره أن نقده لهاتين الفلسفتين، أو الفلاسفة العرب في الماضي والحاضر، يوجه لرجال الدين كذلك، إذ لا فرق بين الفلاسفة وهذه الفئة. إن القاسم المشترك بين الفلاسفة، من جهة، ورجال الدين، من جهة أخرى، هو "الموقف المتنافي مع شروط المعرفة العلمية" (المرجع السابق، ص20). لماذا، يا ترى، هذا التنافي؟ لأن التصور عند جميعهم، فلاسفة ورجال دين، كان "متقدما على المتصور" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويصدر د. المرزوقي حكما آخر قطعيا وشاملا، وذلك عندما يؤكد أن هذا الوصف "يكاد اليوم يكون صحيحا على كل (المفكرين) العرب دون استثناء في علاقتهم بكل الأمور، بما في ذلك بأمر المعرفة العلمية فضلا عن أمر الممارسة السياسية" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وفي موضع آخر يصدر الحكم الآتي: أن كل المشروعات المزعومة فلسفية هي "ضروب من العجلة الخالية من التؤدة العلمية" (المرجع السابق، ص111).

لا مرأى في أن هذه الأحكام قد تصح، إذا تبين لنا أن د. المرزوقي قد أحاط بأعمال المفكرين العرب كافة، في المشرق، وفي المغرب. إن د. المرزوقي معني بالذي جعل أمر منزلة الفلسفة والعقل المهينة عندنا على نحو يكاد يتكرر في الحاضر على مثال ما طرأ في الماضي، وذلك من أجل إزالة المعوقات التي تحول دون استئناف "فكر فلسفي قد يصبح متميزا "

(المرجع السابق، ص 177)، مؤكداً في الوقت نفسه أنه لا معنى لوجود فلسفة عربية إلا إذا كانت "ذات تميز يجعلها فلسفة أولاً وعربية ثانياً" (المرجع السابق، ص 52).

وليس بمقدور د. المرزوقي أن يتصور نشأة فلسفة عربية متميزة إلا إذا تخلصنا من "التردي المشروع" الذي نحن فيه.

والسؤال، بهذا الخصوص، هو: ما سبب هذا التردي؟ الجواب عند د. المرزوقي هو أن النهضة العربية الحالية لا تقدم، مشروعاً كونياً لا في الفكر ولا في الحضارة. لذلك بقيت هذه النهضة "دفاعية وقومية". وهذا أفضل تفسير عند د. المرزوقي "لتوقف النشاط النهضوي ومراوحته مكانه" (المرجع السابق، ص 117).

يتضح من كل ما تقدم أن المرزوقي لا يجد في أعمال المفكرين العرب كافة ما يستحق أن يسمى فلسفة بحق وحقيق. وإذا كان د. الجابري غير مسبوق بأحد من المشتغلين العرب بالفلسفة وفي نقده اللاذع لـ "العقل العربي" المعاصر، فإن د. المرزوقي قد بزّه فيما ذهب إليه من تقويم، للعقلين العربيين الإسلاميين: العقل الوسيط والعقل المعاصر.

وفي ضوء ما سبق، وما خلص إليه د. المرزوقي من تقويم، فإني أتساءل: هل بلغ د. المرزوقي هذا المبلغ من الحكم، بعد أن أعمل عقله الفلسفي في أهم ما صدر من كتب ودراسات في الوطن العربي، بمشرقه ومغربه؟

أفترض ذلك، بل يتعين أن يكون قد أنجز هذه المهمة. ولا يخفى على أحد أن هذه المهمة جليلة، لكنها عسيرة المنال، إلا إذا تفرغ الدارس لها، ولسنوات عديدة. إن ما يلفت النظر في ما ذهب إليه بشأن الفلسفة المعاصرة أنه لم يذكر أحداً من المشتغلين العرب بالفلسفة، ولم يشر إلى أي كتاب، ولم نلاحظ أي اقتباس. أما د. الجابري ود. نصار فقد سلطا قدراً من الضوء على مجموعة من المفكرين والمشتغلين بالفلسفة. ومن هؤلاء الذين اهتم بهم د. الجابري، د. عبد الرحمن بدوي ووجوديته، وعثمان أمين وجوانيته، وزكي الأرسوزي ورحمانيته، واستثنى من تسليط الضوء عليهم كلا من د. محمد عزيز الحبابي ورينيه حبشي،

مسوغا ذلك بأن كتاباتها صدرت بلغة أجنبية، وبالتالي فهي " لا تنتمي إلى الخطاب العربي المعاصر" (د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص174). كما استثنى يوسف كرم لأن محاولته جانبية و"لا تتعدى إبداء وجهة نظر في هذه القضية الفلسفية أو تلك" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). أما استثناءه لزكي نجيب محمود، فمردّه أن دعوته لا تتجاوز مذهبا معيناً. (المرجع السابق، الصفحة نفسها) ولست بصدد مناقشة ما ذهب إليه د. الجابري، ومدى الموضوعية في أحكامه هذه، ومستوى اطلاعه على أعمالهم. . يمكن أن تثار وتفحص هذه الأحكام في سياق آخر، وليس ها هنا. أما د. نصار، فقد أضاء على نحو ما الموقف الاتباعي الذي اتخذه د. زكي نجيب محمود ويوسف كرم، وأيضا تناول بالشرح والتحليل كتابات أنطون سعادة وزكي الأرسوزي ونديم البيطار. . إن ما أتمناه هو أن يضطلع د. المرزوقي بمهمة إصدار كتاب - على الأقل - يوضح فيه بالأمثلة ما ذهب إليه في حوار مع د. طيب تيزيني. أننا بأمس الحاجة أن نعرف من نحن فلسفيا ؟ إن الصورة التي رسمها د. المرزوقي تبدو قائمة جدا، ومحبة للغاية.

لقد تعرفنا إلى أحكام د. المرزوقي في الحوار الذي جرى بينه، من جهة، وبين د. طيب تيزيني، من جهة أخرى. والآن سنسلط شيئا من الضوء على ما ذهب إليه د. طيب من آراء ذات صلة بموضوعنا، وذلك في أثناء الحوار المذكور.

إذا كانت منزلة الفلسفة عند العرب، برأي د. المرزوقي، "أشبه بمنزلة المجذوم المنبوذ الذي لم يحصل على الانتساب الحي لحضارتنا" (د. أبو يعرب المرزوقي ود. طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ص104)، فإن مكانتها، برأي د. تيزيني، "مقبولة" في الأوساط الثقافية العربية. (المرجع السابق، ص155). وقد تحققت هذه المكانة، بنظره، بفضل المواقف الفلسفية التي اتخذها وصاغها رهط من المفكرين والباحثين العرب، حيال الفلسفة الغربية ببعض تياراتها ومثليها. والواقع أن إقراره بالمكانة المقبولة للفلسفة، لا يعني بالضرورة أنها أدت إلى "إنتاج وعي فلسفي، ناهيك عن منظومات فلسفية تسهم في تقدم الفكر العربي، والثقافة العربية عموما" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويذكر د. تيزيني الجهود التي

بذها كل من زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي ومحمد عابد الجابري ومطاع الصفدي ومحمود أمين العالم وحسين مروة وحسن حنفي، في هذا المضمار. ويستطرد قائلاً أن جهود هؤلاء، وغيرهم، أثمرت في إدخال الفلسفة في أوساط واسعة من المجتمع العربي.

إن ما يذهب إليه د. تيزيني يدل على قدر من التفاؤل إزاء وضعية الفلسفة. بيد أن هناك من يشكك في هذا التفاؤل، ويذهب مذهبا مغايرا، إذ يرى أن دائرة المعنيين بالفلسفة - من غير المختصين فيها - ضيقة للغاية، وربما يزداد حالها سوءا. وفي الوقت الذي يبدي فيه د. تيزيني هذا القدر من التفاؤل، يؤكد أن الفلسفة ومع ذلك، "ظلت - عموما وإجمالا - عاجزة عن أن تحفز على الإنتاج الفلسفي المحلي بمستويات متقدمة في العمق ومتوهجة وذات تأثير شمولي" (المرجع السابق، ص 156). ويرى أن ثمة أسبابا ثلاثة حالت دون بلوغ المستوى المنشود. لن نتطرق إليها، ها هنا. مجمل القول هو أن الظروف المحيطة بإنتاج فلسفي عربي ليست، بنظره، "محفزة، ولا محرصة، ولا مشوقة" (المرجع السابق، ص 186). ونلاحظ أنه يميز بين إنتاج فلسفي عربي معاصر، وإنتاج فلسفة عربية معاصرة، مبدئا تحفظه من الأخيرة. ومهما يكن من أمر هذه الظروف، فإن د. تيزيني يعول على الأحداث العظمى التي وقعت في العقد الأخير من القرن العشرين، والتي تتوجت بنشوء النظام الدولي الجديد وبروزه. إن ما حدث ربما ينطوي على "محفزات جديدة ليس لإنتاج فكر فلسفي عربي ذي وظائف خطيرة ودقيقة جديدة فحسب، وإنما كذلك لإعادة بناء المجتمع العربي برمته" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). إنه يعني العولمة التي يتخذ منها موقفا غاية في السلبية. ويحدد موقفه أكثر فيدعو إلى تبني مشروع نهضوي تنويري عربي يكون، برأيه، بمثابة العروة الوثقى لفك الارتباط بين العرب والهيمنة العولمية الإمبريالية، من طرف، وتعزيز العلاقة النقاشية الحوارية البناء مع القوى الحية الناهضة في عالم (العولمة) ذاته، من طرف آخر.

ورغم تحفظه من الكلام على فلسفة عربية، فإنه يستعملها في أكثر من موضع في حوار مع د. المرزوقي. وعندما يجري الحديث عن فلسفة عربية معاصرة ومتميزة، فإن الحديث عن تميزها، برأيه، هو حديث عن خصوصيتها، وبالذات خصوصية المشروع العربي.

ويوضح قائلا أن هذا المشروع "هو بالنسبة إلى الفلسفة المذكورة بمثابة حاملها التاريخي". (المرجع السابق، ص 217). ويمكن القول بأن هذه الفلسفة هي "فلسفة المشروع النهضوي العربي التنويري" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ويمضي د. تيزيني إلى القول بأن إنتاج فلسفة عربية متميزة "لن يكون (تميزها) خارج الخصوصية التاريخية العربية" (المرجع السابق، ص 269). وعلى الرغم من تركيزه على "الخصوصية" التي هي الحامل اللغوي والحامل الاجتماعي للفكر المعني، إلا أنه يؤكد، في الوقت نفسه، أن يكون لهذا الفكر الفلسفي "أفق وفضاء كوني، يخرج به عن أفقه وفضاءه المحلي". (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وقد يسأل سائل: كيف يكون هذا الخروج في ضوء هذا التركيز على "الخصوصية"، وعلى أن هذه الفلسفة هي "فلسفة المشروع النهضوي العربي التنويري"؟ وكيف يمكن أن يكون لهذا الخاص طابع عام، أي أن يكون له أفق وفضاء كونيان؟ إن الأفق والفضاء الكونيين ينبغي أن يمرا، برأيه، عبر الخصوصية المحلية، وإلا فإن "المسألة تأخذ طابعا تلفيقيا أو طابعا كوسموبوليتيا". يلحظ القارئ أن د. تيزيني يحرص كثيرا على التوفيق بين العام والخاص، بين العالمي والقومي. ويحاول أن يجمع بينهما على نحو يجعل تفكيره قوميا وعالميا في آن معا. إنه يشدد على أن يكون الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر منتما "للتاريخ القومي والعالمي"، (المرجع السابق، ص 193)، وعلى أنه، يستجيب هذا الإنتاج في الوقت نفسه، "لاحتياجات الوضعية العربية المشخصة الراهنة في نزوعها النهضوي، ويعمل على التحفيز باتجاه بلورتها وتعميقها وازدهارها". (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويخيل إليّ أنه إذ يخشى من أن يفهم على أنه مفكر قومي، وأنه يركز على الخصوصية أو المحلية أو الوضعية العربية، فإنه يؤكد أن "الأمر سيكون (ناقص الانتهاء)، إذا ما نظر إليه في ضوء محلي قومي أو وطني فحسب" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إذن ثمة حرص عند د. تيزيني على الجمع بين القومي والعالمي.

