

المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»

جميع الحقوق محفوظة



مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

يتفكرون
yatafakkaroun

مجلة فصلية فكرية ثقافية
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

مستشارو التحرير
د. حمادي ذويب
د. محمد الصغير جنجار

تنفيذ وتصميم
رنا علاونة

محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات
الرباط – أكدال – شارع فال ولد عمير
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
magazine.mominoun.com
بريد إلكتروني: yatafakkaroun@mominoun.com

لوحة الغلاف الأمامي ولوحة الغلاف الخلفي بريشة الفنان لطفي بوخبزة من تونس

المحتويات

كلمة رئيس التحرير		6
ملف العدد: العلمانية وحرية الضمير		
أخبار الشيخ النحرير عن حرية الضمير	محمد الخراط	8
العلمانية وثقف الجوهرة النادرة	محمد شوقي الزين	14
مقالة حول غموض المقولة وعثرات فهمها		
حوار مع كمال عبد اللطيف: أسئلة العلمانية في الراهن العربي	حاوره منتصر حمادة	36
العلمانية في احتمالاتها المتعددة!!	فيصل درّاج	46
العلمانية وحرية الضمير والتعبير	خالص جلبي	50
الليبرالية السياسية والعقل العمومي: بعيداً عن العلمانية والديانية	محمد هاشمي	60
الضمير والرأي: حريتهما بين الدين والعلمانية	سري نسيبة	70
التسامح وحرية الضمير	منوبي غباش	80
حرية الضمير في الدستور التونسي الجديد	محمد يوسف إدريس	98
بين دواعي الانفتاح على القيم الانسانية وسلطة المرجع الثقافي الإسلام والعلمانية	الزواوي بغوره	110
مضيق حرية الضمير وعتبات العلمانية	زهير الخويلدي	120
حرية المعتقد بين النسخ والإحكام	ابراهيم مجيديلة	134
مفهوم العلمانية وحرية الضمير في العالم الإسلامي بين الضرورة والتحريم	مجدي عبد الحافظ صالح	142
جذور حرية الضمير في الفكر العربي الحديث: بطرس البستاني أنموذجاً	حمادي ذويب	160
الدولة العربية المعاصرة بين المدنيّة والحاكميّة	عبد الباقي الهنداوي	166
إشكاليّة الحقوق الأساسيّة للإنسان (حرية الضّمير، ..) في دستور تونس 2014 أنموذجاً		
نهاية المقدس والدين البديل	نورة بو حناش	176
(ما بعد الدين في فلسفة دافيد هيوم)		
العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى: مدخل مفاهيمي	حاتم أمزيل	188
حرية الضمير في زمن الإرجاء	توفيق فائزي	202
حوارات		
حوار مع الشاعر محمد السرغيني	تقديم وحوار حسن الغرفي	208
مقالات		
مفهوم الالتزام، هل ما زال له معنى؟	عبد السلام بنعبد العالي	218

التاريخ بين النهاية والبداية (قراءة في كتاب فوكوياما «بداية التاريخ»)	سعيد بنسعيد العلوي	222
من لاهوت اللغة إلى علمانية الأسلوب: الهوية الثقافية الدنيوية	عبد الله إبراهيم	230
أفول صرح التاريخية	خالد طحطح	238
مراجعة كتب		
تقديم كتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» لـرمضان بن منصور	يوسف بن عدي	246
أدب وفنون		
شعر: «أثواب العشق»	ندى الحاج	252
قصة قصيرة: «قابيل لم يمت»	لطيفة الرخاء شهم	254
نقد:		
ـ حلي الشعر والنثر	حورية الخمليشي	258
ـ التصوف والجمال في الأدب والفنّ	محمد الكحلاوي	260
سينما: فيلم «ذيب»: هل يمكن تجاوز الصور الاستشراقية؟	محمد اشويكة	268
تشكيل: النحت والمدينة: حوار مع النحّات والتشكيلي عبد السلام أزدام	حاوره محمد اشويكة	272
علوم وثقافة		
في «إيديولوجيا مجتمع الإعلام الكوني»	يحيى اليحياوي	276
قطوف		
حوار مع عبد الله العروي: حياة عبد الله العروي وأزمنته	حاورته نانسي جلاجير	284
شخصيات وأعلام		
كانط موجّهاً بوصلة الميتافيزيقا	محمد منادي إدريسي	298
«عثمان أمين» وفلسفته الجوانيّة كأصول عقيدة وفلسفة ثورة	غيضان السيد علي	304
حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود		310
الصفحة الأخيرة		
في الفراغ	عبد السلام بنعبد العالي	334

كلمة رئيس التحرير

إن ما يعيشه العالم العربي الإسلامي اليوم من فوضى وتنامٍ للنزعات التكفيرية وانتشار فاحش للتأويلات الدموية للدّين التي باسمها تُهدر الأرواح وتستباح الأعراض وتصادر الحريات، يجعل التفكير في فك الاشتباك بين الدين والسياسية ضرورة ملحّة وحيوية. في هذا السياق المشحون ترتفع العديد من الأصوات لتطالب بضرورة تحرير السياسة من الدين والفصل الفعلي بين ما هو زمني وما هو روحي ونزع الغلائل السحرية عن العالم، ولكن قبل ذلك وإبّانه نزع الهيمنة الدينية على أسئلة الحقيقة.

ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ قضية العلمانية تتحدد ماهيتها والموقف المتخذ منها بالنسبة إلى الدين والموقع الذي يحتله في المجتمع. من هنا يتعين ربط العلمانية بالتفكير في الدين وما يزخر به من إمكانات. غير أنّ الحمولة النفسية الثقيلة للمفهوم جعلته عرضة لسوء الفهم ولكثير من الرفض والإنكار بدعوى أنّه معادٍ للدين مجافٍ لروحه ومقاصده.

والحق أنّ العلمانية لا تعني الإلحاد أو إنكار الدين والعمل على مجابهته، كما أنها ليست ضرباً جديداً من التديّن. مدار العلمانية ليس هو الألوهية وإنّما هو المجتمع. إنّها تنظيم للمدينة أكثر منها بلورة لرؤية جديدة للعالم. إنّها مفهوم فلسفي سياسي ينبني على فكرة تقضي بأنّ تنظيم المدينة أمر ممكن دون الرجوع إلى أساس ديني. وعندما تسعى إلى جعل الدولة تنفصل عن الدين، فهي لا تروم سوى ممارسة سيادتها داخل مجالها المخصوص وأن يكون الدين حراً في دائرته. أي أنّها تُحَرِّم على نفسها التدخل في شؤون اللاهوت وتمنع هذا الأخير من اقتحام ميدانها. وهي تشير في معناها ومقاصدها الواضحة إلى العقلانية النقدية في مواجهة الدوغمائية، وإلى التعدد في مواجهة احتكار الحقيقة.

العلمانية سؤال مستمر، واستشكال دائم ضدّ البداهات المعتمة، وضدّ الأصنام القديمة والمستحدثة. إنّ ما ينبغي أن يُساءل اليوم ليس فقط الظلاميات التي تعيث في الأرض فساداً، وإنما أيضاً البربريات المنبثقة عن الحداثة والمتحالفة أحياناً مع الأشكال القديمة للهمجية المنتشرة في عالمنا المعاصر.

من الطبيعي أن يحتدم السجال حول العلمانية في عالمنا العربي الإسلامي، وأن تتعدّد تعريفاتها وتتشعب دلالاتها؛ إلا أننا نستطيع مع ذلك الظفر بتعريف جامع لها انطلاقاً من التحديد الذي قدّمه هنري بينا رويز، باعتبارها «تجسّد الاختيار المتزامن لحرية الضمير والمساواة، وكذلك الكونية التي تتيح لها أن تتقبل جميع البشر من دون أيّ امتياز لأيّة جماعة خاصة». وعليه فالعلمانية تنبني على مبدأين أساسيين هما: حرية الضمير والمساواة، ولبلوغ هاتين الغايتين تتوسّل بوسيلتين إجرائيتين اثنتين، وهما: الفصل بين الدين والسياسة من جهة، وحيادية الدولة إزاء كلّ نزوع ديني أو لا ديني من جهة أخرى. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحياد هنا يعني احترام الدولة لجميع الاعتقادات، والابتعاد عن أيّ شكل من أشكال التمييز بين المواطنين على أساس الدين أو الأيديولوجيا أو القناعة الفلسفية.

يتعين إذن طرق سؤال العلمانية ضمن إشكالية أوسع تتعلق بالحياد الضروري للدولة حيال القيم والاعتقادات وأنماط العيش المختلفة في المجتمعات الحديثة. بيد أن واجب الحياد لا يعني البتة أن الدولة ستقف لا مبالية إزاء أيّ مسّ يطال مبدأ الكرامة الإنسانية أو سيادة الشعب التي تعتبر أساس الديمقراطية.

إنّ ربط العلمانية بحرية الضمير يضعنا أمام سلسلة مترابطة من الأسئلة يمكن بسطها على النحو التالي: أين تكمن حرية الضمير؟ وما رهاناتها؟ وهل ثمّة من فرق بين حرية الضمير وحرية المعتقد؟ ألا تكون حرية الضمير هي الاسم المستعار لحرية الرأي؟ وهل تتعلق حرية الضمير فقط بحرية الوجدان الحميمية أم تتضمن أيضاً حماية لمقتضياتها في الخارج؟

وهل يمكن أن تضمن العلمانية حرية الضمير؟ هل تبيح للمواطنين حمل رموز دينية في الفضاءات العامة أم أنّ الأمر يقتصر على الفضاءات الخاصة؟ لماذا تحمل العلمانية في طياتها دواعي أخلاقية في الاستقلال الذاتي والتحرُّر من القيود والإكراهات؟ كيف تمّ النظر إلى العلمانية فقط من باب الفصل بين السلطات، أي في الإطار الحصري والكاريكاتوري في الفصل بين الدين والدولة؟

هل يؤدي الإقرار بحرية الضمير إلى غرس ثقافة التسامح كأسلوب لتدبير الاختلافات في مستوى الأفكار وعلى صعيد الممارسات؟ هل تتعارض حرية الضمير مع التسامح؟ إذا اعتبرنا حرية الضمير حقاً شخصياً مطلقاً ألا يصبح التسامح أمراً عَرَضياً وزائداً على الحاجة؟ كيف يمكن للناس، وهم على ما هم عليه من الاختلاف الديني، أن يعيشوا معاً بشكل سلمي على مستوى المجتمع الواحد وعلى مستوى العالم؟ كيف يمكن وضع حدٍّ للصراعات الدينية والحروب الطائفية والعرقية التي تضجّ بها ساحاتنا العربية؟ إلى أي حدٍّ تستطيع الدولة أن تذهب في اعترافها باستقلالية الضمائر وبحقها في الاختلاف؟ هل يقبل الإسلام حرية الضمير؟ وهل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

إنّ الحاجة إلى تجديد النظر في العلمانية والمساهمة في معالجة قضاياها هو الذي جعلنا نخصّص لها ملفاً ضخماً يتميز بتنوع مقارباته وتباين زوايا نظره، حيث يضمّ هذا العدد دراسات عميقة ومتنوعة، من حيث انتظام مواضيعها وتشابك مراميها، وغرفها من حقول معرفية مختلفة، بعضها ينهل من الفلسفة، وبعضها الآخر يمتح من التاريخ والأنتروبولوجيا والسياسة...

وقد تميّز العدد السابع بغنى موادّه وتنوع مشاربها، إذ تأتلف فيه بصورة مدهشة أبواب علمية وأدبية وفنية شائقة ضمّت نصوصاً خصبة وخلاقة، علاوة على حوارات هامّة مع بعض أهل الفكر والشعر والنحت والتشكيل في العالم العربي، إضافة إلى انتقائنا لمجموعة من المقالات الفكرية الرصينة في تناولها لقضايا فلسفية وفكرية متنوعة أو في تقديمها لقراءات نقدية لبعض الأعمال الفلسفية الغربية والعربية. والختام دوماً بحصاد «مؤمنون بلا حدود» الذي رصدنا فيه حركية المؤسسة في مسعاها التنويري الذي تعكسه نشاطاتها التي تتجلى في تنظيمها للعديد من المؤتمرات والندوات العلمية، فضلاً عن المشاريع البحثية التي أطلقتها، والإصدارات القيّمة التي دأبت على نشرها بانتظام.

أملنا أن نكون قد وفقنا في تقديم عدد متكامل يستجيب إلى بعض تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



أخبار الشيخ النحرير عن حريّة الضمير

د. محمد الخراط*

حدّثنا من نثق به قال: اجتمع في مجلس قد تجاهله التاريخ نفر من أهل عدنان يتدارسون خصومات الناس، وما يطلبون من نفع وما يثيرون من نقع، ويبحثون شأن الرعية وما تطلبه من ملكها من فضل، وما تباركه من رعاية إمامها العدل.

قال السلطان للشيخ الفقيه: «لقد تناهى إلى سمعي لغط لم أتبينه ابتداء ثم أصخت إلى هرج الرعاع وسقط المتاع، فإذا هم يلهجون بشيء يسمونه حرية الضمير، هل في شريعتنا لهذا المعنى نظير»؟

عقف الفقيه حاجبيه مستنكراً ثم قال: «عجباً لهذه العامّة التي تتطاول علينا مرتين! تتطاول على شرعة اللغة أولاً وعلى شرعة الفقه ثانياً. إنْ هذا الكلام إلا افتراء على سنن القول وبدعة في الشرع، ما قرأنا عن حرية الضمير في كتب شيوخنا ولا سمعنا بهذا الهذر عند الأولين والتابعين وتابعي التابعين، إنْ أريد بهذا اللغو إلا فتنة أو أريد بهذه الأمّة شر مستطير».

قال مولانا السلطان ـ لا حرمنا الله حلمه ـ: «فما ترى يا شيخنا وفقيهنا في هذه العبارة الغريبة التي تسري على ألسنة السفهاء؟ وما تظن أنهم يبلغون بهذا الحديث»؟

تنحنح الفقيه قليلاً وهو يعتقد في نفسه العلم الذي وراء العرش، وطفق يقلب ذاكرته عن مخزونها الطويل، ويستعرض لنفسه عن ظهر قلبه قواعد الفقه ومحفوظ البلاغة، ويمرر كفه على لحيته المخضوبة بسنة الحناء، ثم قال: «الحرية عندنا هي العتق، فالمرء إمّا يكون عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء أو يكون حراً عتيقاً ويكون كرياً كامل الولاية على نفسه قادراً على الولاية على غيره. وعند أهل الشريعة أنّ الحر يفضل العبد في مراتب كثيرة؛ منها أنّ «الاستقلال في أمور الدين والدنيا إنما يحصل بالأحرار، والعبد كالمفقود لعدم استقلاله وكالآلة المصرفة بالقهر وكالبهيمة المسخرة بالجبر، ولذلك سلب مناصب الشهادات ومعظم الولايات، ونقصت حدوده عن حدود الأحرار إشعاراً بخسّة المقدار»[1]. أمّا عند أهل الحقيقة فإنّ الحرية هي «الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رقّ الشهوات وحرية الخاصة عن رقّ المرادات، لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رقّ الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»[2]. وأمّا لفظ الضمير فاسم لما يضمر في النفس، ولست أرى للذات أن تكون حرة ويكون الجسد مسترقاً إلا أن يكون القصد أن تكون النفس نبيلة، كأن نقول ناقة حرة أي كريمة أصيلة، فإن قيل امرأة حرة فالمقصود أنها عالية الهمة بها أنفة وكبرياء ولا يكون هذا في الرقيق».

---

*أكاديمي من تونس.

1- هذا تفسير القرطبي للآية الثالثة من سورة النساء .

2 ـ الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر 1971 ص 46.

تعاظم إعجاب السلطان بحديث الشيخ الهمام رفيع المقام، ووقر في نفسه أنّ جهيزة قطعت كل كلام، وصفّق بكفيه فحضر الحاجب على عجل وانحنى لعالي المقام ينتظر الأمر من الآمر.

إنّ حرية الضمير هي سليلة ما تعارف عليه العالم من حرية الاعتقاد وحرية التعبير، وهي طريقة الناس في صون التصورات التي يحملها كل فرد عن الحياة والاجتماع والمصير

قال السلطان: «عليّ بزعيم الهمج أو من يتحدث باسمهم، وليكن طبع الخلق مقبول الخلقة بليغ الكلام في غير هذر لين العريكة سهل المخالطة قليل العبارة بعيد الإشارة».

طأطأ الحاجب رأسه امتثالاً، وقد أدرك صعوبة المهمة وأيقن بالملمة، وقال: «سمعاً وطاعة يا سيدي».

وبعد برهة يخالها الموتور دهراً دخل القصر أحد الثائرين فألقى تحيته إلى المجلس ووقف بين يدي الحاكم بعينين مستفهمتين ونفس تتوقع الشر منتظراً ما يفضي إليه القدر.

قال السلطان: «إني أراكم خارج قصرنا ترفعون عقيرتكم وتطالبون بحرية الضمير، وما علمنا في رعيتنا من قبل امتعاضاً من حكمنا ولا عصياناً لأمرنا ولا جدلاً في معميات لا نفقه لها في عرفنا وشرعنا كنهاً. الناس تطلب القوت أو الأمن أو رفع الضرائب وأنتم تريدون حرية الضمير، وليس عندنا ما تطلبون إلا أن نكون أسأنا الفهم وأخطأنا الجادة أيها الرجل».

قال الرجل وقد استجمع حطاماً من شجاعته: «هل يؤمّنني السلطان على حياتي إن تحدثت في غير تحفظ ولا مواربة»؟

قال السلطان منفعلاً: «لك ذلك، لك ذلك».

قال الرجل: «إنك أيها الحاكم ما زلت تعيش في طيلسان الأولين، وتسوس العباد بصولجان السابقين، فما عاد الناس رعايا، إنما نحن شعب فوضنا لك أمر الحكم إلى حين، لنا من الحقوق قدر ما علينا من الواجبات، وما يكون لأحد- ولو كان السلطان- أن يكون له الحكم على الضمائر والدخائل، وحرية الضمير عندنا هي أن نؤمن بما نشاء إن شئنا وألا نعتقد في شيء إن شئنا. إنّ حرية الضمير هي سليلة ما تعارف عليه العالم من حرية الاعتقاد وحرية التعبير، وهي طريقة الناس في صون التصورات التي يحملها كل فرد عن الحياة والاجتماع والمصير. إنك غافل عن الزمن الحديث الذي أقرّ فيه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بلا مواربة أنّ «لكل شخص الحق في حريّة التفكير والضمير والدين»، وجعل هذه الحقوق تشمل «حرية الفرد في تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع جماعة»[3]. تململ الفقيه في مجلسه وهو يجمجم مغضباً ثم صاح: «تريد أن تؤمن بما تشاء في أمّة الإسلام، وتريد أن تغير دينك وعقيدتك أنى تشاء، ونحن القائمون على أمر الشرع الساهرون على نشر الدعوة صموت نسمع ونرى ولا نتكلم، هذه والله من علامات الساعة».

وسرى الغيظ بين ترائب السلطان وقد صارت عيناه كاللبن الأمغر وصاح: «إذن فقد بات حكمنا من غابر الأزمان وأضحت رعيتنا تحكم نفسها بنفسها بلا شرع ولا وازع، وأنت وأمثالك تجوبون الطرقات والشعاب تزرعون الفتنة وتؤلبون الناس علينا. لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم على جذوع النخل أيها المتنطعون».

3 ـ المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

قال الرجل وقد هانت في عينيه الدنيا: «إنك أيها الحاكم قد أمنتني على حياتي، وما يكون للسلطان أن يخلف وعده، وأنا أربأ بك عن الخيانة والكفر. أليس يقول فقهاؤك إنك تحكم بشرع الله؟ فأين شرع الله وأنت تريد إقامة الحد علينا لأننا نعبّر عن رأينا؟ وهذا القرآن الذي تصدر عنه الشريعة يقول بلا خفاء: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»(الكهف/ 29). أمّا أنت أيها الفقيه الذي تزعم أنك حارس الشريعة الساهر على الدعوة فالظاهر أنه لم يبلغ مسامعك أنّ الدعوة انتهت منذ انتهى الفتح وتوقفت الحروب الدينية التي حصدت من أرواح الأبرياء أمماً باسم المقدّس وباسم الله، تعالى الله عما تخرصون. إننا في زمن يملك فيه كل امرئ إرادة نفسه ويبلغ بعقله الخاص ما عنّ له أن يبلغ من الإيمان أو الإلحاد. حرية الضمير هي تحمّل المسؤولية كاملة عن ذاتي فيما أقوم به وأسرّه أو أعلنه».

خيم على المجلس سكون مضطرب قطعه تدخل مفاجئ لشيخ خبر الزمان وصروفه وفهم التاريخ وحدثانه، قد كان صامتاً مطرقاً حتى ذلك الحين، فقال: «هل يأذن لي السلطان بالحديث»؟

أومأ الحاكم بأمره بالإيجاب، فقال الشيخ الحكيم: «أيها الرجل الشجاع، إنّ ما ذكرت من كلام ربي حق ما في ذلك شك، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. لكنك وضعت هذه الآية الجليلة في مقام وغفلت عن مقام. ألست معي في أنّ الناس لا يعيشون فرادى وأنهم في حاجة إلى اجتماع وتعاون وتفاهم بالقدر الذي يسمح لهم بالعمل معاً، ويخول عقد الصلات بينهم وتبادل الآراء والأعمال وتسخير بعضهم لبعض في هذا الأمر وتسخير بعضهم الآخر للبعض الآخر في ذاك الأمر»؟

قال الرجل: «بلى يا سيدي، وتلك سنّة الله في الكون منذ برأ الخليقة».

قال الحكيم: «ألست ترى معي أنّه بتعاون الأنام وتبادل المنافع بين الورى تنشأ روابط وأخلاق وأعراف، ويصطنعون بإرادتهم قوانين للاجتماع والتعايش إلى جانب قوانين الدولة ونواميس الشرع، وهي من المشترك الثقافي بين كل مجموعة»؟

قال الرجل: «بلى، إنّ الأمر كما تقول».

قال الحكيم: «وأنت تزعم أنّ حرية الضمير قضية شخصية، وهي أن تعتقد فيما تشاء وأن تمتنع عن الاعتقاد فيما لا يوائم يقينياتك واعتقاداتك وما وقر في نفسك أنه حق».

قال الرجل: «نعم، نحن نرى ذلك ونؤمن به ونعض عليه بالنواجذ».

اعتدل الحكيم في جلسته ثم قال: «فإذا طلبنا من الناس اليوم النفير والعدو على أبوابنا متربص، وتعللت وجماعتك بقلة إيمانكم بهذه الحرب وبأنكم أحرار في أرواحكم وأجسادكم، وبأنّ المصلحة العامة والذود عن الحمى شأن لا يعنيكم، فكيف يكون عملنا أمام هذه الملمة»؟

قال الرجل الذي مازال متحدثاً باسم الثوار: «إننا أيها الشيخ الجليل نؤمن بحرية الضمير أي بحرية الإيمان واللاإيمان وبحرية الفكر والاعتقاد، ولكننا لا نطلب دولة التوحش ومجتمع الهمجية».

قال الحكيم: «إنّ رفضك للتوحش يعني إيمانك بالأنس والاجتماع والتآلف البشري، وهذه المراتب لا تتحقق إلا في حال الاتفاق على قيم مشتركة، وكل قيمة فردية تتعارض مع المشترك الثقافي والاجتماعي تنتهي إلى ضرب من الفردية الفجة وتموت في صدر صاحبها أو تتحول إلى عدوانية وتوحش».

صمت وترقب ....

قال الرجل بعد تفكر: «إننا إذ نؤمن بحرية الضمير لا نروم الاعتداء على حقوق الآخرين، وإنما نطالب بأن نحتفظ بحقنا في الوجود الحر، وأن نأمن على أنفسنا فيما نأتيه من ضروب الحرية في ذواتنا وأجسادنا».

تحقق الحرية الداخلية مرتهن بتحقق الالتزام الاجتماعي، بوسعك أن تؤمن بما تشاء و تمتنع عن الإيمان كما تشاء ...لكن إذا هزتك الرغبة للتعبير عن فكرتك فإنّ هذا التعبير يغادر حجرات التخفي إلى ساحات التجلي، حيث المجموعة التي تربطك بها روابط الثقافة والاجتماع فتصبح حرية الضمير محدودة بحدود الاتفاق ونواميس الاجتماع

قال الحكيم: «ولكننا نحيا برموز الاجتماع المشترك، فكيف إن طالبنا من رسخ في خلده أنه حر في نفسه وجسده ومعتقداته، وأنه حر فيما يمارسه من شعائر وعادات بأن يكون من أهل اللواط فيركب الرجل الرجل أو تكون من آتيات السحاق فتركب الأنثى الأنثى، أو يكون من الذين يباشرون البهائم ويطلب إلينا أن يفعل ذلك علناً، بل أن يجعلنا نشرع له ما يراه مشروعاً، أليس في ذلك كسر لمجبور الاجتماع وقطع لعرى التواصل؟

لكن دعك من هذا الأمر فلعله من استرسال الخيال والافتراض، هبْ أننا سلمنا بما تدعون إليه من حرية الضمير، وانصرفت كل جماعة تنشئ لنفسها خلايا من طقوس الموت الجماعي واعتزال الناس في أوكار الفناء والإفناء، كيف يكون مصيرنا جميعاً؟ وكيف يكون حال المجتمع الإنساني في قابل الأيام»؟

قال الرجل: «إنّ الجماعة الإنسانية باتت تؤمن بالفرد وبالحرية الكاملة في الشعور والكلمة والفعل والاعتقاد، وتؤمن بكرامة النفس وفكاكها من إكراهات السلطات وضغوطات المجموعة ومكر الآخرين وسلطان التراث منذ زمن ليس بالقصير، فقد ضاق الإنسان ذرعاً بالقهر، قهر حراس الشريعة لكلّ من بدّل دينه، بل ولكلّ من فهمه بصورة مغايرة عن فهم السلف له وما عتّم أن يبيت هدفا لسخطهم ثم يتحاماه الجمع الكبير من البشر ويصبح في مرمى عنف الناس وقمعهم».

قال الشيخ الحكيم: «ولكنّ آداب الجماعة ونواميس الثقافة لا تحارب الحريات ولا تجور على الخصوصيات ضرورة. «إنّ كل ثقافة تمنح القدرة على صناعة الهويّة الفردية وتمنح القدرة على التواصل. والقدرة على الوصل أو على أن نعيش الحياة بالصلات التي تهبنا المعنى تكون بين البشر وبينهم وبين الكائنات الحية الأخرى وبينهم وبين الأشياء»[4]، وليس علينا إلا أن ننظر إلى قدرة الثقافة هذه وهي تستوعب بأقصى إمكانيات التأويل فيها على المواءمة بين الحرية الداخلية للفرد وتحقيق الالتزام الجماعي. فتحقق الحرية الداخلية مرتهن بتحقق الالتزام الاجتماعي، فأنت تستطيع أن تؤمن بما تشاء وأن تمتنع عن الإيمان كما تشاء، وأنت يمكن لك أن تعتقد في كل فضيلة أو رذيلة مادام ذلك مكنوناً في أعماق نفسك وسحيق دخيلتك، بيد أنّ هذا الإيمان أو اللاإيمان متى أريد له التعبير عن نوعه وطبيعته تجلى خارج الذات وصار في نطاق العام المشترك. هناك يا ولدي فرق عظيم بين الفكرة والتعبير عن الفكرة. حين قال تعالى: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، فإنما نطق بحقيقة مكفولة للإنسان إذ لا رقيب على ابن آدم في دينه وعقيدته غير علام الغيوب ومن لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ومن يعرف خائنة الأعين وما تخفي الصدور. أمّا إذا خرجت هذه الحقيقة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أي إذا هزتك الرغبة في أن تعبر عن فكرتك فإنّ هذا التعبير يغادر حجرات التخفي إلى ساحات التجلي، حيث

4. La Liberté de conscience dans le champ de la religion. Patrice Meyer-Risch/Jean –Bernard Marie(éds) Janvier 2002 / Institut interdisciplinaire d éthique et des droits de l Homme. Université de Freibourg .P9.

المجموعة التي تربطك بها روابط الثقافة والاجتماع فتصبح حرية الضمير ـ التي هي عليك عزيزة ـ محدودة بحدود الاتفاق ونواميس الاجتماع والحضارة».

قال الرجل وقد بدأ الأمر يشكل عليه: «إنّ عالمنا الحديث لا يؤمن بغير الديموقراطية، وهذه في جوهرها نظام لا يستقيم إلا بفلسفة الحرية، وأقصى ما يمدنا به بساط الحرية هو حرية الضمير، وتلك مسألة ذات فردية حرة لا دخل للمجتمع في منازعتها أو الحكم عليها، والوجود الاجتماعي الذي يعطل انطلاقة الذات ليس أهلاً للالتزام به».

قال الشيخ الحكيم: «ولكنّ الناس لا يعيشون في ذرى الأفلاك فرادى، وإنما يحيون في خيوط الثقافة والاجتماع، وينهلون المعنى من رموز الجماعة ونسيج العرف والقانون، ولهذا فهم يفضلون العجماوات. ولكل قيمة ضوابط، والحرية لها ضوابط حتى لا تتحول إلى فرديات معزولة أو فوضى دائمة تدك عروشاً من أنظمة القيم بنتها أجيال متعاقبة وتوارثتها كابراً عن كابر تمجيداً للقيم لا تخليداً للقِدم.

وبعد، فحريّة الضمير والحق في الجسد مراتب ليس الناس ببالغيها إلا إذا تحللوا من روابط الثقافة وقوانين الاجتماع. فالحق في الحياة حين نمده إلى أقصى منازل التأويل ينتهي إلى الحق في الموت، والحق في الجسد حين نمده إلى أقصى مراتب التأويل ينتهي إلى الحق في الموت، ألا نخشى ونحن في هذه المنزلة من الحكم بين الناس وتدبير الشأن العام أن ننتهي إلى الإقرار بالحق في اللامعنى ويكون المجتمع كبّة من لهب العبث ونكون على الناس عوناً للموت»؟

قال الرجل: «لكل امرئ شأن يغنيه، وله وعيه الذي يقوده حيث يرى الخير والفضيلة».

أجاب الشيخ الحكيم: «إنّ الوعي مصقول بالتاريخ[5]، وحرية الضمير فكرة صنعها الوعي المنصهر في حركة التاريخ وصراع الإرادات، ولذلك فمهما طالبت بأن تكون فرداً صمداً يقول لك الواقع: إنك فرد في جماعة».

قال الرجل الذي كان ثائراً: «هذه أمور كثيرة متباينة ولها مراتب مختلفة وفيها أقوال مزدحمة، وإني أرى أن أرجع إلى أصحابي وأشاورهم فيما تحدثنا به من حديث كثير ومسائل ملتبسة، ولعله لنا في قابل الأيام من حياتنا فرصة للحجاج».

استأذن الرجل في الانصراف، وخيّم على مجلس السلطان سكون مريب يشي بأنّ الأمر قد التبس على الجميع، وأنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان.

5ـ هذه العبارة لغادامير في كتابه: «الحقيقة والمنهج»، وقد وردت في صيغتها الفرنسية كالتالي.conscience travaillée par l histoire

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

العلمانيّة وثقف الجوهرة النادرة
مقالة حول غموض المقولة وعثرات فهمها

محمد شوقي الزين*

ملخّص:

العلمانيّة، المعلوم والمجهول في الوقت نفسه؛ المعلوم بفائض الخطاب والإنتاج الفكري والأكاديمي، والمجهول من حيث المبادئ والغايات، من حيث أساسيات النشأة وبداهات المرمى. تسعى هذه الدراسة إلى تبيان طبيعة العلمانية من حيث المنبت الغربي والتلقي العربي الإسلامي، وما يكتنف اللحظتين من غموض وسوء فهم، نظراً لتوازي الرؤى والاهتمامات. ستكون البداية بإعطاء لوحة عامة حول أهمّ المحطات التاريخية والنظرية في نشوء العلمانية كضرورة ومثال أسمى (idéal)، وكمقولة غامضة تقتضي الإيضاح من وجهة نظر الاشتقاق اللغوي والتركيب النظري، ثم تعرّج الدراسة على أهمّ الكتابات العربية بشأن العلمانية لتقف عند بعض الوجوه الفكرية، وتنتهي في المبحث الأخير بتبيان العلمانيّة ليس فقط كمثال أسمى، وإنما أيضاً كخلاص للوعي العربي المغبون بتواطؤ السياسي والديني على جميع الأصعدة النظرية من التبرير، وعلى جميع المستويات الاجتماعية من التأثير. كان بإمكان هذه الدراسة أن تكتفي بالوصف بدلاً من أن تطرح الحكم لتعتبر العلمانيّة مربض التعويل؛ غير أنّه لا يمكن فصل الكاتب عن سياق الكتابة وفضاء التفكير في موضوع الكتابة، عندما يتكبَّد مفاعيل الصراع السياسي والديني في معيشه، فيكون بداخله على الرغم منه، فلا بدَّ أن يتَّخذ موقفاً ولا يكتفي بشُغل الموقع، لأنّه لا يدرس مادة جامدة في مخبر علمي، وإنما يواجه المسألة في المعيش اليومي والمصير الوجودي.

المحتويات:

1. في أنّ العلمانية مقولة تاريخية أملتها الظروف السياسية.
2. في أنّ العلمانية وحش لغوي يُرهب ولا يضير.
3. في أنّ الفهم العربي الإسلامي للعلمانية هو عثرة تأويلية.
4. في أنّ خلاص الوعي العربي الإسلامي هو قطع حبل السُّرَّة بين السياسة والدين.

مقدّمة:

لم تستقطب مقولة في جسدها الحرفي من تراجيديا القذف بسهام الاتهام مثلما استقطبته كلمة العلمانيّة، خصوصاً من لدن من له شجنة عاطفية بالقول الديني وشُحنة زائدة من العِناد ومن العَتاد. العلمانيّة «وحش ألسني» تُرهب بالفانتاسما التي تُحرّكها في الأذهان أكثر من ضررها الحقيقي على الدين. لم يجرؤ أحد (هم قلة على كلّ حال) على أن يطرح سؤالاً وجيهاً من قبيل: «ماذا لو؟». ماذا لو كانت العلمانيّة هي المنقذ الحقيقي للدين من عبث القوى الغضبية والشهوانية كما كان يقول القدماء؟ ماذا لو كانت العلمانيّة هي المخلّص الحقيقي للدين من كلّ الاستعمالات السفيهة والسافلة التي تخدم طبقتين: 1. طبقة سياسية غيورة على مصالحها الآنيّة ومآربها الفورية والطابع التحريري للعلمانيّة يزعجها، بل ويشكّل خطراً على موقعها: لا ننسى أنّ قانون الفصل بين الدولة والكنائس في فرنسا سنة 1905 جاء أساساً نتيجة

*مفكر وأكاديمي من الجزائر

التواطؤ السرّي بين الطبقة السياسية من ملوك وأمراء ونبلاء في أوروبا العصر الوسيط والكنيسة، وقد تحوَّلت إلى «قبضة حديدية في قُفَّاز من مخمل» (العبارة هي لمحمد إقبال)، تبرّر الوضع القائم وتخلّد قدر الإمكان، بالإفحام أو بالحديد والنار، النظام السياسي الموالي؛ 2. طبقة دينية غيورة على الصورة النرجسية والرمزية التي تتمتع بها، بقوة «الكَوْمة» البشرية (مجتمع العشيرة والشعيرة) التي تعطيها لسان المقال، وقوة القداسة اللاهوتية والكتابية التي تمنحها لسان الحال. كما سنرى في طيات هذه الدراسة، العلمانيّة لها تاريخ في النشأة والارتقاء، ودوافع في حضورها المعاصر وكونها الضرورة الحاسمة في ظل الصعود المرهب للتطرف الديني وللاستعمالات الذرائعية لقيمه الرمزية من أجل النفوذ والهيمنة.

العلمانيّة «وحش ألسني» تُرهب بالفانتاسما التي تُحرّكها في الأذهان أكثر من ضررها الحقيقي على الدين. لم يجرؤ أحد (هم قلة على كلّ حال) على أن يطرح سؤالاً وجيهاً من قبيل: «ماذا لو؟». ماذا لو كانت العلمانيّة هي المنقذ الحقيقي للدين من عبث القوى الغضبية والشهوانية كما كان يقول القدماء؟

1 . في أنّ العلمانيّة مقولة تاريخيّة أملتها الظروف السياسيّة

كلّ كلمة، مفهوم، قول، عبارة، إشارة، إنما لها محفّز ومنبت، أرضية في النشأة ودوافع في العلوّ والارتقاء. الكلمة تنفجر لأنّ لها، في الأساس أو الأرضية، مسحوق الانفجار؛ لا تظهر في مشهد سعيد من الحفلات والنغمات، وإنما تولد بعد مخاض عسير، أو بتعبير بلاغي أمثل: تنفجر كانفجار ثورة أو عصيان: يقول إدوارد دلرويل: «العلمانية ثورة رمزية تشمل مجالات الحياة الاجتماعية كلها»[1]. فما الأمر الذي جعل العلمانيّة تنفجر؟ تظهر عُنوةً كاستجابة لقسوة؟ يتطلب الأمر النظر في تاريخ هذا الانفجار، لمعرفة حيثياته وإرهاصاته، والوقوف على شروطه وأسبابه. كذلك ينبغي النظر في هذا الانفجار كتغيير في هيئة الأنموذج أو البراديغم من الأنموذج الديني/ اللاهوتي الذي هيمن في العصر الوسيط إلى الأنموذج السياسي/ الأخلاقي الذي برز بانهيار الأنموذج الوسيطي وظهور الدولة الحديثة كمرجعية جديدة من العمل السياسي والاجتماعي. جاء بروز العلمانيّة كانتقال/ نُقلة بين أنموذجين، أي أنها ظهرت بحدوث تصدُّع في التصوُّرات والسلوكيات آذنت بانتقال الأزمنة من أنموذج العلمانيّة ممكنة، بل وضرورة فورية، لأنّ حد الخناق، حد ما لا يُطاق، وصل إلى سقفه وذروته، ويمكن تلخيصها في عتبة «الترهيب» الذي كانت تمثّله محاكم التفتيش وعتبة «الترغيب» الذي كان يمثّله الإصلاح المضاد إلى آخر.

كان لهذا الانتقال إرهاصات:

أ. محاكم التفتيش والإفحام بالترهيب (Inquisition): استفحلت محاكم التفتيش تحت وطأة الأنموذج الديني/ اللاهوتي قصد محاربة الهرطقة وكلّ ألوان الفتنة والزيغ النابعة من المذاهب والطوائف المختلفة، أو من الفلاسفة والدهريين كما كانوا يسمّون وقتها. يشهد على ذلك الحرب التي أعلنتها الكاثوليكية (catholicisme) على الكاثارية[2] (catharisme)، وهي طائفة مسيحية مانوية كانت تُؤمن بصراع إلهين في الكون، إله النور والخير، وإله الظلمة والشر. ثم بنت مدوَّنتها العقائدية على هذه الفكرة المانوية، وقامت بنشر مبادئها وتأسيس كنائسها. جاء رد الفعل الكاثوليكي قاسياً في عزّ الحروب الصليبية ضدّ المسلمين؛ حتى أنّ شعار الكاثوليكية وقتها، حوالي 1229م، كان «الحرب الصليبية ضد الكاثارية»، وكانت العبارة اللاتينية الشهيرة، المدوّية والدموية، على لسان أرنو أموري (Arnaud Amaury): «اقتلوهم جميعاً، فإنّ الله يتعرَّف بينهم على أهله! (Cædite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius) .جاءت هذه العبارة المرعبة كجواب عن سؤال الجنود الكاثوليكيين: «كيف التفريق بين الكاثوليك والكاثار من بين الرجال والنساء والأطفال؟»، فكان الردُّ حازماً وقاسياً بقتلهم جميعاً، رغبة من الكنيسة الكاثوليكية في اقتلاع جذور الكاثارية ومحوها نهائياً من الوجود، ونجحت في ذلك بسقوط آخر

1. Edouard Delruelle, L'impatience de la liberté : autonomie et démocratie, Bruxelles, Labor éditions, 2004.

2. Michel Roquebert, Histoire des Cathares, éd. Perrin, 2002

معاقل الكاثار في مونسيغور (Monségur) جنوب فرنسا، سنة 1244م. جاءت محاكم التفتيش[3] كعقوبة مسلَّطة على الهرطقة بالتعذيب الجسدي (سجن، جلد، تقطيع، رجم) والنفسي (تكفير، ردَّة، هداية قسرية، لعن أمام الملأ، حمل علامات مخلَّة بالشرف)؛ وكانت موجَّهة ضد الأشخاص الذين يتقاسمون الديانة نفسها مثل الكاثار (1244م) أو البروتستانت (1542م)، ومن الديانات الأخرى مثلاً: محاكم التفتيش ضد اليهود والمسلمين غداة الاسترداد (Reconquista) وسقوط الأندلس عام 1492م، علاوةً على الحكم بالإعدام ضدّ علماء أو فلاسفة من بينهم جيوردانو برونو المتوفى حرقاً سنة 1600م. راح ضحية محاكم التفتيش الآلاف، وربما الملايين من الأشخاص ممّن كانوا يختلفون في الرؤية والعقيدة، وكانت هذه إحدى العتبات البُركانية التي منها كان الانفجار العلماني.

ب. الإصلاح المضاد والإقناع بالترغيب (Contre-Réforme): باشرت الكاثوليكية إصلاحاً مضاداً[4] للإصلاح البروتستانتي الذي حمل لواءه مارتن لوثر بعد تأويل الإنجيل في ضوء ترجمة جديدة أحبطت العديد من مزاعم الكاثوليكية من بينها وأشهرها صكوك الغفران (Indulgences) التي انتقلت من محض التقنين اللاهوتي (غفران الخطايا التي ارتكبت تحت الإكراه أو الإغواء) إلى الاستعمال السياسي (تُمنَح صكوك الغفران لكلّ من يلتزم بطاعة ولي الأمر ولا يخرج عليه)، أو النفعي (تُمنح صكوك الغفران لكلّ من يساهم بماله في تشييد كنيسة: مثلاً، كاتدرائية القديس بطرس في روما). انجرَّ عن هذا الاستعمال السياسي والاقتصادي لمعتقد كاثوليكي رغبة لوثر في الإصلاح الديني شملت 95 أطروحة. أمام النجاح الذي حظي به لوثر ابتداءً من 1517م، فإنّ رد فعل الكاثوليكية جاء بإقامة مجمَّع ترانت بإيطاليا (Concile de Trente) الذي دام قرابة العشرين سنة من 1545 إلى 1563م، حدَّدت فيه أساسيات العقيدة المسيحية (الخطيئة الأصلية، الأسرار السبعة، التجسيد، التحوُّل، التبجيل، ذخائر القديسين)، وعملت على استرداد أقاليم (خصوصاً في ألمانيا) وقعت تحت سيطرة البروتستانت. كانت الآلية قائمة على الترغيب ساعدها في ذلك عاملان: 1. تطوُّر الفن في إيطاليا: قامت الكاثوليكية باستعمال الفن كآلية في الدفاع عن عقائدها من خلال الرسم والنحت بتجسيد مشاهد إنجيلية وعقائد كاثوليكية في لوحات زيتية أو تماثيل، ويفسّر هذا الأمر الاستعمال المكثَّف للصورة كإجراء (dispositif) في الدهشة والإفحام، خصوصاً الفن الباروكي القائم على المدهش والعجيب الخلاَّب؛ 2. ظهور الحركة اليسوعية في إسبانيا: أعلن اليسوعيون (Jésuites)، منذ تأسيس حركتهم على يد إنياسيو دي لويولا (Ignace de Loyola) سنة 1534م، بخضوعهم المطلق للبابا في روما، وكانت ميزتهم الخاصة هي الاستعمال الذرائعي للبلاغة والخطابة للإفحام اللغوي في السجالات الدينية مثلما كان عليه الإقناع الأيقوني في الفن، علاوةً على ضلوعهم في شتى المعارف والعلوم من رياضيات وكيمياء وفلسفة وأدب، أي اللجوء إلى الموسوعية (encyclopédisme) كاستراتيجية في الانتشار والهيمنة. تواقت ظهور الفن الباروكي وبروز الحركة اليسوعية، إلى درجة أن البعض أوَّل ذلك بتجلي الحيلة (ruse) في صُلب الإصلاح الكاثوليكي المضاد الجامع بين الفن المدهش والخلاَّب والانصياع اليسوعي البلاغي والموسوعي للكاثوليكية. كان هذا الترغيب الكاثوليكي الذي مال نحو الترهيب الدموي تجاه البروتستانت أحد العتبات البُركانية الأخرى في الانفجار العلماني.

هذه الإرهاصات بين الترهيب (محاكم التفتيش) والترغيب (الإصلاح المضاد) هي الأشكال التاريخية التي اتخذتها أركيولوجيا أخرى، عقائدية وإيديولوجية، وهي التمفصُل بين الزمني والروحي، بين السياسي الذي يُجسّده الإمبراطور والديني الذي يمثّله البابا؛ حتى أنّ التمفصل تحوَّل في بعض الأحيان إلى تداخُل يكون فيه الإمبراطور أو الملك رجل سياسة ودين، ويكون البابا أو القسيس رجل دين وسياسة؛ بينهما مرآوية متبادلة الأدوار. هذه المرآوية البشرية هي ترجمة أرضية لمرآوية سماوية، لأنّ إضفاء القداسة على الإمبراطور والبابا هو وجه آخر من وجوه «التأليه» الذي يطال العناصر البشرية. في هذه المرآوية البشرية وقد أضحت هي الأخرى مرآوية سماوية في تجسيد الإلهي في البشري أو ترجمة السماوي في الأرضي، كانت السياسة والدين شيئاً واحداً، من عجينة واحدة، داخل ضفيرة متوحّدة، تمّ تجنيد كلّ المعاجم والأوصاف لتقنينها وجعلها الفاصل والفيصل في كلّ مشورة أو قرار. لا مجال إذن للاعتراض أو الامتعاض ما دامت الحقيقة

3. Henri Charles Lea, Histoire de l'inquisition au Moyen Âge, tr. Salomon Reinach, éd. Bouquins, 2005

4.Yves-Marie Bercé et al, Le XVIIe siècle 1620-1740. De la Contre-Réforme aux Lumières, Paris, Hachette, 1992.

المتجسّدة في التاريخ لا تحتمل سوى الوحدة المطلقة في التصوُّرات والسلوكيات، والخضوع إلى نماذج متوحدة هي الإمبراطورية والبابوية. هذه الضفيرة المتشاجرة بين الأدوار السياسية والدينية هي التي جعلت ممكنةً كلّ التبريرات الإيديولوجية والتأويلات العاتية التي لا تتردَّد في تفسير الكتاب المقدَّس في ضوء هذه الضفيرة المتواطئة وتؤوّل الرموز الإنجيلية بما يتماشى والمطابقة مع رموز الملكية أو الإمبراطورية. هنا، يصبح التأويل الديني عبارة عن تسويغ سياسي وإيديولوجي، ويُصبح النص (texte) الذريعة (prétexte) في التقويل لا في التأويل.

كشفت العلمانية ، في التواطؤ بين السياسي والديني، عن خلل داخلي المنشأ وهو الميل نحو الإكراه: استبداد في السياسة، طُغيان في الدين. لأنّ السياسة عندما تستعين بالدين، فدائماً لتبسط الطبقة الحاكمة هيمنتها على المجتمع ؛ والدين عندما يستعين بالسياسة، فدائماً لأجل أن تبسط الطبقة الإكليركية سيطرتها على الضمائر والنفوس

إنّ التواطؤ بين السياسي والديني جعل ممكناً الإسراف والتعسُّف في تدبير الضمائر دينياً وإيالة المجتمع سياسياً، لأنّ الديني يبرّر بالكتاب أو النص أفعال السياسي؛ ويمنح السياسي بالسطو والقهر مزايا للديني. هذه الأدوار المتبادلة في التبرير أو التسويغ هي أيضاً مخاوف مشتركة ليس فقط على المصالح والمزايا، وإنما على انسحاب الوجود في رمّته، أن يكون هنالك تهديد في وجود السياسي المتواطئ مع الديني. يفسّر هذا الأمر لماذا كانت العلاقة بين السياسي/ الديني والأقاليم الأخرى (الاجتماعي، المعرفي، الأجنبي) هي قبضة حديدية في تطويق الخناق وشلّ كلّ حركة؛ لأنّ الجزع (من انفلات الوجود) يؤول دوماً إلى عنف وقهر ممّن يُخشى أنهم ينزعون الوجود بالعصيان أو الثورة. الجزع الوجودي أو المصلحي يجعل ردّ الفعل قاسياً، لأنّه ينطلق من مسلّمة ذات أغوار فانتاسمية، «إمّا أنا وإمّا هو»: إمّا أستعبده وإمّا يستعبدني؛ إمّا يفرض عليَّ معتقده وإمّا أفرض عليه معتقدي، إلخ. فالصراع من أجل السيطرة والإفحام له هذه الأركيولوجيا الأصلية في الجزع الوجودي والمصلحي. بُني التواطؤ السياسي والديني على هذه المسلّمة التي تجعله في وضعية الجزع المستمر على وجوده ومصالحه ما لم يسترح نهائياً من كلّ الأخطار الواقعية أو المفترضة. لكن، تبقى هذه التهديدات بادية في الأفق كاحتمال قادم، كأبخرة متصاعدة في الفوَّهات البركانية منذرةً بانفجار متحقّق ما دامت القيود محكمة والأبواب مغلقة والألسنة صامتة.

كانت العلمانية إحدى هذه التهديدات، لأنّها كشفت، في التواطؤ بين السياسي والديني، عن خلل داخلي المنشأ (endogène) وهو الميل نحو القهر أو الإكراه: استبداد في السياسة، طُغيان في الدين. لأنّ السياسة عندما تستعين بالدين، فدائماً من أجل أن تبسط الطبقة الحاكمة هيمنتها على المجتمع وتخلّد الوضع القائم (statu quo) قدر الإمكان؛ والدين عندما يستعين بالسياسة، فدائماً من أجل أن تبسط الطبقة الإكليركية سيطرتها على الضمائر والنفوس، وتخلّد ديناً تعتبره الحق الذي لا يعتريه باطل أو تبدُّل. تميل العلمانيّة إلى الانتصار إلى الأوجه الهامشية، لا النخبوية، من التراتب الاجتماعي. فهي تميل إلى جعل الشرعية الاجتماعية، أي سلطة الشعب كما حصل إبّان الثورة الفرنسية، في صُلب كلّ تدبير أو قرار. لأنّ النخبوية لا يُعوَّل عليها، تميل بطبعها نحو قهر الدوني والهامشي ونحو المحافظة على منافع أو مزايا، مادية أو رمزية. تسعى العلمانيّة لأن تجعل من الاستقلالية (autonomie) والتحرُّر (émancipation) عن السلطات السياسية والدينية، ومن الحيادية (neutralité) إزاء كلّ المعتقدات، ومن التسامح (tolérance) تجاه كلّ المعتقدات هي إحدى مصطلحاتها النافذة. لفهم هذا المعجم العلماني، الأخلاقي في جوهره والتحريري في أهدافه، يتطلب الأمر معرفة ما هي العلمانيّة التي نتحدث عنها في هذا السياق؟ لماذا تحمل العلمانية في طياتها دواعي أخلاقية في الاستقلال الذاتي والتحرُّر الذهني والنفسي من القيود والإكراهات؟ كيف تمّ النظر إلى العلمانية فقط من باب الفصل بين السلطات، أي في الإطار الحصري والكاريكاتوري في الفصل بين الدين والدولة؟ سأناقش هنا أهمّ الأحكام المسبقة (préjugés) التي تبلورت حول مفهوم العلمانية.

2 . في أنّ العلمانيّة وحش لغوي يُرهب ولا يضير

لفكّ الالتباس وفضّ الأحكام المسبقة حول مفهوم العلمانيّة، فإنّ التمرين الاشتقاقي هو أهم وسيلة في ذلك. في الأصل، علمانية أو

لائكية تأتي من الكلمة laos وهي المجتمع في وحدته غير القابلة للانقسام[5]. اللائكي هو جزء من المجتمع يشكّل مع مجموع الأفرادوحدة متعاضدة هي جسد المجتمع غير القابل للتقسيم أو التبعيض أو القطع. فهو جزء من الجسد أو فرد من المجتمع يؤدي دوراً منوطاً به يتميَّز بالحياد وتعليق الأحكام، ويجعل بينه وبين معتقداته مسافة ضرورية تتيح له الرؤية العادلة، فلا ينتصر لمعتقده ولا يشايع معتقداً، وإنما يأخذ المعتقدات كأجزاء متمايزة تشكّل منظومة في التعايُش. يوفّر هذا الاشتقاق في كلمة علمانيّة أو لائكيّة مبدأين أساسيين يقوم عليهما المجتمع الحديث: 1. مبدأ الحرية في الاعتقاد، بأن يعتقد كل فرد في مسألة يراها وجيهة، تنبني عليها تصوُّراته وسلوكياته؛ 2. مبدأ المساواة بين المعتقدات، بأن يكون الأفراد سواسية فلا يطغى أحد على الآخر بأن يفرض معتقده بالتعدّي أو الابتزاز. جاءت العلمانيّة إذن في ضوء بروز الأنموذج أو الباراديغم السياسي/ الأخلاقي مع نشوء الدولة الحديثة في منعطف القرن الثامن عشر، بحيث تكون الدولة هي مبدأ الحياد، توفّر الحرية لكل المذاهب والطوائف في ممارسة معتقداتها وتجعلها سواسية أمام الحق والقانون. تضمن الدولة الوحدة المتعالية للمجتمع وهذا أساس العلمانيّة نفسها في أصلها الاشتقاقي: تأسيس وحدة تستغرق الأجزاء المتمايزة أو المتنافرة بمبدأ متعالٍ هو العقل وبمبدأ منظّم هو القوة[6]. يضمن العقل ممارسة الحرية دون ضغط أو إكراه، وتضمن المساواة ممارسة القوة في حالة ما إذا كان هنالك ضغط أو إكراه في شكل دعوة إجبارية (prosélytisme).

تقوم العلمانيّة على مبدأ أفقي تكون فيه السواسية بين المعتقدات هي الهيكل، وممارسة حرية الاعتقاد والضمير هي الإسمنت؛ وتدرأ عن المجتمع المبدأ العمودي أو التراتبي بين المعتقدات الذي ينتهي بأن يحطّم الوحدة المتعالية للمجتمع، لأنّ كلّ مذهب أو طائفة تسعى لأن تكتسح الفضاء الاجتماعي وتُخضع غيرها من الطوائف بالحديد والنار كما حصل في عزّ الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت في المسيحية أو بين السنّة والشيعة في الإسلام، ماضياً وحاضراً. حياد الدولة إزاء المذاهب أو الطوائف المتعدّدة أملاه شرط تاريخي جاء مع بروز الأنوار (Lumières, Aufklärung) في القرن الثامن عشر، في التوقيت نفسه الذي شهد ميلاد الدولة الحديثة، وهو شرط العالمية (universalité)، أي أنّ المبادئ التي يقوم عليها المجتمع هي مبادئ مشتركة بين كلّ المذاهب أو الطوائف رغم انفراد كلّ مذهب أو طائفة بمعتقد خاص. إنّ المبادئ العالمية أو الكونية هي الحرية في ممارسة الاعتقاد بشكل خاص ومنفرد، والمساواة بين أشكال التعبير عن المعتقد. مبدأ الحرية هو مبدأ فرداني يخصّ الممارسة الشخصية (privé) ومبدأ المساواة هو مبدأ جمعاني يخصّ النمط العمومي في التعايُش المشترك (public). ما تقوم به العلمانيّة، بمبدأي الحرية والمساواة وبأداة الدولة الحاملة لمبادئ العالمية أو الكونية، هو سياسة الاختلافات بين المذاهب أو الطوائف حتى لا تطغى إحداها على الأخرى؛ وتبقى العلمانية هي الحياد المطلق تجاه كلّ هذه الاختلافات، فهي علمانيّة شاغرة المكان، يشغُلها كلّ فرد له الوعي بسياسة الاختلاف وحُسن الاعتدال في الأحكام والعدل بين المذاهب أو الطوائف فلا ينتمي إلى أيّ منها، لأنه مترفّع عن كلّ الحساسيات والسجالات والخلافات التي يمكن أن تنشأ بينها وتؤول إلى الصراع والاقتتال، إن لم يتم ضبطها بمبدأي العقل والقوة.

إذا كانت العلمانيّة تحمل في نشأتها الأصلية على فكرة الوحدة المتعالية للمجتمع لدرء كلّ انقسام أو تشظٍ بفعل الحساسيات المذهبية المتنافرة، فإنّ المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هذه الوحدة المتعالية هو «الخير المشترك» (Bien commun) الذي أعطى في اللاتينية عبارة res publica، أي «الخير العمومي»؛ ومنه الجمهورية République. نشوء «الجمهورية» (أو حرفياً: «الخير العمومي») بعد سقوط الملكية هو شكل من أشكال العلمانية في إرجاع الخير إلى الشعب أو المجتمع، بعدما انفرد الملك أو الإمبراطور، والبابا أو القسيس بهذا الخير ليجعل منه سجلاً للمتاجرة المادية والرمزية (صكوك الغفران) بتوزيع الريع والمزايا على الطبقات الموالية (النبلاء مثلاً)، باستعباد الشعب واستبعاده بالنعوت الاحتقارية: غوغاء، دهماء، سوقة، إلخ. نشوء الجمهورية انجرَّ عنه انقلاب في الموازين، حيث عاد الخير

5. Henri Pena-Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité ? Paris, Gallimard/Folio, 2003, p. 21

6. Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975 coll. «Folio», 2002, chap. 4 : «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe – XVIIIe siècle)» , p. 182-190

تقوم العلمانيّة على مبدأ أفقي تكون فيه السواسية بين المعتقدات هي الهيكل، وممارسة حرية الاعتقاد والضمير هي الإسمنت؛ وتدرأ عن المجتمع المبدأ التراتبي بين المعتقدات الذي يحطّم الوحدة المتعالية للمجتمع، لأنّ كلّ مذهب أو طائفة تسعى لأن تكتسح الفضاء الاجتماعي وتُخضع غيرها من الطوائف بالحديد والنار

العمومي إلى أصله الطبيعي وهو الشعب، بعد أن كان محل احتكار ومتاجرة من طرف الطبقتين السياسية والدينية المتواطئتين؛ وتقتضي هذه العودة للخير العمومي إلى أهله الاحتكام إلى مبدأ السيادة (souveraineté). يختار الشعب القانون الذي يحكمه ويعبّر عن سيادته على نفسه (الدستور مثلاً). بخضوعه إلى القانون بوصفه الإسمنت المسلَّح الذي يضمن الوحدة المتعالية للمجتمع، فإنّ الشعب لا يخضع هنا إلى سلطة متشخّصة في شكل إمبراطور أو رجل دين كما كان الحال مع الأنموذج الديني/ اللاهوتي، ولكن إلى سلطة غير متشخّصة (impersonnel) وهي المبادئ المشتركة والأحكام المتداولة وصيغ التعايُش المشترك: «تهدف فكرة العلمانية إلى الوحدة المبدئية للشعب السيّد على نفسه، المبنية على المساواة في الحقوق بين الأفراد بالمقارنة مع ما يمكن أن يناقضها. فهي تشير إذن إلى الخير المشترك، إلى الخيرية العامة (الجمهورية)، كأساس وأفق كلّ ديمقراطية»[7].