ويستطرد قائلا، بهذا الخصوص، أن أحد التعريفات الممكنة للفلسفة أنها "نزوع جذلي إلى الخاص عاما... وإلى العام خاصا" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). إنه يحذر، في ضوء

جدلية الخاص والعام، من أن يكون الإنتاج الفلسفي العربي ذا بعد قومي وحسب، أو ذا طابع كوني لا أكثر. إن هاتين النزعتين، النزعة القومية والنزعة الكونية، قاصرتان معرفياً "حيال ضبط التجادل بين الخصوصية والعمومية في الحقل الفلسفي" (المرجع السابق، ص194). ويزيد قائلاً إن الفلسفة بقدر ما تتأسس بنيتها على جدلية الخاص والعام، فإن "ظروف نشوئها وازدهارها مشروطة هي كذلك بهذه الجدلية ذاتها". (المرجع السابق، الصفحة نفسها). إنها تظهر بصيغة المحلي والكوني، الوطني والعالمي، الجزئي الحقلي والعمومي الشمولي.

هل يمكن أن نخلص، في ضوء ما تقدم، إلى أن الفلسفة، التي يتبناها، ويدعو إليها، لا تكون قومية خالصة أو كونية تامة؟

لا ريب في ذلك. هكذا يرى د. تيزيني الفلسفة. لذلك، نلاحظه وكأنه يحذر من مغبة التقوقع في الإطار القومي، أو الانزلاق إلى الكونية، ذلك لأن لهاتين النزعتين حضوراً في التفكير المنهجي الفلسفي. فإحداهما تقلص حدود الفلسفة إلى "الجغرافيا القومية"، والثانية تجعل الكون حداً لها.

وإذا كان د. تيزيني يعتقد بأن الفلسفة خاصة وعامة، قومية وكونية في آن معاً، وأن الفلسفة العربية أو الإنتاج الفلسفي العربي ينبغي أن يكون كذلك، فإن د. طه عبد الرحمن يعنى "بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صحتها القومية" (د. طه عبد الرحمن، الفلسفة بين الكونية والقومية، والإنسان العربي بين الجهاد والاجتهاد، مجلة دراسات فلسفية، بغداد، العدد 2 (نيسان-حزيران) 2001، ص6).

لست معنياً، ها هنا، بما ذهب إليه د. طه من أجل إثبات وجهة نظره، ذلك لأنه ليس من مهام هذا البحث. ما يهمنا، في المقام الأول، هو ما ذهب إليه بخصوص الفلسفة في الوطن العربي. إن النقد الذي يوجهه لها لا يختلف، من حيث الجوهر، عما ذهب إليه آخرون من النقاد، رغم أنه يتضمن عنصراً لم أجده لدى أي من هؤلاء. وربما يكون هذا العنصر فريداً من نوعه.

يقول د. طه "إن من مجرد النظر فيما يوضع من مؤلفات فكرية وما ينجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية في الوقت الراهن، يجد أن هذا الإنتاج يكاد يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء، تقليداً يزيد سوءه أو ينقص. " (المرجع السابق، ص 13). ها نحن نجد أنفسنا تارة أخرى إزاء حكم قطعي وكلي يذكرنا بالحكم الذي أطلقه د. المرزوقي. ويتعين، في ضوء ذلك، أن نسأل، بل إن الواجب الأخلاقي والأكاديمي يحتم أن نسأل د. طه : هل خلصت إلى هذا الحكم بعد أن فرغت من إعمال عقلك الفلسفي في كل أو جل أو أهم الأعمال التي أنتجت في المشرق، وفي المغرب؟

الجواب عنده، ولكن لا نعرفه. أفترض أنه قام بذلك، بل ينبغي أن يكون قد أنجز هذه المهمة لكي يتسنى له أن يصدر مثل هذا الحكم القطعي والكلي. ولئن صح ما تقدم، فإن هذا الحكم يعبر به عن وجهة نظر، شأنه في ذلك، شأن الآخرين الذين أصدروا أحكامهم على الإنتاج الفلسفي العربي الراهن.

إن العنصر الذي تضمنه حكمه، وهو جديد كل الجدة، هو أن "الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم" هو عدو لنا. يقول د. طه أن "الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). إنها لمفاجأة لي، وأظن لكثرة كاثرة من المشتغلين بالفلسفة، ولا سيما الغربية منها، أن يعد الفضاء الفلسفي المذكور عدواً لنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن العربي بتفلسفه إنما يخدم هذا العدو، من دون أن يدري. إن كل عربي سيكون من الشاكرين للدكتور طه، إذا وعى أن تفلسفه يخدم العدو، وبالتالي قد يمتنع عن هذا الضرب من التفلسف.

ويتساءل د. طه : أليس هذا الفضاء هو من صنع العدو المنتشر سلطانه في الأرض؟

إن المتفلسف العربي يمارس التطبيع مع العدو، "من حيث لا يفقه، بل - أدهى من ذلك - من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

تارة لا يدري المتفلسف العربي، وتارة أخرى لا يفقه... الخ. هل يعقل توجيه مثل هذا "النقد" للمشتغلين بالفلسفة؟ إن ما تقدم ليس نقداً، بل هو ذم واستخفاف واستهانة بزملائه.

لقد تعرفنا إلى ضرب جديد من التطبيع، لم نكن نعرفه سابقاً. إن ضروب التطبيع المعروفة هي: السياسي والثقافي والاقتصادي... الخ. أما الضرب الجديد، فهو التطبيع الفلسفي. وأجزم بأنني لم أسمع من قبل. بهذا النوع من التطبيع. ربما سمع به آخرون من المشتغلين بالفلسفة. لا أدري. ثمة نعوت أخرى متداولة، وهي: التبعية، والتقليد، والاتباع، والوكالة... الخ.

أخشى أن السياسة قد أثرت في ما ذهب إليه د. طه بشأن هذا الضرب من التطبيع، وعملت على توجيهه صوبه. ويستطرد قائلاً إن هذا الفضاء الفلسفي العالمي "لا عالمية حقيقية فيه، وإنما هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم، فضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إن هذا المفهوم، مفهوم "العالمية المفروضة" لا يواجهه إلا بمفهوم آخر يسميه د. طه باسم "القومية الحية". وينبغي، برأيه، أن تنشأ عن هذا المفهوم "فلسفة عربية متميزة". إنه لا مفر لنا من أن نحيا. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بأن نهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت. " (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إن هم د. طه هو كيف يمكن للإنسان العربي أن "يحصل قومة فلسفية تدفع عنه التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهود، وتجلب له الإبداع الذي يحرر هذه الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه" (المرجع السابق، ص 15). وهذه القومة الفلسفية تقتضي، بنظره اتباع خطط أو استراتيجيات لا تعيننا ها هنا.

إن د. طه معني بكيفية الانتقال من التقليد والتبعية، إلى الإبداع. وما يهمننا، في هذا المقام، أنه يشدد على ما يسميه "مقاومة مفاهيم". وهذه المقاومة ينبغي أن تكون "متوجهة إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء" (المرجع السابق، ص 16)،

بحيث تعرض على "معيار الأدلة المنطقية، حتى إذا قام الدليل عليها أمضاها، وإذا تعذر الدليل أقصاها" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ولا تكفي صحة الدليل في قبول المفاهيم المنقولة، بل يتعين أن تكون نافعة للأمة كذلك.

إذن الصحة والمنفعة شرطان لا مناص منهما للأخذ بأي مفهوم من مفاهيم "الفضاء الفلسفي العالمي المتهود". وفي اعتقاده أن توافر هذين الشرطين، على أهميتهما، لا يخرج الفلسفة العربية أبداً من دائرة التقليد، إذ لا بد من السعي إلى "إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا تجد له بالضرورة مثيلاً في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم" (المرجع السابق، ص 17). إنها دعوة واضحة جداً إلى التفرد، وكأن الفلسفة قومية المفاهيم والمقولات. وهذه الدعوة تأتي في سياق مذهب القومي الذي يستند إليه، والذي مفاده أن كل فلسفة إنما هي قومية.

وفي هذا الفضاء السالف الذكر يجب دمج تلك المفاهيم التي ثبت صحتها من ناحية، وتبين أنها ذات منفعة للأمة، من ناحية أخرى. وعندئذ نتقل من "وصف الاختزال إلى وصف الإبداع، إذ يعاد إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث بفضل ما ينشأ بينها وبين عناصره الأصلية من علاقات جديدة لا نظير لها في فضاءها الأول. " (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وهكذا يتم التفاعل بين الفضاء الأصيل، والفضاء المنقول.

إن د. طه يدرك أن الفضاء الفلسفي المنشود على النحو الموصوف أعلاه عسير المنال في الوقت الراهن، ولا بد من خلقه. لكن بيت القصيد، برأيه، هو كيف نجد هذا الفضاء الأصيل. إن المنال عسير لأن المتفلسف العربي "لا يجرؤ إلى حد الآن أن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره مفاهيم يصنعها هو" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

هل السبب يكمن في عدم الجرأة أو أن المتفلسف العربي لم يرتق بمعرفته إلى الدرجة التي تؤهله لكي يكون خلاقاً ومبدعاً؟

إن إضافة مفاهيم جديدة، بل تطوير مفاهيم الغير - على أقل تقدير - يعني أننا أصبحنا جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الفلسفية العالمية المتقدمة. ولكن أتى لنا ذلك. وفضلاً عما

تقدم، فإنه لا يجرؤ، برأيه، على المزاوجة التي يتوصل إليها، ليولد منها من المفاهيم ما ليس فيهما على انفراد. وهذه المهمة صعبة التحقيق، لأنه حال المتفلسف العربي، هي كما وصف أعلاه.

إن هم د. طه هو تسليط الضوء على الشروط الواجب توافرها من أجل التمكن من خلق فضاء فلسفي "فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية" (المرجع السابق، ص 19). هذا فضلا عن وصف الوضعية الراهنة للفلسفة العربية.

ولكي يسوّغ "الخصوصية القومية" نجده يؤكد قومية الفلسفات الأخرى. ففي معتقده أن الفلسفة اليونانية هي "فكر قومي يخص العقل "اليوناني". . " (المرجع السابق، ص 21). وقد عمّ العقل الإنساني، برأيه، لأسباب لها صلة بالإمّياز العلمي لليونان. كما أن الفلسفة الأوروبية هي "فكر قومي يغلب عليه التأثير "الألماني" والتوجيه اليهودي. . " (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ويختم د. طه بالسؤال الآتي : متى يأتي اليوم الذي نحقق فيه هذه القومة الفلسفية لأمتنا العربية ؟ بعبارة أخرى : متى نكون مبدعين في مضمار الفلسفة ؟

إن د. طه ينظر لكيفية تحصيل هذه "القومة". ولا يكتفي بالتنظير إذ يمكن القول إنه يضع "استراتيجية" معينة لبلوغ هذا الهدف، وهي مؤلفة من خطط ثلاث هي : خطة المقاومة، وخطة الإقامة، وخطة التقويم.

إن نقد الإنتاج الفلسفي العربي، والدعوة إلى تحريره من التقليد، هما قاسمان مشتركان بين العديد من العرب المشتغلين بالفلسفة. إن ما يختلف بشأنه هو طبيعة هذا النقد، وكيفية بلوغ الإبداع.

وإذا كان د. طه أحد المنظرين لقومية الفلسفة، والمدافعين عن خصوصيتها، من منطلق أن كل "فلسفة، كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص. . " .

(المرجع السابق، ص6)، فإن د. محمد عزيز الحبابي يذهب مذهبا آخر. ولكن، قبل أن نتعرف إلى جوهر هذا المذهب، أود أن ألفت الانتباه إلى أن د. الحبابي يحاور، في كتابه "مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر"، مجموعة من المفكرين أمثال زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي، عثمان أمين وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وغيرهم. ويلحظ القارئ أن د. الحبابي يوجه نقدا لاذعا لأغلبية الكتاب العرب، جراء المفاهيم التي تفتقد لديهم الدقة والوضوح، مؤكدا أن المقصد الأساسي لكتابه هو "الإسهام في معركة الوضوح والتوضيح والدقة". (محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990، ص7). وفي موضع سابق، يقول إن "مضامين بعض المفاهيم تسبح في الضباب، ويتبحر معها في الغموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من "قادة التفكير" (المرجع السابق، ص5). كما أن أكثرية القضايا الفكرية التي تشغل "جل المثقفين العرب قضايا هامشية" لا تنبعث من صميم الحياة اليومية" (المرجع السابق، ص178). ومن الانتقادات التي يوجهها لأسلوب جل الكتاب العرب المعاصرين، أنه "يعطي فواكه لها رائحة جذابة إلا أنها عديمة الطعم ووحداتها الحرارية ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلة، (المرجع السابق، ص10). ويخلص من نقد الأسلوب إلى أن كتابات هؤلاء "منمقة وجميلة تقدم طيفا بلا لون لافتقادها الدقة والوضوح" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ومن الجدير بالذكر أنه لا يستثنى نفسه من هذا النقد. فالملاحظات التي يوجهها لهذا الكاتب أو ذاك كثيرا ما تنطبق، برأيه، على صفحات كتابه أيضا، لأنه كذلك لم يصل إلى "الوضوح المنشود" (المرجع السابق، ص16). إن وجهة النظر التي يتبناها، والتي ينطلق منها في كتابه هي "الواقعية". ويعني د. الحبابي بـ "الواقعية"، "الاعتماد على كل معطى له وجود في الأعيان الخارجية (الظواهر الطبيعية وظواهر مجتمعية قابلة لتصبح اجتماعية)" (المرجع السابق، ص22)، أي توجد في المجتمع، وقابلة لأن يتناولها "علم الاجتماع" بالدرس. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يطلق د. الحبابي "واقعية" على كل وجود ذهني يتجسد في

ممارسات أو يتوقع وجوده بكيفية ما " (المرجع السابق،، الصفحة نفسها). وفي ضوء اعتياده "الواقعية" مرجعية له، فإنه يسلط شيئاً من الضوء على "الواقع". إنه "تركيب دينامي تفاعلي". وصفحات كتابه تقصد إلى "إن تفهم الواقع كواقع وتصفه، مسهمة في بلورته" (المرجع السابق، ص17). وتصور الواقع، بنظره، لا يأتي من الإحساس والاستنتاج العقلي فحسب، بل من التخيل ومن هفوات التذكر أيضاً. وإذ يعتقد أنه من غير الجائز أن يدعي أحد أنه وصل إلى الحقيقة فامتلكها وحده، يتخذ موقفاً سلبياً إزاء الوثوقية والمطلقية، لأن أضرارهما واحدة. إنها ابتعاد عن الواقع، بل هما من "اللاواقع" (المرجع السابق، ص21). والسؤال: كيف يمكن التحرر منهما؟ إن الطريق السليم المؤدي إلى تجنبهما هو "اعتبار الواقع بأكثر ما يمكن من الدقة" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وما يسترعي الانتباه، بخصوص الواقع، أن د. الحبابي يعي أنه أوسع من أن تضمه نظرة أو أن يتقلص في صورة واحدة.

كل ما تقدم كان تمهيداً لا بد منه، لأن نقده للفكر العربي المعاصر يستند إليه. إن المتتبع لتحركات هذا الفكر يلاحظ أول ما يلاحظ أن اتجاهاته "تنطلق في أغلب الحالات، من لا-واقع" (المرجع السابق، ص22)، كأن هذا الفكر يصارع مصيره بالإدبار عنه. إن الواقعية لن تدرك بوضوح إلا إذا اتبع "منهج واقعي ونقدي يراعي الدقة، أكثر ما يستطيع" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). كما أنه ليس ثمة مخرج لهذا الفكر إلا بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتي وبنجاعته.

إذن، د. الحبابي ناقد لاذع لفكرنا العربي، وهو، كآخرين من النقاد العرب، لا يرى فيه ما يجعله يعجب به، بل يرضى عنه. وعلى الرغم من أنه ينعت، على سبيل المثال لا الحصر، د. زكي نجيب محمود بأنه "فيلسوفنا المجيد" و"المفكر الكبير" و"المفكر البارع"، إلا أنه ينقده، في سياقات عديدة، نقداً شديداً. وهذا النقد لا يهمننا، ها هنا. كما أنه ينقد عبد الرحمن بدوي ووجوديته، وأيضاً عثمان أمين وجوانيته. هذا فضلاً عن آخرين. ويمضي قدماً في نقده فيقول

أن الفكرولوجيا التي تقدم بها كتاب عرب معاصرون لم تنطلق كلها من واقع المجتمع العربي، مؤكداً أن المحك "لكل فكرولوجيا هو مقدار علاقتها بالواقع كما هو أيضاً مقدار ما تركه (أو ما ستركه) من صدى في وعي وسلوك العربي" (المرجع السابق، ص 24). ويلحظ د. الحبابي تبعية الفكر العربي للغرب، لأن المجتمع العربي يوجه من الخارج طبقاً لبرامج غربية أغلبها ليبرالي، ولا هم لها إلا نقل النموذج الغربي. لذلك لا يستغرب د. الحبابي وجود كثير من "فكرولوجي العالم العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولغاته، وبراعة في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل" (المرجع السابق، ص 24-25).

ويسأل د. الحبابي: متى سيعمل الفكرولوجيون العرب المتغربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصاً وقد استقلت كلها؟

ويجيب قائلاً تلك هي "نقطة الانطلاق نحو التحرر الحقيقي". (المرجع السابق، ص 25). إنه يدعو إلى أن نترك للغرب فكرولوجياته، ونأخذ عنه مناهجه. إنه معني بأن الغرب يقوم في كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل. وهذا ما يعجبه. لذلك يقول: حبذا لو "تركزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وبالإضافة إلى ما تقدم من انتقادات، وهو ما يجمعه مع نقاد كثير من العرب، نرى أنه يختلف مع أولئك الذين يشددون على قومية الفلسفة أو الفكر، ويذهب مذهبا مغايراً. إنه، بادئ ذي بدء، يميز بين "الأيديولوجيا" و"القومية"، مؤكداً أنه لا يجوز ضمهما في عبارة واحدة، كما عنون عبد الله العروي كتابه بـ "الأيديولوجيا العربية المعاصرة". والسؤال هو لماذا يعد هذا الضم غير مشروع، برأيه؟ لأن "الأيديولوجيا" تتصل بعالم الفكر. أما "القومية" فتتصل بعالم الوجدان. وإذا اجتمع المفهومان، حصل تنافر دلالي، بنظره. ثم يميز بين "فكرولوجيا" و"قومية"، قائلاً أن مفهوم الأولى يدل أولاً على علم يدرس الأفكار... لذلك تتميز "فكرولوجيا" عن "قومية"، لأن الثانية "شعور بانتماء إلى قوم ومناخ نفسي" (المرجع السابق، ص 23).

إن "الفكرولوجيا" "نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتبرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة بشرية معينة، في مرحلة من تاريخها" (المرجع السابق، ص 24). وتدخل تلك الأفكار (بالمعنى العام، أي كواقع ذهنية) عبر نسق من التصورات. أما "القومية" "فتنبع من لا نسق، من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إذن، الاختلاف بينهما ملحوظ، وجذري. وله صلة بالنسقية، من حيث وجودها أو عدمها. وفي ضوء هذا التمييز بين "فكرولوجيا" و"قومية"، لا يجوز أن نتعت الأولى نعتا قوميا. لذلك يقول د. الحبابي إنه من المغالطات التي تفضي بالفكر العربي إلى الالتباس أن توصف الفكرولوجيا بـ "عربية" أي أن تسند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربي، أو إلى أي جنس آخر". (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويذهب أبعد من ذلك في التصدي للربط بين الفكرولوجيا والقومية. فعندما "تلتصق فكرولوجيا بعرق وقومية وتصبح "عربية" مثلا، فإنها تصطبغ بعنصرية، إن قليلا وإن كثيرا" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إذن، في مجال الفكر، يستحيل الكلام على أساس قومي. ما هو ممكن وواقع هو أن الحديث في المجال المذكور يكون على أساس الانتهاء إلى اتجاه فكري يحدد مواقف متشابهة من نفس القضايا، ويحلل الأوضاع بنفس المنهج.

ويدلل على ذلك بالماركسيين والوجوديين. فالماركسيون، بنظره يختلفون من حيث لغاتهم وأجناسهم، لكنهم يلتقون على اتجاه فكري. أما الوجوديون، فيختلفون من حيث المعتقدات، إذ بينهم المسيحي، والملحد، واليهودي، "لكنهم يلتقون في نقطة الانطلاق وكيفية وعي الوجود، وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). ويستطرد متسائلا: ما الذي يسمح بإلصاق فكرولوجيا بجنس العرب وتخصيصه بها؟ ويجب على نحو يدل على عداوته الشديدة لهذا الإلصاق، وذلك بقوله "إنها عرقية ما أتى بها العقل والواقع من سلطان!" (المرجع السابق، ص 30).

وإذا كان غير جائز، ومرفوضا كل الرافض الربط بين "الفكرولوجيا" و"القومية"، فإنه ممكن وجائز الربط بين "الفكرولوجيا" و"الدين". وليس ثمة مجال للتساؤل ولحل الإشكال لو قيل: "الفكرولوجيا المسيحية" أو الفكرولوجيا الإسلامية".

قد يظن أن د. الحبابي، في ضوء ما سبق، عدو لدود لـ "القومية"، وأنه لا يقر بوجودها. إن ظنا كهذا إثم، ذلك لأنه، رغم اعتقاده بأن "القومية" "لا تعكس أي محتوى فكري ثقافي. . ." (المرجع السابق، الصفحة نفسها)، فإنه لا يماري في أنه "غير وارد نكران القومية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). بل يذهب أبعد من ذلك، فيقول أن القومية المشروعة، أخلاقيا وإنسيا، هي كل قومية تنطلق من مبدأ المساواة بين مجموع الأفراد والمجتمعات، من جهة، ومن مبدأ الحرية للجميع من جهة أخرى. ورغم أنه يقر بأن هناك وطنا عربيا، ولسانا عربيا، وشعبا عربيا. . . إلا أنه لا يعترف بـ "فكرولوجيا عربية"، لأنها، بنظره، تعبير "غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربي وغير العربي" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وما يصدق على "فكرولوجيا عربية"، يصدق كذلك على الفكرولوجيات الأخرى: "فكرولوجيا بريطانية" و"فكرولوجيا إيطالية" و"فكرولوجيا فرنسية". . الخ.

إن تحقق الوحدة العربية، واتفاق العرب على وجهات النظر، هما اللذان يسمحان بوصف الفكرولوجيات بأنها "عربية". لكن الواقع شيء آخر. فالتفرقة تتسع شقتها، والاتجاهات الاقتصادية والسياسية تتصارع وتتضارب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. ويزيد قائلا أن وجهات النظر "العربية" تختلف داخل الدولة العربية الواحدة. . .

إن ثمة ما قد يبدو تغيرا قد طرأ على موقفه من الربط بين القومية والفكرولوجيا، وذلك عندما يقول "حقا، للقومية أن تلعب دور الحافز في خلق شروط مجاوزة الفقر والجوع والضياع إذا اقترنت بفكرولوجيا واعية لمطالب الحاضر والمستقبل، وابتعدت عن الشوفينية" (المرجع السابق، ص34).

إذن، هل يمكن الحكم بأنه، من حيث المبدأ، لا يعادي القومية ؟ الجواب : نعم، ولا ريب في ذلك. ففضلا عما ذكر أعلاه، سبق أن اعترف د. الحبابي بأنها ظاهرة إنسانية تاريخية، من جهة، وأن ثمة "قومية مشروعة" من جهة أخرى. لكن "القومية" السائدة ليست القومية التي يؤمن بها، أي "القومية الحق، الطبيعية". فهي لا تزال، إلى حد كبير، قائمة على روح قبلي عشائري. إن القومية بنظره، تصبح قوة "تحرر وتحرير"، عندما تصبح "مؤسسة تستند إلى مبادئ قابلة للعقلنة وإلى المعايير الأخلاقية العالية" (المرجع السابق، ص 35).