إنّ هذا الخير المشترك والعام من شأنه أن يدرأ مخاطر المصلحة الضيّقة والخاصة، وغالباً ما تأتي السلطة السياسية والدينية مغلَّفة بنزوع مصلحي، مادي أو رمزي، يضمن لها القيمومة في المكان والديمومة في الزمان، وتستعمل كلّ الوسائل القهرية الممكنة في الحفاظ على هذه المصالح. لذا لم يكن أوغست كونت (Auguste Comte) ليرى في الحاجة الروحية تهديداً للمجتمع أو الدولة، بل كان يرى فيها حاجة أنطولوجية مثلها مثل الحاجة المعرفية والفضولية في العلم أو الحاجة الذوقية والجمالية في الفن. تأتي الخطورة عندما تتحوَّل الحاجة الروحية إلى مصلحة دينية ترتبط بمذهب أو طائفة أو مجمَّع. هنا يكمن الخطر حسب الفيلسوف الوضعي، لأنّ الحاجة (besoin) ضرورية، مادية كانت أو رمزية؛ أمّا المصلحة (intérêt) فهي صراعية ونفوذية تنبني عليها إرادة السلطة والهيمنة، ولا تتجرَّد عن الهياكل السياسية والدينية التي تتخذها منزلاً لها. وينجرُّ عن المصلحة نزوع واضح نحو التعصُّب، لأنّ الطرق الموصلة إلى الأغراض الشخصية أو المتعلّقة بجماعة أو طائفة محفوفة بأشكال القهر والابتزاز عندما تتعدَّى حدودها نحو التحكُّم في المجال العمومي أو الخير المشترك الذي تنبني عليه وحدة المجتمع. لهذا جاءت العلمانية كدعوة ملحَّة في فصل العمومي عن الخصوصي، بجعل العمومي خيراً مشتركاً وإرثاً متداولاً، مستقلاً عن كلّ سلطة أو هيمنة؛ وجعل الخصوصي (المعتقدات المتنوّعة) مسألة ضمير فردي أو جماعي تجاه الأمر الذي يعتقد فيه. أهم موقع استراتيجي وعمومي تتجلى فيه العلمانيّة هو المدرسة من حيث تعليم الأفراد طريقة خاصة في تشكيل حكم مستقل عن كلّ وصاية أو إكراه، والحصول على معارف ومعلومات يكون بها التكوين الشخصي والتشكيل المعرفي للقُدرة على التحليل والتركيب وإبداء الحكم وتقدير الأشياء.

الفاصل بين العمومي والخصوصي هام وحاسم، لأنّه يفصل بين الاستعمال الوجيه والعمومي للعقل وبين الاستعمال الموجَّه للاقتصاد العاطفي. تقوم العلمانيّة في الحدود الموضوعة والفاصلة بينهما، لأنّ اكتساح الخاص للعام من شأنه أن يؤدّي إلى احتكار الخير المشترك وتمييع العقل والرَويَّة بالاقتصاد العاطفي للنزوع الاعتقادي. إنّ الفاصل الذي تقوم عليه العلمانيّة هو الحياد الذي تتميَّز به إزاء كلّ المعتقدات، بما في ذلك النزعات الإلحادية أو الشكية. العلمانيّة هي الحياد المطلق إزاء كلّ نزوع، ديني أو لاديني، من طينة عقائدية أو من وجهة مضادة للعقيدة؛ لأنّ العلمانية تنبني في أساسها على العقل الجمعي وعلى الخيار الفردي. فكما لا يمكن إكراه الفرد على الاعتقاد تحت سلطة دينية، لا يمكن أيضاً إكراه الفرد على عدم الاعتقاد تحت سلطة إلحادية: «فالعلمانيّة تُقصي كلّ مزية عمومية تُمنح للدين أو

7. H. Pena-Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité? p. 28

للإلحاد. فهذا الإحجام أو الحياد يضع الدولة، بوصفها جماعة الحق للمواطنين، خارج كلّ تأثير من طبيعة اعتقادية»[8]. نرى بوضوح أنّ العلمانيّة جاءت لضمان الحقوق والسير السليم للعقل الجمعي، فلا تفضّل نزوعاً على نزوع (ديني أو إلحادي، مذهبي أو حزبي)، بل تضع كلّ هذه النزعات تحت إمرة الدولة بوصفها التجسيد القانوني والمؤسسي للعقل الجمعي والعمومي. يمكن القول إنّ الدولة هي الإحاطة القانونية والمؤسسية التي تمارَس داخل حدودها كلّ ألوان الحريات في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، وتبقى هذه الدولة خارج كلّ تأثير، متعالية على كلّ نزوع؛ تُنظّم كلّ الميول والنزعات، وتستعمل العقل في توجيهها والقوة في كبح جماح رغباتها في التعدّي أو الدفاع عن حريتها في حال تعرُّضها للتعدّي.

يتَّضح الآن أنّ العلمانيّة، خلافاً للأحكام المسبقة، الخاطئة والمتعسّفة، لم تأتِ كرد فعل ضدَّ الدين أو ضدَّ الاعتقاد في ذاته كاعتقاد، وإنّما ضدَّ النزعات المتنوّعة التي تسعى لأن تجعل من اعتقادها أو عدم اعتقادها المبدأ الحصري والقسري الذي تخضع له الحساسيات الأخرى. كان لا بدَّ إذن من الاهتداء إلى العلمانية لدرء هذا التعدّي المتبادل بين الطوائف الآيل نحو الحروب والنزاعات كما حصل في التاريخ الديني. فالمسألة التاريخية (quid facti) هي التي كانت سبب إمكان المسألة القانونية (quid juris) وليس العكس؛ أي أنّ العلمانيّة لم تأتِ كتتويج لقانون مفروض في الفصل بين الدولة والسلطات الدينية إلا بعد امتحانات التاريخ بما شهده من صراعات دموية بين المذاهب والطوائف، بما عاينه من غُبن ومعاناة لدى البشر في اقتتالهم الشنيع والمروّع في التسابُق على احتكار المعنى والمتاجرة بالرأسمال الرمزي. لقد كانت العلمانيّة رؤية أخلاقية قبل أن تكون ضرورة قانونية؛ كانت أفق الانتظار الجمعي للخلاص وللارتياح من تعب النزاع والاقتتال، ثم جاءت كتجسيد سياسي وقانوني لهذا الانتظار الجمعي للخلاص والعيش المشترك تحت كنف السلم الاجتماعي والأمن الروحي. جاءت لتوفّر مجموعة من القيم التي بدونها يستحيل هذا السلم أو الأمن: حرية الرأي والضمير، الاحترام المتبادل، المساواة، التسامُح، الثقة، التعقُّل.

3 . في أنّ الفهم العربي الإسلامي للعلمانيّة هو عثرة تأويليّة

سأعمل في هذا المبحث الثالث على مناقشة أهمّ الأفكار الصادرة من ثلة من المفكرين الذين اعتنوا بدراسة العلمانيّة وتأويل مشكلاتها السياسية وتطبيقاتها العملية. سأكتفي بأهمّ المفكّرين، لأنّ المساحة المحصورة للدراسة لا تحتمل إيراد كلّ الآراء والكتابات في هذا الشأن. ستقف عند بعض العيّنات النافذة.

– حنفي والجابري

في كتابهما المشترك «حوار المشرق والمغرب»[9]، قام المفكّران حسن حنفي ومحمد عابد الجابري بإبداء موقفهما من العلمانيّة في الفصل الثالث المعنون بـ«العلمانيّة والإسلام». قدَّم حسن حنفي إطلالة تاريخية مختصرة حول تبنّي الغرب للعلمانيّة، وهي المكابدة المريرة التي عاينها وعاناها بالتواطؤ الصلب والحديدي بين السلطة السياسية المتجسّدة في شخص الملك، ظلّ الله في الأرض، والسلطة الدينية المتجسّدة في الكنيسة، لسان العقيدة والمسيح في الأرض؛ وبُنيت العلمانيّة على كلام المسيح في أحد الأناجيل: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». غير أنّ حنفي يخلط، في إدراكه للعلمانيّة، بين «العلاقة بالذات»، و«العلاقة بالآخر». فبعد أن استحضر شيوع العلمانيّة في الغرب بناءً على العلاقة بالذات، يقفز إلى العلاقة بالآخر في شكل تبشير واستعمار وكأنّ العلمانيّة هي نفسها في الحالتين معاً، فوقع في خلط أو التباس (quiproquo) غير محمود. لقد كان خيار العلمانيّة مرتبطاً بالعلاقة بالذات، قبل كلّ شيء، بوضع حدّ لتعسُّف الملكية وتعنُّت الكنيسة؛ أمّا التبشير والاستعمار فله منطق آخر، يخضع إلى نظام اقتصادي في جلب الثروات من الأراضي القاصية في عزّ التطوُّر الصناعي والتقني في القرن التاسع عشر؛ وإلى نظام رمزي في جعل المجتمعات المسمّاة «بدائية» متحضّرة بناءً على مبادئ الأنوار الآتية من غياهب

8. Ibid., p. 73

9ـ حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.

القرن الثامن عشر. لا تخضع العلاقة بالذات إلى المنطق نفسه الذي يدبّر العلاقة بالآخر، فهما من نظامين مختلفين. إنّ التوحيد السيمانطيقي بين العلمانيّة من جهة والاستعمار والتبشير من جهة أخرى هو عثرة تأويلية برَّر بها حنفي رفض الحركات الإسلامية للتغريب، وحاول التوفيق بين العلمانيين والإسلاميين كمن يريد الجمع بين الماء والنار في الحيّز نفسه.

العلمانيّة هي الحياد المطلق إزاء كلّ نزوع، ديني أو لاديني ...فكما لا يمكن إكراه الفرد على الاعتقاد تحت سلطة دينية، لا يمكن أيضاً إكراهه على عدم الاعتقاد تحت سلطة إلحادية: فالعلمانيّة تُقصي كلّ مزية عمومية تُمنح للدين أو للإلحاد. فهذا الحياد يضع الدولة، خارج كلّ تأثير من طبيعة اعتقادية

تبدو لي المشكلة ليس في التماهي المجحف بين العلمانيّة والاستعمار (اختزال سهل وفاحش)، وليس في التوفيق بين العلمانيين والإسلاميين (جمع مستحيل بين نقيضين)، ولكن في بعض القطائع أو القطيعات المفبركة التي يعيش عليها الفكر العربي الإسلامي: أ- قطيعة بين الدنيا والآخرة: عندما بدأ الإصلاح الديني البروتستانتي، فإنّ أهم شيء لاحظه ماكس فيبر في «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» هو وحدة الدنيا والآخرة، إلى درجة أنّ المبادئ التي بُنيت عليها البروتستانتية هي أنّ الكثرة في المال وتدبير شؤون الحياة من العبادة ذاتها، على الخلاف من الكاثوليكية التي كانت ترى في الدنيا محطّ ملذات وإغراءات. الفهم القديم والمعاصر للإسلام وقع في الورطة نفسها، وهي إحداث قطيعة بين الدنيا والآخرة، بهجر الدنيا كملاذ اللذة والإغواء وفتنة المال والأبناء والفرار نحو دار القرار، فتكثر العبادات على حساب المعاملات، وينتشر التكاسُل في الإنتاج والتصنيع والتواكُل في أداء الواجبات على حساب المسؤولية والعمل والإتقان؛ ب- القطيعة مع الطبيعة: منذ انتصار الأشعرية على حساب المعتزلة (حتى وإن كان لذلك اعتبار سياسي حشر أنفه فيما لا يعنيه رغبة منه في تبرير ذاته بكل الوسائل الممكنة: لاهوتية، معرفية، علمية، إلخ)، فإنّ الطبيعة لا تُدرَس لذاتها في محض انتظامها حسب مبادئ فيزيائية وقوانين كونية، وإنما هي علامة على الخالق الحكيم، وأنّ الإنسان مجبول على الجبر لا على الاختيار. حاولت بعض الوجوه العلمية الإسلامية (جابر بن حيان، ابن سينا، ابن النفيس، ابن الهيثم) الاحتكام إلى القوانين التي تسير وُفقها الطبيعة، لكنّ الانتصار التدريجي للتقليد على حساب الإبداع والإنتاج المعرفي جعل السببية تختفي أمام زخم الاعتقاد في خوارق الأشياء والأحداث.

عندما نأتي إلى رأي الجابري، نجد العثرة التأويلية نفسها يُبرّرها التقزُّز من الوحش الألسني «العلمانيّة» إلى درجة استبدالها بالديمقراطية سياسةً والعقلانية تدبيراً وتنظيماً. قام الجابري بسرد أهمّ المحطات التاريخية في نشوء الدولة في الإسلام، منطلقاً من قناعته في وحدة الدين والدُنيا، رغم أنّ الفهم التاريخي للإسلام أحدث قطيعة بينهما كما بيَّنتُ سابقاً؛ وراح يعدّد السياقات التي تطوَّرت فيها هذه الدولة، سياق الحوار والشورى من جهة؛ وسياق الفتنة والاقتتال من جهة أخرى، وتحوُّل الخلافة إلى مُلك عضوض في انقلاب في الموازين بين فترة الخلافة التي كانت تحتكم إلى صورة الخليفة في أعين الجماعة (أبو بكر مثلاً)؛ وفترة الملك التي كانت تحتكم إلى المصلحة والمنفعة (معاوية). يَعتبر الجابري أنّ نظام الحكم في الإسلام يظلّ مفتوحاً على كلّ الأشكال المحتملة، ما دامت المصلحة أو المنفعة هي التي تبرّر الشكل أو الصيغة الممكنة، أي ليس بالتقليد والاتباع، وإنما حسب الحاجة الوقتية والضرورة الراهنة. يمكن أن نؤوّل هذا بأنه نزوع ليبرالي قبل أوانه، لأنه لا يختم على نظام الحكم بصك ثابت أو أنموذج موقوف، وإنما يترك الباب مفتوحاً أمام كلّ الخيارات الممكنة للأشكال والصيغ، ويردف قائلاً: «فالعلمانيّة بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة»[10]. هنا مكمن العثرة، لأنّ الباحث العربي يختزل دوماً العلمانيّة في فصل الدين عن الدولة، لكنّ العلمانيّة في أساسها هي تنظيم الدولة للدين في تجلياته المذهبية والطائفية وفي أشكاله التصديقية والعرفية من اعتقاد أو فقه.

10 ـ المرجع نفسه، ص44

أمّا قوله إنّ الإسلام لم يعرف نظاماً كالكنيسة حتى نفصله عن الدولة، فهو إقرار فيه إجحاف، لأنّ الجابري يختزل المسألة في هياكل متجسّدة لا في إرادات متوارية. الإجابة عن فكرة الجابري هي أنّ الفصل بين الدولة والأشكال الدينية ليست مسألة هيكل حَكَمَ في التاريخ وتعسَّف بحكمه ومارس الظلم والقهر مثل الكنيسة الكاثوليكية، وإنما في كلّ إرادة أو نزوع يميل بطبعه إلى القهر والإكراه، لأنّ العلمانيّة تحمل في جوهرها مبدأي الحرية والمساواة كما رأينا من قبل. أستشهد في ذلك بجملة من كتاب هنري بينا رويز: «إنّ ديانة بلا كهنوت داخلي (clergé) يمكنها أن تمارس أيضاً نفوذاً شبه كهنوتي، عندما تنمّي وصاية (tutelle) على الفضاء العمومي»[11]. فليس من الضروري أن يكون هنالك تراتُب كهنوتي مثل الكنيسة ليبرّر فصل الدولة عن هذا الكهنوت، وإنما يكفي أن تكون هنالك إرادة تنزع إلى القهر والإكراه، في شكل مذهب مهيمن أو طائفة متسلّطة أو مجمَّع ديني نافذ، ليبرّر فصل الدولة عنها لسلامة التعايُش المشترك. ولا يخفى على أحد أنّ المجمَّعات الإسلامية، مثلما كانت عليه في الماضي المجمَّعات المسيحية (conciles)، تمارس أيضاً نوعاً من السلطة على الضمير بالإقرار بمجموعة من الأحكام والضوابط في شكل فتاوى تبرّر بها الوضع القائم، أحياناً لتدعيم سلطة سياسية، وفي الغالب للوقوف ضدَّ التغيُّر والإبداع بقوَّة القداسة والمحافظة.

– طه عبد الرحمن

تبدو لي عملية طه عبد الرحمن، في مناقشته لما يسمّيه «الدهرانية» (محاكاة لمقولة «الدهريّة»)، في غاية الاختزال، خصوصاً ربط مفهوم «العقل» بمفهوم «الفصل»[12]، مع أنّه لا العقل بمعنى نشاط الذهن والقول (logos) ولا العقل بمعنى المبدأ الكلي الذي يدبّر الكون (noos) ولا العقل بالمعنى اللاتيني (ratio) يفيد الانفصال. كيف يبني طه عبد الرحمن فكرة فصل السياسة عن الدين، فقط بشطحة لغوية وبلاغية تنسُب إلى العقل الغربي هوس التحليل (analyse)، مع أنه نسي التركيب (synthèse)، أي الربط أو الوصل؛ وهوس التفتيت والنقض والتقويض في الأوجه العاتية من هذا الفكر (ما بعد الحداثة، التفكيك، إلخ)؟ إنّ النزوع «التفقيهي» لدى طه عبد الرحمن جعله يُخضع كلّ الاعتبارات الفكرية إلى نوع من «الأفقهة»، ليبقى مخلصاً إلى مشروعه الأصلي حول فقه الفلسفة. نرى اقتحام هذه «الأفقهة» على المقولات الغربية بقطعها عن منبتها الدلالي وجرّها عُنوةً إلى المقول العربي بضبابيته البلاغية، أحياناً السمجة؛ في اختلاف راديكالي عن «ضيافية» شلايرماخر الذي أراد من الترجمة أن تكون ضيافة لا تشويشاً في النُظم أو تشويهاً في الأطر.

عندما يناقش فكرة «الفطرة» لدحض الدين الطبيعي، فإنّ طه عبد الرحمن يُحدث انزلاقاً في المعنى (glissement sémantique) عندما يفهم «الخلق» بالمعنى العربي والإسلامي، أي بوجود خالق؛ مع أنّ كلمة «خلق» (création) تعني في السياق الغربي نوعاً من التكوين الطبيعي، فهو يرادف الطبيعة؛ لأنّ فكرة الخلق تفيد هنا السيرورة (processus) وليس المبدأ (principe) الذي أوجدها. فهذا إسقاط إسلامي على مضمون آخر يشوّهه، لأنه لا يترجمه ترجمة ضيافية بمعنى شلايرماخر؛ يشوّهه لأنه يريد أن يتميَّز عنه جذرياً أو راديكالياً، بنوع من التصفية اللغوية والعلائق الدلالية المرتبطة بها. لا نجد صعوبة في إدراك أنّ «السبينوزية» (spinozisme) التي يتحلى بها طه عبد الرحمن (في الشكل لا في المضمون)، في صورة كتابة هندسية، تقوم في الغالب على التعويض والاستبدال (مثلاً: استبدال مبدأ الهويّة ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع بمرجعية إسلامية هي مبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية)[13] منه على التشكيل المفهومي الخالص. فعلاوة على آلية «الأفقهة» نجد أنفسنا أمام آلية «الأخلقة» (moralisation) بتحويل المعرفي (المبادئ المنطقية في الهويّة وعدم التناقض والثالث المرفوع) إلى الأخلاقي (المبادئ الأخلاقية في الشهادة والأمانة والتزكية) رغم أنّ ثمة قياساً عملياً (syllogisme

11. H. Pena Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité? p. 31

12 ـ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص28

13 ـ يذكّرني هذا بالميتافيزيقا الإسلامية في العصر الوسيط عندما لجأ الفلاسفة المسلمون باستبدال أو تعويض مفاهيم يونانية وافدة بمفاهيم إسلامية بحتة، لكنّ الآلية بقيت هي نفسها. تغيَّر الاسم وما تغيَّرت دلالة المسمَّى. مثلاً، استبدال ابن عربي لمقولات الجسم والنفس والعقل الكلي والنفس الكليّة بمقولات مستوحاة من المرجعية الإسلامية: العرش المحيط، الكرسي، القلم، اللوح المحفوظ.

pratique) سنَّه أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، يبرهن به على وحدة العقل النظري والعقل العملي، لكن من باب ما سماه التعقُّل أو الحكمة العملية (phronèsis)، لا من باب التخلّق أو الحكمة النصيَّة.

يمكنني القول إنّ مناقشة طه عبد الرحمن للعلمانيّة كانت في حدود «مونولوج» يتحدَّث فيه الكاتب مع نفسه بزخم الكلمات المستحدثة (néologismes) عن طول تدبُّر أم عن ارتجال (لا يهم)، يستعمل بجدارة وجسارة المفاهيم الإسلامية بالتفكير فيها وبها من داخل الإحاطة الدينية، لكن تسير وُفق مركزية (centrisme) واثقة من نفسها، مركزية تتحدَّث عن نفسها، مع نفسها، في أنا وحدية (solipsisme) وكأنّه لا-آخر (non-autre) موجود هنا: إنه مجرَّد ضباب صباحي سرعان ما يندثر بطلوع الأشعة الشمسية. نحت الكلمات هو قوَّة نظرية محمودة لكلّ فيلسوف له الإرادة والعُدَّة في ذلك، وهذا ما نلاحظه عند طه عبد الرحمن، من حيث الفكرة والأسلوب والبلاغة، لكن سرعان ما يتحوَّل هذا النحت إلى تصنيم في المفاهيم والمقولات بحُجَّة أنها مستنبطة من مرجعية إسلامية وثيقة وموثوق فيها؛ والتشكيك في المفاهيم والمقولات المستهدفة (العلمانيّة في هذا الخصوص) بحُجَّة أنها مستخلصة من تاريخ وإيديولوجيا وثقافة ونظام في رؤية العالم (vision du monde, Weltanschauung) لا تنتمي، في جوهرها، إلى مضمون الثقافة الإسلامية. فكما أقرَّ في «بؤس الدهرانية» الفكرة الخاطئة إنّ العلمانيّة القائمة على العقل هي بالتعريف «الفصل» (فصل الدين عن السياسة)، نراه في «روح الدين»[14] يؤكّد على الفكرة نفسها، التي هي في الحقيقة تمهيد لما سنَّه في «البؤس». في حقيقة الأمر، ليست العلمانية الفصل ولم يقم مفهوم العقل على الفصل، لأنّ هذا ينزع عنه طبيعته المزدوجة في التحليل والتركيب، في الفصل والوصل.

لربما يكون الفصل الذي تحدَّث عنه طه عبد الرحمن ذا طبيعة إبستمولوجية كما برهن على ذلك ميشال دو سارتو في مناقشته للقاعدة الفكرية التي بُنيت عليها الثقافة الغربية حول ما سمّاه «الإيماءة التمييزية» (geste de différenciation)[15]، وهي المسافة التي تضعها الذات العارفة مع موضوع المعرفة لتتميَّز عنه فتدرسه في حقيقته البادية لأطر وأدوات المعرفة، وهو تمييز نقدي منذ كانط يخصّ كلّ نظرية في المعرفة، لكنه لا يحمل مدلول الفصل بالمعنى الذي أراده طه عبد الرحمن. جَعْل الفصل الإيديولوجي بدل التمييز الإبستمولوجي في جبين العلمانيّة هو العثرة التأويلية التي نراها في هذا السياق. ثم يبني طه عبد الرحمن أطروحته على فكرة الفصل، وتصبح الأطروحة إطناباً في نعت العلمانيّة على أنها تمييز حاسم بين السياسة والدين، بين التدبير والتدبُّر، بين العالم المرئي (الشهادة) والعالم المتواري (الغيب)، إلخ. بمعنى أنّ جَعْل الفصل هو السمة الراديكالية للعلمانيّة انجرَّ عنه حكم خاطئ في معظم التشكيلات الفكرية للكتابين «روح الدين» و«بؤس الدهرانية».

لا يمكن القول إنّ العلمانيّة تتميَّز بالفصل، لأنها لا تفصل سوى لكي تُميّز (معرفياً وعملياً) بين المجالات، فالدين دين والسياسة سياسة. فهل من عاقل يمكنه أن يتوهَّم أنّ الدين سياسة وأنّ السياسة دين؟ لأنّ الخلط (في المعجم وفي الحدود) بين المجالات يؤول حتماً إلى الغموض والالتباس (quiproquo)، أو كما يُقال في اللاتينية (quid pro quo) بمعنى «ماذا لأجل ماذا؟»، أي «شيء مكان شيء».

لكن اقتضت الحكمة (لهذا سُمّيت «حكمة») أن تُنزل الأشياء منازلها وتعرّفها بحدودها المنطقية والأنطولوجية: فالدين دين والسياسة سياسة. قد يكون هنالك تقاطُع، لكنّ التقاطُع الذي رأيناه ووفَّره لنا التاريخ عبر التجليات الزمنية في الهياكل والأنظمة هو تقاطُع في شكل تواطؤ انجرَّ عنه ما انجرَّ من تعسُّف وعدوان، من تعدٍّ واحتكار. لا تكمن المشكلة في الحد (بالمعنى المنطقي) لكلمة «سياسة» وكيفية تدبيرها للشأن الاجتماعي؛ ولا في الحد لكلمة «دين» وطريقة تدبيره للروح، بقدر ما تكمن المشكلة في الاستعمالات (usages)

14 ـ طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط2، 2012، ص 23و182

15. Michel de Certeau, «La rupture instauratrice» , in : La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, éditions du Seuil, 1987, p. 203

وفي: «من يستعمل ماذا؟». يتحدَّث طه عبد الرحمن من موقع الفكرة المجرَّدة عندما يُسند للدين والسياسة[16] وظائف متقاربة على شاكلة التناسُب بين الجسد والروح أو بين الشهادة والغيب، لكنّ الأمر المفقود في هذا التحليل هو «الكيفية» التي تتمّ بها الإدارة والتدبير؛ لأنّ هذا التدبير ليس من فعل ملائكي (séraphique) وإنّما هو من إنشاء بشري، يرتبط بالأرض وبالأخلاط المنبعثة منها؛ هو من صناعة الإنسان الذي ربطه طه عبد الرحمن منذ الصفحات الأولى من «روح الدين» ببداهة النسيان. فهل الذي يرتبط بالبشرة أو الأدمة الأرضية وبالنسيان وبداهة العدوان يمكنه أن يجعل من العلاقة بين السياسة والدين أمراً ملائكياً؟ فالمسألة تُطرح على مستوى الاستعمالات، لا على طبيعة الحاجات. نعرف جيّداً الحاجة البشرية للتنظيم الاجتماعي بالمقولات السياسية وهياكلها ومؤسساتها، والحاجة للغذاء الروحي بالمقولات الدينية ومتخصصيها من علماء وفقهاء، لكنّ عَصَب المشكلة يكمن في الاستعمال: كيف تُستعمَل السياسة ولأيّ غرض؟ كيف يُستعمَل الدين ولأيّة ذريعة؟ من له التخويل في هذا الاستعمال؟ بأيّة مبادئ يُباشر هذا الاستعمال؟

نرى بدون لُبس أنّ المسألة هي أكبر من مجرَّد حاجات يطالب بها الإنسان، وإنما الطريقة التي يلبّي بها هذه الحاجات والتي تأتي مغلَّفة في وظائف واستعمالات لا تخدم دائماً أفق المعنى الذي يسعى إليه أو نظام الحقيقة التي يريد اكتشافها. لذا، عندما يُناقش طه عبد الرحمن فكرة التسيُّد[17] بالعُدَّة الاصطلاحية التي نحتها في هذا الميدان، فإنه لم يفعل سوى التوكيد على الطبيعة المطبوعة للإنسان بالأخلاط والأمزجة الآيلة نحو القهر والعدوان لأنه يميل إلى التشبُّه بالإله، ولم تقل العلمانيّة سوى ذلك، ولم تفعل سوى سنّ مجموعة من القواعد والأحكام التي بموجبها يراقب الإنسان نفسه بنفسه أو بغيره، في شكل اشتغال على الضمير أو في شكل مؤسسات تسهر على ضبط السلوكيات في شكل تقويم وعدالة. دفع هذا الأمر إدوارد دلرويل[18] إلى الإقرار بأنّ العلمانيّة مسألة أخلاق جمعية (morale) على مستوى التدبير السياسي، ومسألة خُلُقية فردية (éthique) على مستوى التفكير الفلسفي. ففي الخُلُقية الفردية يراقب الإنسان نفسه بالاشتغال على تكوين ذاته، وفي الأخلاق الجمعية هو مراقَب في سلوكياته على سبيل التنبيه والتقويم. لا يكتفي طه عبد الرحمن بجعل «الفصل» سمة أساسية للعلمانيّة، بل يُضيف إليها سمة أخرى، من وحي الأخلقة التي تبنَّاها دون أن نعرف فحواها، وهي «التضييق»: «ظهر أنّ سعي العلمانيّة ليس في تفسيح الوجود الإنساني، وإنما، بعكس ذلك، في تضييقه»[19]، ويقصد بذلك أنّ العلمانيّة تقف عند عالم واحد هو العالم المرئي (الشهادة في المعجم الديني)، وتهجر العالم الآخر هو العالم اللامرئي (الغيب).