وإذ يستغرب د. الحبابي نعت فكر لوجيا ب "عربية"، إلا أن ذلك لا يمنعه من تأكيد وجود "قومية"، و"قومية عربية". ويدلل على وجودها بأن من "لا قوم له لن يتسبب إلى تراث وإلى إنسية، وبالتالي يحيا بلا جذور تاريخية مشتركة" (المرجع السابق، ص 44). لذلك لا غرابة في تأكيده أهمية اللغة، عندما يقول إنها المقوم الأعظم للأمة، وأن من يتنازل عن لغة أمته "يمكن أن ينجر إلى تنازلات أفطع، إلى نكران قومه" (المرجع السابق، ص 22). وفي حوار مع توفيق الحكيم جراء تنازله عن العربية لفائدة الدارجة، أكد د. الحبابي أن ليس هناك شيء "كوحدة اللغة والتاريخ المشترك والثقافة التي تكوّن دم ولحم أقوامنا، من المحيط إلى الخليج، شيء يستطيع أن يجعل قلوبنا تتقاسم نفس المشاعر والآمال والآلام، ونفس الغضبة، ونفس النكبة. . ." (المرجع السابق، ص 127).

وأختم بأن د. الحبابي عني في أثناء مناقشة ما ذهب إليه د. زكي نجيب محمود في كتبه الثلاثة : "تجديد الفكر العربي"، و"المعقول واللامعقول. . ."، و"ثقافتنا في مواجهة العصر"، عناية خاصة، بالأصالة والمعاصرة، فأكد أن لا معاصرة بلا أصالة، وأن الأصالة تحيا بالمعاصرة. وخلص إلى أن العرب لكي ينهضوا "النهضة الحق، لا بد أن يقوموا بالتأصيل والتعصير في تآن" (المرجع السابق، ص 10).

إن المنظر الفكرولوجي الثالثي وبالأحرى العربي، مدعو إلى اتخاذ مواقف من : ما هي الفلسفة المفيدة لنا، حاضرا؟ ما فلسفتنا غدا؟ ما هو نظامنا الاقتصادي حاضرا؟ ما نظام اقتصادنا مستقبلا؟

إن هذه الأسئلة، برأيه، مترابطة فيما بينهما ارتباطا وثيقا، كما أنها مرتبطة بالأنظمة الإدارية والقانونية للمجتمع، وبالسياسات التعليمية والصحية. إن الأحاديث عن "خصائص الفكر العربي الإسلامي" ستبقى خصائص مجردة، دون اتصال بالمجتمع في صيرورته، إذا لم يراع كل ما تقدم. وهنا يوجه د. الحبابي نقدا لاذعا لكل من بدوي وزكي نجيب محمود، لأن خصائص هذا الفكر، كما يقدمانها، "قارة كأن العرب، أفرادا وشعوبا يعيشون خارج التاريخ، لا يخضعون لصراعات قبلية وطبقية وإقليمية ومجتمعية. ولا يعرفون عصبية معشرية. و"الفكر العربي" في رؤيتهما أيضا، لا يعاني الاستعمار الجديد، ولم يعاني الاستعمار القديم، ولم تحتل بلاده" (المرجع السابق، ص178).

إن ما يمكن أن نخلص إليه أن نقد د. الحبابي للفكر العربي المعاصر، بما فيه الفلسفي، لاذع، وأن حكمه السلبي عليه يتسم بدرجة عالية من القطعية والشمولية. وما يميزه عن بعض النقاد العرب أن كتابه أعد في ضوء قراءة جادة لأعمال وكتابات مجموعة من المفكرين، وأخص بالذكر المشتغلين بالفلسفة، وإعمال ملحوظ لعقله الفلسفي واللغوي والأدبي، ومن منظور المفكر الملتزم بقضايا العرب، وآلامهم وهمومهم وآمالهم.

ثمة مفاجأة كبرى تتمثل في دعوة د. زكي نجيب محمود إلى "فلسفة عربية مقترحة". أقول ذلك لأن د. زكي اشتهر بالدعوة إلى "الوضعية المنطقية" أو "التجريبية العلمية"، لأن هذه الفلسفة "تمثل عصرنا الحاضر" (د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1981، ص18). ومن الجدير بالذكر أن د. زكي عندما عاد من بعثته إلى مصر عام 1947، كان اعتقد أنه إذا كانت "التجريبية العلمية" مجرد اتجاه فلسفي في الغرب، فهي، بالنسبة للأمة العربية، ضرورة. . . لقد رأى في الوقفة الفلسفية (التجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية) نفعا عظيما للأمة العربية في نهوضها العلمي والفكري والثقافي. . كما رأى أن الغرب، في هذا الزمان، هو صانع العصر، وعلى بقية الدنيا أن تتبعه حتى ولو أجريت تعديلات وإضافات هنا وهناك. (د. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص407). ويعترف د. زكي بأنه أسرف في الدعوة إلى

اتباع الغرب حتى تمنى أن يكون ذلك في كل شيء. ويقول إنه في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، كان "على كثير من التطرف" (د. زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشرق، القاهرة-بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 62)، في تلك الدعوة، لأنه، عندئذ، نظر إلى الأمر من زاوية "العصرية"، وأهمل الجانب المتصل بالهوية الخاصة للإنسان التي صنعها تاريخه. ولم يصصح هذا الخطأ إلا في السبعينات، كما يقول. فلنستمع إلى ما يقوله د. زكي بشأن الصحوة القلقة التي فوجئ بها، وهو في أنضج سنيه، من "الاتباع"، والتوجه نحو التراث. يقول "لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من أُلوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه؛ ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تحيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين". (د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، الطبعة الثالثة، 1974، ص 5).

ويستطرد قائلاً إنه استيقظ بعد أن فات أوانه أو أوشك، في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل. . . . وكان السؤال ملء سمعه: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟ أو بعبارة أخرى أن "مشكلة المشكلات" أو "المشكلة على الحقيقية" هي: "كيف نوائم بين الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ (المرجع السابق، ص 6).

إن ما تقدم كان لا مندوحة عنه لأن "الانقلاب" الذي طرأ على تفكير د. زكي نجيب، وعلى توجهه "نحو فلسفة علمية"، ونحو الغرب، لا يمكن فهمه إلا في ضوء الصحوة أو اليقظة المذكورة آنفاً.

ومما أسفر عن هذا "الانقلاب"، أو "الصحوة التراثية" اقتراح فلسفة عربية أو "طريق مقترح نحو فلسفة عربية"، بعد أن كانت "الوضعية المنطقية" أو "التجريبية العلمية" هي، والغرب، الكل بالكل، كما يقال.

إن تصور الفلسفة عربية أو غير عربية ينبغي، برأيه، أن يسبقه تحديد للفلسفة نفسها، وإلقاء شعاع من الضوء على معناها على إطلاقها: ما مقوماتها الأساسية، التي غيرها لا تكون؟

إنها بادئ ذي بدء، مستوى من التعميم، لا يهبط علينا من السماء؛ وهي تستخلص مبادئها من قوانين العلم. ويصبح القول مفهوماً، إذا قلنا إنها "استخلاص المبادئ المتضمنة في الفكر العلمي أو في الثقافة السائدة أو في حياتنا العملية". (المرجع السابق، ص 261).

ويجمل د. زكي تعريفه قائلاً، إن الفلسفة هي إخراج الأسس الكامنة في ثقافتنا بصفة عامة إلى حالة الإفصاح والإيضاح والعلانية. وهنا ينشأ، برأيه، هذا السؤال: إذا كان أمر الفلسفة كذلك، فكيف تجوز التفرقة بين فلسفة عربية وفلسفة غير عربية؟

إن ما يميز فلسفة من أخرى ليس ما تقدم، لأنه مشترك بين الفلسفات. إذن، كيف نميز فلسفة من أخرى؟ ما معيار هذا التمييز؟

يجيب د. زكي قائلاً "إذا كان الموضوع المطروح للبحث والتحليل ذا صلة بالأصول الثقافية العامة عند هذه الأمة أو تلك.."، يعني "الأصول التي تبنى عليها وجهة النظر إلى موضوعات هامة، كموضوعات الإنسان والكون والله، فما هنا لا يكون بد من أن تنجيء النتائج مختلفة حتماً إذا اتفق الفلاسفة جميعاً على طريقة واحدة في البحث والتحليل؟ (المرجع

السابق، ص 264). لا مرأى في أن للأصول الثقافية دوراً فيما يذهب إليه الفيلسوف. لكن هذا الدور ليس بذاك التأثير الحاسم المميز لهذه الفلسفة أو تلك، بحيث يحدد هويتها أو قوميتها. فلو أخذنا، على سبيل المثال لا الحصر، موضوع الله، عند الملاحدة، الذين ينتمون إلى أصول ثقافية مختلفة، ودققنا في قومية هذا الملحد أو ذاك، فهل ستمكن، في ضوء هذا التدقيق، أن نحدد قومية الفلسفة التي يستند إليها الملحد إذا ما رجعنا إلى أصوله الثقافية ؟

لا أظن ذلك، رغم أننا قد نلاحظ قدراً من حضور الأصول الثقافية. أن ما يميز الفلسفات عندما تنظر إلى الله، كمثال، هو ماديتها أو مثاليتها. الخ من التصنيفات، ذلك لأن الفلسفات تحدد باتجاهاتها ومدارسها، وليس بأصولها الثقافية، على الرغم من أهمية الأخيرة.

والسؤال الذي ينشأ بخصوص النظر في الإنسان وقيمه، هو : ما الذي يوحد الفلاسفة في هذا المجال ؟ هل الأصول الثقافية التي لا ينكر، بأي حال من الأحوال، تأثيرها، أو اتجاهاتهم ؟ ما الذي يميز الوجودية، في هذا المضمار، عن الماركسية ؟ إن الجواب هو اتجاهها، رؤيتها إلى الموضوعات، وليس الأصول الثقافية. يعود الدكتور زكي ليردد أن الثقافات تتباين عند النظر إلى الأسئلة التي تدور حول الله وحقيقته والكون وبنيته، والإنسان وقيمه، مؤكداً أن لكل مجموعة من الناس وجهة النظر. وتقع على الفلاسفة مهمة استخراج وجهة النظر هذه، وبذلك تنشأ "فلسفات تتكون بألوان القوميات المتباينة : فهذه انجليزية، وتلك فرنسية،..." (المرجع السابق، ص 266). ولكي يسوغ اقتراح "فلسفة عربية خالصة"، يسأل د. زكي السؤال الآتي : إذا كان من المقطوع به أنه قد كانت للأمة العربية، لأسلافنا، وقعة متميزة بإزاء الإنسان والكون والله، أفلا يكون من حقنا أن نطالب لأنفسنا بفلسفة عربية، تفصح لأنفسنا، وللعالم، عن دقائق هذه النظرة ومميزاتها؟

وهذا السؤال يفضي بالدكتور زكي إلى الحديث عن حال الفلسفة، في الوقت الراهن، في الوطن العربي.

وما حالها يا ترى، بنظره؟

إن ما يميز حالها هو أن "النقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا، قد شغلنا، حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

إذن، المطلوب أن نتحرر من النقل، من التقليد، من الاتباع، وأن نكون مبدعين في عالم الفلسفة. بيد أن الفلسفة التي علينا أن نتجها ونصوغها هي فلسفة عربية خالصة، هي فلسفة قومية.

إن المشتغلين العرب بالفلسفة هم أنصار للاتجاهات الفلسفية التي تعج بها أوروبا وأمريكا. وإذا استعرضنا إنتاجنا الفلسفي - على غزارة - فإن أصداً أصوات عالم الفلسفة في هاتين القارتين هي التي نسمع، أو قد ترى منا من قد ترك العصر وما فيه، واحد يدرس الفلسفة الإسلامية، وآخر يدرس الفلسفة الإغريقية وهلم جرا. وليس في ذلك عيب لو كان إلى جانبهم، "من يعنى بالأمة العربية في عصرها الراهن، ويضرب بأدواته التحليلية إلى جذورها الفكرية، ليصوغ فلسفة معبرة عن وقفها إزاء العصر، ومشكلاته وما يعاينيه" (المرجع السابق، ص 268).

إننا لا نزال بعيدين، رغم اجتهدنا المشكور في حسن هضم الفلسفات المنقولة، وجدة العرض، عن أن يكون بين أيدينا "ما نقدمه إلى أنفسنا وإلى العالم، على أنه فلسفة عربية خالصة، تعبر عما يدور في أخلاذنا ما يعرض للعالم اليوم من مشكلات" (المرجع السابق، ص 267).

إن د. زكي معني جداً بالسؤال الآتي: هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟ هل ثمة من طريق أمامنا يخرجنا من الطرق المسدودة التي نذهب فيها ونجيء لنسير على طريق فلسفي معاصر، يتميز بالطابع العربي المتميز الأصيل، نختلف فيما بيننا على أرضه ولكن في حدود أطره ومبادئه؟

إن السبيل الذي يدعو د. زكي إلى السير عليه مؤطر ومحدد على نحو يكون الاختلاف بين السائرين عليه "مضبوطاً". وهنا نلاحظ أن د. زكي يجذو جذو السياسي الحاكم الذي لا يريد للمواطن أن "يزعجه"، ويقض مضاجعه، ويخرج عن المتعارف عليه، والمتفق بشأنه. إن هذا السؤال عن السبيل يثور لديه، لاعتقاده أن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية انصرفوا في معظم الحالات إلى عرض موضوعات ومذاهب، عرضاً هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبتكر لقضايانا الفكرية. وأسفر هذا الانصراف عن أن كانت لنا في الفلسفة مؤلفات، "لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجري على فلكها، وندور حول مدارها. . " (المرجع السابق، ص 274).

إذن لا بد من مخرج من هذه الوضعية، يسهم في نقلنا إلى وضعية أخرى، نكون فيها مبدعين وعرباً في آن معاً. بعبارة أخرى: إن المشتغلين العرب بالفلسفة مدعوون إلى إجراء "قطيعة" مع ما هم عليه، وفي الوقت نفسه، مدعوون إلى إنتاج فلسفة تخصهم، وذلك بالغوص إلى أعماقنا الثقافية، من أجل استخراج "الصيغة المنشودة التي نقرأها فنجد "أنفسنا منعكسة فيها" (المرجع السابق، ص 272). والسؤال الذي ينشأ عما تقدم: هو من يدلنا على الطريق؟ إنه د. زكي. فقد وجد في نفسه، وبمنتهى التواضع، أنه مؤهل لكي يحدد لنا السبيل الواجب اتباعه، وذلك برسم تخطيط أولي مختصر "لما قد يصح أن يكون أساساً لفلسفة عربية نقيمها، تعبيراً عن وجهة نظرنا، المنبثقة عن جذور ثقافية غائرة في أعماق نفوسنا" (المرجع السابق، ص 274).

إن د. زكي لا يشك في أن لنا اتجاهات ثقافية تميزنا بها وما زلنا نتميز. وهذه الاتجاهات التي يدعوها، تارة، ثقافية، وتارة أخرى، فكرية، تربط ماضينا بحاضرنا - مع احتفاظها بأسس ثابتة وأصول - وتجعل منا أمة عربية ممتدة على التاريخ. وهي، إضافة إلى ما تقدم، تنمي فروعاً تسير بها تغيرات العصر. وما على صاحب الفكر الفلسفي إلا أن "يفرغ لتحليل هذه الحياة الثقافية العربية المعاصرة ليرتد بها إلى منابتها فتكون هذه المنابت هي ما قد يسمى

بالفلسفة العربية المعاصرة. . . " (المرجع السابق، ص 269). إننا مدعوون إلى أن نكون على غرار ما صنع أسلافنا بالنسبة إلى ثقافتهم وإلى مشكلاتهم الفكرية في عصرهم. ففي هذا العصر، نشأت لنا صراعات فكرية جديدة، تولدت عن ظروفه ومناخه. لذلك "لا بد لنا من وقفة إزاءها"، كما يقول. وأهم هذه الصراعات التي نعانيها، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين العلوم الحديثة التي شاءت تطورات التاريخ أن تظهر في أوروبا وأمريكا، من جهة، وبين تراثنا الفكري من جهة أخرى.

إن ثمة فريقاً منا ما زال يتحسس خطاه على الطريق، بغية أن يصوغ ثقافة تتضافر فيها قيم التراث العربي، وقيم الغرب، في "وحدة عضوية واحدة". لقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم، كما يقول، هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان، مؤكداً أن الغرب فشل في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء. إن الغرب بعلمه وماله وقوته جعل من الإنسان "إنساناً بالطول والعرض". . . بيد أن ثمة ضرورة، بنظره، أن تضاف القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنساناً بالعمق. " (المرجع السابق، ص 272).

هكذا غدا الغرب عند د. زكي، بعد أن كان قبلته، بل نموذجه. إن ما يدعو إليه د. زكي هو أن نضفر في جديلة واحدة ثقافة الغرب الحديث وثقافة التراث العربي. وسنلاحظ عمّا قريب أن الفلسفة العربية التي علينا أن نقيمها هي فلسفة ثنائية. لقد كان د. زكي على يقين من أن التعمق في ضمائرنا سيكشف لنا أن هناك "مبدأ راسخاً، عنه انبعثت —وما تزال تنبعث— سائر أحكامنا في مختلف الميادين" (المرجع السابق، ص 274). وهذا المبدأ هو مبدأ الثنائية. ولكن، ما هذا المبدأ الذي توصل د. زكي إليه؟ وما مدى شيوعه في أوساط الناس، وتقبله لها؟

إن د. زكي يعتقد، بصورة جازمة، أن هذا المبدأ لو عرض على الناس بلغة واضحة صريحة، "لما وجدت منهم أحداً يحتج أو يعارض. . . " (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

بهذه الوثوقية والمطلقية يحاول د. زكي أن يقنعنا بانتشار نطاق هذا المبدأ. ولكن ما هذا المبدأ؟ إنه الثنائية، برأيه، التي "تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من رتبة واحدة، ولا وجه

للمساواة بينهما.. " (المرجع السابق، الصفحة نفسها). وهذان الشطران هما الخالق والمخلوق. الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث. وإذا جاز التعبير، فهما السماء والأرض، برأيه. لقد اختلف الفلاسفة - على مر العصور، وفي مختلف الثقافات - حين أرادوا أن يضموا أشتات المعارف والقيم في مبدأ واحد يجمع شملها، كما يرى. وكانوا في ذلك على أربعة أوجه رئيسية لا تعنيا، ها هنا. ما يهنا هو قوله بأننا، نحن العرب، أميل بفكرنا إلى الثنائية. واللافت للنظر أن د. زكي، في ضوء التغير الذي طرأ على نمط تفكيره، والذي جعل للدين مكانه، وللإيمان دلالة عنده، يؤكدان هذه الثنائية "لا تسوي بين الشطرين، بل تجعل للشر الروحاني الأولوية على الشر المادي، فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيّره، وهو الذي يحدد له الأهداف" (المرجع السابق، ص 275).

إن ما يتبادر إلى الذهن، عند النظر في "الشر الروحاني" أن المقصود به إنها هو الله. على الرغم من أنه لا يسميه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن د. زكي يجعل نفسه ناطقاً بلسان العرب، فيما يخص الفلسفة التي يميلون إليها. وفي موضع لاحق يذكر الله، عندما يقول أن النظرة الثنائية التي تناسبنا هي نظرة متميزة فريدة، تجعل الكائن الإلهي الواحد المطلق في جهة، وتجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى. . .

ويمضي قدماً في إبراز البعد الديني لمبدأ الثنائية، وذلك عندما يقيم الأخلاق على أساس الواجب. ويستطرد قائلاً تلك هي الوقفة الأخلاقية التي نقفها: "إله خالق وعالم مخلوق. . ." (المرجع السابق، ص 277). ويضيف أن ثمة إنساناً متميزاً بالإرادة الحرة المسؤولة في هذا العالم. . وهذا الإنسان يتصرف في "إطار التشريع الذي أوحى به من الله" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

هكذا يضيء د. زكي فلسفته المقترحة على نحو يجعلها دينية المنحى. ويستمر في إلقاء مزيد من الضوء على هذه الفلسفة، وذلك بأن في انطلاقتنا الذهنية من المحسوس (الجزئي الذي أمامنا)، إلى المعقول (المطلق الذي ندركه بأذهاننا)، "من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. من الطبيعة إلى ما وراءها، يكمن جوهر الروح العربية. . ." (المرجع السابق، ص 278).

ويلقي شعاعا من الضوء على "نظرتنا إلى الكون"، مؤكدا أنها تختلف عن ثقافات الأمم الأخرى، من الشرق الأقصى إلى أوروبا، قديمها وحديثها، وذلك بتفريقها بين عالين تفرقة حادة واضحة : عالم الكائنات المتناهية، وعالم اللامتناهي. ويجمل قوله بشأن هذين العالمين على النحو الآتي :

الأرض أرض، والسماء سماء "وكل ما بينهما من صلة، هو أن السماء تهدي والأرض تهدي" (المرجع السابق، ص280) ما المقصود بالسماء؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار ما سبق من كلام، وانطلقنا منه، فإننا نستطيع القول إن السماء هي الله ونستطيع القول أيضا إن المقصود هو الله، جراء أن السماء تهدي الإنسان بالمثل التي ترسم أمامه لتكون على الطريق أهدافا وغايات.

ويستطرد د. زكي في استخلاصاته من النظرة الثنائية إلى الكون، "نظرية خاصة" في تحليل المعرفة الإنسانية، تحليل قائم على منهجين :منهج العلوم، يفهمه ويقدمه من منظور وضعي، وذلك عندما يقول بأن ما يعنينا من الدنيا ظواهرها فحسب، ولا يجوز لأنظارنا "أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر" (المرجع السابق، ص282). أما المنهج الثاني، فهو منهج "الحقيقة المطلقة"، "القيم المطلقة". وثمة نتائج أخرى تفرعت عن هذه النظرة، لا مجال لبسطها.

إن الوقفة الفلسفية المقترحة، والتي يراها د. زكي محققة لما يدور في أخلادنا من مبادئ، وإن لم نفصح عنها، أو الطريق المقترح نحو فلسفة عربية هو طريق ربما يسد "فجوات كثيرة، مما يعيب المذاهب الفلسفية السائدة في الخارج". (المرجع السابق، ص283).

إذن، نحن إزاء فلسفة تقدم على أنها أكمل من الفلسفات الأخرى. ويتجلى هذا الكمال في أنها - أولا- تضمن لنا الجمع بين "العلم وكرامة الإنسان"، بعد أن تعذر هذا

الجمع في أوروبا وأمريكا. وهي - ثانيا - تكفل لنا أن نضع الإنسان "في موضعه الصحيح وبالنسبة الصحيحة" (المرجع السابق، ص 285). إننا، برأيه، نساير العالم الأنجلوسكسوني في فلسفة العلم، ولكننا نوجب أن يضاف إليها فلسفة للإنسان الحي. . وتكاد الفلسفة في غربي أوروبا أن تجعل من الإنسان إلها على الأرض. أما نحن فنسايرها في اهتمامها بالإنسان، لكن لا نجعل منه إلها، بل نجعله "رسولا في الأرض لله، يشيع فيها ما قد شرعه له من قيم ومبادئ" (المرجع السابق، الصفحة نفسها). إنه لجلي أن مما دفع د. زكي إلى اقتراح أساس لفلسفة عربية معاصرة هو إيمانه بأنه لا مندوحة للعرب عن إزالة التعارض القائم اليوم في أرجاء الدنيا جميعا، بين العلم الذي يخطو كخطوات الجابرة، وقيمة الإنسان التي تنهار بوثبات كوثبات الشياطين.

يتضح مما تقدم أن د. زكي معني بالإنسان عناية فائقة. ولديه اعتقاد جازم أن الفلسفة العربية المقترحة هي الفلسفة التي تولي اهتماما للإنسان، لاتوليه أي فلسفة أخرى. إنها الفلسفة الأكمل في هذا المجال. ومهما كان رأينا في هذه الفلسفة، فالذي يبدو جليا أنها ضرب من ضروب الفلسفة الدينية. واللافت للنظر أن د. زكي يقدم نفسه، وكأنه ناطق بإسم العرب، وعلى دراية بنمط تفكيرهم، وأن ثنائته المقترحة ستضعنا على الخريطة الفلسفية المرسومة بإبداع وبخصوصية.

تضمنت هذه الورقة بعض الإضاءات لأنماط من تفكير مجموعة من المشتغلين بالفلسفة، وكيف نظروا إلى الفلسفة في الوطن العربي. وثمة آخرون كان يمكن أن نلقي شعاعا من الضوء على آرائهم. لكن، اكتفيت بهؤلاء، لاعتقادي أن ما ذهبوا إليه، يرسم صورة جلية لحال الفلسفة في بلادنا.