يعدّد طه عبد الرحمن المسائل التي أخفقت فيها العلمانيّة حسب نظره وعلى رأسها إسناد الوازع الخارجي للدين كتأثير برّاني على الإنسان يفقد بموجبه التفكير بذاته والتدبير لذاته، عندما نادى كانط بتشريع الإنسان بنفسه لأجل نفسه ليكون سيّداً على نفسه؛ غير أنّ طه عبد الرحمن أغفل مسألة، وهي أنّ العلمانيّة لم تُقصِ التديُّن من دائرة الاهتمام البشري، وإنّما عملت على تنظيم مستوياته ومراقبة استعمالاته بالوسائل القانونية والديمقراطية. بل إنّ الدين يضحي في ذاته عبارة عن تفكير حر إذا ما وظَّفه الإنسان كعامل تكويني (formateur) في الدائرة الخاصة لحياته ومعيشته. كان يكفي لطه عبد الرحمن أن يقلب القُفَّاز ليجد المسألة عنده، أمام عينيه، بدلاً من أن يعطيها أبعاداً انفصالية لا تحتملها. لا يمكن استحضار كلّ الحجج التي سخَّرها لدحض العلمانيّة حسب قوله، لكنها تنمُّ كلها عن «المونولوج» الذي تحدثتُ عنه من قبل (لمن يكتب طه عبد الرحمن؟)، وعن «المركزية» في جعل المفاهيم الإسلامية في سقف التفوُّق الفكري للتميُّز النظري عن الغرب، وعن «الأرغانون» الآلي، شبه «السبينوزي»، في تنظيم القول وسياسة الخطاب.

16 ـ طه عبد الرحمن، روح الدين، ص47

17 ـ المرجع نفسه، ص94 وبعدها

18. E. Delruelle, L'impatience de la liberté, op. cit.

19 ـ طه عبد الرحمن، روح الدين، ص183

- محمد أركون

يُعدُّ أركون من بين المفكرين والباحثين في تاريخ الإسلام الذين منحوا للعلمانية قيمة معرفية هائلة. يشهد على ذلك عدة بحوث ومحاضرات قام بإلقائها من أجل فهم سليم للتركيبة التاريخية والاجتماعية للإسلام في ضوء منهج نقدي سمّاه «الإسلاميات التطبيقية» أسوةً بالأنثروبولوجيا التطبيقية التي وضعها روجيه باستيد (Roger Bastide). تكمن القيمة التطبيقية في توظيف مفاتيح العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة وفهم الظاهرة الإسلامية كما تشكّلت منذ اللحظات الأولى لظهور شخصية النبي محمد وبداية الوحي. يتميَّز أركون عن أنداده من المفكرين العرب في أنه فكَّر في العلمانية من داخل الممارسة الإبستمولوجية بوصفه كان باحثاً وأستاذاً جامعياً على عاتقه إنتاج المعرفة وتوصيلها إلى المتلقّين (طلبة، باحثون، مهتمون بالشأن الديني، إلخ)، وفكَّر فيها من داخل الفضاء الأوروبي الذي يؤمن بها وجعلها من أساسيات التواجُد الحضاري والتعايُش المشترك. إذا كانت هنالك انتقادات وجَّهها أركون للعلمانية، فإنها كانت تنحصر فيما سمّاه «العلمانوية» (laïcisme) أي تلك الرؤية، سليلة «العلموية» (scientisme)، التي ترفض دراسة الظاهرة الدينية ولو على سبيل المقاربة النقدية والسوسيولوجية. استبعاد المخيال الديني باسم العقل المنتصر تاريخياً ومعرفياً، هذا ما كان يستهجنه في العلمانية عندما تتحوَّل إلى إيديولوجيا، لها حساسية تُجاه الظاهرة الدينية وتناضل ضدّ الأشكال الدينية، أياً كانت الديانة التي تنتمي إليها.

درس أركون العلمانية من وجهة نظر تاريخية، لأنّه يقدّم نفسه قبل كلّ شيء كمؤرّخ همُّه الوقوف على التشكيل التاريخي للحقيقة الدينية وأنظمة المعرفة المصاحبة لها؛ لكنّ هذا الثوب التاريخي الذي تلبَّسه أركون في تفسير الوقائع لم يكن ليقصي ثوباً فلسفياً تحلَّى به في تحديد مقولة العلمانية وهي أنها «موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصُّل إلى الحقيقة»[20]. يدرس العلمانية في أفق نظرية المعرفة التي تتأرجح بين الإنتاج والتواصُل: 1. إنتاج معلومات حول الواقع، وهنا نرى أنّ أركون يأخذ بالفكرة التطابُقية للحقيقة (vérité-correspondance) أو ما سُمّي في العصر الوسيط السكولائي «الحقيقة هي تطابق الأشياء والعقل» (veritas est adaequatio rei et intellectus)؛ 2. توصيل المعلومات إلى قارئ أو متعلّم، وهذا يعود إلى الدور التربوي الذي تقوم به المدرسة، دور علماني، أي محايد، في بثّ المعلومات وإيصالها إلى المتعلّم. إنّ ربط العلمنة بالمعرفة له قيمة إبستمولوجية في درء ما يُضاد المعرفة وهو الجهل (ليس غريباً أن ينعت أركون الجهل بالدين بـ«الجهل المقدَّس»)؛ وربط العلمنة بالتعليم له قيمة تواصُلية في درء الإكراه الممكن حشوه في توصيل المعلومات.

أنْ تكون العلمانيّة هي موقف الروح (attitude de l'esprit)، معنى ذلك أنّه من العبث أن نختزلها في هياكل ما لم نرَ، قبلياً، الإرادة أو الروح الكامنة فيها. بتعبير آخر (وهنا أعود بشكل دائري إلى المسألة نفسها): ليست العلمانيّة فقط (التوكيد على «فقط») مسألة فصل الدين عن الدولة (هذا هيكل تاريخي)، وإنما هي موقف تتَّخذه الروح تجاه مجموعة من العوامل التي تكابدها (على سبيل المعاينة الأنطولوجية) أو تعانيها (على سبيل السعي الهيرمينوطيقي في التوصُّل بالمعنى). هنا يولي أركون لفكرة المعنى قيمة فائضة، وعلى وجه التحديد ما سمّاه مارسيل غوشيه «مديونية المعنى» أو «دَيْن المعنى»[21] (دِين ودَيْن من طينة لغوية ودلالية واحدة). يفسّر هذه الفكرة بهذه الكلمات: «أنا مدين بالمعنى الحقيقي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة. وأنا أستبطن وصايا المرشد القائد، وأطيع سلطته ما دامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عُليا»[22]؛ وفي نصّ آخر يفسّر طبيعة هذه السيادة العليا: «ففي الإسلام أيضاً حصل نوع من تقديس السلطة السياسية بواسطة ذروة السيادة العليا المتمثلة بعلماء الدين»[23].

20 ـ محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص10، سلسلة «بحوث اجتماعية، 4».

21 ـ المرجع نفسه، ص65

22 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت، ص54

23 ـ محمد أركون، العلمنة والدين، ص66

رغم الفاصل الكائن بين السيادة (autorité) والسلطة (pouvoir) كما بيَّنه أركون في هذه الفقرات، وأيضاً في دراسة مستقلة[24]؛ إلا أنّ السيادة لا يمكنها أن تنحصر في نطاق يتمتَّع بالقوة في التأثير والإفحام، لأنّ هذا يُسمّى سلطة. السيادة أعمّ من حيث الدلالة، لأنها الأمر الذي يسود بطبعه دون إكراه، بمجرَّد تواجده في حيّز أو ظرف ويوفّر القناعة والائتمان دونما بؤرة في التأثير أو إرادة في الحسم. عندما تتجسَّد هذه السيادة في تمظهر من تمظهرات الروح الموضوعية (بتعبير هيغل)، أي في تشكيل تاريخي من حزب أو طائفة أو مجمَّع أو مدرسة أو تيَّار أو منظومة، سياسية أو دينية، فإنها تتحوَّل إلى سلطة، لا شكّ في ذلك. لأنّ التمظهر يتمرَّغ في تربة الأرض والتاريخ ويخضع بالتالي إلى القوى الحيوية والنشيطة الفاعلة في هذه التربة على سبيل التأثير والإكراه والحسم. أنْ يعتبر أركون أنّ السيادة العليا تتمثّل في علماء الدين، فهذا التباس وخلط، لأنّ علماء الدين ينتمون بهذا المعنى إلى نظام السلطة. لكن، ما السيادة إذن؟ وما هي هذه السيادة؟ هل هي المرجعيات الإسلامية (القرآن، السنّة) التي يحتكم إليها الضمير الجمعي؟ هل ثمّة من سيادة دون سلطة تجسّدها؟ أسمّي السيادة النداء الذي يتيح الإصغاء أو الأثر الذي يسمح بوجود النظر. ففي السيادة تتحقَّق الصورة المثلى للحرية في إدراك وفهم الأمر الذي يسود. يمكن للسيادة أن تكون القرآن بالنسبة للمسلم أو القانون بالنسبة للمواطن، لأنّ الطواعية تأتي عن مديونية المعنى التي استحضرها أركون.

لكن، ألا تُعتبر الأوامر والنواهي الكامنة في القرآن أو في القانون ذات طبيعة سلطوية أو تسلّطية؟ أليس الغرض منها الحصول على مفعول من جرَّاء تأثير؟ أليس الهدف منها هو الالتزام والطاعة، وهي مفعولات أبعد ما تكون عن الصورة المثلى للحرية؟ أسمي السيادة الأمر الذي يسود ولا يتشخَّص. فإذا تشخَّص، فهو يرتدّ إلى سلطة. وبالتالي، فإنّ الظواهر السائدة وغير المتشخّصة (القرآن، القانون)، حتى وإن كانت تعكس نوعاً من التأثير للحصول على استجابة أو مفعول، فهي غير سلطوية النزوع، تترك قدراً معتبراً ورحباً من التأويل، والسلوك وُفق هذا التأويل في الظرف والحيّز والقرينة. فالسيادة تنعطف على قُدرة المتلقي في استيعاب وهضم المعنى الذي تحمله، وطريقة المتلقي في توظيف هذا المعنى وُفق مخطَّط أو منهج، فردي وحر، دونما إكراه أو وصاية. مثلاً، ينتمي مفهوم «الشريعة»، المحموم بالمخيال وبمفاعيل التأثير، بحذافيره إلى نظام السلطة. أميل إلى تحبيذ مفهوم «الشِرعة» (بإسقاط ياء العلة)، الذي هو فرداني وحرّ، عقلاني وعلماني، ولا أعتقد أننا توقَّفنا بالقوة النظرية والتأويلية عند مغزى الآية «لكل جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً» (المائدة، 48). فالشرعة قرآنية لم تحظ باهتمام بليغ، وهي في نظري آية سيادية؛ والشريعة بشرية بكلّ الحمولة القسرية وهي آلية سلطوية. فالشرعة بالمقارنة مع الشريعة كالحق بالمقارنة مع الحقيقة: في كلّ «حق» ثمّة فردانية واختيار وحرية، وفي كلّ «حقيقة» ثمّة إكراه وسلطة وعنف (حول مفهوم الحقيقة الممزوج بمفعول العنف والسلطة، يمكن الرجوع إلى مساهمة هايدغر في شرح وتأويل الكهف الأفلاطوني[25]، وميشال فوكو في قراءته لأنظمة السياسة والقانون[26]).

رغم الالتباس الكائن في مفهوم السيادة كما عالجه أركون، إلا أننا نلتمس في فكرته هذا المنزع الذي أسميه «الشرعوي» (من الشِرعة) في اختيار السبيل والأسلوب بمحض الفهم وإرادة التأويل والأقلمة، حيث تكون مديونية المعنى لسيادة محايدة وغير متشخّصة، وليس تجاه سلطة قسرية ومتشخّصة في مذهب أو طائفة أو مجمَّع أو قائد أو إمام. لاحظ أركون أنّ مديونية المعنى لم يتم صرفها بالطريقة نفسها في أزمنة كانت تحتكم إلى الرأسمال الرمزي، وهو الحقيقة المتعالية والمتجسّدة في كتاب وثيق وموثوق فيه، وأزمنة تعرَّضت إلى ما سماه ميشال دو سارتو «انقلاب في المفكَّر فيه»[27]، فأصبح الرأسمال الرمزي صفقات عقلانية جارية في الاختيار الحر والاقتراع وسنّ القوانين والمبادئ

24ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، الفصل السادس: «مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي».

25. Heidegger, De l'essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon, tr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001.

26. Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », in: Philosophie. Anthologie, établie et présentée par Arnold Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004, coll. « Folio/Essais », p. 423-476

27. Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, op. cit., chap. 3: « L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVIIe siècle », p. 154-177

التي يقوم عليها الحق الطبيعي وفكرة الإنسان. ساهم هذا الانقلاب بقلب القُفَّاز بشكل كياسمي (chiasme)، كما يُقال في الأسلوب البياني وفي الفينومينولوجيا (ميرلوبونتي خصوصاً)، بنقل اللامفكَّر فيه إلى فضاء التفكير، وظهور العلمانية كظاهرة تاريخية وكضرورة وجودية. إنّ هذا الانقلاب الذي أتاح انتقال الوعي الغربي من العصر الوسيط إلى الحداثة، أي في منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يأتِ دُفعةً واحدةً في شكل انعكاس (Shifting) بين قطبين (الديني/ الوسيطي والسياسي/ الحداثي)، وإنّما بانتقال متسارع في شكل وثبات عبَّرت عن انتقالات باطنية في الوعي والتصوُّر لتتدفَّق على السلوكيات والتشكيلات العملية. فعن حق يكتب أركون: «من الخطأ والوهم اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة أو بين الروحي والزمني وتقليصهما إلى مجرَّد مسألة فصل قانوني شكلي بينهما»[28].

فهذا الفصل القانوني جاء، في الحقيقة، متأخّراً بالمقارنة مع التحوُّلات التي شهدها الوعي الأوروبي في منعطف القرنين 16 و17م؛ جاء في بداية القرن العشرين، عندما تقدَّم أرستيد بريان (Aristide Briand) إلى البرلمان الفرنسي بقانون الفصل بين الدولة والكنائس، بناءً على الميراث الذي تركه جول فيري (Jules Ferry) في علمنة المدرسة وتعميم التعليم العمومي (instruction publique). معنى ذلك أنّ الروح كانت سارية في الوعي الباحث عن التوازُن التاريخي بالفصل التدريجي بين السلطات السياسية والدينية في منعطف الحداثة الأوروبية، ثم الفصل المفاجئ والراديكالي بسقوط الملكية وانهيار السلطة الكنسية مع اندلاع الثورة الفرنسية، وأخيراً الفصل القانوني عام 1905م. إذا كانت العلمانية معيشة كروح قبل التجسيد التاريخي في هيكل أو قانون، معنى ذلك أنّ الإسلام لا يشذ عن القاعدة، فهو يختزن أيضاً على بذور علمانية، يتفق على ذلك أركون وحسن حنفي[29]. المعادلة بسيطة وهي أنّ الفهم البشري لظواهر الكلام الإلهي والوحي والكتاب هو فهم تاريخي ودنيوي، أي علماني، لأنّ البشر لا يتجرَّدون عن بشريتهم الطبيعية الملتصقة بالأرض والتاريخ للارتقاء إلى الفهم الإلهي للظواهر نفسها، مخافة أن يسقط الفهم البشري في مزاعم التألّه وينجرُّ عنه تعسُّف وسفاهة وإرهاب. كلّ الانتقادات الموجَّهة للعلمانية إنما تنمُّ عن مزعم رهيب هو أن يتنصَّل الإنسان ممّا هو عليه من شرط تاريخي ولغوي ودنيوي ليحيا القصدية الإلهية وهذا المستحيل عينه، إن لم يجرّ أساساً نحو التأليه والقهر والاستعباد والإرهاب كما نرى تجلياتها بارزة أمام أعيننا اليوم، أي مزاعم مجاوزة الدَنيوة كما يُقال.

4 . في أنّ خلاص الوعي العربي الإسلامي هو قطع حبل السُّرّة بين السياسة والدين

بعد هذه الجولة في أهم المباحث والمحطات، ألا يجدر بنا أن نطرح السؤال الجريء والبريء في الوقت نفسه: «ماذا لو» كانت العلمانيّة هي المخلّص من الغُبن المعاصر في تنامي العُنف بين الطوائف باسم الحقيقة المشتركة؟ لنفهم المسألة جيّداً: ليست العلمانيّة الدخيل الذي جاء ليفكّك الروابط اللحمية والملحمية مع المرجعية التراثية، وإنما لعقلنة وتنظيم هذه الروابط بجعلها مرنة وسلسة، لا حديدية أو فولاذية من حيث القهرية والجَلَفية. لم تأتِ أيضاً لتخرّب الأثاث المنزلي المزيَّن بالأحلام والرموز المرتبطة بالمرجعية التراثية، وإنما لتقول إنّ القيمة المتعلّقة بالمرجعية التراثية ليست «قيمة متحفية» من حيث المحافظة ودرء نوازل الزمن والتغيير؛ وإنما هي «قيمة استعمالية وتبادلية» من حيث تصريف الرأسمال الرمزي إلى صفقات متداولة، وأنّ العلاقة بالدين هي مسألة استعمال وتصريف تبعاً لحاجات وأغراض؛ وأنّ هذا الاستعمال يخضع إلى قانون ضمني في حُسن توظيف الرموز والقيم لغايات روحية وتكوينية تبتغي التسامي والتسامُح. يتطلّب الحديث عن خلاص الوعي العربي الإسلامي استحضار مجموعة من المعوّقات الذاتية والعوائق البرانية في شكل مشكلات مزمنة (problèmes endémiques) ما تزال عبئاً على هذا الوعي، تحول دون تحرُّره التاريخي لإعادة إنتاج شروط نهوضه وحداثته، وأحدّدها في ثلاث مشكلات مترابطة، تؤول إحداها إلى الأخرى: الاستبداد، الطائفية، التطرُّف.

---

28 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص61

29 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص277؛ وأيضاً: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مرجع مذكور، ص38

– مشكلة الاستبداد

رأينا فيما سبق أنّ التواطؤ التاريخي بين السلطات السياسية والدينية والتبرير الشرعي بالسطو على الخير الرمزي للمجتمع كان أهم دافع في الدعوة إلى الفصل بينهما في التاريخ الغربي، لأنّ هذا التواطؤ انجرَّ عنه استلاب الوعي والغُبن الاجتماعي وكلّ الإكراهات والوصايات التي كانت تثبّط عزيمته في السيادة على نفسه وتشكيل قوانين ومبادئ من وحي حركته في التاريخ. إذا كانت العلمانية تحتمل مبدأي الحرية والمساواة، فهي القلعة الحصينة ضدَّ الاستبداد في كلّ أشكاله السياسية أو الدينية أو الإيديولوجية. عندما نتأمَّل في المسار الذي قطعته البلدان العربية الإسلامية خلال مئة عام، نجده مساراً مبتوراً من حيث الانسجام التاريخي والسياسي، لأنّ معظم البلدان العربية الإسلامية كانت ترزح تحت الانتداب أو الاستعمار، البريطاني في المشرق العربي، والفرنسي في المغرب الكبير. كان هذا «عائقاً برّانياً» حال دون التطوُّر الطبيعي والسليم لهذه البلدان، ليُضاف إليه «معوّق ذاتي أو داخلي» ظهر مع الحصول على الاستقلال بتوجُّه معظم البلاد العربية الإسلامية نحو نماذج في الحكم قائمة على سلسلة من الهياكل والممارسات المعدمة للحرية (liberticides)، من بينها: التوكيد على رمزية القائد أو الحاكم («الريّس» كما كان يُقال)، التوكيد على أحادية التعبير والقرار يضمنه الحزب الحاكم («البعث» مثلاً)، احتكار أقلية (عائلية أو أوليغارشية) لمجموع الهياكل أو الوظائف التي تقوم عليها الدولة. مفهوم الدولة مفهوم محايد بطبعه، لأنه مؤسسات وهياكل يتمُّ تعميرها بالأفراد الذين يخوّل لهم القانون شُغلها بعد المرور على امتحان التصويت والانتخاب.

لكن، في البلدان العربية الإسلامية، لم يكن هنالك الإدراك نفسه للآلية الديمقراطية المصاحبة لقيام الدولة كإطار محايد، بل تمَّ استثمار هياكل الدولة ومؤسساتها (التشريعية والقضائية والأمنية) من أجل مصالح جماعة محصورة تتجسَّد في عائلة مهيمنة (كشفت الثورات العربية الأخيرة تحوُّل معظم الجمهوريات العربية إلى مجمَّعات عائلية تدبّر السياسة والاقتصاد والأمن بوضع الأقارب والموالين في المواقع الاستراتيجية والحسَّاسة) أو في أوليغارشية نافذة (رأسمالية أو تكنوقراطية أو عسكرية). معلوم أنّ هذه الخطوات التي قطعتها البلدان العربية الإسلامية كانت ستصبُّ حتماً في مشهد استبدادي واضح، يقوم على احتكار الخير المشترك للمجتمع وتوجيهه بما يتماشى ومصالح الجماعة، بما يخدم جماعة المصالح. فالدولة في هذه البلدان لم تكن حقيقة سياسية وقانونية «فعلية»، وإنما كانت مرجعية «مستعارة»، غريبة نوعاً ما عن الوعي الجمعي الذي تعوَّد خلال أزمنة طويلة من النحت «الشبه الجيولوجي» للتصوُّرات وقولبة السلوكيات بما يتماشى والتركيبة العشائرية للعرب، التركيبة القبلية القائمة على الولاء والأبوية والقرابة. فكان من البدهي أن تقتحم هذه العشائرية في أشكالها الفظَّة أو الجَلَفية نظام الحكم السياسي ليشتغل، هو الآخر، وُفق سلوك عشائري (عائلي، قَبَلي، أوليغارشي) تبعاً لما سمّاه برهان غليون «تصنيم الدولة»[30]، ولا يعرف من الروابط سوى القرابة أو الولاء، بينما المعجم الحديث في المواطنة والحرية والمساواة يصبح غريباً عنه، ولا يدخُل في أفق وعيه وهضمه للمعنى السياسي.

إنّ تحويل الدولة إلى جماعة مصالح انجرَّ عنه ترسيخ الاستبداد كسلوك سياسي، لأنّه في المجتمع الديمقراطي تكون حصة الأسد للحوار والنقاش العمومي والاختيار الحر، ويكون العنف (القوة العمومية) هو الاستثناء لا القاعدة؛ أما في المجتمع الاستبدادي، فإنّ العنف يضحي القاعدة لا الاستثناء وتختفي قيم الحوار والنقاش العمومي والاختيار الحر، لأنّ صناعة القرار تأتي من فوق وتفرض الصمت على الجميع. فالتركيبة الإيديولوجية للدولة العربية كانت في جوهرها تركيبة «استبدادية» ساعدها في ذلك عاملان، أحدهما داخلي والآخر خارجي: 1. أمّا العامل الداخلي فهو المنظومة الإثنولوجية المبنية على القرابة والولاء والوصاية، بمعنى منطق القبيلة أو العشيرة في تنظيم الحكم وسياسة المجتمع مع الحرص على توزيع المزايا والريع على الأقارب والموالين؛ 2. أمّا العامل الخارجي فهو تبنّي إيديولوجيا اشتراكية ذات جذور استبدادية مستوحاة من القطب الشيوعي والسوفييتي الأسبق. فالدول العربية التي تبنَّت هذا الأنموذج كانت تسير منطقياً نحو غلق المجال السياسي ومنع المعارضة وإحكام القبضة على المجتمع بالمراقبة والمعاقبة، واستعمال الدعاية الإعلامية كأداة في تمتين هذه القبضة الاستبدادية؛ علاوةً على البحث عن الشرعية السياسية من الرأسمال الرمزي وهو الدين، باحتكار القيم التي بُني عليها وتحويلها إلى أدوات في إضفاء هذه الشرعية.

30 ـ برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، ص207 وبعدها

بتواطؤ السياسة والدين في الدولة العربية الحديثة، تبدو العلمانيّة ضرورة قصوى لانتشال المجتمع من الاستبداد المزدوج المسلَّط عليه: 1. الاستبداد المادي القادم من المؤسسة السياسية في شكل مراقبة وحرمان وابتزاز وسجن وتعذيب؛ -2 والاستبداد الرمزي الآتي من المؤسسة الدينية في شكل ضبط الضمير وتوجيه الوعي بما يخدم مصالح الجماعة المحتكرة للمؤسسة السياسية: «وعلى هذا الواقع، ترد العلمانيّة، وهذا هو جوهرها، بنظرية الفصل بين الدين والدولة. وتنظر إلى هذا الفصل على أنه شرط للقضاء على الاستبداد والتمييز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية»[31]. إذا كانت العلمانيّة توفّر قدراً من العلم والتنوير فلأنّ هذا التوفير الحسَّاس يأتي مخالفاً لرغبة السلطات السياسية والدينية في تعتيم الوعي الجمعي وإبقائه في دائرة الجهل المقدَّس وما يُملى عليه من معلومات مضبوطة ومراقَبة بالدعاية. لنتذكَّر دائماً الأصل اللاتيني لكلمة «طفل» (enfant) وهو «إنفنس» (infans) الذي يعني حرفياً عدم (in) الكلام (fari). فالطفل هو الذي لا يتكلَّم وله وصيٌّ يتكلَّم في مكانه ويتَّخذ القرارات بدلاً عنه. انتقلت هذه الصورة الطفولية أو الصبيانية إلى المجال الاستبدادي ليكون المجتمع عبارة عن طفل ملزَم بالصمت عنوةً، يُعامَل كصبي منزوع الإرادة والرُشد العقلي، يخضع إلى الوصاية والإملاء. تتبدَّى هنا إحدى مقاومات العلمانيّة وهي مصاحبة المجتمع في التنوير والظفر بالرُشد العقلي كما نادى به كانط بناءً على مقولة الخطيب الروماني هوراس (Horace):«تجرَّأ على المعرفة» (Sapere Aude!).

إذا كان الغرض مع العلمانيّة مساعدة المجتمع على الظفر بالسيادة على نفسه دون سلطات رقيبة من أيّة طبيعة كانت؛ فإنّ بلوغ الرُشد العقلي لدى المجتمع هو تحرير الكلام من ثِقل الصمت المفروض. شواهد كثيرة سابقة على الثورات العربية كانت تُبرز الخاصيّة الأساسية لمجتمع رازح تحت الاستبداد وهي عدم قدرته على الكلام خوفاً ورهبةً، أي القبول بوضعه الطفولي أو الصبياني في الصمت؛ ومع انفجار الثورات تحرَّرت الكلمة وعمل على استرجاع حقه في التعبير. ما يزال الوقت مبكراً لمعرفة درجة هذا التحرير في الكلام ودرجة التنوير بالمعرفة، لأنّ الحروب الأهلية التي تشهدها بعض الدول بعد الثورات لم تضع أوزارها بعدُ ولم تتضّح الأمور؛ لكن، فيما وراء الارتباك أو التردُّد (incertitude) ولحظة التعليق (suspension) التي نشهدها اليوم، يمكن التأكيد، على الأقل، بأنّ الكلمة تحرَّرت ولم يعد المجتمع العربي طفلاً كما كان، أي طفلاً في صورة المؤسسات السياسية والدينية التي عملت على إبقائه في دائرة الطفولة لإدامة الوصاية عليه. إذا كان الكلام قد تحرَّر نسبياً ليُنذر بإرادة بلوغ الرُشد العقلي (في اليونانية العريقة، الكلام والعقل شيء واحد وهو «لوغوس» logos)، فإنّ المعوّق الذي ما يزال عالقاً بالمجتمع العربي ولم يتخلَّص منه، لأنه كامن في شرطه التاريخي وهو المعوّق الطائفي على مستوى المذهب كمرآة مقابلة للمعوّق العشائري على مستوى التركيبة الإثنولوجية.

- المشكلة الطائفية

إنّ التركيبة الإثنولوجية والاجتماعية للبلاد العربية الإسلامية مبنية في مجملها على طبقات من المذهبية والعشائرية، سليلة أزمنة طويلة من التشكيل «شبه الجيولوجي» للتصوُّرات والسلوكيات. كانت هذه المشكلة بارزة في لبنان اندلعت بموجبها الحرب الأهلية سنة 1975 لتنطفئ باتفاقية الطائف سنة 1989 وتضع أوزاها عام 1990؛ وهي اليوم أكثر بروزاً وعنفاً بعد اندلاع الثورات العربية وجحوظ النعرات العشائرية والطائفية في ليبيا واليمن وسوريا. إنّ المشكلة الطائفية، رغم تجذُّرها في التاريخ السياسي للعرب والمسلمين كما سأعود لاحقاً، هي إحدى نتائج الدولة الاستعارية في بلاد العرب، أي الدولة الهشَّة المبنية على تقاسُم المزايا والريع، وعلى منظومة قبلية في الولاء والتبرير. عندما تكون الدولة هشَّة سياسياً، لأنها غير مدعَّمة قانونياً بالمؤسسات وبالروح الكامنة في هذه المؤسسات من حرية وعدل ومساواة، فإنّ سقوطها حتميّ، وما ينجرُّ عن ذلك من فراغ تسعى الطوائف إلى ملئه بلغة الاقتتال لبسط السيطرة على الأقاليم وعلى ما تبقَّى من مؤسسات وهياكل.

31 ـ المرجع نفسه، ص329

لا يمكن معالجة المشكلة الطائفية ما لم ندرك حجم المعضلة التي انجرَّت عن الفتنة الكبرى في الإسلام المبكّر وما أعقبها من إعادة توزيع في خريطة الانتماءات والولاءات، والأكثر من ذلك الانقسام داخل الوحدة المعنوية للإسلام بين سُنّة وشيعة وخوارج[32]. يتعلّق الأمر إذن بالسجال، الإيديولوجي والمادي، في كيفية الغلبة واستثمار المعنى الروحي من أجل الهيمنة السياسية، بناءً على مخلَّفات رمزية (reliques) مبنية على الصُحبة (الرابطة القلبية) وهو الطريق الذي شقَّه السُنَّة في الاستئثار بالخلافة، أو آل البيت (الرابطة الدموية) وهو الطريق الذي حبَّذه الشيعة في الاستئثار بالغلبة. إنّ عصب المشكلة يتحدَّد في الاختلاف في الإدراك بناءً على رابطتين مختلفتين، وبناءً على المطالب بالأحقية في الحكم. إنّ الصراع الأصلي حول أحقية الحكم وشرعية الخلافة كان سياسياً بالدرجة الأولى، يتفق في ذلك علي عبد الرازق وهشام جعيَّط؛ وكان الدين مجرَّد غطاء لتبرير المطالب الآتية من الفريقين المتصارعين. ثم إنّ الصراع السياسي أصبح صراعاً أخروياً (eschatologique) كعزاء لطلب الانتقام، وبدأ يميل نحو الدراما والنزوع الباطني، خصوصاً بمقتل الحسين في كربلاء (61هـ/ 680م). ثم يلخّص جعيَّط سيرورة الفتنة بهذه الكلمات: «فالفتنة المنتهية كصراع حربي، ستواصل السير في الضمائر. فقد نجم عنها التشيُّع والخوارج وأيضاً السلالة الأموية وورثتها»[33].