لا ريب في أن الصورة أقرب إلى أن تكون تشاؤمية من أن تكون تفاؤلية. ولا غرابة في ذلك. لماذا؟ لأن الواقع العربي، رغم التقدم الذي أصابه في هذا المجال أو ذاك، لا يزال متخلفاً، وتابعاً، بعامة. والفلسفة جزء لا يتجزأ من هذا الواقع. وفي اعتقادي أنه الجزء الذي يعاني أكثر من غيره، يعاني جراء الغير، من ناحية، وبسبب المتخصصين فيه، من ناحية أخرى. وأقصد بالغير، أولاً، المؤسسات الدينية ورجالها، ومؤسسات التربية والتعليم، ثانياً. أما مشكلة المتخصصين، فإنها تكمن في عدم متابعتهم لحال الفلسفة، في الشرق والغرب، على النحو المرجو، وعدم اهتمامهم باللغات الحية، بما فيها اللغات الشرقية، الاهتمام المنشود، وعدم ترجمتهم أمهات الكتب الفلسفية من لغاتها.

إن الفلسفة التي يتعين على العرب إنتاجها لا ينبغي أن تكون ذات طبيعة خاصة أعني قومية، بل عامة. وأرى أن تكون كذلك دائماً وأبداً. لذلك تصوري للفلسفة هنا، هو كتصوري للفلسفة هناك. أعني، لا بد من سمات مشتركة تجمع المشتغلين بها، ولا تفرقهم. أما دورها في المجتمع، فيمكن أن يؤدي على الصعيدين: العام والخاص. وأقصد بالخاص، ها هنا، توظيف العام في خدمة المجتمع، من دون أن تفقد الفلسفة عموميتها وذلك بتخصيص العام، أو إن شئت تعريبه. هكذا يمكن الجمع بين العام والخاص. وهكذا يمكن أن تفيد الفلسفة العرب من دون التضحية بما هو متعارف عليه عالمياً على أنه فلسفة.

راهن الفلسفة المغربية

إدريس كثير

ثانوية أم أيمن - فاس

استشكال : ما "الجديد" اليوم في الفلسفة بالمغرب؟ وما الذي يسمح "بتقدير" هذا الجديد إن وجد في جسم الفلسفة المغربية منذ ابن رشد إلى الآن؟ بأي ميزان يمكن وزن هذا التقدير، ومن أية جهة يمكن تقريره؟ أمن جهة الموضوعات أم من جهة المنهجيات؟ أمن خلال الاختيارات الكبرى أم من خلال الاختلاف في الرؤيا؟ متى يكون الظرف مناسباً لإجراء مثل هذه التقديرات وملائماً للقيام ببعض التأويلات؟...

ظرفية:

أما عن الظرف، أو "الظرفية"⁽¹⁾ فهي حاجة فكرية يستشعرها الباحث المتأمل حين يلاحظ تراكم ما من حيث الكتابة والتأليف - وتداول ما من حيث الملتقيات والمنتديات واختياراً ما من حيث المحتديات والمقتضيات : فالزمن الملأ لإجراء التقديرات والتأويلات تمليه هذه الظروف بل تحتّمه. وهي ظروف قائمة في المغرب لا محالة. إن التراكم الوازن للكتابة الفلسفية بالمغرب في الكتب والمجلات والصحف (مغربية كانت أو أجنبية)،

(1) وهذه المناسبة بهذا التلقي تعد ظرفية قصوى.

والملتقيات الفكرية السنوية أو المناسباتية الدورية أو الفصلية تسمح لنا بالتأكيد أن الظرف مناسب لتقدير التطور الفكري الفلسفي المغربي وللبحث فيه عن "الجديد". لكن بأي "ميزان" سنقوم هذا التطور؟ وبأي معيار سنقف على هذا الجديد؟

ميزان

لا يمكن لهذا الميزان (ضمن موازين أخرى) إلا أن يكون "قسطاسا"⁽¹⁾؛ ولا يمكنه أن يوصف إلا من خلال مقاديره ومعايره. وقيمة هذه المقادير لا يمكنها أن تشبه إلا "بيض النمل". الطبيعة الدقيقة لهذا الميزان ستكون بالضرورة "المقارنة". والمقارنة التي لا تراعي التاريخ (الحقبة الزمنية، الأحداث التاريخية، البقعة الجغرافية...) لا يمكن نعتها بالتاريخانية. وهذه الأخيرة لا تخلو من تقابلات ومقاسات وانتقادات؟ فهي تلغي تلقائيا النموذج والمثال وتستبدلها بالصنو والند، وترفض التمرکز على الذات وتشتت المراكز بيد تأويله تؤمن أحيانا بحدود التأويل (الحداثة) وتفرض فيها أحيانا (ما بعد الحداثة). قسطاس بهذا الشكل وهذا القدر يدنو من الموضوعية دون أن يتماهى معها، ومن النزاهة يرنو إلى آفاق القراءات المتعددة والمختلفة يسميها الغرب الهيرمنوطيقا وهي عندنا تلك النزعة التأويلية أو التفسيرية، باعتبار التفسير هو العودة إلى المعنى الأول والتأويل هو الوقوف على سر المعاني.

تطور أول:

للفكر الإنساني (لما هو متاح للبشرية فيما بعد) تطورات وسياقات مختلفة ومتباينة. يكاد يحكمها منطق خاص قبل أن تتحول إلى ما هو عام ومتاح... فمنطق تطور الفكر الغربي بدء من الفلسفة اليونانية ليس هو منطق الفكر الشرقي والفكر العربي الإسلامي منه على الخصوص. فالأول تطور فكري إتصالي سواء على مستوى الإشكالات والموضوعات أو على مستوى التوجهات والاختيارات - وإن تطور في إتصاله عبر ثغرات وفجوات فذلك لا

(1) لا يلزمنا قسطاس الغزالي في شيء. اللهم في الاسم.

يضره في شيء بل إنه منطق التراكم النوعي. هذا هو حال التطور الفلسفي من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل إلى السوفسطائيين إلى ما بعد السقراطيين...

أما الثاني فهو تطور فكري انفصالي لا مدارس فيه ولا تيارات ولا امتدادات وحتى حين نقول إشكالية الشرق الإسلامي في مقابل الغرب الإسلامي فإننا نشير إلى الانفصال أكثر مما نشير إلى الإتصال. ذلك أن التطور يراوح نفسه بالعودة إلى النص الأرسطي الأبدي. فالإتصال هنا اتصال خارجي يبدأ من نقطة جامدة لا من نقطة تسير في اتجاه معين. إن يتم الكندي (أبو إسحاق) الأنطوتولوجي يؤكد الانفصال لا الإتصال رغم العودة إلى النص المشائي. فمنطق تطور الفكر الفلسفي العربي منطق منفصل بمعنى متقطع محشو بالفجوات وكأننا في كل لحظة نبدأ من الصفر. منطق يميز عزلة الفيلسوف حين يختلي بنفسه لتأمل النص الأبدي. هكذا يمكن فهم العديد من التيارات الفلسفية المغربية التي اشتغلت على أرسطو وابن رشد.

لكن أي تطور يخفيه هذا الانفصال؟ إنه يخفي تطورات عدة. فمهما قيل تبقى فلسفة ابن سينا فلسفة سينوية وفلسفة ابن رشد فلسفة رشدية رغم أنها انشغلا بفلسفة أرسطو وكل قول أو شرح وتفسير في الفلسفة هو تأويل. هو في الحقيقة تأويل تأويل. إن هذا التريب يظهر شيئا ويخفي آخر. يظهر قولاً ويخفي آخر - "فالمضنون به على غير أهله" قول خفي، ونظرية التأويل الرشدية قول آخر والظاهرية تأويل مختلف... فهل "جديد" هذه الحقبة الوسطية كان متوارياً فيها هو قديم؟ نفس السؤال يبقى واردا وقائماً حين بات ابن رشد هو مرجع التأويل الفلسفي.. أين هو "الجديد الفلسفي" في التأويلات على ابن رشد؟ هل هو جديد مضمّر؟ لماذا هذا الإضمار؟ إن الإضمار قول منحرف، حديث انزياح يخضع لضغوطات موضوعية وذاتية. موضوعياً ماذا يمكن القول في ظل ما وضع من إشكالات؟ لا شيء. لذا يبدأ التأويل، تأويل إشكالات وضعت سلفاً، وفي التأويل تمشر أقوال وتضمّر ذاتياً أي إبداع يمكن المغامرة به؟ نظراً لصعوبة الموقف تتوارى المبادرات وتنكسر. هكذا يمكن رصد

"فلسفة جديدة" خجولة أو الأصح ملامح فلسفة تجيب عن إشكالات عصرها بإشكالات عصر آخر. ترى ما هو مستقبل هكذا إبداع وإضهار؟ يجب الإفصاح والخروج إلى القارعة. قارعة خريطة الفلسفة بالفعل. ثم إلى متى سيبقى لسان حالنا الفلسفي هو لسان الماضي؟ إلى أن نفصل عن التراث. ذلك الانفصال القطعي الذي لا يتخذ لسان الآخر تعبيرا عن حالته. للقسطاس دور في هذه المهمة التاريخية. ومع ذلك سيبقى للدراسات التراثية مشروعيتها لكن دون مستقبل، التراث يمكن تأويله كما نشاء ووفق ما نشاء (بحدود أو بدون حدود) إلا أننا في حاجة إلى تأويل الواقع لا تأويل التأويل.

تطور ثان

هناك تطور آخر، فرانكوفوني في الغالب، يمزج بين العربية والفرنسية في الكتابة والتفكير وفي غالب الأحيان. لا علاقة له بالتراث الفلسفي العربي إلا لماما، ثقافته الفرنسية سمحت له بتحقيق مسافة نقدية مع التراث، حيث لا تلحظ عيناه إلا اللحظات القوية (مفهوم العلامة عند الكندي، عقلانية ابن خلدون، صوفية ابن عربي، حداثة ابن الفارض). يطغى على هذا التطور للفكر الفلسفي بالمغرب ميله إلى الأدب : الرواية والشعر أساسا. وهذه الأدبية قد تكون نابعة من مفهوم عام للكتابة يدمج الأجناس الفكرية بالأدبية دون أن يخلط فيما بينها. لكنه وفي جميع الأحوال يفصل هذه الأخيرة عن الموضوعات الفلسفية، يفصل الشعرية عن الإشكالات، يفصل القوالب الفنية عن المفاهيم. يمكن نعت رواد هذا الاتجاه بالأدباء الفلاسفة، فمنهم من مارس الفلسفة بروح شعرية، ومنهم من لم يتحمس للفلسفة قط ومنهم من له أنطولوجيا مؤجلة ومنهم من فضل الرواية على الاستشراق والاستغراب... "الجديد" في هذا التطور الفكري هو إحياءات وإشارات فلسفية يمكن التقاطها واستثمارها. وهذا تقرير لا يمس الجانب الأدبي ولا يخوض فيه، وإنما ينحصر في تقدير المبادرات الفلسفية والاقتراحات الفكرية. فهي عبارة عن خطاطات أولية في الأنطولوجيا، في الاستطيقا، في تداخل العلامات، يمكن اعتمادها للاستمرار في أخذ المغرب والمغرب العربي كأفق للتفكير : وبالتالي الخوض في تاريخ خريطة للفلسفة من هكذا الموقع.

تطور ثالث

خرج هذا المنحى من معطف علم الكلام وتطور في اتجاه التولوجيا بالمعنى الذي اقتضاه شلايرماخر وغادامير في ألمانيا. قد يكون وراء هذا التطور الفكري للفلسفة بالمغرب عوامل شتى. أهمها : غياب مبحث للدين لا ينحصر موضوعه في الصفات والذات الإلهية بل يتعداه إلى أهمية الدين كاختيار وإحساس وإلى أهمية المنهاج والتأويل... ثم عودة المسألة الدينية كوجه من أوجه صراع الحضارات... ثم مقارنة مفهوم السلطة والسلطة السياسية بالأساس...