ستواصل الفتنة السير في الضمائر ثم تخرج، بين الفينة والأخرى، إلى واضحة النهار في شكل صراعات دموية لا تزال قائمة إلى اليوم، حيث كشفت الثورات العربية جزءاً من هذا التصلُّب الطائفي في الشرق الأوسط، علاوةً على استراتيجيات التوسُّع بين قطبين متعاركين إيديولوجياً، بناءً على العراك السياسي الأصلي، وأقصد بذلك الاندفاع المحموم نحو التسابُق من أجل الهيمنة بين إيران والسعودية. لا يمكن، بطبيعة الحال، مقاربة هذا الصراع بالنيّة الحسنة كما يُفعَل في الغالب، أي بالتذكير المتكرّر والممل بالأصل الواحد الذي يجمع الطوائف كلها وهو الإسلام، وبالمعبود الواحد الذي تدين له العشائر كلها وهو الله. الوحدة في العقيدة والشريعة لم ينجرّ عنها الوحدة في الوجود السياسي والثقافي والاجتماعي، فقط لأنّ جداول القراءة التي تُقدَّم هي ذرائعية، أحياناً ساذجة، تغفل العديد من الرهانات والحسابات، أي أنها تحجُب منظومة المصالح المادية والرمزية لتُبرز، بشكل طوباوي، المواعظ السحرية على شاكلة: «الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها». هنا تتدخَّل العلمانية، بالنقد الإيديولوجي، في فضح خبايا الخطاب وطفرات المقاصد، لأنها تعرف جيّداً أنّ الخطاب يتمتَّع بنظام خاص في الحجب والكشف، في الحساب الإيديولوجي وأشكال التموقُع الجيواستراتيجي، في إرادة التغلُّب وبداهة المواربة. إنّ المشكلة الطائفية هي إذن تصفية حسابات مع ماضٍ أليم تعود جذوره إلى الفتنة الكبرى، وهو ماضٍ لا ينفكّ عن العودة في الحاضر بثقله في المخيال والرمز والمعنى.

أصبحت هذه العودة بارزة منذ اندلاع الثورات وانهيار مقوّمات الدولة الحديثة في السياق العربي، التي كانت أصلاً دولة استعارية غير قائمة على أسس فعلية متينة من الحق والقانون والعدل. جوانب عديدة من الصراع الطائفي واضحة اليوم في لبنان وسوريا والعراق واليمن وليبيا وغير قابلة للانطفاء على التوّ، ما دام الصراع الطائفي جاء ليعوّض هشاشة الدولة العربية التي لم تُحسن بناء دولة بأتمّ المقاييس السياسية، وإنما استعارت الوظائف لتُفرغ الهيكل من مضمونه الديمقراطي والحقوقي، وتعمّره ببدائل قبلية أو عائلية أو أوليغارشية غير مضمونة العواقب، وكأنّ الدولة العربية بُنيت على أساس من رمل، سهل الانهيار في أية لحظة ثورية. بارتداد الدولة العربية هيكلاً بلا روح، مجرَّد لعبة في المصالح والمزايا والريع، فإنّ الصراع الطائفي وجد السبيل أمامه في البرهان على نفوذه وشغل الفراغات المتروكة من جرّاء هذه الهشاشة، ليكون البديل، وفي الوقت نفسه المعول لنسف ما تبقّى من هياكل الدولة المتساقطة. تتدخَّل العلمانية لتبيان أنّ إضعاف الدولة بالاقتحامات الجَلَفية (القبيلة، العشيرة، الولاء) وبالاستثمارات الأوليغارشية (التكنوقراطية أو العسكرية) من شأنه أن يفتح الباب واسعاً أمام الانهيارات الاجتماعية، فتنبني الحياة في عمومها على قاعدية العنف واستثنائية الحوار، وعلى فقدان الثقة بين

32 ـ مثلاً: هشام جعيَّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1992، ط4، 2001؛ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، 1925، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012.

33 ـ هشام جعيط، الفتنة، ص325

الحاكم والمحكوم، لأنّ الأوّل يتحصَّن بما احتكره من مؤسسات الدولة لخدمة مصالح العشيرة أو الأوليغارشية؛ والثاني مغبون بهمومه اليومية من معيش وانسداد الآفاق، فلا يبقى أمامه سوى إغراءات التطرُّف الديني.

بتواطؤ السياسة والدين في الدولة العربية الحديثة، تبدو العلمانيّة ضرورة قصوى لانتشال المجتمع من الاستبداد المزدوج المسلَّط عليه: الاستبداد المادي القادم من المؤسسة السياسية في شكل مراقبة وسجن وتعذيب؛ والاستبداد الرمزي الآتي من المؤسسة الدينية في شكل ضبط الضمير وتوجيه الوعي بما يخدم مصالح الجماعة المحتكرة للمؤسسة السياسية

– مشكلة التطرُّف

إنّ التطرُّف الديني هو في الوقت نفسه سيرورة ونتيجة، نتيجة الانسداد السياسي وسيرورة في طرح البديل المستوحى من مجموعة من الرموز الموروثة التي يتمُّ جرُّها من غياهب الأزمنة العريقة، وعنيتُ بذلك أنموذج الخلافة. يعتمل هذا الأنموذج في نظام المخيال أكثر منه في منظومة الواقع. لقد تحوَّل إلى فانتاسما (fantasme) من فرط التصاقه بمرجعية كانت وما تزال «الثقاف» الوثيق والموثوق فيه، وعنيتُ بذلك المرجعية الإسلامية من قرآن وسيرة نبويّة. أقول إنّه أنموذج يعتمل في نظام المخيال، لأنّ النُسخ العريقة متباعدة في الزمن وتأتي مغلَّفة بسرديات ومرويات، ولأنّ انهيار آخر نسخة قبل مئة عام تقريباً، وهي الدولة العثمانية، ولَّد ما يمكن تسميته مع فرويد «الجرح النرجسي» (blessure narcissique) في انكسار المرآة التي كان يرى فيها الوعي الإسلامي صورته، أي في مرآة ما كان يعتبره الأنموذج الناصع الذي تنعكس فيه الأشياء كلها: سياسية، دينية، أخلاقية، عقائدية؛ بمعنى الوحدة الحضارية للكلّ المندمج. نجد أنّ اعتمال أنموذج الخلافة في المخيال الجمعي جاء نتيجة انسداد الأفق السياسي وارتباط الاستبداد بدولة مستعارة. أمام «دولة» هي مجرَّد هيكل تحتكره جماعة المصالح من عائلية أو أوليغارشية، فإنّ «الخلافة» هي البديل في منطق الحركات الإسلامية التي بدأ نشاطها منذ السبعينيات من القرن العشرين.

لا مجال للتذكير بكلّ العوامل الخارجية والداخلية التي كانت سبباً في تنامي هذه الحركات الإسلامية بألوان متباينة (وهابية، سلفية، إخوانية)، التي خرجت من بطونها مسوخ متطرّفة (القاعدة، الدولة الإسلامية)، لكن إذا بقينا في المعوّق الداخلي، وهو استحالة الدولة إلى مجمَّع عائلي أو أوليغارشي أو طائفي، فإنّ هذه الاستحالة كانت، بشكل ما، الدافع نحو ردكلة (radicalisation) الحركات الإسلامية من الصحوة والدعوة إلى العمل المسلَّح والإرهاب. لا يمكن كذلك الاكتفاء بالتفسير الماركسي الذي يُرجع هذه الاستحالة أو التحوُّل إلى صراع طبقي وشروط الإنتاج المادي، بحيث أنّ الأوضاع المزرية من فقر وبطالة وتهميش تدفع الشباب نحو اليأس والارتماء في أحضان التطرُّف الديني. هناك وجه صائب في هذا التفسير المادي للتحوُّلات الاجتماعية، لكن لا يمكن إغفال ما سمّاه أركون على خطى باستيد بمديونية المعنى، أو على خطى بيير بورديو بالرأسمال الرمزي. قد ينخرط بعض الشباب اليائس في التطرُّف الديني انتقاماً من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية التي يعايُنها في معيشه ويعاني منها في لحمه وأحشائه؛ لكن، ثمة حالات انخرط فيها الشباب لاعتبار رمزي وإيديولوجي، كما حصل مع الطلبة العرب الذين سبَّبوا أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001، حيث كانوا طلبة في جامعات أوروبية وأمريكية وينحدرون من عائلات بورجوازية ميسورة الحال.

إنّ المشكلة هي رمزية قبل كل شيء. إذا استعدتُ المخطط الذي وضعه جاك لاكان (Jacques Lacan) حول تمفصُل المستويات الرمزية (symbolique) والخيالية (imaginaire) والواقعية (réel)، يمكن القول إنّ المستوى الرمزي لنظام الحكم أتاح تحويل مفهوم الخلافة إلى مستوى خيالي يجعل إنجازه واقعياً أمراً مستحيلاً: «الواقع هو المستحيل» كما يقول لاكان، أو الواقع هو ما لا يمكن بلوغه (inaccessible)، أي لا يمكن إدراكه أو فقهه في تشعُّبه وتحوُّله وانشطاره. ما ندركه هو فقط الحقيقة (réalité) المشهودة بالحواس لا الواقع (réel). يأتي هذا الأخير مغلَّفاً في خطاب أو صورة أو إشارة، صعب أو مستحيل البلوغ في ذاته، في محض واقعيته. إذا قرأنا مشكلة التطرُّف الديني في ضوء هذه المستويات، فسوف نجد أنّ الخلافة هي رمز، اسمي ورسمي (لغوي)، تجسَّدت في مرحلة أولى، ولا يمكنها

أن تتكرَّر سوى في نُسخ مشوَّهة بحكم انتقال الرمز إلى مستويات جديدة من الاعتمال في التاريخ. عندما تنتقل الخلافة إلى مستويات أخرى غير المنبع الطبيعي الذي وُجدت فيه أوَّل مرَّة، فإنها تصبح مجموعة من التمثُّلات ممزوجة بمفاعيل الصورة. هذه المرحلة هي نرجسية بامتياز كالتي عيَّنها فرويد في مرحلة الطفولة عندما يُشكّل الأنا صورته عن جسده كما يراه في المرآة، وكما يحدسه باللقاء بالغير (autre). رؤية أنموذج الخلافة هو بالضرورة تحويله من الرمز إلى الصورة وما يكتنف هذا التحويل من رؤية الذات في مرآة الأنموذج، فينجّرُ عنه سلوك نرجسي يميل إلى سلوك عدواني. بحمل الصورة عن الأنموذج (أي التمثُّل أو التصوُّر)، فإنّ هذه الصورة لا تصبح واقعاً (réel)، حتى وإن كانت في الماضي عبارة عن حقيقة (réalité).

ليست المشكلة في ألّا تصبح الخلافة حقيقة أخرى في التاريخ، لكن الحمولة الرمزية والكثافة التمثُّلية والانفعالية المصاحبة لها، تجعل الدعوة إليها عبارة عن واقع مستحيل، لما يكتنف هذه الدعوة من صور ناصعة ومثالية حول الخلافة دون الأخلاط المعكّرة التي تميّز الحقيقة المشهودة بالحواس. عندما يتمّ تطبيق الخلافة بوهم أنّها الخلافة الناصعة والمثلى، فإنّ التطبيق يتحوَّل إلى تشويه وتعكير، ما دامت الإدراكات (perceptions) تختلط بالأرض والغريزة والحميَّة، وفي أوج الحالات تصبح عبارة عن قهر وتنكيل وإرهاب. معنى ذلك أنّ التمثُّلات والتصوُّرات حول الأنموذج يشوبها هجوم صور وقرصنة أفكار، فلا تُدرك من الخلافة سوى الرمز الواقع، ولا تُجسّد في الواقع سوى الشكل لا الأصل، أي الشكل المرتبط بالحاضر والأرض والحميَّة والنرجسية، وبالتالي التماس الغيرية بالعدوانية. ليس الغرض من هذا الطرح نفسنة (psychologisation) الظواهر التي تطرحها الحركات الإسلامية كنماذج متعالية ومفارقة، وإنما النظر في الرهانات والنتائج، وكيف أنّ تصنيم النماذج من شأنه أن يجعل تجسيدها الواقعي أمراً مستحيلاً ما لم يكن هنالك عُنف وقهر مصاحب لهذا التجسيد، لأنه تجسيد معكَّر بتمثُّل الذات كأنا نرجسية، والآخر كغيرية راديكالية، ونظام العلاقات المتشابكة والمحمومة بغزو الصور وقرصنة الخواطر.

ليست العلَّة إذن في أنموذج أو مثال، وإنما في أشكال تمظهره التي لا تنفك عن رمز أو صورة من حيث التمثُّل، ولا تنفصل عن تأثير أو قهر من حيث الإنجاز والتجسيد. معظم الأفكار الآيلة للتجسيد (مثلاً، أنموذج الجمهورية خلال الثورة الفرنسية) كانت تحمل العنف كطريقة في التثبيت (الإرهاب الثوري la Terreur الذي تواقت مع الثورة الفرنسية). ينطبق الأمر أيضاً على ما سُمّي في القرن التاسع عشر بـ«تحضير» (civiliser) المجتمعات المسمَّاة متخلّفة أو بدائية، وانجرَّ عنه استعمار استعمل الطرق العنيفة في تثبيت هذا التحضُّر، الشيء نفسه مع فكرة الخلافة لدى الحركات الإسلامية، حيث إرادة تجسيد هذا الأنموذج لا ينفك عن عُنف محقَّق، وتبيَّن ذلك مع الدولة الإسلامية التي فتكت بأقاليم من سوريا والعراق لإقامة هذا الأنموذج بالطريقة القهرية والدموية التي نعرف. من شأن العلمانية أن تعالج التمثُّلات الثابتة والضبابية حول أنموذج يتمّ الارتقاء به إلى مصاف المثال الخالص، ويتمُّ تجسيده بالطرق الأكثر وحشية. فهي تسعى لأن تضبط الانفلات في المعنى حتى لا يتضخَّم ويتواطأ مع العُنف الذي يجسّده في الهياكل والمؤسسات. كان جورج بالنديه (Georges Balandier) قد أبرز، من وجهة نظر أنثروبولوجية، تمفصُل المعنى والقوَّة[34]، إذ المعنى يسعى للتجسيد، بأن تكون له أعيان متحقَّقة في السياسة والدين والاجتماع والاقتصاد، وفي الحياة عموماً تحت طائلة ما سُمّي بـ«البحث عن المعنى» (la quête du sens)؛ لكن لا ينفصل هذا التجسيد في المعنى عن القوَّة المسخَّرة لذلك، وتتفاوت هذه القوَّة حسب درجة التجسيد ونوعية المعنى.

يمكن لهذه القوَّة أن تكون مجرَّد صراع اجتماعي أو طبقي، أو سجال إيديولوجي، أو قوة عمومية في حفظ الأمن وضمان الحريات الفردية والجماعية، كما هو الحال في المجتمعات الديمقراطية؛ ويمكنها أن تتّخذ أشكالاً أكثر همجية كما هو الحال مع النماذج المنظور إليها من وجهة نظر فائض المخيال وسطوة الرمز، فيُصبح المعنى رهين القداسة والقوَّة القاعدة المعمَّمة، كما هو الشأن في الأنظمة الاستبدادية. لا تشذُّ الحركات الإسلامية عن القاعدة ما دام الأنموذج الذي تسعى لتحقيقه في شكل الخلافة وتطبيق الشريعة يحمل في طياته فائض

34. Georges Balandier, Sens et puissance. Les dynamiques sociales, Paris, PUF, 1971

القوَّة المسخَّرة، كما حصل في أفغانستان مع حركة طالبان أو في الصومال مع حركة الشباب. إنّ التطرُّف الديني هو الوجه المرآوي الآخر للاستبداد السياسي، يوجد بوجوده، ويزول بزواله؛ وتسعى العلمانيّة لتحقيق هذا الزوال المزدوج من أجل خلاص الوعي، أي زوال الاستبداد السياسي بزوال التطرُّف الديني وعكسه؛ لأنّ الاستبداد السياسي يقوم ويتغذَّى بوجود التطرُّف الديني: البرهان على ذلك هو أنّ الطبقة السياسية (القَبَلية أو الطائفية أو الريعية) التي تحتكر مؤسسات الدولة تبرّر وجودها بوجود التطرُّف الديني وتزعم محاربته والقضاء عليه باسم الأمن الاجتماعي. لكن، عندما نتأمَّل جيّداً، نجد تواطئاً ضمنياً أو متوارياً بين الاستبداد السياسي والتطرُّف الديني، وكأنَّ (التوكيد على «كأنَّ») الاستبداد السياسي يجد علَّة وجوده بوجود التطرُّف الديني، فيكون التطرُّف الديني هو المدعّم له، فيوهم (faire croire) بمحاربة التطرُّف الديني، لكن يسعى، بشكل خفيّ وخلفي، إلى إدامة وجوده لتبرير محاربته.

من العبث، والسذاجة أيضاً، اختزال العلمانيّة في كليشيهات فصل الدين عن الدولة. إنّها أكثر من ذلك: إنّها تنظيم الدين وتعزيز الدولة، تضع نفسها في النقطة العارضة بينهما، تقوم على الحدود ، لتشغل الموقع «البرزخي» حتى لا يبغي أحدهما على الآخر، أو يستغل أحدهما الآخر، أو يبرّر أحدهما الآخر

هذا التواطؤ الموضوعي بين الأعداء (alliance objective) هو الغُبن الأكبر الذي يعاني منه المجتمع، لأنه تواطؤ في المصالح وصراع من أجل البقاء. فبوجود التطرُّف الديني والإرهاب، يجد الاستبداد السياسي اللعبة التي يلهّي بها المجتمع حتى لا يكون مجبراً على التفكير في المشاكل الحقيقية للمجتمع من بطالة وفقر وتهميش وجهل وهجرة سرّية للشباب وفساد ورشوة وظلم، فيكون العدوُّ البارز هو التطرُّف الديني، لكنه عدوٌّ يستديم بقاؤه ليكون للاستبداد علّة التبرير. كذلك، يوجد التطرُّف الديني بوجود الاستبداد السياسي ليبرّر به المعجم («الطاغوت» مثلاً) والانخراط في العمل المسلَّح («الجهاد»)؛ وعندما لا يجد التطرُّف الديني ما يبرّر به وجوده ليحقّق أعيان المقولات التي يحملها (طاغوت، جهاد، غزو ثقافي)، فإنه يجعل من المجتمع العدوّ البارز بإحكام القبضة عليه وتطبيق الأحكام والحدود الأكثر شناعة ودموية (طالبان في أفغانستان، الدولة الإسلامية في العراق وسوريا، بوكو حرام في نيجيريا). بهذا الوجود المتواطئ بين الاستبداد السياسي والتطرُّف الديني وانعكاساته السلبية المدمّرة على المجتمع، تأتي العلمانيّة كعزاء، لتفكّ الرابطة التواطئية بينهما، وتجعل زوال أحدهما شرطاً لزوال الآخر من أجل خلاص المجتمع الذي يدفع في الغالب الثمن الباهظ من حيث النتائج والمفاعيل.

خاتمة

من العبث، والسذاجة أيضاً، اختزال العلمانيّة في كليشيهات فصل الدين عن الدولة. إنّها أكثر من ذلك: إنّها تنظيم الدين وتعزيز الدولة، تضع نفسها في النقطة العارضة بينهما، تقوم على الحدود أو التخوم، لتشغل الموقع «البرزخي» حتى لا يبغي أحدهما على الآخر، أو يستغل أحدهما الآخر، أو يبرّر أحدهما الآخر. أقول من العبث اختزال العلمانيّة في ثابتة من الثوابت («الفصل» مثلاً)، وهي أكثر من ذلك. هذا «الأكثر من» يتراءى خصوصاً في القيمة التربوية من تكوين وتنوير؛ وفي القيمة السلوكية من تحرير ودرء الاستبداد والتطرُّف؛ وفي القيمة العملية بإسناد كلّ مجال الدور الخاص به ووضعه في المكان المناسب له. إنّ العلمانيّة حلٌّ عملي وليست ترفاً فكرياً أو نظرياً. فإزاء كلّ الاستعمالات الذرائعية والتشويهية للدين، وأمام كلّ التعدّيات والاختراقات باسم الدين، وتجاه كلّ التبريرات التواطئية، فإنّ العلمانيّة تأتي كتأشير للحقول والمجالات للتمييز بينها وإنزالها منازلها، وكخلاص الروح من تعب الإكراه وعُصاب التسلّط. إنّها مسألة عملية (pratique) وليست ترفاً (luxe)، إنّها مسألة براغماتية في درء التشتُّت والغُبن والقهر باسم مبدأ مقدَّس، وليست صورة نخبوية تتلبَّسها فئة تُسمّي نفسها «علمانيّة» وترقّع الأفكار في الأبراج العاجية من الصالونات الفاخرة. إنها إذن اجتماعية وعملية، فردية وجماعية، يومية وعادية في المطالبة بالتنوير المستمر لدرء الجهل المفروض، والسيادة على النفس من وصاية الغير، والتفكير بالذات من دعاية الإيديولوجيا. وفي ذلك، لم تكن العلمانيّة ولن تكون ضدَّ الدين كما تروّجها الصورة المبتذلة والاختزالية، وإنّما تأتي بالحكمة القاضية بأنّ كلّ شيء له مكان يشغُله، ووظيفة يؤدّيها، فتكون السياسة في موطنها، والدين في مجاله، والاقتصاد في ميدانه، فلا يقع البغي والعدوان، ولا يحدث التواطؤ والاحتكار. بهذا التمييز من عين الحكمة، وليس مجرَّد الفصل، يصل المجتمع إلى خلاصه بدرء همّه وغبنه، ويحيا أمنه وسلامته الماديّة والروحيّة.

المراجع

- محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص10، سلسلة «بحوث اجتماعية، 4».
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- هشام جعيِّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1992، ط4، 2001.
- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، 1925، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012.
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط2، 2012.
- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007.
- Yves-Marie Bercé et al, Le XVIIe siècle 16201740-. De la Contre-Réforme aux Lumières, Paris, Hachette, 1992.
- Georges Balandier, Sens et puissance. Les dynamiques sociales, Paris, PUF, 1971.
- Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975 coll. « Folio », 2002.
- Michel de Certeau, La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, éditions du Seuil, 1987.
- Edouard Delruelle, L'impatience de la liberté : autonomie et démocratie, Bruxelles, Labor éditions, 2004.
- Henri Charles Lea, Histoire de l'inquisition au Moyen Âge, tr. Salomon Reinach, éd. Bouquins, 2005.
- Henri Pena-Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité ?

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



المفكر المغربي كمال عبد اللطيف
أسئلة العلمانيّة في الراهن العربي

أجرى الحوار: منتصر حمادة*

تقديم

يُعدّ كمال عبد اللطيف أحد الأسماء الفكرية العربية التي ارتحلت كثيراً مع مفهوم العلمانيّة، إلى جانب قلّة قليلة من الأسماء التي حَرّرت أو راهنت على التعريف بالمفهوم والترويج له، بمضامينه المعرفية وسياقاته التاريخية، وهذا واقع تشهد عليه مجموعة من أعماله.

ممّا يتميز به كمال عبد اللطيف أيضاً، مساهمته الكبيرة في التعريف ببعض أعلام الفكر العربي المعاصر، حتى إنّ اسمه ارتبط بشكل أو بآخر باسم عَلَمين اثنين في هذا الصدد: الراحل محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، نقول هذا أخذاً بعين الاعتبار أنّه ساهم بشكل كبير في التعريف والترويج لأعمال هذين الهَرَمَين، ويتأكد هذا الأمر مثلاً، في مضامين بعض الأجوبة الواردة في هذا الحوار، من خلال الترحال التفسيري مع جديد أعمال العروي.

على صعيد آخر، أصبحت أعمال كمال عبد اللطيف المُخصّصة للفكر الفلسفي العربي المعاصر مقدّمة ضرورية عند لائحة عريضة من الباحثين، ممّن يرغبون في طرق الفضاء الفلسفي العربي المعاصر، كمحطة تمهيدية عند بعضهم [قبل قراءة أهمّ أعمال الساحة]، أو محطة تكميلية عند البعض الآخر [بعد قراءة الأعمال ذاتها].

في هذا السياق يأتي هذا الحوار، الذي خُصّصت أغلب أسئلته لسؤال العلمانيّة، في سياق زمنّي عربي يتميز باستمرار الصراع على تقعيد مشاريع متضاربة المرجعيات والحسابات والأهداف، ومنها مشاريع: «الإسلام هو الحل»، ومشاريع «العلمانيّة هي الحال»، بصرف النظر طبعاً عن كون هذه المشاريع لا يمكن أن تختزل التعدد الهويّاتي والثقافي في المجال التداولي الإسلامي العربي، بله الإنسية العربية [المعاصرة تحديداً] بتعبير الراحل محمد أركون، ولكن مادامت هذه المشاريع مُصرّة على الترويج لمثل هذه الشعارات، فمن باب أولى أن نستمرّ نحن أيضاً في الاشتباك المعرفي معها: سُنّة الكون تقتضي ذلك.

وكمال عبد اللطيف، للتذكير، مفكّر وكاتب، وهو أيضاً أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر بجامعة محمد الخامس في الرباط، ينصبّ مجال اهتمامه على تطور المفاهيم وتقاطعها داخل مجالات المعرفة المختلفة؛ مفارقات الفكر السياسي العربي الوسيط والمعاصر، وقضايا التواصل بين الثقافات في العالم المعاصر. ونجد ضمن أبرز مؤلفاته: «التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر

* باحث من المغرب.

السياسي العربي» (1987)، «مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر» (1992)، «قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة» (1994)، «العرب والحداثة السياسية» (1997)، «في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في الثقافة السياسية السلطانية» (1999)، «درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي» (1999)، «التفكير في العلمانية، نحو إعادة النظر السياسي في الفكر العربي» (2001)، «أسئلة النهضة العربية، التاريخ، الحداثة، التواصل» (2003)، «أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب» (2003)، «العرب في مواجهة حرب الصور» (2008)، «أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات» (2008)، «إشكالية الخطاب العربي المعاصر» (بالاشتراك مع نصر محمد عارف 2001)، «المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات» (2012)، «مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات» (2012)، «الثورات العربية، تحدّيات جديدة ومعارك مرتقبة» (2013)، وغيرها من الأعمال.

*** أحصى المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جان بوبيرو سبعة أنماط للعلمانيّة، وجاءت مفصَّلة في كتابه «العلمانيّات السبع في فرنسا» (2015)، نذكر منها العلمانيّة المعادية للدين، والعلمانيّة الليبراليّة ـ الفردية، والعلمانيّة المفتوحة، والعلمانيّة الهويّاتيّة. .. إلخ.**

يحصل هذا في المجال التداولي الفرنسي، فلماذا يتمّ اختزال العلمانيّة في مختلف تيّارات الفكر العربي المعاصر؟ وإذا كنّا نجد بعض «المبرّرات» لصور الاختزال السائدة في التيارات السلفية، بحكم تواضع الجاهزية المعرفية لدعاتها، إلا أنّ المثير في الأمر هو الطابع القطعي لمقاربة المفهوم التي نجدها عند بعض الحداثيين أيضاً.

يثير هذا السؤال جوانب من الصعوبات التي تعترض الباحث المهْتَم بتحوُّلات مفهوم العلمانيّة وتمظهراته في التاريخ. لا شكّ أنّ الاستقطابات السياسية السائدة اليوم في الراهن العربي تدعونا للتفكير مجدّداً في الموضوع، دون إغفال التحوّلات التي تعرفها المجتمعات العربية بعد انفجارات 2011 وما تلاها من أحداث، شملت بدرجات متفاوتة أغلب البلدان العربية.

ليس من السَّهل الحديث عن العلمانيّة بطريقة مجرّدة، خاصّة وأنّ كثيراً من صور استخدام المفهوم وتداوله، سواء في ثقافتنا العربية أو في الثقافة الغربية، تحكمه وتوجّه مساراته منطلقات وخيارات ومواقف محدَّدة. ولا يتعلق الأمر بمجريات الراهن العربي في غليانها، ولا بالصور التي اتخذها المفهوم في أدبيات النهضة العربية، بل إنّ الطابع المعقَّد والملتبس للمفهوم طبع مختلف أطوار تبلوره وتطوّره في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة.

تتحدث في سؤالك عن مصنَّف عالِم الاجتماع الفرنسي الذي أحْصَى بعض أنماط العلمانيّة في التاريخ، والظاهر أنّ محتوى الإشارة الواردة في السؤال يتوخَّى إبراز التنوُّع القائم في المنظور العلماني، حيث لا توجد علمانيّة واحدة، ففي التاريخ أنماط من العلمنَة لا حصر لها، مثلما أنّ هناك أنماطاً عديدة من التديُّن، وصوراً عديدة من تحويل الطقوس الاجتماعية إلى طقوس ذات أبعاد دينية. ولأنني لم أطَّلع على محتوى الكتاب الذي تشير إليه، فإنني لا أستطيع معرفة المرجعيات التي وجّهت مقاربته وخلاصاته، وبدل ذلك اسمح لي أن أحدثك عن مصنَّف آخر صدر مؤخراً في الموضوع نفسه (ثلاثة مجلدات وما يقرب من 2000 صفحة) للدكتور عزمي بشارة، وهو بعنوان الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي. وقد توقّف صاحبه في المجلد الثالث أمام نظريات العلمنة محاولاً استعراض جملة من النماذج والتجارب، الأمر الذي يساهم في توضيح أنماط العلمنة الأوروبية.

يتوقّف الباحث في مصنَّفه أيضاً أمام النموذج الأمريكي، ويقوم ببناء المعطيات التي تبرز صور تعدُّد العلمانيّة في مجرى التاريخ الحديث والمعاصر. إلا أنّ المشكلة في نظرنا ليست مشكلة نصوص أو أبحاث تصدر لتساهم في تجلية الغامض في المفهوم وتقليص درجات التباسه، بل إنّ أشكال استخدام هذا المفهوم في سياقنا التاريخي العام، الذي يتَّسم بأشكال من الصراع السياسي المتواصلة منذ انفجار 2011، يجعل مهمّة تركيب موقف نظري وتاريخي من العلمنة مهمّة معقَّدة.

نفترض أنّ تجاوز المواقف القطعية السائدة، مواقف القبول المتحمِّس أو مواقف الرفض المحافظ السائدين في مجتمعنا وثقافتنا، تتطلَّب ضرورة استكمال معارك ثقافية عديدة تمهِّد لثقافة الحرية والعقل في حاضرنا، وتخاصم ثقافة التهميش والتمييز، وهي الثقافة التي تؤمن في الغالب بالمطلقات مادية كانت أو روحية.

ويمكننا أن نقترب من بناء تصوُّر أكثر تاريخية لمفهوم العلمانيّة، عندما نتجاوز ثقافة الوثوقية نحو ثقافة التاريخ والنسبية، وإذ ذاك سندرك أنّ من حقّ مجتمعاتنا ومن حقّ الفاعلين في المشهد السياسي، أن يُركِّبوا التصورات والمواقف السياسية الأكثر تاريخية، من أجل تحصيل المكاسب والأهداف التي يُصَوِّبُون النظر نحوها.

نعتقد أنّ إعادة التفكير مجدّداً في العلمانية وأسئلتها في الحاضر العربي، تقتضي التخلص من النظرة الاختزالية السائدة في هذا المجال، ولن يحصل ذلك دون سند تاريخي يعي جيداً مختلف لوينات المفهوم، ومختلف الصور التي واكبت عمليات تشكُّله في التاريخ الحديث والمعاصر، مع عدم إغفال مسألة النظر في أنماط علاقته بموضوع الدولة وموضوع الدين. ولا يتعلق الأمر هنا بالدولة والدين في صورهما المجرّدة والمتعالية، بل بنمط الدولة الوطنية الحديثة وهي تنشأ محاولة ضبط المجال العام وتدبير مقتضياته، كما يتعلق بالدين وقد اتخذ في التاريخ صُورَةَ مُؤَسَّسةٍ حاضنةٍ وراعية، يتعلّق الأمر بالكنيسة ومراتبها وأدوارها التاريخية، كما يشير أيضاً إلى كلّ ما ترتَّب عن أدوارها في المجتمع والثقافة، بما في ذلك الحروب الدينية، ثم تجارب الإصلاح الديني وما تولَّد عنها من إرهاصات صانعة لملامح مجتمع جديد.

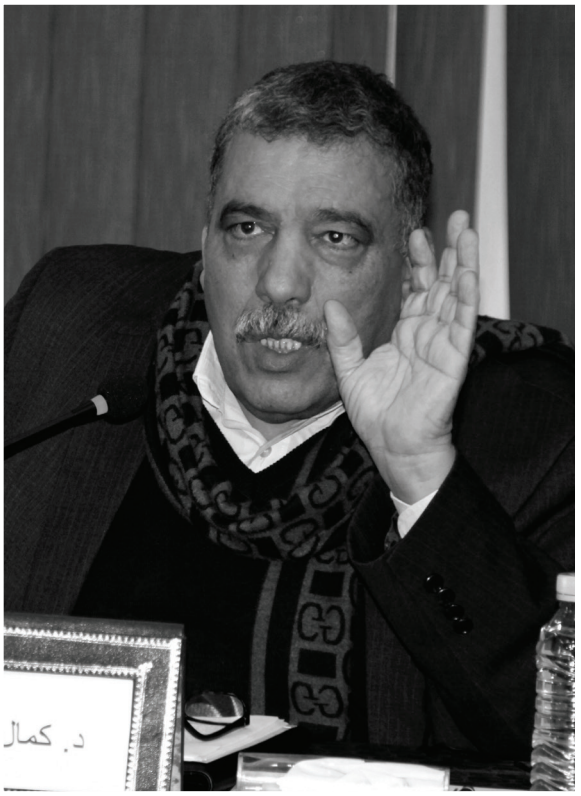
لا يمكن أن نغفل في هذا الباب أيضاً أشكالَ تمثّل الفكر العربي المعاصر بمختلف تياراته للعلمانية، وصور توظيفه لها في معارك النهضة العربية. ولكلّ ما سبق فإنني أعتقد أنّ مهمة توطين العلمنة في ثقافتنا السياسية وفي مجتمعنا تتطلب جهوداً نظرية وسياسية وتاريخية متواصلة.

*** تشتغلون على نصوص وقضايا الفكر العربي المعاصر منذ عقود، فكيف تفسّرون ابتعاد رموز الفكر الحداثي عن الخوض في مفهوم العلمانيّة والترويج الصريح لها، مقابل عنايتهم بمفاهيم أخرى، من قبيل: الليبرالية، والعقلانية، والتسامح، والعدالة. فهل يتعلق الأمر بنوع من الإقرار بصعوبة تبيئة العلمانيّة في المجال التداولي الإسلامي؟**

تجدَّدت في السنوات الأخيرة الدعوة إلى العلمانيّة، كما تجدَّدت الدعوة إلى رفضها، وذلك تحت ضغط وإلحاح ملابسات تاريخية متعددة. ونحن نرى أنّ هذا التجدُّد يعبِّر عن حاجة تاريخية داخل محيط المجتمع العربي، وهو يتيح إمكانية التقدّم في الإحاطة بالمفهوم من أجل بلورة حوار فلسفي عقلاني بصدده، حوار نفترض أنّه يغذّي الجدل السياسي والصراع السياسي القائمين في الواقع العربي. تقف معطيات سياسية متعددة وراء معاودة النظر المتواصلة في المفهوم، أبرزها وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى سدّة السلطة بعد انفجارات 2011، حيث استدعى الأمر ضرورة التحفظ على مشروع الدولة الدينية. ومن هنا أهميّة البحث في سبل صياغة فلسفية جديدة للمفهوم، من أجل تحيينه في ضوء متغيرات التاريخ المعاصر، والفلسفة السياسية المعاصرة وعلوم الأديان، بغية توظيفه بنجاعة في ساحة الصراع السياسي العربي.

وقد لاحظنا أنّ النقاشات الجارية اليوم بصدد المفهوم ما تزال تعيد بطريقة تقليدية اجترارية معطيات تنتمي إلى صورة تعكس لحظة من لحظات استوائه النظري، كما تبلورت في الفلسفة الليبرالية الغربية، وكما رسمتها صراعات النهضة العربية منذ نهاية القرن الماضي، وهو ما أدّى ويؤدي إلى حوار الصم بين الذين يستخدمون المفهوم.

إنّ فهماً جديداً لطبيعة هذا المفهوم، ولإمكانية استعماله مجدداً في مجال الفكر السياسي العربي، يتطلب في نظرنا معرفة نظرية تاريخية ونقدية للكيفية التي تبلور بها في الفكر السياسي النهضوي، كما يقتضي معرفة تاريخية ونقدية لنظامه في سياق الفلسفة السياسية الليبرالية، وذلك



تقتضي إعادة التفكير مجدّداً في العلمانية وأسئلتها في الحاضر العربي، التخلص من النظرة الاختزالية السائدة في هذا المجال، ولن يحصل ذلك دون سند تاريخي يعي مختلف لوينات المفهوم، ومختلف الصور التي واكبت عمليات تشكُّله في التاريخ الحديث والمعاصر، مع عدم إغفال النظر في أنماط علاقته بموضوع الدولة وموضوع الدين

لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي لحمت وجوده النظري التاريخي، خلال صيرورة تطوره، التي نفترض أنها ما تزال متواصلة، وذلك بحكم استمرار الحاجة إليه أو إلى ما يعادل ويكافئ محتواه.نستطيع أن نقول باختصار شديد إنّ مفهوم العلمانيّة تشكّل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، وأنه استقرّ في صورة محدّدة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة نوع من الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. إنّ تباشيره وملامحه النظرية الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة، مع مارسيل دوبادو وميكافيلي وهوبز، إلا أنه تحصَّل في فلسفة الأنوار على درجة متقدّمة من درجات تشبّعه المعرفي، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا.

ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري على قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلّم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود، كما تسلّم بالقيمة المطلقة للحرية، والأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني.

هنا يمكن ملاحظة الوجه المتوتر والحاد في المفهوم، ويمكن تفسير الحدّة والتوتر الحاصلين فيه، بالشروط والملابسات التاريخية التي واكبت تشكُّله الأول. فقد اتجه المفهوم نحو رفض هيمنة مبدأ المقدَّس على كلّ جوانب الحياة الإنسانية، وترتّب عنه البحث في الصيغ النظرية المقِرَّة بإمكانية اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديل للتعالي والقداسة الروحيين.

أعود إلى الملاحظة الواردة في سؤالك المتعلق بما أطلقت عليه ابتعاد بعض رموز التحديث في الفكر العربي عن المفهوم، وعنايتهم بمفاهيم أخرى من العائلة نفسها، فأقول إنّ ظاهرة تجنُّب استعمال مفهوم العلمانيّة من طرف بعض المفكرين والباحثين، رغم أنّ إنتاجهم النظري يستوعب اقتناعهم بأهميتها، يعود لأسباب عديدة، من بينها أنّ البعض منهم يرى أنّ من الأفضل أن ندافع عن العقلانية والديمقراطية، فلا ندخل في مماحكات مع من يعتقدون أنّ مفهوم العلمانيّة يُرادِف التغريب والإلحاد. ومقابل ذلك نجد أنّ هناك من يفترض أنّ كلّ تأجيل للمعارك المرتبطة بسؤال العلمنة في الفكر والواقع العربيين، وأبرزها معركة الدفاع عن استقلالية المجال السياسي عن المجال الديني، يساهم في تغييب المشكل مؤقتاً إلا أنّه لا يلغيه.

يعكس هذا الموقف في نظرنا جوانب من الصعوبات التي تواجهها منظومة الحداثة والتحديث في الثقافة العربية المعاصرة. ونحن نتصوَّر أنّ التحولات الجارية اليوم في المشهد السياسي العربي، رغم التحفظات السياسية العديدة التي يعلن عنها بعض الباحثين،

تساهم بدورها وبطريقة غير مباشرة في نوع من التوطين المُتدَرِّج لبعض جوانب الروح، التي تقف وراء خيارات العلمانيّة في الفكر السياسي الحديث. وفي هذا الإطار أشير إلى المظاهر والمواقف العديدة التي تكشف عنها فلسفة الأنوار في موضوع العلمانيّة وفي النظر إلى الدين.

يمكن أن نلاحظ أيضاً أنّ هناك توجُّهات فكرية جديدة اليوم تلتقي مع المنظور العلماني، وهي تفكر في علمانية اليوم في ضوء المستجدَّات العامة التي ترتبط بموضوع الدين والتديُّن في عصرنا، ذلك أنّه لم يعد هنالك جدال في أنّ نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن شهِدت أشكالاً جديدة من صور توظيف المقدَّس في حياة المجتمعات البشرية، ونفترض أنّ هذه الأشكال الجديدة من الاستخدام والتوظيف، سواء في مجتمعاتنا التي لم تتخلَّص من قيود التقليد وهيمنة المطلقات الدينية، أو في المجتمعات الغربية التي صنعت وتصنع لنفسها مُقَدَّسَات ومطلقات دنيوية جديدة تضيفها إلى سِجِلِّها الحافل بالمقدَّس وطقوسه، تكشف أهمية مواصلة العناية بالمفهوم وسياقاته وشروطه، قصد إعادة التفكير مجدَّداً في العلمانية والحداثة والتديُّن والتقدُّم، قد تُمَكِّن ثقافتنا من بناء تصورات جديدة، نبني من خلالها مواقف تساعدنا ونحن نفكر في كيفيات تعزيز استقلال المجال السياسي عن المجال الديني، وهو المرمَى البعيد الذي نرسمه لأفق العلمانيّة في التاريخ.

نتساءل كيف تساهم بعض المواقف التي نعتقد أنّ أصحابها يتجنبون مفردة العلمانية، رغم أنّ الروح الناظمة لأعمالهم لا تتنافر مع مكاسبها؟ فإذا كان الجابري قد تحدّث في سياق سجالي عن إمكانية التخلي عن المفردة فهو في نظرنا لم يكتفِ بهذا الموقف، بل اتجه في الجزء الثالث من مشروعه في نقد العقل العربي وموضوعه العقل السياسي العربي إلى توضيح مراميه السياسية، معتبراً أنّ المعارك المطلوبة اليوم لمغالبة العقل السياسي التقليدي والمحافظ في مجتمعاتنا تستوعب ثلاث واجهات:

الواجهة الأولى: هي واجهة العمل من أجل تجاوز بقايا القبيلة في واقعنا، وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، فلا يمكننا تجاوز قيود الماضي، المجتمعية والفكرية، إلا بتجاوز كلّ بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي. ولن يتأتى ذلك إلا بدعم كلّ ما يساهم في مأسسة المجتمع العربي، وترسيخ قيم المواطنة داخله.

الواجهة الثانية: تتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها عن ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصادية، من أجل اقتصاد عربي عصري، يواكب متطلبات المجتمع ومؤسساته المدنية، ويواجه مختلف مظاهر التبعية الاقتصادية القائمة في أغلب البلدان العربية. أمّا المعركة الثالثة في تصوُّره فهي معركة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام الفكر الحر، ويجب أن تخاض في نظره ببسالة وجرأة، للتمكّن من تعويد الأذهان في المجتمع العربي على قبول مبدأي الاختلاف وتعدّد الرؤى والاختيارات الفكرية والعقائدية في المجتمع.

نعتقد أنّ هذه المعارك الثلاث، وعلى الرغم من أنّها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة، في نصّ العقل السياسي العربي، وفي خاتمته بالذات (تجاوز القبيلة، تحويل العقيدة إلى رأي وقَبول الاختلاف، ثم ولوج ميدان الحداثة الاقتصادية)، فإنها كشفت عن جوانب أساسية من خياراته الفكرية والسياسية التي تتجاوز بعض سِجالاته السياسية المرتبطة بإشكالات آنيّة.

*** نقرأ لكم في مقدمّة كتابكم «التفكير في العلمانيّة: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي» (2002)، أنّ علاقات السياسي بالديني ليست بالعلاقة الرياضية، ولا يمكن تحويلها إلى علاقة حسابية مغلقة، إنها مجال قابل للتفجير والتشظي بصور وأشكال لا يمكن حصرها.**

يندرج موضوع العلمانيّة ضمن إشكال أكبر في الفكر العربي المعاصر، إنّه يندرج ضمن سؤال الإصلاح السياسي، وهذا الأخير يتصل بمجال التاريخ والمجتمع، كما يتصل بالثقافة وتحولاتها داخل المجتمعات البشرية، ولا يمكن العناية بهذه القضايا بمنطق حسابي صرف، وذلك بحكم الطابع الإنساني المركّب الذي تحمله أسئلتها.

يُثير هذا السؤال قضايا متعدِّدة لا يمكن فصلها عن الصراع السياسي والثقافي المتواصلين في الفكر العربي المعاصر، بين تيار الحداثة والتيارات التي تَنْزَعُ نزُوعاً محافظاً. صحيح أننا نقف في الثقافة العربية المعاصرة على توجّهات فكرية أخرى تميل إلى التوفيق بين الحداثة والتقليد، وذلك مقابل خيارات راديكالية سواء في التيارات المحافِظة أو التيارات الحداثية.

ارتكز مفهوم العلمانية في سياق تطوره الفكري على قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلّم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود، كما تسلّم بالقيمة المطلقة للحرية، والأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني

نفترض أنّ تجاوز التقابلات الحدِّية والتقاطعات التي لا تسمح ببناء جسور الوَصْل بين الأطراف المُتخاصمة في موضوع العلمانيّة، لا تُعَدُّ مسألة نظرية أو مسألة تخضع لحتميات إرادوية، حتى وإن كانت بعض مظاهرها محكومة بما ذكرنا. يقتضي التقليص من حدَّة التقابلات المشار إليها إنجاز جملة من التحولات التاريخية القادرة على تطور مجتمعاتنا، وتطوُّر الوعي الذي ينشأ في قلب سيرورتها.

يكشف التنافر بين تيارات التقليد وتيارات الحداثة نوعية الصراع المتمكِّن من مجتمعاتنا في الوعي وفي السلوك، وهو يعكس أزمات مجتمعاتنا في مجالات التربية والتعليم وفي مستوى درجة التمكُّن من ثقافة عصرنا. فلا يمكن تجاوز التنافر الحاد دون صيرورة تاريخية، نحقق فيها توطين آليات في النظر تقرِّبنا من متطلبات الوعي التاريخي الحديث والمعاصر، وما يترتَّب عنه من وعي جديد ومجتمع جديد نتطلَّع إليهما منذ عقود، ودون ذلك، سنظل سجناء وعي غير قادر على إدراك متطلبات التغيير في عالم جديد.

نخوض معارك إصلاحية عديدة في السياسة والثقافة وفي كيفيات مقتضيات تعاملنا مع موروثنا، كما نخوض معارك أخرى اقتضتها متطلبات الأزمنة الحديثة، ضمن شروط تنافس تاريخي كوني غير متكافئ. وقد انخرطنا منذ أزيد من قرنين في بناء جملة من الخيارات الفكرية والسياسية، وركَّبنا أجيالاً من المفاهيم بهدف تحقيق النهضة التي نتطلع إليها.

ساهمت الانفجارات التي حصلت مؤخراً في مجتمعاتنا في التعجيل بإعلان الدفاع عن جملة من المفاهيم المرتبطة بالعلمانيّة، من قبيل انتعاش الحديث عن مفردة ضمير في ثقافتنا السياسية، بحكم أنها تركب ما يسمح بتجاوز التمييز بين المواطنين على أساس الدين والمعتقد، وذلك اعتماداً على مبدأ المواطَنة الذي يقرُّ بالمساواة. ولا بدّ من التوضيح هنا أنّ التلويح بمفردة الضمير وحريته يتمّ داخل مجتمعاتنا في سياق تاريخي مرتبط بتحولات جارفةٍ في القيم والثقافات. وإذا كنا نعرف أنّ المفردة تزكّي خياراً فلسفيّاً معيّناً، في النظر إلى الإنسان والتاريخ والمجال السياسي، فسوف ندرك أهميّة الاستعانة بها في سياق التحولات الجارية في المجتمعات العربية.

تتمثل القيمة الكبرى لمفهوم الضمير في إقراره بحرية الاختيار الشخصي في المجال الديني، الأمر الذي يرفع سطوة الخيارات الجمعية المتوارثة. إنّه يمكّن الفرد من حقّ السيادة على نفسه ومعتقداته، إضافة إلى أنّ المفهوم يَسْتَبعد بحضوره المخاوف المرتبطة بموضوع انتهاك حرية المعتقد، أو التضييق على الاجتهاد والتأويل في مجال العقائد الدينية. إنّنا أمام مفردة تقرّبنا من الأفق الذي حَدّدته مكاسب الدولة المدنية في الأزمنة الحديثة، وحدّده التعقّل الإنساني للعقائد والعبادات، وكلّ هذا يمهّد لتوطين قيم العلمانيّة.

لا يتعلق الأمر في المفردة التي نحاول تعيين جوانب من دلالتها في علاقتها بدنيوية القيم ومدنيتها في مجتمعاتنا، أقول إنّ الأمر لا يتعلق هنا بالدفاع عن حرية العقيدة، إنّ أهميتها تتجاوز ذلك، فهي تشرِّع في العمق للاختلاف بين الناس في مجال العقائد، وتحاول رسم حدود بين الخاص والمشترك. إنّها تفتح الطريق أمام متعة التعايش دون إكراه، وهي مقيّدة بمبدأ ضمان الحريات وبشروط المواطنة.

ولتوضيح الطابع التاريخي للإشكال الذي نواجهه في سؤالك أشير إلى أنّ أيّة محاولة لإعادة التفكير اليوم في العلمانيّة وفي طرق توطينها في المجال السياسي العربي، يستدعي الانتباه إلى ثلاثة مؤشرات نظرية وتاريخية كبرى؛ يتعلق المؤشر الأول بالمرجعية النظرية والتاريخية التي تبلور المفهوم في إطارها ضمن صيرورة تاريخية نظرية معقَّدة، نقصد بذلك صيرورة التاريخ السياسي الأوروبي الحديث والمعاصر، في شقّه النظري الفلسفي وفي تمظهراته التاريخية والسياسية المتعددة والمتنوعة. إنّ الاستئناس برصيد هذه التجربة لا يعني أن نستنسخه أو أن نحوِّله إلى نموذج كوني مغلق، إنّ الاستئناس المقصود هنا يقضي بضرورة استخلاص أهمّ المعطيات التي أفرزتها التجارب التاريخية المذكورة، وما ترتب عنها من نتائج أهّلتها للمساهمة في بناء أرصدة مؤسِّسة للثقافة السياسية الحديثة والمعاصرة.

أمّا المؤشر الثاني الذي نحن مدعوون لبلورة أشكال تمثُّله للعلمانيّة وما يرتبط بها من مفاهيم ومنظومات نظرية أخرى، فيتعلق بالمحصّلات الكبرى لتفاعل ثقافتنا السياسية النهضوية مع مدارس الفكر السياسي الغربي الحديث، بحكم أنّ هذا التفاعل أثمر جملة من النتائج والمعطيات التي نفترض أنّها يمكن أن تسعفنا بالتخلُّص من طرق التفكير بالمثال، والتوجه نحو آليات أخرى في النظر، تستلهم تواريخ متعددة (أوروبا ـ الهند ـ تركيا...) وتظلّ في الآن نفسه حريصة على إعادة قراءة الموروث، سواء منه المرتبط بالدائرة التراثية الإسلامية أو المرتبط بالتاريخ الكوني في تنوُّعه وغناه.

يمكن أن نتحدّث بعد هذين المؤشرين عن مؤشر ثالث يتصل بمجال التغيرات التي ما فتئت تصنع اليوم أرضية جديدة للتفكير في سؤال العلمانيّة وضرورتها في الحاضر السياسي العربي. فلم يعد هناك أحد يجادل في كون التحوّلات التي يعرفها العالم اليوم، في موضوع الموقف من أشكال التوظيف التي تُمَارَس لتحويل المُقَدَّس إلى أداة من أدوات الحرب، تدفع إلى مزيد من معاينة الجهود الفلسفية الجديدة التي تواكب ثورات العلم والمعرفة في عصرنا، لاستثمار آلياتها المنهجية في مواكبة تحوّلات الوعي في عالم يتجّه للقطع مع تصورات ومواقف معينة من مسألة حضور الدين في المجال العام، حيث يعرف المهتمُّون بالفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة أنّ هبرماس وراولز لا يستبعدان إمكانية حضور الدين في المجال العام، ولكنّهما يتفقان معاً على ضرورة التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، ويرفضان معاً تقديس الدولة أو بناء لاهوت سياسي، مع ضرورة قبول صور التنوُّع في العقائد داخل المجتمعات المعاصرة.

*** أريد أن أسألك في السياق نفسه: لماذا انتهى مشروع «الحوار القومي الإسلامي» إلى أفُول، مباشرة بعد اندلاع أحداث الحراك العربي، مع أنّ المشروع تأسَّس كمسعى يروم تجاوز «فكر التقابلات الحدِّية والحادَّة في القضايا الاجتماعية والثقافية»؟**

تسألني في موضوع «الحوار القومي الإسلامي» ومساراته، ويبدو لي أنّ هذا الحوار توقَّف قبل أن يبتدئ، ذلك أنّ ما تمَّت المبادرة إليه من طرف المؤتمر القومي العربي، وما تَمَّ بناؤه في إطار مشروع المؤتمر القومي الإسلامي، لم يكن أكثر من محاولات سياسية أولى في باب إيجاد جسور من العمل المشترك بين التيار القومي وبعض أجنحة الإسلام السياسي، بهدف مواجهة مآزق الإصلاح السياسي في المجتمعات العربية. وقد سبق أن وضَّحنا في تقييمنا لأعمال مؤتمر الحوار العربي الإسلامي في إطار بحث نشرناه في كتابنا التاريخ والحداثة 1999، كيف أنّ الأطراف المتحاورة استكانت إلى مبادئها الأوليّة العامة، دون أن تبادر إلى نوع من الحوار التاريخي الخلاَّق، فظلّ كلّ طرف يُذَكِّر بمنطلقاته ويُعلن حسن نواياه، دون أن ينخرط فعلاً في تحليل المبادئ العامة التي تحكم تصوراته، ويحاول بناء ما يُسعف بإيجاد مَعَابِر نحو الطرف الآخر، الأمر الذي يُفيد أنّ المسألة ليست بسيطة، بحكم أنّها مسألة تاريخية، وهي خاضعة لتوازنات سياسية وطنية وقومية وأخرى إقليمية ودولية، ولن يحصل تجاوز العائق المذكور إلا عندما تتجه الأطراف المتخاصمة إلى وضع خيارات جديدة وتراهن على آليات أخرى في الاجتهاد وفي الفكر، كما تبادر إلى تركيب آليات أخرى في العمل السياسي.

*** خلصتم في كتابكم في موضوع العلمانيّة إلى أنّ المقاربات الفلسفية لهذا المفهوم، في كتابات كلٍّ من عبد الله العروي ومحمد أركون وناصيف نصار وهشام جعيط، قد حققت طفرة نوعية في مسألة إعادة بناء العلمانيّة في الخطاب السياسي العربي، حيث تخلّصت طريقتهم**



تتمثل القيمة الكبرى لمفهوم الضمير في إقراره بحرية الاختيار الشخصي في المجال الديني، الأمر الذي يرفع سطوة الخيارات الجمعية المتوارثة. إنّه يمكّن الفرد من حقّ السيادة على نفسه ومعتقداته، إضافة إلى أنّ المفهوم يَسْتَبعد بحضوره المخاوف المرتبطة بموضوع انتهاك حرية المعتقد، أو التضييق على الاجتهاد والتأويل في مجال العقائد الدينية

من الطابع التحليلي الذي يستعرض ملامح ومزايا الوصفة العلاجية لنمط في الممارسة السياسية، وفتحت الموضوع على أسئلة وتصورات جديدة مرتبطة بإشكالات الحاضر العربي.

تكشف أعمال من ذكرت أسماءهم من المثقفين العرب عمق نظراتهم في الفكر السياسي العربي المعاصر، فقد ساهمت أعمالهم في تطوير جوانب عديدة في الخطاب السياسي العربي. ولتوضيح المسألة أكثر أشير إلى أنّ كتابات عبد الله العروي وهشام جعيط وناصيف نصار ومحمد أركون تختلف تماماً عن كتابات مصلحي النهضة العربية، الذين برزت أسماؤهم في الربع الأول من القرن العشرين، ونذكر منهم على سبيل المثال لطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى، فقد حققت الكتابة السياسية طَفْرَة نوعية في إنتاجهم النظري.

وقبل توضيح ما نحن بصدده في سؤالك، أريد أن أسجّل أنّ بعض المفكرين الذين أوردنا أسماءهم لم يقفوا مباشرة أمام مفهوم العلمانيّة باستثناء محمد أركون وناصيف نصار. أمّا عبد الله العروي وهشام جعيط فرغم عدم حضور المفردة في أعمالهما بالرسم، فلا يمكن استبعاد حمولتها النظرية من آثارهما. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أننا لا نعثر مثلاً في كتابات هيجل على نصوص مباشرة في موضوع العلمانيّة، إلا أننا نعرف أنّ هيجل يرفض تدخّل الدين في السياسة، بحكم أنّ الجماعات الدينية تشكّل في نظره نوعاً من التحدّي للدولة، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ هيجل يستوعب إرث الأنوار من خلال استيعابه لنقد اسبينوزا للاّهوت. وإذا كان البعض قد قرأ في أعمال عبد الله العروي الأخيرة وبالأخص في نصّ السنَّة والإصلاح (2008) ونصّ ديوان السياسة (2009) نوعاً من التراجع عن خياراته الكبرى، فقد تبينا ونحن نراجع ترجماته وأعماله الأخيرة قدرته على تطوير وتعزيز خياراته الفكرية والسياسية خاصة، بحكم أنّ المجتمعات العربية ما تزال تعانق بلغته شتاءها الطويل.

تقدّم جهود العروي الفكرية محاولة للدفاع عن تصور معيّن لمنجزات التاريخ المعاصر، وهي تتجّه للإقرار بأنّ بلوغ عتبة النهضة يتطلّب التعلم من الآخرين؛ التعلم ممّا يسمّيه العروي في كتابه مفهوم العقل (1996) «المتاح اليوم للبشرية جمعاء»، أي محاولة الاستفادة من أصول الحضارة المعاصرة، في المعرفة والسياسة، وفي الرؤية الفلسفية الموجّهة لهذه الأصول.