لم يراكم هذا الاتجاه بعد تراكما ملحوظا... لكنه نشيط وفق إمكانات التدريس والتوجيه الأكاديمي... رغم أن المنحى الصوفي في الفلسفة وفي التداولية وتجديد الفكر الديني قد دعى إلى "فلسفة للدين" وحدد برنامجها وضرورتها. إن الأهمية الأكاديمية لمثل هذه الأبحاث مثلها مثل الأهمية التي نمنحها لإبداعات الأدباء الفلاسفة؛ لا يمكن نكرانها، والجدة في هذه الأخيرة هي ربط دراساتنا التولوجية بالدراسات التولوجيا الغربية التي أفرزت اتجاهها ومنهجها يحظى باهتمام شديد، بالنظر إلى ظرفية "العولمة" وما أذكته من صراع على المستوى الديني والفكري عموما.

لكن قبل حلول هذا المنعطف، كان هناك اهتمام بالدراسات الاستمولوجية وكان بارزا أن من لا ينتج العلم لا يمكنه أن ينتج الاستمولوجيا لا باعتبارها معرفة حول العلم فقط بل ودراسة نقدية له، لذا مكث هذا الاهتمام الاستمولوجي في مدارات الترجمة والتلخيص والتلقين وأولئك الذين تفوقوا في المجال كان الغرب وطنهم تدرسا وإبداعا، لقد استفاد الطلبة من هذه الأبحاث الاستمولوجية وما يزالون، لكن جديد الفلسفة المغربية لا يمكنه أن ينبع من مثل هذه الشرايين !

إنعطاف أول:

كل الباحث الفلسفية نظرية المعرفة / نظرية العقل / الأخلاق مورست بهذا الشكل أو ذاك في الفلسفة المغربية إلا مبحث علم الجمال أو الاستيقا (قيمة الجميل). فلم تنل حظها من البحث والتأويل إلا قليلا. وهي كمحتدى في بدايتها. عولجت أولا من طرف التشكيلين الممارسين والمنظرين للميدان، ثم من طرف الفلاسفة والنقاد على شكل شذرات والتماعات... وبعد ذلك في أطروحات جريئة لم تنل حظها من الانتباه والاهتمام بعد، يمكن عدّها رائدة... وفي ريادةها "جدة". لقد تجرأت وألفت في هذا المضمار ما يمكن تشبيهه بـ "إستيقا" هيجل، أو "بنقد ملكة الحكم" لكانط... ففي "إستيقا عربية إسلامية" إدراك عميق للبحث عن الأسس؛ وللبحث عن تأويل خاص وفق منطق خصوصي للمسألة الجمالية. وفي "علم الجمال العربي الإسلامي" رصد عام لعلم الجمال في كل المجالات الفنية والبلاغية.

مبحث أنطولوجي هام لمفهوم "البهاء"... سواء في العمل الأول أو في العمل الثاني، هناك اختراق جديد لموضوع جديد. لا يتوقف عند المرجع المثال : أرسطو أو ابن رشد؛... إنما يسائل الإرث... يسائل التصور، ويبحث عن التأويل الملائم للحقبة الملائمة...

انعطاف آخر

لكل فلسفة مرجعيات وإحالات، وهذا أمر طبيعي في إطار الاستمرار الفلسفي؛ لكن غير الطبيعي هو الانبهار بها أو تقليدها ومحاذاتها. وسيقى هذا الخطر يهدد كل تجديد وإبداع فلسفي؛ حتى تلك الكتابات الفلسفية التي تعلن مسافة حيادها وعمق نظرتها النقدية، وما دام الخطر بهذا الحجم؛ فلا بد من البدء بالنظر إلى الكتابات الفلسفية الشابة بالمغرب من هذا المنظور. فهي كتابات زاخرة بأعلام فلسفية كانت منسية أو غير معروفة البتة في جسم الفلسفة المغربية : كنتشيه وهايدجر، فوكو وديريدا، ليفيناس وبلانشو، كاريو وبوتنام وصلوترادايك وغويص.

الملاحظ أن هذه الكتابات تميز بين الترجمة كمثاقفة والترجمة كموضوعة فلسفية؛ وكذا بين التأمل الفلسفي والكتابة الفلسفية. وبهذا التمييز نحد من خطر التبعية؛ فهي ترجم قول هذا الفيلسوف أو ذاك وتنقله إلى فضاءاتها بالأمانة الممكنة والمحتملة؛ وبالحيانة المرتقبة وحين تريد التحقق من مشروعية هذا الفعل وهذا النقل، تجعل من "الترجمة" موضوعة فلسفية. وتمارس التأمل الفلسفي على إشكالات سابقة، كما تمارسه على الواقع في حوادثه وظواهره، في أحداثه وتظاهراته....

كتابات تمزج بين الفلسفة السياسية لدى الفارابي والبحث عن أسس الفكر الفلسفي الغربي مثلا وبين مقارنة الانفصال والاتصال والبحث في العقلانية الساخرة.. تتحدث عن الكندي وهایدجر لكن في سياق فلسفي أنطو/تيولوجي لا تاريخي، كما تجعل من اللغة موضوعة فلسفية وتساfer عبر التباساتها إلى مظان فعل التفلسف وإلى أخلاق الغير أو الإيتيقا كتابات تميزها الجرأة الفلسفية بوضع اليومي موضع تفكيك وتقويض فلسفي، ووضع الله والدين والجسد موضع سؤال استشكالي، والمزج بين الأجناس المعرفية، الشعر والفلسفة والمقالة والترجمة والبحث والعرض كل ذلك بلغة مقتضبة تميل إلى التلميح دون التصريح، وتقتصد الجهد في العبارة دون ضيقها مع اتساع الرؤية واختلافها.

والآن

نحن في سباق غير مسبوق وغير معلن. في دروب عدة متشابكة أحيانا ومتشاكلة أحيانا أخرى. يكفي أن ننتبه للأطاريح المقدمة للنقاش في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، وألا نتجاهل الاجتهادات الفلسفية خارج الجامعة. لنقول في أنفسنا أن انعطافا آخر ترسم معالمه في الأفق وأن تطورا آخر يللملم مساراته ويرتب آفاقه، يصعب علينا ونحن في خضمه أن نتحدث عنه في كليته. فهو على قدم وساق وفي مخاض شاق... لا بد أن يسفر عن فلسفة وميثاق.

خاتمة :

وأخيراً، كل حديث عن الفلسفة أياً كانت في المغرب أو خارجه، هو حديث عن المناخ والحقبة والجغرافيا والزمن، عن المزاج والليل والنهار، عن البداية والنهاية، عن الصداقة والعداوة، عن الحقيقة والمجاز عن الإعارة والاستعارة، فهل نحن في نهاية النهار أم في بدايته، هل تأتي الفلسفة في المساء أم في الفجر أم أنها خاضعة لا محالة لارتباط المساء في غسقه بالفجر في شفقته؟ وما الغسق والشفق إلا وجهان لعود أدبي لا ينقطع ولتجديد سيندلع.

الفلسفة في المغرب في نصف قرن دور كلية الآداب والعلوم الإنسانية في بعث نهضة فلسفية جديدة بالمغرب

سالم يافوت
كلية الآداب - الرباط

مقدمة:

يمكن التأريخ لميلاد الفلسفة بالمغرب المعاصر بالتأريخ لميلاد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، باعتبارها الكلية الأم والكلية النواة لجامعة محمد الخامس وسائر الجامعات المغربية الحديثة الأخرى. بميلاد كلية الآداب ولدت الفلسفة؛ لذا فإن الاحتفال بخمسينية كلية الآداب، وخمسينية جامعة محمد الخامس هو في الآن نفسه احتفال بخمسينية الفلسفة لمغرب الاستقلال. فأول شعبة للفلسفة بالمغرب الحديث كانت مع تعيين أول عميد مغربي على رأس الكلية وهو الأستاذ المرحوم محمد عزيز الحبابي الذي إليه يرجع الفضل في إنشاء شعبة الفلسفة، واستجلاب نخبة منتقاة من الأساتذة من المغرب والمشرق وفرنسا للتدريس بها، تركوا بصماتهم القوية في أجيال الفلسفة بها. ولعل هذا الانتقاء هو ما أعطى دفعا للتكوين الفلسفي ببلدنا ميزه عن أمثاله بالمشرق والعالم العربي عموما. وكانت تلك أكبر أفضال المرحوم الحبابي على الفلسفة بالمغرب، ما انفكت وما فتئت تؤتي ثمارها عبر مختلف مراحل الممارسة الفلسفية لمغرب الإستقلال.

يقول ميشال فوكو في كتابه نظام الخطاب: "عصرنا كله حاول بكل الوسائل أن يفلت من قبضة هيغل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الإستمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه ..."⁽¹⁾.

ولو تتبعنا الإنتاج الفلسفي بالمغرب منذ ما ينيف عن نصف قرن للاحظنا أنه لم يتعد عن دائرة جذب هاته المناحي، إن لم نقل أنها تستغرقه. وإن دل هذا على شيء فإنها يدل على أن ثمة رغبة جامحة ولدت مع ذلك الإنتاج ورافقه منذ صباه : إنها الرغبة في الإفلات من قبضة المثالية بشتى ألوانها.

صحيح أن بدايات ذلك الإنتاج مع محمد عزيز الحبابي، رغم إعلانها جهرا عن الرغبة في الإفلات من شرك المثالية، لم تبلور بديلا، بل نهلت فعلا من ذلك الشرك. إلا أن نية الإفلات من حبال المثالية ظلت الهاجس الأساس في مرحلتي تطوره الفكري⁽²⁾ :

إذ في المرحلة الأولى، وفي الخمسينات من القرن الماضي، كان البديل الذي اقترحه الحبابي في مؤلفاته الأساسية : من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحرر، الشخصية الإسلامية، هو المذهب الشخصي مثلما بشر به الفيلسوف إيمانويل موني.

أما في المرحلة الثانية التي تبدأ في السبعينيات، فقد كان البديل الجديد هو النزعة الثالثة، أي اعتناق هموم الإنسان الثالث، إنسان العالم الثالث. وأبرز المؤلفات الممثلة لهذه المرحلة هي : فلسفة على مقياس الثالثين (ضمن أعمال ندوة فلاسفة ينتقدون أنفسهم، فيينا، 1976)، وعالم الغد (1980).

اعتقد الحبابي، بهاته النقلة، أن تطبيق الفلسفة الميتافيزيقية ومعاينة هموم العالم الثالث سوف يمكنه من الإفلات من حبال المثالية.

(1) Michel Foucault, *L'Ordre de discours*, Paris, 1977, pp.74.75 .

(2) بخصوص مراحل تطور فلسفة محمد عزيز الحبابي، أنظر : سالم يافوت، الهاجس الثالثي في فلسفة الحبابي، ضمن، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت، 1985 .

تزايد لدينا الاهتمام بالمنطق تزايداً يعكس الرغبة القوية لدى المشتغلين بهذا العلم، في إنجاز قطيعة مع تقليد ظل يعتبره إما مقدمة للعلوم أو علماً من العلوم المعيارية، أي جزءاً من الفلسفة، ومواكبة التقليد الجديد الذي يعتبر المنطق نظرية علمية قائمة الذات يدرسه الرياضيون واللسانيون وغيرهم. ولعل أهم درس استخلصته الفلسفة من ذلك أنه ليس ثمة معيار لقيادة العقل أو الذهن أو الفكر بالمعنى الذي كرسه ديكرت؛ ليست ثمة قواعد لإرشاد العقل سابقة على الممارسة الفعلية العقلية أو التجريبية. هذا فضلاً عن النقد المعاصر للمنطق الصوري ولأرضيته الفلسفية. إنه نقد يتجه إلى تفويض مفهوم البدهة العقلية ومبادئ التفكير المسماة أساسية.

وجميع المؤلفات أو المقالات المنطقية التي صدرت بالمغرب، على قلتها، سواء منها التي سعت إلى تطوير نظرية ما أو تقديم عمل إبداعي، أو التي انحصرت مقاصدها في تيسير المفاهيم أو التقنيات وتبسيط الأدوات تبسيطاً مدرسياً، تصدر عن هذا الهاجس، هاجس معارضة الميتافيزيقا ومعارضة التقليد الفلسفي.⁽¹⁾

أقول قولي هذا وأنا واع كل الوعي بما قد يعترض به علي من أن بعض الإبداعات المنطقية خلصت إلى مواقف لا تقل ميتافيزيقية عن مواقف الميتافيزيقا التقليدية، بل ربما إلى مواقف أشد. هذا صحيح؛ لكن يظل ذلك من قبيل استغلال العلم لأغراض غير علمية؛ وهي ظاهرة نجدها لدى الكيميائيين وعلماء الفيزياء والبيولوجيا.. وغيرهم.⁽²⁾

كما أن الاهتمام المتزايد بالاستمولوجيا لدينا، عكس منذ ميلاده الرغبة القوية في القطع مع التقليد الذي كان يعرف بمناهج العلوم.