تحضر الملامح الكبرى لعلمانية عبد الله العروي في ثنايا كتب المفاهيم، وخاصة في الحرية والدولة والعقل. كما تحضر في نصّ ديوان السياسة، إنّها تحضر في مساعيه الرامية إلى تمثُّل مكاسب الفكر المعاصر، وهي تحضر في الروح النقدية التي تسكن مختلف أعماله.

يعرف قرّاء العروي علاقة مشروعه في الفكر العربي بمشاريع التنوير، التي تبلورت في الفكر الفرنسي والأوروبي في القرن الثامن عشر. كما يعرفون أنّ إيحاءات عناوين بعض ترجماته الصادرة مؤخراً تُقارب موضوع صعود الأمم وانحطاطها، أو تقارب إشكالات الدين والتربية في مجتمعنا، تُعدُّ من صميم الخيارات الفكرية المعلنة في مواقفه وخلاصات أعماله.

تمكّننا المقدمة التي كتبها عندما ترجم نص دين الفطرة لروسو من الوقوف على نظرته، فنتبيَّن من خلال مفرداتها أننا أمام نصٍّ يندرج ضمن منظور مفكّري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، حيث كان يدور نقاش فلسفي حول حرية العقيدة والدين الطبيعي، وهو نقاش يدور اليوم بأشكال أخرى بيننا وداخل مجتمعنا.

يبرز العروي في تقديمه لنص روسو أبرز الخلاصات التي ركّبها التصور الفلسفي الأنواري للدين الطبيعي، ويحدّدها في عنصرين، يتمثَّل أولهما في إعطاء الأولوية للعقل، ويتمثل الثاني في مبدأي الوضوح والبساطة. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكرون الوحي، فإنّ روسو منح في تصوراته الدينية مكانة خاصّة للضمير الأخلاقي عند الإنسان. الأمر الذي يفيد أنّ العروي ينخرط بقوة في عمليات توطين العلمنة ومفرداتها بطريقته الخاصة المتمّمة لخياره النهضوي التاريخاني.

لم يكتف العروي في مقدّمته المركّزة لترجمته لنص دين الفطرة بتسجيل هذه الملاحظات، فقد كانت غايته من التعريب أبعد من ذلك. فهو يعي جيداً أنّ النزعة الفردية في فلسفة روسو مطلقة، وأنّها في العمق تُعدّ أهمّ أركان الحداثة. كما أنّ تعامل روسو في نظره مع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية سياسية، يمثل بدوره ركناً أساسياً من أركان الحداثة. وهنا نقف على نتائج تصورات روسو في موضوع تملُّك السعادة والرضا عن النفس، المستندين في المنظور الروسويّ إلى الإيمان بدين الفطرة.

نحن هنا أمام جهد لا يمارس عملية تخندق ناسخة، بل يقوم بعمليات تفكُّر في جملة من المعطيات التاريخية والنظرية مقابل تجنب معطيات يرى أنّها مرتبطة بقضايا لم تعد مطروحة بالصورة التي تفاعل معها صاحب النص المُتَرْجَم في زمنه، وهو ما يترتب عنه القول بأهمية ما يتجّه العروي إلى إبرازه في موقف روسو في علاقته بجوانب من القضايا التي يمكن أن تساعد مجتمعاتنا في علمنة نظرتنا للدين والتدين.

أمّا تجليات الروح العلمانيّة في أعمال جعيط فإنها تبرز بصور عديدة في طبيعة أسئلته، وكذلك في الخلاصات والمواقف التي يتجّه لبنائها بكثير من الشجاعة في الرأي، وبكثير من الكثافة النصيّة التي تتمتع بها بعض فصول كتبه، وخاصة مُصنَّفيه الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي(1974) وأوروبا والإسلام (1978)، ومحاضراته المجموعة في كتابيه الأخيرين أزمة الثقافة الإسلاميّة، والسيرة النبويّة، حيث يقترب الباحث في هذا الكتاب الأخير من موضوع معقّد، ليفتح أسئلة الفكر العربي على قضايا وإشكالات نظرية وتاريخية وعقائدية لم تعالج بعدُ بالروح النقدية، نقصد بذلك موضوع الوحي والنبوّة في التاريخ الإسلامي.

ولا جدال في نظرنا في خيار القطيعة في كتابات جعيط مثلما هو عليه الأمر في كتابات العروي، فقد تحدّث مرّة عن التقليد الأكبر، التقليد الياباني لدروس ومكاسب الحضارة الغربية المعاصرة، وهو يكاد يرادف في دلالاته السياقية مفهوم القطع والتجاوز. وعلى الرغم من محاصرته النقدية للتصورات الغربية المغرضة عن التاريخ الإسلامي، لحظة معالجته الفكرية لأنماط العداء المتبادلة بين بعض التصورات الإسلامية للغرب وتصورات المركزية الغربية للإسلام وللآخرين وفي أزمنة محددة، فإنّه مقتنع تماماً بأنّ الطريق واحد، والتاريخ مشترك، والمصير مشترك، وذلك رغم كلّ التشعبات المولِّدة للاختلاف والتباعد.

لا مفرّ في نظر جعيط من الانخراط في أزمنة الحداثة كما تبلورت وما فتئت تتبلور في التاريخ، فقد علّمته الروح النقدية لزوم المغامرة وضرورتها في التاريخ. إنّه يعانق قدره، وهو يقبل الخلاص الممكن، الخلاص التاريخي الممكن. لكنّه لا ينسى عذابات الروح، لا ينسى

التناقض الأكبر بين الله والعالم، بين الأبدية والعدم، وهو ينجح في بناء تصوراته الفكرية والتاريخية بكثير من الاحتياط، بل إنّه يستوعب لغة المطلق الدينية باعتبارها جزءاً من التاريخ العام، الذي يُفْتَرَض فيه حصول المساعي الإنسانية الرامية بلغاتها وحساسياتها المختلفة إلى فهم الإنسان والعالم في أبعادهما المختلفة.

نستخلص من المعطيات السابقة أنّ العلمنة صيرورة، وأنّ واجهتها مفتوحة على معارك بعضها قائم وبعضها يتحيّن الفرص للقيام بما يمهّد الطريق لعملنة الدولة والمجتمع والثقافة. فنحن نعيش في زمن يتّجه لرفع غلالة السحر عن العالم، سحر الأقدمين وسحر المحدثين، من أجل المساهمة في بناء عالم بدون أسرار.

العلمانية في احتمالاتها المتعددة!!

د. فيصل درّاج*

المقولات النظرية في صيغة المفرد لا توجد إلا في إدراك يعزلها عن الحياة التي تنظر إلى المقولات دائماً بصيغة الجمع. فالعولمة المشتقة من عالم موحّد تتضمن عولمة الغنى وعولمة الفقر والإرهاب، وعولمة «التطرّف الديني» دون أن تتضمن لزوماً عولمة الاعتراف المتبادل بين البشر. وكذلك حال العلمانية في أشكالها المتعددة: العلمانية الصلبة المستندة إلى تراث الثورة الفرنسية، والعلمانية «الطريّة» على الطريقة التركية، والعلمانية المستبدة التي أخذ بها الاتحاد السوفييتي ذات مرّة، والعلمانية التلفيقية التي عرفتها بعض الأنظمة العربية قبل سقوطها، وتلك العلمانية الملتبسة في الولايات المتحدة، «البلد الحر» الذي تمنع بعض مدارسه حتى اليوم تدريس «نظرية دارون»،... فما يوجد هو «علمانيات» مرتبطة بأشكال متنوعة من التطوّر الاجتماعي.

وما ينطبق على العلمانية يندرج فيه مصطلح «حرية الضمير»، أو «حرية المعتقد». فهذه الحرية المرتبطة بمفرد إنساني محدد تستدعي بدورها منطقياً حريات تحايثها تنطوي على حرية التعبير والانتقال والخيار السياسي... ولعل هذه الحرية، بصيغة الجمع، هي التي جاءت بمفهوم لا ينقصه الارتباك: حقوق الإنسان، التي تختصر أحياناً في شكلية فقيرة مرجعها: حق الرأي والتعبير. ولهذا ردّ البعض، وليس بلا حق، على «حقوق الإنسان» بمنظور نقدي يقول بـ: حقوق الشعوب، ذلك أنّ حقوق الإنسان ليس لها معنى في بلد مستبد تابع يأتمر بالخارج، ولا يتصرّف بإرادته ومشيئته.

ومثلما أنّ النص الأدبي لا وجود له مفرداً، لأنه أثر لعمليات الإنتاج والإرسال والاستقبال، وهي علاقات اجتماعية متداخلة، فإنّ معنى العلمانية يمتدّ إلى علاقات اجتماعية لا تنفصل عنه: الحوار المجتمعي، الأجهزة المدرسية والإعلامية، الوعي السياسي الصادر عن الفرد لا عن «الجماعة»، ممارسات النظام السياسي الذي يعترف بإرادة شعبه أو ينكرها. ولهذا فإنّ الحديث عن علمانية نظام مستبد مسكون بالمفارقة، فنظام كهذا يجتث الحريات جميعاً، ويجعل من العلمانية موضوعاً أقرب إلى الاستحالة. قال عبد الرحمن الكواكبي: «إذا طال عهد المستَبَدّ بهم بالاستبداد تطبّعوا بطباعه». والاستبداد الطويل العهد فرض إرادة وحيدة متعالية على مجموع «متجانس»، يرى في الاستبداد أمراً طبيعياً (لأسباب مختلفة) إن لم يرَ في الحرية، التي لا يعترف بها، تهديداً لذاته، بقدر ما يرى في غيره الذي يطالب بحريته تهديداً أكثر خطراً.

كلما تراجعت الحرية، أي الحق في الاختلاف والمبادرة، آثر رافضو «المجتمع المتجانس الصامت» الرحيل والانتقال، واختار المنتمون إلى «الأقلية»، إثنية كانت أو دينية، الهجرة النهائية. كما لو كانت المواطنة في معناها البسيط لا تستوي من دون «حرية المعتقد» مهما كان شكله. فإنسان «المعتقد الأضعف»، في شروط البؤس والاستبداد، هو «الإنسان الأضعف»، ما ينقل المواطنة من حيّز القانون والدساتير إلى حيّز «المنازلة»، عسكرية كانت أو جسدية.

ومع أنّ كلمتيّ «الأغلبية» و «الأقلية» تشيران إلى فرق في العدد لا يلتبس لزوماً بثنائية الغَلَبة والهزيمة، فإنّ هذه «الثنائية» في البلدان التي لم تصبح «مجتمعات» تنزاح إلى مسار آخر، حيث «الأكثرية العددية» كثيرة الحقوق قليلة الواجبات، على مبعدة عن «الأقلية» التي

* مفكر من فلسطين

تغدو كثيرة الواجبات وقليلة الحقوق. وبداهة فإنّ بلدان «الأغلبية الغالبة»، التي هي بلدان «الأقلية المغلوبة»، لا تعرف الديمقراطية، ذلك النظام الاجتماعي الذي لا يعترف بالأقلية والأكثرية على مستوى الحقوق والواجبات. ولهذا، فإنه لا معنى للحديث عن العلمانية وحرية المعتقد في البلدان التي لا تحكمها القوانين، ولا إمكانية لوجود علماني صريح، أو لوجود إنساني «ضعيف الطائفة»، طالما أنّ «الكثير» يلتهم «القليل» ويطبق قانون الكثرة على «القلة»، وأنّ ما يعترف به العقل تغزوه الغرائز.

كلما تراجعت الحرية، أي الحق في الاختلاف والمبادرة، آثر رافضو «المجتمع المتجانس الصامت» الرحيل والانتقال، واختار المنتمون إلى «الأقلية»، إثنية كانت أو دينية، الهجرة النهائية. كما لو كانت المواطنة في معناها البسيط لا تستوي من دون «حرية المعتقد» مهما كان شكله

يضيء مآل «مسيحيي العراق» دلالة الفرق بين القانون والغريزة، مشيراً إلى العلاقة العضوية بين الهجرة وإهدار حقوق «المذهب الضعيف». ففي زمن الحكم الملكي، الذي سبق ثورة 1958، عرف مسيحيو العراق الاستقرار وتمتّعوا بحقوق المواطنة، ولم يتغيّر وضعهم في الأنظمة اللاحقة، التي اتسمت بتراجع فاجع للحريات الديمقراطية. كفلت لهم تلك الأنظمة حرية المعتقد الديني، وأدرجتهم في أجهزة الدولة الإدارية، في انتظار تبدّد الدولة في العراق وسيطرة «الغرائز» على المعايير العقلية، حيث خضع المسيحي، مثل غيره ربما، إلى استلاب مزدوج أفقده «ضعفه العددي» حق المواطنة، وأفقده «ضعف مذهبه» الحق في الحياة، فصار ثنائية رهيبة مداها الموت والهجرة.

في العالم العربي أعادت بلدان الاحتراب الطائفي تعريف «الإنسان ذي البعد الواحد»، الذي قال به ذات مرّة الألماني الأمريكي الجنسية هربرت ماركوز. فإذا كان الإنسان ذو البعد الواحد، في تصور الفيلسوف، هو الذي اختزلته البيروقراطية ـ التقنية في كيان ممتثل، جوهره خارجه، محكوم بالاستهلاك والقبول، فإنّ إنسان البعد الواحد في بلدان الاحتراب الطائفي يختصر في طائفته، كما يخترعها الوعي العدواني الممتثل. تغيب من الإنسان مزاياه الفردية، ويسلب منه تاريخها، ويتحوّل إلى وجود مجرد من «الواجب» إلغاؤه. فهو المختلف الشاذ، الذي تأمر «الفضيلة الطائفية» بالتخلّص من اختلافه وشواذه، كما لو كان هلاك «الإنسان المختلف» طريقاً إلى الخلاص.

وإذا كان في العقل الإنساني الذي روّض غرائزه ما يميّز بين العام والخاص والنسبي والكلي، فإنّ الانفعال الغريزي المحصّن بمقدّس مفترض يعتنق مبدأ «الحقيقة المطلقة» المسكون بالمفارقة، لأنّ المطلق الوحيد فيه هلاك نقيضه «الكافر» وإعدام الحقيقة. وبقدر ما أنّ نقيض الحقيقة الكليّة الطائفية يختزل في إنسان ذي بعد واحد ممثل بكفره، فإنّ الذي آمن باحتكار الحقيقة المقدّسة يختزل في بعد إيماني يجسّد الحقيقة والإرادة السماوية العليا. ولهذا، فإنّ الأخير لا «آخر» عنده، لأنه هو الواحد و«الآخر» معاً. وهو ينبذ الآخر لأنه ينبذ معنى الاختلاف القائل بالنسبية وبإمكانية الحوار، ويعتنق «بداهة الفرق الشامل» التي تقسم البشر والكون كله إلى كافر ومؤمن. لا غرابة، والحال هذه، أن يكون «الاستبداد المقدّس» أكثر أشكال الاستبداد استبداداً، فأحد الطرفين فيه يتماهى بالإرادة الإلهية، ويسوّغ كل ما يقوم به بإرادة متعالية تقرّر أشكال «القصاص» المختلفة ولا تقبل بالمساءلة، ذلك أنّ المساءلة تخصّ لوناً من البشر قطع مع الإرادة الإلهية.

يقول الشيخ محمد عبده في دراسته «الاضطهاد والنصرانية»: «ليس في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوى إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين، يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم». الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، إشراف محمد عمارة، ص: 285 ـ 288». لا يتراءى في القول «مؤمن كامل» أو «كافر كامل»، إنما ينفتح على معرفة «الحقيقة الدينية»، التي تقبل بالنسبي، وتختزل «الجهاد الديني» إلى الموعظة الحسنة. والواضح في القول، من دون تفصيل كبير النتيجة التالية: «إنّ من لا يعترف بدين الآخر، مهما كانت مصادره، لا يعترف بدينه الخاص به، بل لا يعترف بالأديان جميعاً». شيء يقترب من القاعدة

القائلة: من يوغل في اليسار يصل إلى اليمين، التي تصبح في حال الإيمانية المكتفية بذاتها: من يعتقد بتجسيد الحقيقة الإلهية كاملة يصل إلى الكفر بها، ويغدو نقيضاً لما يعتقد أنه يجاهد في سبيله.

بين المؤمن العارف بحقيقة الدين والآخر الذي يجهل حقيقته مسافة تساوي الفرق بين الكفر والإيمان، ما يعطف الإيمان على المعرفة، وما يعطف المعرفة الدينية على الاعتراف بالإنسان وبخياره الديني. وفي حدود كهذه لا تحضر «اللفظية الدينية» وحيدة، إنما يسبقها ارتقاء ثقافي ـ معنوي، يربط بين الخيار الديني أو «حرية الضمير» والوقائع الاجتماعية. فالمسيحي العربي لا يساوي «الغربي المسيحي»، بقدر ما أنّ المسلم العربي لا ينتمي، لزوماً، إلى «الشرقي المسلم»، ذلك أنّ في الصفتين تجريداً لا يتفق لزوماً مع الوقائع الفعلية. وما إلغاء «الوقائع» كما اللواذ بتجريد لفظي يأتي إلا آية على جهل مأزوم يأخذ بعموميات لا تحديد فيها، وتتكشّف أزمة اجتماعية تحجب ذاتها بحجب وقائع الحياة الفعلية.

وما «الإسلاموفوبيا»، التي انتشرت في الغرب مؤخراً إلا صورة عن «الجهل العنصري»، الذي ينكر مبدأ السببية الاجتماعية ويكتفي بقسمة جائرة ومريضة بين «غرب متحضر» و«إسلام متوحش»، متناسياً «حقوق الإنسان» ودور الغرب، لأسباب مختلفة، في بؤس و«هوان الشرق». فالشعبوية الصاعدة منذ عقود في بعض بلدان الغرب ترى في «المهاجرين المسلمين» سبباً في الأزمة الاقتصادية ـ الاجتماعية، متناسية «السياسات الداخلية» والعجز عن إيجاد بديل سياسي ـ اجتماعي جديد. ولذلك يبدو «المهاجر» وجوداً خارجياً يهدد سلام المجتمع وقيمه الثقافية، دون النظر إلى الأسباب التي دعته إلى الهجرة، أو الالتفات إلى «العمل الأسود» الذي يقوم به، كما أظهر بيير بورديو في كتابه الكبير: «بؤس العالم».

والواضح في بعض ممارسات المجتمعات الغربية إنكار الآخر بعد «اختراعه»، وأَبْلَسة الآخر بعد الاختراع وقبله. وما ردّ الفعل على «الإسلام الإرهابي»، كما يقال ـ بعد الاعتداء الذي وقع على مجلة «تشارل إبدو» الفرنسية ـ إلا صورة عن أبلسة الدين الإسلامي وإعادة إنتاج هذه الأبلسة بشكل موسّع. بيد أنّ الأمر له سببيته «المادية» التي تشمل الفقر والعنصرية وترك «الأموات يذهبون إلى قبورهم»، وعدم الاكتراث بصور «مواتهم» ..... ففي «كره الغرب» المتمتع بالاستقرار وبالسلع الضرورية وغير الضرورية «كراهية لمجتمع آخر»، سمته البؤس والاستبداد والاضطرابات القاتلة، ففي كراهية «الآخر الغربي» احتجاج مأزوم للأنا «غير الغربية»، التي لا تعي شروط تقدّم الآخر ولا أسباب تخلّف مجتمعها. والمحصلة أنّ لكل مجتمع شكل وعيه الديني، ما يستحضر شكلين من الدين والمعتقدات: دين الأقوياء الذي يفسّر بشروط اجتماعية لا بمقولات دينية، و «دين الضعفاء»، هؤلاء الضعفاء الذين يقومون بتفجيرات صاخبة كي يبرهنوا أنهم ليسوا ضعفاء، وأنهم كانوا أقوياء ذات مرّة، ويستعدون لاستعادة قوتهم القديمة بوسائل تعبّر فعلياً عن ضعفهم.

في كتابه «أزمة المجتمع العربي»، الذي ظهر في نهاية القرن الماضي، أظهر سمير أمين العلاقة بين أزمة المجتمع العربي الشاملة وصعود «التيارات الدينية المتشددة». فالتشدّد الديني لا يصدر عن الدين بل عن حاضنته الاجتماعية التي تطرد التشدّد في سياق معين وتستولده في سياق آخر. كانت أزمة المجتمع «بنيوية» تحتشد بالفساد والقمع والبطالة والانتقال الكاسح من «الأحزاب السياسية» إلى «الجماعات» وسيطرة الخوف، التي تجعل من الشأن السلطوي، كما الشأن الديني، محرّماً لا يجوز المساس به أو الاقتراب منه، خلافاً لزمن ما قبل «الاستقلال الوطني». ففي النصف الأول من القرن العشرين قبل «وفود الدولة الوطنية» ندّد الشيخ محمد عبده بالتكفير، ولم يكن مصطلح «الدولة المدنية» يعني الخروج عن المعتقد الديني، وكتب المصري علي أدهم مقالته الشهيرة: «لماذا أنا ملحد»، ورد عليه رجل دين أزهري بلغة حوارية هادئة. كان في السياق الثقافي ـ السياسي ما يضع إنسانية الإنسان خارج معتقده الديني، وكان فيه اعتراف متبادل بين البشر بعيد عن التكفير و«القدح الطائفي». ولعل ذلك السياق الذي تمازج فيه التسيّس الاجتماعي بالارتقاء المعنوي ـ الثقافي هو الذي سمح لطه حسين في الجزء الأول من كتابه: «الفتنة الكبرى» أن يقول: «ومع مقتل عمر انتهى الإسلام، ومع مجيء معاوية عاد العرب إلى جاهليتهم...».

كلما تقلص حيّز الحرية الاجتماعية فقد الوطن معناه واحتل الدين موقع الوطن، وكلما زاد الخوف الاجتماعي تعرّف الإنسان بمراجعه العضوية الهاربة من الوطن والمجتمع والدولة، وعاد إلى عشيرته وطائفته، وغدا مرجعه العشائري أو الطائفي مرجعاً وحيداً له. ولأنّ الطائفة، وكذلك العشيرة، لا وجود لها إلا في مواجهة طائفة أخرى، يغيب الاعتراف المتبادل بين البشر، وتتوزّع حقوقهم على الاحتراب والنزاع والصراع حتى الموت، إن كانت الشروط موائمة. والفرق بين العشيرة والطائفة أنّ إحداهما تلوذ بالمقدّس وتجعل من «اختلاف الآخر» حرباً مقدّسة، وأنّ ثانيتهما تكتفي بالانفصال الكامل فتطرد الآخر عوضاً عن أن تقتله.

بين المؤمن العارف بحقيقة الدين والآخر الذي يجهل حقيقته مسافة تساوي الفرق بين الكفر والإيمان، ما يعطف الإيمان على المعرفة، وما يعطف المعرفة الدينية على الاعتراف بالإنسان وبخياره الديني. وفي حدود كهذه لا تحضر «اللفظية الدينية» وحيدة، إنما يسبقها ارتقاء ثقافي ـ معنوي، يربط بين «حرية الضمير» والوقائع الاجتماعية

والمسألة في النهاية لا تختزل إلى «العلمانية»، التي تنادي بحرية الضمير، بل تقوم في شروط الحوار المجتمعي، هذا الحوار الذي يلازمه بالضرورة ارتقاء قيمي، مرجعه العائلة والمدرسة ونمط الحياة الاجتماعية، وغيرها من المرافق التي تشرف عليها الدولة في التحديد الأخير.

للإنسان المغلوب أزمته وللإنسان الغالب، الآن، أزمته أيضاً. وفي زمن الأزمة الشاملة يعالج «الشعبوي الأوروبي» المهاجر المختلف عنه ديناً وثقافة بمنظور ديني، وينتج مسؤول الدولة الذي يدّعي العلمانية التعصّب الديني بوسائط إعلامية مختلفة، ويتحدّث «المسلم المتشدّد» عن «جاهلية مجتمع» تكتسحه الأعراف الدينية. في زمن سبق كان يقصد الذهاب إلى المستقبل، كان رجل الدين الأزهري يردّ على «خصمه» بتصورات غير دينية. كان الأول يعترف بالثاني، ويعترف بحقه في اختيار العقيدة التي يشاء، وفي الكلام الذي يعبّر به عن رؤاه.

لا معنى للعلمانية المكتفية بذاتها، فتحققها من تحقّق علاقات اجتماعية أخرى، ولا صوت للعلماني الذي عليه أن يلامس قضايا ما قبل العلمانية قبل أن يدعو إلى العلمانية، وأن يتطلع أولاً إلى إصلاح ثقافي ـ سياسي مجتمعي، مدخله نقد السلطة وتأمل شروط الفردية التي فرديتها من اختلافها، ذلك أنّ الاختلاف من سمات الحياة.

العلمانيّة وحريّة الضمير والتعبير

خالص جلبي*

يذكر المؤرخ الأمريكي (ويل ديورانت) في كتابه قصة الحضارة حكاية مثيرة عن أجواء الخوف من (التعبير) في أوروبا، كالتي نعيشها حالياً، عن القس (جان مسلييه 1678ـ 1733م) راعي أبرشية (أتربيني) في شمبانيا الذي كان في كلّ عام (يمنح الفقراء كلّ ما يتبقى من راتبه بعد تسديد نفقات حياته المعتدلة البعيدة عن الإسراف والتبذير)، ولكنّه عاش أزمة فكرية حادّة بقيت فيها أفكاره محبوسة في زنزانة الجمجمة طوال حياته، في حالة خوف وترقب أن يفتضح أمره، ويقرأ الناس ما كتب من هرطقة، وعندما مات (بعد ثلاثين عاماً من حياة هادئة مثالية في وظيفة الراعي، قضى نحبه وهو في الخامسة والخمسين موصياً بكلّ ما يملك لأهالي الأبرشية)، فدفنه أهل القرية بكلّ إجلال وتعظيم، إنّه التقي النقي الطاهر العلم، تاركاً خلفه مذكراته في ثلاث نسخ من مخطوطة بعنوان (عهدي الجديد)، وعندما بدأ الناس يطّلعون على ما جاء في أوراقه أصيبوا بزلزال؛ فوضعوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم، وبدؤوا في صبّ اللعنات على رأس ذلك الشقي الخائن، كيف استطاع أن يتكتّم على آرائه الضلالية طيلة ثلاثة عقود؟

كلّ التساؤلات الخطيرة والعقد التي تتطلب الحلّ واللاعقلانية لنظام الأفكار المسيطر في عصره قام (مسلييه) باستعراضها بأسلوب شيّق، وعرض ذلك في صفحات مطوّلة؛ فلم يترك مسألة عويصة، أو وضعاً غير منطقي للكنيسة والفكر الديني والعرف السائد، إلّا وتعرّض له في نقد لا يعرف الرحمة، ولكنّها سطور كتبها بينه وبين نفسه في هدوء الليل، في غيبة عن عيون الفضوليين والجواسيس والرقيب؛ فلم يُطلعْ عليها كائناً قط حتى الموت، مع اعتذار شديد لأهل القرية لأنّه كتم آراءه عنهم كلّ تلك الفترة؛ فلم يكن يوماً معتقداً بما كان يمارسه من طقوس وصلوات وكنيسة وناقوس، و(توسّل إليهم في المخطوطة أن يغفروا له أنّه خدم الخطيئة والأهواء طوال مقامه بينهم)، فقد تقلد عمله ليس طمعاً في المال، بل امتثالاً لما أمره به أبواه.

من الطرافة ذكر بعض نفثات هذا الرجل الذي أطلق العنان لـ(حرية التفكير)، في الوقت الذي حبس كلّ (مجاري التعبير) عنده طوال حياته؛ لنعرف مصير الأفكار المحبوسة عن (التعبير).

كتب يقول: (لن أضحّي بعقلي لأنّه وحده يمكّنني من التمييز بين الخير والشر وبين الحق والضلال، لن أتخلى عن الخبرة لأنّها مرشد وهادٍ أفضل بكثير من الخيال أو من سلطان المرشدين. لن أرتاب في حواسي، ولست أتجاهل أنّها يمكن أحياناً أن تؤدّي بي إلى الخطأ، ولكنّي من جهة أخرى أدرك أنّها لن تضللني دائماً، إنّ حواسي تكفي لتصحيح الأحكام والقرارات المتسرعة التي ملت إلى اتخاذها).

لقد كانت كتابات (مسلييه) في مقاييس عصره أكثر الكتابات إيغالاً في مخالفة السائد والمسيطر من الأفكار، لذا لم يتجرأ (فولتير) نفسه إلا على نشر أجزاء منها، ورأى فيها شيئاً من التطرف حاول تعديله. ومن الواضح أنّ مسلييه كان قد وصل إلى اللاعودة مع الكنيسة والمسيحية، كما فعل (برتراند راسل) الفيلسوف البريطاني لاحقاً عندما نشر كتابه المثير (لماذا أنا لست مسيحياً؟).

* مفكّر من سوريا

وصفوة القول في رأي مسلييه أنّ المؤامرة كانت (بين الكنيسة والدولة لإرهاب الناس إلى إذعان مريح للحكم المطلق)، وعندما يتحدّث عن الحروب الدينية في أوروبا يقول: (زعزعت الخلافات الدينية أركان الإمبراطوريات، وأدّت إلى الثورات، وخربت أوروبا بأسرها، ولم يكن من الميسور إخماد هذه النزاعات الحقيرة حتى بأنهار من الدماء. إنّ الأنصار المتحمّسين لدين يدعو إلى البرّ والإحسان والتآلف أثبتوا أنهم أشدّ ضراوة وقساوة من أكلة لحوم البشر أو المتوحشين). وعندما يصل إلى عقيدة الكنيسة في الفداء طرح السؤال المربك: كيف يمكن أن يضحّي الربّ بابنه البريء يسوع الذي لم يرتكب إثماً؟

وعندما يتحدث عن ازدواجية رجال الدين في عصره يقول: (ويكفي لنتحرّر من الوهم أن نفتح أعيننا على أخلاق أشدّ الناس تمسّكاً بالدين ونفكر فيها مليّاً، وسنرى طغاة متعجرفين ورجال بلاط ومغتصبين لا حصر لهم، وحكاماً لا ضمائر لهم، ودجالين وزانين وفاسقين وإباحيين فجرة وعاهرات ولصوصاً وأوغاداً من كلّ صنف)، ليصل في نهاية أطروحته إلى أنّ (الناس أشقياء لمجرد أنّهم جهلة، وهم جهلة لأنّ كلّ شيء يتآمر على الحيلولة بينهم وبين الاستنارة، وهم أشرار لمجرد أنّ عقولهم لم تتطوّر بدرجة كافية).