(1) من الصنف الأول مؤلف ع. طه: *Langage et philosophie*, Rabat, 1979؛ وكذا كتابه: في أصول الحوار وتجديد الكلام، الرباط، 1987.

ومن الصنف الثاني: محمد المرسل، دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي، الدار البيضاء، 1989. والحقيقة أن كتب الأستاذ ع. طه تدرج في إطار فلسفة اللغة، باستثناء كتاب: المنطق والنحو الصوري، بيروت، 1983.

(2) أنظر على سبيل المثال: ع. طه، العمل الديني وتجديد العقل، الرباط 1989؛ وكذا: في أصول الحوار...

فاكتشاف الاستمولوجيا، بالمغرب، تم في أوائل السبعينات. ولعل الاكتشاف الذي كان له فضل الإيقاظ من سبات الميتافيزيقا وخلخلته، هو الاكتشاف العقلاني المعاصر متمثلاً في "روبير بلانشي" ذلك أن قراءته نبهت العديد، وأنا واحد منهم، إلى أهمية الفكر البشلاري⁽¹⁾. ثم تم الانتباه إلى قراءة أخرى نبهت على أهمية الدرس الاستمولوجي البشلاري؛ إنها قراءة التوسير لما ركس التي طرحت أبرز المفاهيم المكونة للإشكالية التجريبانية للنقد والمراجعة من خلال التأكيد على استقلالية موضوع المعرفة، ضداً على الأدبيات الماركسية المتداولة⁽²⁾. وأبرز مفهوم تم توظيفه في هذا الصدد هو مفهوم القطيعة القائم على التميز بين ماركس الشاب وماركس الكهل.

وقد أفرز كل ذلك ما أفرزه من مؤلفات لعل أبرزها لفتنا للنظر تلك التي حاولت استثمار مفاهيم بشلارية في قراءة التراث العربي- الإسلامي كمفهوم القطيعة. ونقصد هنا بالذات مؤلفات الأستاذ الجابري خصوصاً نحن والتراث وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي. ففتنة مفهوم القطيعة وإغرائه جعلاً الجابري في قراءته للتراث لا يتساءل عن مدلوله الاستمولوجي الحقيقي ولا حتى عن حدوده الإجرائية وعن مجال انطباقه.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن فتنة الاستمولوجيا وإغراء مفاهيمها، جعلت المشتغلين بها يميلون، أحياناً، إلى الاعتقاد بإمكانية أن تتحول إلى بديل مطلق، وإلى رؤية شاملة للعلم أو إلى نسق كلي، أو باختصار، إلى استمولوجيا العلم هكذا، بدون تخصيص. والحقيقة أن كل استمولوجيا هي استمولوجيا قطاعية؛ فلا مسوغ للكلام عن الاستمولوجيا كنظرية لسائر المعارف العلمية، ولا مبرر لازدراء التاريخ الفعلي لكل ممارسة نظرية علمية على حدة؛ لأن متابعتها في تفاصيله هي وحدها الكفيلة ببناء استمولوجياته.

(1) R. Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, 1967.

R. Blanché, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Paris, 1969.

(2) من المؤلفات التي يبدو حضور التوسير فيها واضحاً، أعمال سالم يافوت : العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، بيروت، 1989.

صحيح أننا لا ننتج العلم بمعناه الدقيق، لكننا ننتج العلوم الإنسانية، ننتج خطابات
سوسيولوجية وسيكولوجية وتاريخية ولسانية ... وما أحوجنا إلى تنظير هذه القطاعات
تنظيرا منهجيا وقطاعيا.

تزايد الاهتمام لدينا، أيضا، بدراسة الفكر العربي المعاصر من منظور تاريخاني صريح في
أغلب الأحيان؛ أو منظور يتنكر أحيانا للتاريخانية، جهرا، دون أن يفارقها سرا. ونحشر
ضمن هذه الزمرة أعمال الأستاذ الجابري؛ خصوصا : الخطاب العربي المعاصر. ومنذ ظهور
كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة لعبد الله العروي، مرورا بما كتب من قبل آخرين عن
الخطاب العربي أو عن سلامة موسى وإشكالية النهضة أو عن الإصلاحية العربية والدولة
الوطنية (و لا يخفى على القارئ أن هاته عناوين كتب لمؤلفين مغاربة هم تبعا : محمد عابد
الجابري وكمال عبد اللطيف وعلي أمليل)، أو عن نقد ازدواجية الكتابة السياسية النهضوية
والمثالات المستحيلة التي تركز إليها كالتمدن والتقدم، والشورى والديمقراطية... أو حول
مفارقات الكتابة السياسية في الوطن العربي... نحن أمام محاولة جادة ونقدية هدفها محاصرة
مفارقات الكتابة السياسية العربية وتصيد حدود مفاهيمها الأساسية.

أما الاهتمام بالفلسفة الإسلامية لدينا، فقد تم من منظور يتراوح بين بنوية واثقة من
نفسها واعية بذاتها تريد أن تفك الارتباط وتقطع الألفة التي تشدنا إلى موضوع الدراسة
فتعالج قضاياها "كما لو كانت أشياء" بالمعنى الدوركايمي للعبارة، وبين بنوية متمركسة تريد
أن تحول الصراع الذي كرسه الأدبيات الماركسية المبتذلة بين المثالية والمادية في تاريخ الفلسفة
إلى صراع داخل الفكر الفلسفي في الإسلام يتخذ شكل تعارض بين المعقول واللامعقول،
وأن تتصيد الوجوه البارزة في هذا الفكر كشهود وشواهد على المعقول، موظفة في ذلك
مفاهيم ابستمولوجية لم يتم التساؤل، قبلا، عن قوتها الإجرائية، استجلبت من تربة مختلفة
كي تبرر مظاهر "القطيعة" التي أنجزتها تلك الوجوه بين المعقول واللامعقول والتي ستتخذ
شكل صراع ثلاثي الأطراف بين البرهان والبيان والعرفان.

كيفها كان الحال، إن ما لا يمكن نكرانه هو أن الأستاذين الجابري وعلي اومليل أسسا تقليدا فلسفيا جديدا بالمغرب كما ساهما في وضع دعائم مدرسة مغربية متميزة لها مكانتها داخل العالم العربي. ورغم بعض الخلافات التي طبعت هذه المدرسة، فإنها لم تكن سوى خلافات اجتهادية لا تلمس الجوهر، بل فروعه وجوانبه. ولعل النقطة التي شكلت بؤرة خلاف تقطيع الجابري للتراث الإسلامي إلى ثلاث أنظمة من منظور يحكمه منطق التفضيل والمفاضلة بينها، في سياق القول بصراع المعقول واللامعقول. هذا في الوقت الذي رأى في بقية الباحثين أن هذين الأخيرين كيانات قائما الذات لا يمكن إقصاء أحدهما لحساب الآخر أو التقليل من قيمته مقارنة معه. وفي هذا الاتجاه تبلورت عدة أعمال مثل الفلسفة السياسية عند الفارابي لعبد السلام بن عبد العالي؛ ودولة الخلافة لسعيد بن سعيد؛ وأعمال عبد المجيد الصغير سواء المتعلقة منها بالتصوف أو بعلم الكلام والنظرية السياسية... وكل أعمال المرحوم جمال الدين العلوي.

نأتي إلى الاهتمام بالفلسفة الحديثة والمعاصرة. إنه اهتمام ذو مستويين؛ ونحن لا نميز بينهما؛ في الحقيقة؛ إلا لاعتبارات مدرسية تبسيطية لأنها؛ في الواقع؛ مستويان غير منفصلين ما داما يعكسان ذات النزوع إلى الحداثة والمعاصرة، وإن اختلفت مظاهره.

فهو يتجلى أحيانا، في صورة ترجمة وجمع وتقديم حوارات ونصوص في الفكر المعاصر يفتح أمام القارئ جانبا من التساؤلات التي يطرحها هذا الفكر والمتعلقة بنقد العقلانية الأنوارية وتشريح بنيات الفكر الأوربي وتفكيك بداياته؛ أو يتجلى في صورة مقالات وأبحاث تطرح السؤال بخصوص سمات الحداثة الفكرية والاجتماعية وتحاول الاقتراب منها، من منظور شمولي وفي صورة جينالوجيا الميتافيزيقا أو رصد مختلف المفاهيم الأساسية التي يحاول الفكر المعاصر أن يخلخلها بغية الإفلات من قبضة هيغل وتجاوز الميتافيزيقا، كمفهوم الزمان والتاريخ والهوية والحقيقة والمعنى والذات والكتابة...

نقصد هنا بالذات أعمالا مثل الإيديولوجيا نظرة تكاملية لمحمد سيلا، وأسس الفكر الفلسفي المعاصر لعبد السلام بن عبد العالي وموت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

لعبد الرزاق الدواي والزمان التاريخي لسالم يافوت، وبعض الترجمات التي أنجزتها مجلة بيت الحكمة برئاسة الأستاذ مصطفى المسناوي، أو أنجزها أفراد إما في صورة مقالات مترجمة أو فصول من أبواب أو مؤلفات كاملة. فقد عرف المغرب نهضة منقطعة النظير في مجال ترجمة النصوص المعاصرة في الفلسفة واللسانيات والنقد... تلك هي أبرز المناحي الفلسفية التي تطور البحث الاستمولوجي لدينا، وفي كلية الآداب العلوم الإنسانية، بالذات، من مجرد بحث نظري إلى بحث قطاعي حقيقي ينكب على الاهتمام بتاريخ العلوم عامة، وتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية بصفة خاصة. فقد تأسست منذ مطلع التسعينات مجموعة بحث في تاريخ وفلسفة العلوم، عقدت ندوات وطنية ودولية، كما أصدرت العديد من الأعمال ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. وهي تضم ثلة من الباحثين في الاستمولوجيا والمنطق وفلسفة العلوم لشعبة الفلسفة أساساً، وبباقي شعب الفلسفة بمختلف الكليات الأخرى. وقد تطورت تلك المجموعة إلى فريق بحث بجامعة محمد الخامس، تربطه شراكة بأحد مختبرات البحث بباريس، هو المختبر الذي يديره الأستاذ مارون عبود، وكذا المختبر الذي يديره الأستاذ أحمد جبار.

بلور الفريق في كل أنشطته منحى تكاملياً يؤمن بتداخل أصناف المعرفة وتكامل الاختصاصات لذا فهو عاقد العزم على أن ينسق كل أنشطته بتعاون مع فرق البحث الموجودة في نفس الجامعة إيماناً منه بأن هذا هو مستقبل كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالذات.

إن تجديد البحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية يظل رهين انفتاح التخصصات على بعضها البعض وإزالة الجدران السميكة بين الشعب والأقسام، ومد جسور التواصل بين مختلف الكليات.

مع تأسيس فرق البحث، بدأت إرهاصات هذا الأمل تتحقق بالتدريج، وبدأ الأمل يتحول إلى حقيقة ملموسة، ولو أننا مانزال في بداية الطريق لكنها بداية واعدة.

بعيدا عن أية مبالغة، من واجبتنا أن نعتزف بأن الفكر الفلسفي العربي بدأ أخيرا يتخلص من عقدة لسانه، منطلقا في مغامرة لا حدود لها من الإبداع والمناقشة بلغة وأسئلة جديدة مع أنداده من الفلاسفة في أنحاء العالم، خصوصا بعدما أصبحت الفلسفة تميل اليوم نحو لغة السرد والحكاية. فمن يقف على أعمال الفلاسفة العرب المعاصرين سيكتشف أن كتاباتهم لا تقل عمقا وابتكاراً عن أقرانهم الأوروبيين، لأنها كانت ثمرة جهد ومكابدة. نعم، يجب أن نعتزف بأن قاموسنا الفلسفي ما زال غير قادر على إسعافنا في التعبير عن كل ما يخالجنا من أفكار وإشكالات ورؤى جديدة، بيد أننا نعتقد أن اللغة العربية ما زالت تحمل في أحشائها إمكانات هائلة للتوليد والابتكار والتكيف مع القضايا والموضوعات الجديدة.