يتابع الرجل: (لقد طال العهد بمعلمي الناس وهم يركزون أبصارهم على السماء، فليرجعوا بأبصارهم ثانية إلى الأرض. لقد تعب الذهن البشري من اللاهوت المبهم والخرافات السخيفة والأسرار العويصة والطقوس الصبيانية، فلينشغل هذا الذهن البشري بعد هذا الإرهاق بالأشياء الطبيعية والأهداف الواضحة والحقائق المعروفة والمعرفة النافعة).

وبعد أن ذكر جان مسلييه ما سلف، يختم عهده الجديد بعبارة يتحدّى فيها كلّ الذين يمقتونه ويصبّون عليه اللعنات (دعهم يفكروا أو يحكموا ويقولوا ويفعلوا ما يريدون، لن أعبأ بهم كثيراً، بل إنّي اليوم لم أعد أعبأ كثيراً بما يحدث في العالم).

يعلق المؤرخ (ديورانت) على صدق وصراحة هذا الرجل غير المعهودة على هذا النسق من العبارات الصاعقة: (هل وجد ثمة عهد أو ميثاق مثل هذا في تاريخ البشرية جمعاء؟ يعيش منسياً لا ذكر له في قرية قد ترتعد فيها كلّ النفوس رعباً وهلعاً إلا نفسه هو، لمجرد الاطلاع على أفكاره الخفية، ولهذا لم يتحدث بمثل هذه الحرية إلّا لمخطوطته، ومن ثمّ اختمر ذلك في ذهن فرنسا، وأسهم في التمهيد لسقوط النظام القديم ونشوة الابتهاج بالثورة الفرنسية.

قام (فولتير) بنشر أجزاء من كتاب الكاهن (مسلييه)، كما أنّ (ديدرو) و(دي هولباخ) قدّما خلاصة له عام 1772م تحت عنوان (رجاحة عقل الكاهن مسلييه)، ولكنّ النص الكامل للكتاب لم يطبع إلا بعد 130 سنة من موت صاحبه في عام 1864م، والمخطوط اليوم محفوظ في المكتبة الوطنية في باريس.

جان مسلييه قبل ثلاثة قرون مشى على نصيحة من يريد لنا (حرية التفكير)، ويغلق أفواهنا عن البيان ليضعنا في زنزانة (حرمة التعبير)، على شكل كاريكاتور في مصادرة لكلّ الوعي الاجتماعي.

أفظع ما يصادر في حرية الفكر ليس التفكير بل التعبير، فيقولون مسموح لك بـ(حرية التفكير) كما تشاء وحرام عليك (حرية التعبير) إلا كما نشاء. هل هذا قول عاقل رشيد أم متعصب مستبد؟ هذا هو أحد مفردات القانون الميمي الثلاثي في العالم العربي (ما في ـ ممنوع ـ ما يصير)، ولكن متى طلب العقل إذناً بالتفكير لممارسة وظيفته؟ فالدماغ يفكر كما يخفق القلب وتتنفس الرئة، فهذه مغالطة أولى.

ثم هبْ أننا قطعنا الألسنة، كما كان يفعل الفراعنة مع خدم الأهرام، فيدفنون مع كنوز فرعون وأسراره، أو كما كان يفعل السلاطين مع خصي الذكور كي يضمنوا سلامة حركتهم بين الحريم؛ فعندما نأمر اللسان ألّا ينطق ونخصي الذكور لكي لا يتحرشوا بالحريم، هل

يستجيب اللسان أو الخصي حقاً أم يحدث ما حصل في قصة (الحلاق والملك ومزامير الرعاة)؟ وما تكرّر من مؤامرات الطواشي مع الحريم في القصور السلطانية؟ فهذه مغالطة ثانية.

يُحكى أنّ ملكاً كان يفتك بكلّ حلاق يقصّ له شعره لأنّه كان يفشي سرّ أذني الملك الطويلتين، حتى جاءه شخص كتم هذا السر، واستمرّ في الحلاقة وحافظ على سلامة رأسه، ولكنّ الحلاق المسكين حتى ينفّس عن احتقانه فيعبرعمّا يختلج في صدره، لم يكن أمامه إلّا أن يذهب في غفلة عن العيون وجواسيس السلطان ومخبريه إلى شاطئ النهر، وهناك أمام هدير الماء المتدفق كان يصرخ بأعلى صوته تعويضاً عن كلّ الاحتقان السابق: أذنا الملك طويلتان مشوّهتان قبيحتان...، حتى جاء ذلك اليوم عندما نبتت فيه عيدان البوص التي يستخدمها الرعاة للنفخ وإصدار الأنغام، وعندما بدؤوا في النفخ ارتجّت الحقول مع مزامير الرعيان، فلم تعد ترسل أنغامها الخاصة، بل كانت تردّد بدون توقف مع كل نفخة هواء من فم الراعي جملة واحدة: أذنا الملك طويلتان... طويلتان.

فلسفة التفكير والتعبير

مسموح لك أن تفكر كما تشاء، وحرام عليك أن تعبر إلا كما نشاء، هل هذا قول عاقل أم مهووس؟ هكذا يريد منا خياطو الفكر العربي الذين يفصّلون لنا اليوم بدلات طفولية سخرية للناظرين، في إعلان وصاية على أمّة قاصرة قد وضعت عقلها في جيبها، وأتقنت فن الخرس وهضمت دور الانصياع إلى الأبد.

المواطن العربي اليوم محاصر في مثلث من المحرّمات بين الدين والسياسة والجنس، كلّ ضلع فيه يمثل حاجزاً شاهقاً لا يستطيع أفضل حصان عربي رشيق أن يقفز فوقه إلا بالقفز إلى الإعدام؛ فأمام حائط الدين يطلّ مفهوم الردّة، وأمام جدار السياسة يبرز مصطلح الخيانة، وعند حافة الجنس تشعّ كلّ ألوان الحرام والعيب، ولو كان البحث في معهد من طراز (كينسي) للبحث العلمي في أمريكا؛ فالعقل مصادر ومؤمم وملغى حتى إشعار آخر.

طائفة أعلنت الوصاية على العقل، ورفعت شعار التخصّص فيما يشبه الكهنوت، ووضعت شروطاً للاجتهاد لن تجتمع إلا في كائن أسطوري فوق بشري، والسياسيون صادروا الضمير ونشروا الرعب؛ فلا يستطيع المواطن التصريح بأفكاره ولو بمنشور سري، وعقلية التقليد الآبائية وضعت الخطوط الحمر أمام جدار كهربي صاعق عليه إشارة (جمجمةٍ وعظمتين) كما في غرف التوتر الكهربائي العالي.

ولكن هل نحن فعلاً كذلك؟ الواقع أننا نمارس العادة السريّة في التفكير، فحشد من الذكور يسافرون فيتندرون بأقذر قصص الجنس الرخيصة، وماسح الأحذية يبوح بأخطر أفكاره السياسية لمن يثق به، وعالم الدين المستنير يحتفظ بالآراء الجريئة لنفسه مسايرة لجمهور أعمى وسلطة عوام أثقل من نجم نتروني.

هناك علاقة في البيولوجيا بين العضو والوظيفة؛ فالعضو الذي لا ينشط يضمر، والجهاز الذي لا يعمل يموت، وحركات مفاصلنا مع نسمات الصباح تحرّرنا من اليبوسة، وتدريب عقولنا على النقاش والجدل يفتح طرقاً عصبية رائدة دوماً، والعقل النقدي حيٌّ، والعقل النقلي ميت؛ لأنّ الأول يعمل بكلّ الطاقة، والثاني يحفز الذاكرة فلا يزيد عن علبة حديد مثل الكمبيوتر.

إذا انكمش العضو ضمرت العضلات وترققت العظام وجسأت المفاصل، هذه هي مشكلة الأطباء مع المرضى المشلولين لفترة طويلة، ولو عادت الحياة إلى العصب؛ فالمفصل يروي قصة الكارثة على شكل تشوّه معيب وقسط مستديم؛ وهكذا فالمرض والاختلاط (المضاعفات COMPLICATION) يتفاعلان على نحو جدلي متبادل التأثير، يدفع الإنسان إلى هاوية لا رجعة منها.

ما يحدث في البيولوجيا يتكرّر في السيكولوجيا والسوسيولوجيا؛ فالإنسان الذي اعتاد الاستلقاء يصعب عليه المشي وتحريك العضلات، والفرد المأسور في أنظمة سياسية وبرامج ذهنية تصادر العقل لفترة طويلة، يتحوّل إلى كائن ممسوخ أشبه بالقردة والخنازير، والمجتمعات الخرساء التي أتقنت فنّ الصمت تقترب من حافة الموت، بتفسخ شبكة العلاقات الاجتماعية وتوقف العمل المشترك.

المواطن العربي اليوم محاصر في مثلث من المحرّمات بين الدين والسياسة والجنس، كلّ ضلع فيه يمثل حاجزاً شاهقاً لا يستطيع أفضل حصان عربي رشيق أن يقفز فوقه... فأمام حائط الدين يطلّ مفهوم الردّة، وأمام جدار السياسة يبرز مصطلح الخيانة، وعند حافة الجنس تشعّ كلّ ألوان الحرام والعيب

يمثل الإنسان الكائن الواعي فيتميز عن النبات، ولكن ثقافتنا تريد منا أن نفتح كتب النبات فنتحلى بصفاته فنتكاثر ونتنفس ونتغذى، ولكن بدون نطق أو وعي، فمتى أنشدت شجرة قصيدة، أو اعترضت نبتة على خرافة؟ وإذا أردنا الحركة فيجب أن نقلد النباتات المتسلقة ببطء وضعف، بدون إثارة أيّ انتباه، فنزحف على بطوننا زحفاً.

إذا كان الوعي هو الانفكاك عن رتابة الطبيعة؛ فليس أمام العقل إلا أن يفكّر ويعبّر، والتفكير يقود آلياً إلى التعبير، ما لم يصدّ بآليات الإرهاب والقمع أو السخرية والتكذيب.

التفكير يقود إلى التعبير، والتعبير ينعكس على التفكير؛ فينمّيه ويصحّحه ويعمّق مجراه، ومن خلال التعبير سواء بالنطق أو الكتابة إلى مستوى التواصل العالمي بالإنترنيت يتحوّل العقل الفردي إلى عقل جماعي عملاق، ولم ينمُ العقل الإنساني إلا بواسطة هذه الآليّة من التعبير العلني والإفصاح عنه في ضوء النهار، تحت سمع الجميع في مؤتمرات ومناظرات، حفظتها الكتابة كذاكرة جديدة تراكمية، ولم يكن للعلم أن يتطور لولا نزع غطاء السريّة عنه، ومناقشة أيّ شيء علناً، بدون خوف من الاتهام بالزندقة، فالعلم يخترق كلّ التابو، ولا يعرف الحدود، أو يعلن عن استراحة أو توقف، كما لا يقدّم استقالته أو تغشاه حيرة، لأنّه من الله الذي يعلم السر وأخفى، وفوق كلّ ذي علم عليم.

قبل عصر الكتابة كانت الخبرات تموت بموت الأفراد، ولكن مع الكتابة والنقاش الجماعي أصبح الفرد يأخذ خبرات الجنس البشري المتراكمة خلال ملايين السنين، فيمتصّها من المحيط الاجتماعي، ويتمثلها خلال سنوات الطفولة القليلة، لذا كان التعبير وأدواته حياة العقل الإنساني الجمعي.

من هنا كانت سنوات الطفولة عند الإنسان نسبياً طويلة بالنسبة للحيوان، كما أنّها حاسمة في جعل الإنسان كائناً اجتماعياً، ويتمّ صقل أداة التعبير بنظام اللغة المفتوح في السنوات الأولى؛ فإذا لم ينطق الإنسان خلال سنوات الطفولة خسرها إلى الأبد، كما أظهرت ذلك أبحاث علم الاجتماع الإنثروبولوجي.

لا غرابة أن لعن القرآن الذين يكتمون المعلومات، أو يؤجّرون أقلامهم لأصحاب النفوذ؛ فيشترون به ثمناً قليلاً؛ فأقسم بالقلم وما يسطرون، وبالطور وكتاب مسطور، وأول كلمة أنزلت كانت أمراً بالقراءة، وفي الإنجيل (في البدء كانت الكلمة)، فهذه هي أساسيات فلسفة التفكير والتعبير.

المنافق هو الذي يضمر غير ما يعبّر عنه، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً، ومرض التقيّة هو التظاهر بعبارات تستر وضعاً متبايناً، والقرآن أراد من المؤمن التخلّص من مرض النفاق والتقيّة في ضربة واحدة، واعتبر أنّ من يكتم قناعاته ملعون من الله وملائكته والناس

أجمعين، وخلَّد موقف الإعلان والتعبير في سورة كاملة أعطاها اسم الرجل (المؤمن) الذي لم يسكت فقال لفرعون لمَ تقتلون رجلاً يقول ربي الله؛ فموسى لم يذنب بشيء يستحق عليه القتل، ولم يمارس سوى حق التعبير في انتقاد وضع فاسد.

في الواقع لم يكن (جان مسلييه) الذي ذكرناه فيما سبق كافراً بالله عندما سمح لعقله بالاعتراض على الفكر السائد، كما لم يكن (نيتشه) ملحداً عندما أعلن موت الله، كما لم يهرطق (فوكو) بإعلان موت الإنسان.

كلهم مؤمن عميق اليقين أقرب إلى حرارة التصوّف، ولكنّهم كلهم يرفضون تصورات الكنيسة، ويتمرّدون على فكر العصر، وهو ما فعله الأنبياء في التاريخ دوماً؛ فقال معارضوهم من الملأ لم نسمع بهذا في آبائنا الأوّلين، وهذه الآليّة لا تخصّ المسيحيين دون المسلمين أو البوذيين دون الهندوس؛ فهي قانون إنساني يسري مفعوله على جميع البشر، وعندما يدّعي البعض أنّهم أبناء الله وأحباؤه يكون الجواب: فلمَ يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خلق.

يروي لنا تراثنا أنّ الشاعر (جميل) اقتيد إلى الخليفة المعتصم لكلمة قالها، فأمر بإعدامه، وكان (السيّاف) جاهزاً إلى جانب الخليفة، فأنشد الشاعر يريد إنقاذ رقبته:

أرى الموت بين النطع والسيف كامناً ... يلاحظنـــي مــن حيث ما أتلفّــتُ

وأيّ امــرئ يـُدلي بعــذر وحجـّــة ... وسيف المنايا بين عينيه مصلـتُ

وما جزعــي من أن أمـوت وإنـّــني ... لأعلـم أنّ الموت شـيء مؤقـّــتُ

ولكنّ خلفـــي صبية قـد تركتـــــهم ... وأكبــادهم مــن حسرة تتفتـّــتُ

كأنّـي أراهـــم حيـن أنعى إليهـــــم ... وقد لطموا تلك الوجوه وصوّتـوا

فإن عشت عاشـوا سالمين بغبطـــة ... أذود الردى عنهم وإن متُّ موّتوا

تقول الرواية إنّ قلب الخليفة المعتصم أشفق عليه، فضحك وقال: كاد والله يا جميل أن يسبق السيف العذل، اذهب فقد وهبتك للصبية، وعفوت عن الهفوة، وخلع عليه وعقد له على شاطئ الفرات، وأحسن وأجمل السيرة. وهكذا فمصير الإنسان معلق بكلمة واحدة، وموته وحياته تنتهي بسبب (تعبير) تفوّه به.

نحن نروي هذه الواقعة لأنّها من مفاخر التاريخ العربي، إلى درجة أننا نعيد استنساخها لتوضع في يوميات التقويم السنوي كحكمة يومية، نستفتح بها نهارنا في تكريس ثقافة النمرود الذي قال لإبراهيم أنا أحيي وأميت، في عار ما بعده عار، وتاريخ مخجل يحتاج إلى إعادة كتابته من جديد بعيداً عن سِيَر وعّاظ السلاطين.

الكلمة بريئة، ونحن الذين نشحنها بالمعنى، واللفظ قمر يعكس المعنى من شمس الفكر، ونحن ننقش الكلمات في أوراق الكفن الأبيض، والمعنى يهبها الحياة على شكل كائن يتجسّد منتصباً من تابوت الألفاظ.

لم يكن (أبو حامد الغزالي) مجانباً الحقيقة عندما اعتبر أنّ توليد المعاني من الألفاظ ورطة قاتلة؛ فمثلها مثل ألعاب السيرك التي تخرج الأرانب من القبعات السوداء، كما فعل بعض من كتب عندما أخرج أحدهم من لفظة (ولا يضربن بأرجلهن) أنّ معناه (الستربتيز = التعري)! فيمكن توليد كلّ المعاني من أي لفظ بعمل بهلواني، واعتبر (الغزالي) في كتابه (المستصفى) أنّ من أراد تحصيل المعاني من الألفاظ (ضاع وهلك وكان كمن يستدبر المغرب وهو يطلبه)، ومن قرّر المعاني أولاً، ثم أتبع الألفاظ المعاني فقد نجا.

يجب أن نشجّع على التفكير بدون حدود، والتعبير بدون قيود، ونحرّم شيئاً واحداً وهو استخدام القوة لفرض الآراء خروجاً ودخولاً، ومن عنده قدرة على إقناع الناس فليلق حباله وعصيّه ويسحر الناس

حريّة التعبير، أين حدودها؟

ولكن أين حدود التعبير؟ من الذي يقرّر هذا أمام تمرّد العقل وسباحته التي لا تعرف الشواطئ؟ ما قيمة أيّ تفكير ما لم يجد طريقه إلى التشكل بالتعبير نطقاً وكتابة ونشاطاً؟ إنّ من يسمح للتفكير بالانطلاق والتعبير بالانحباس يغتال الفكر والتعبير معاً؟

إذا سمحنا للعقل بالتفكير وكمّمنا الأفواه عن التعبير كنا كمثل من ينطلق بسيارة مشدودة الفرامل، فهل يفعل هذا أحد منا؟ لقد صادرنا الكلام فلا يفتح المواطن فمه إلا عند طبيب الأسنان، عندما نقول إنّنا مع التفكير ولكن لا بدّ من تنظيم التعبير فنحن في الواقع نطلق نكتة، ولا نريد التعبير إلا بإلغاء كلّ تعبير، تحت شعار لا حرية لأعداء الشعب لنصادر كلّ حرية، من هو العدو؟ وأيّ حرية نعني؟

يجب أن نشجّع على التفكير بدون حدود، والتعبير بدون قيود، ونحرّم شيئاً واحداً وهو استخدام القوة لفرض الآراء خروجاً ودخولاً، ومن عنده قدرة على إقناع الناس فليلق حباله وعصيّه ويسحر الناس. نحن نظنّ أنّنا إذا سمحنا للحق والباطل بفرص متكافئة فإنّ الباطل سيهزم الحق، ذلكم ظنّكم الذي ظننتم بربّكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين. نحن نظنّ أنّنا إذا فتحنا المجتمع لجميع الآراء فإنّ الإسلام سيختفي من الأرض، ولكنّ الذي ثبت أنّ الإسلام صمد عبر التاريخ، ويكسب أتباعاً باستمرار ليس أقلها (أخوات محمد) في ألمانيا من نساء جرمانيات وليس تركيات، اعترفت مجلة الشبيجل الألمانية أنّ عددهن يتجاوز الخمسين ألفاً، وكتاب (جيفري لانج) عن (الصراع من أجل الإيمان) يبيّن كيف أنّ أستاذ الرياضيات الأمريكي الملحد أسره القرآن، فاعتنق الإسلام، ولكنّ اتصاله بالمسلمين فجعه.

أيّ فكرة خاطئة ستتهاوى ولو بعد حين، ومن يحمل في جيبه عملة مزيفة لن يستفيد منها، وسينتهي مصيره وراء القضبان، ومن ملك الذهب صرفه في بنوك العالم جميعها، وأيّ نظام فكر يقوم على الوهم والإكراه لن يصمد مهما حاولنا ترويجه وحراسته، وآية الفشل على أيّ نظام أنه لا يقوم إلا بحراسة الإرهاب، وقد انهار الاتحاد السوفيتي بسبب داخلي محض بدون أيّ هجوم خارجي، وهو يملك ما يدمّر به الكرة الأرضية مرات، لأنّه كان أعظم نظام إكراه في العقيدة؟

يجب أن نعلم أنّ قوة أيّ فكرة هي من داخلها وليس من خارجها، وأنّ النظام الذي يعتمد القمع يضرب أول مسمار في نعشه، ويدشن أوّل مظاهر هزيمته.

اعتبر القرآن أنّ الباطل يمكن أن ينمو فيصبح شجرة، والديكتاتوريات أصبحت في بعض الأمكنة أشجاراً باسقة، ولكنّ مصيرها في النهاية أنّها تسقط؛ فبقدر ما تنمو بقدر ما تقترب من النهاية، لأنّها لا تملك الجذور، فتسقط تحت ثقل الأغصان؛ فاجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار. هذه هي عظة التاريخ، والربيع العربي هو أول البداية لتسونامي قادم أشدّ ممّا جرى ودمّر.

يجب السماح لجميع الأفكار بالتواجد مهما تناقضت، فالمجتمع ينمو بتعددية الآراء، ولذلك خلقهم؛ فيجب أن يسمح لكلّ الاتجاهات بالحضور والدعوة والمناقشة العلنية مهما حملت من أفكار وبرامج، وهذا يعني بناء مجتمع الـ(لا إكراه في الدين)، وهذه فكرة مفتاحية في القرآن، فمع ممارسة الإكراه في المجتمع واحتكار السلطة وإنشاء نظام الحزب الواحد، سواء كان قومياً أو إسلامياً، تتمّ مصادرة كلّ الآراء لرأي يتيم في جيب سلطان مطلق، وهذا يعني بناء طرق سريعة باتجاه واحد، وصناعة سيارات تمشي إلى الأمام فقط؛ فإذا دخلت «الكراج» انحشرت، فلم تخرج، فهل يقول بهذا رجل رشيد؟.

إنّ قتل الناس من أجل آرائهم هو أسلوب فرعوني وليس إسلاميّاً؛ فقد كان الرسول يكرّر لأصحابه أهميّة الرأي العام: أتريدون أن يشاع بين الناس أنّ محمّداً يقتل أصحابه؟

أعدم (سقراط) بالسم عام 399 قبل الميلاد بجريمة (التعبير)، لأنّه ينشر الإلحاد ويفسد عقول الشبيبة، ونفي الفيلسوف الرواقي (إبكتيتوس) من روما بالتهمة نفسها، وقضى (ابن رشد) بقية الشيخوخة في قرية (الليسانة) اليهودية تحت الإقامة الجبرية، وطرده الغوغاء من مسجد قرطبة، وضرب (ابن تيمية) بالنعال وسيق إلى التعزير، ثم مات في سجن القلعة من أجل (تعبيره) عن أفكار خطيرة، سلّم بها لاحقاً خصومه، مثل مسألة الطلاق الثلاث في جلسة واحدة يبقى واحداً ولو قال ثلاثاً.

المشكلة في الأفكار أنّها لا تعيش ولا تتكاثر بدون التلاقح في ربيع (التعبير)، فهي تخضع لقانون الزوجية؛ فالغازات في الطبيعة لا تعرف العزوبة، وهي تعيش على شكل أزواج من جزيئات الأكسجين والهيدروجين والماء، ويحمل النحل غبار الطلع فتتلاقح به الأشجار، ولا يلد الحيوان والإنسان صغاره بدون الاتصال الجنسي، ولا تشكل الأفكار شذوذاً على هذا القانون، فهي تتلاقح وتتوالد وتكبر.

«ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكّرون». القرآن يقول بالزوجية، وهيجل بالجدلية، والرأسمالية بالسوق الحرّة والعولمة. ولكن لماذا لا توجد حرية تعبير في العالم العربي؟ لماذا لا تتحرك مظاهرة احتجاج واحدة في العديد من العواصم العربية في أخطر قضايا الأمّة؟ هل لأنّ السياسيين لا يسمحون؟ أو لأننا ليس عندنا فكر يستحق التعبير؟

هناك علاقة جدلية ما بين الفكر والتعبير؛ فعندما تمّ اغتيال الفكر عبر التاريخ ولدت أمّة خرساء حاضرة بأشدّ من الغياب، أتقنت فن الصمت إلى يوم يُبعثون.

والسؤال لماذا يحدث ما يجب ألّا يحدث؟ وهل يختنق الفكر حقاً بحبس مجاري التعبير؟

في الواقع عندما يولد الفكر لا يمكن محاصرة (التعبير)، فله ألف لسان، والكلمة كائن حي، وأهمّ مزايا الحياة التكاثر والحركة، والكلمة المحاصرة تبحث عن جداول تنبجس من خلالها ولو بعد حين.

هكذا تشققت الأرض في (بادوا) بإيطاليا للماء القادم من (سيرا نيفادا) من أندلس ابن رشد، وأعيد الاعتبار لغاليلو بعد أربعة قرون، وأرسل مسبار فضائي باسمه إلى المشتري، ووُضع لجيوردانو برونو الذي أحرق في روما عام 1600م نصب عام، بلاغاً للناس وهدى وموعظة للمتقين.

عندما نسمح للمواطن بالتفكير ونحرمه من (التعبير) نريد في الواقع كائناً أسطورياً لا ينتسب للأرض، على صورة إنسان مقصوص اللسان، كمن يريد «كمبيوتر» بدون شاشة وطابعة.

تمدّنا البيولوجيا والسيكولوجيا بأمثلة؛ فإذا احتقن الخرّاج وجب أن يفرّغ للخارج بأيّ وسيلة، وإلا اتخذ طريقه بنفسه، وقد ينفجر للداخل فيقتل صاحبه. وفي السيكولوجيا تعالج العقد النفسية بالتحليل النفسي؛ فإذا ظهرت للسطح تعافى الإنسان ونشط.

نحن نتجرّع الدواء مع كلّ وعينا أنه قد يتسبب في (أعراض جانبية)، ونسوق السيارة مع وقوع الحوادث يوميّاً، ونجري الجراحات المعقدة مع توقع حدوث (المضاعفات)، وكذلك التعبير، يجب أن نطلق الضمير، ونحرّر اللسان من الخرس، مع توقع كلّ الأعراض الجانبية.

يجب أن نؤسّس لمجتمع إنساني منفتح، فنضع القواعد التالية: تفكير بدون حدود، وتعبير بدون قيود، وكتابة وطباعة بدون رقابة، وإلغاء نظام التجسس على المواطن، فلا يؤاخذ على شيء إلا بذنب جناه، بدليل مادي، مع توفير ضمانات الدفاع عنه، وليس لتقرير كتبه مخبر سرّي في جنح الظلام

يجب أن نتوقع بعض الآثار الجانبية الضارة مقابل مجتمع صحي، يتناصح به الناس ولا يخافون إذا أطلقوا لسانهم في التعبير عمّا يرونه صحيحاً أو ضلالاً، والمجتمع الساكت ميّت حتى يبعثه الله، ومعظم المجتمعات العربية تعيش هذه الكارثة، مثل وباء متوطن منذ أيام يزيد وكافور الإخشيدي، كما تعيش البراغيث في فروة الثعلب المسكين.

عندما نريد أن نضع القيود على (التعبير) يفيد أن نستحضر تجربة النبي الذي اتهمته قريش بأنّه يسفّه أحلامهم ويعيب آلهتهم، وأنه صابئ مرتد منحرف، وأنه شاعر تربّصوا به ريب المنون، وأنه ساحر كذاب وأنه مجنون لأنّه ينطق حراماً وممنوعاً، ويحتاج إلى رخصة في الكلام من السلطات المسؤولة، فكيف يسوّي محمّد بين الرجل والمرأة والعبد والسيّد والقرشي والفارسي؟

كلّ مجتمع يحرِّم التعبير بقدر (راديكالية) الفكرة، ولكنّ المشكلة أنّ المجتمع لا يتقدّم إلا بالأفكار الراديكالية التي تمسّ واقع الناس وتعالج الاستعصاءات الثقافية، وأمّا الالتفاف على الواقع بالكلمات فهذا أقرب إلى صناعة السحر، لنضيف إلى القاموس لفظة، ويخسر الواقع حقيقة.

من يريد أن يكتب كي لا يكتب، فمن الأفضل ألّا يكتب، ومن يريد أن يتسلق ظلّ الكلمات فسوف يعيش في الظلّ إلى يوم القيامة.

جيء بامرأة خارجية إلى الحَجّاج، فقال لأصحابه: ما تقولون فيها؟ فأشار عليه من حوله بقتلها لحجتها وبلاغة لسانها وجرأتها على الأمير. فقالت له لقد كان وزراء صاحبك خيراً من وزرائك يا حجّاج، قال: ومن صاحبي؟ قالت: فرعون، فقد استشار وزراءه في موسى عليه السلام، فقالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين، ولكنّ أصحابك يوصونك بقتلي بدون تأخير.

حريّة التعبير واللاعنف

عندما يُسلَّم المهاجر إلى كندا بطاقة الجنسية وورقة التهنئة يوضع في يده جنباً إلى جنب مرسوم الحريّات والحقوق الكندي (CANADIAN CHARTER FOR FREEDOMS AND RIGHTS) الذي يتضمّن حقوقه وواجباته كمواطن ينتسب إلى العالم الجديد، وأهمّ ما في هذه الوثيقة حرية (الاعتقاد) و(التعبير) و(الاجتماع) سلمياً؛ فيتعنق أو يترك الدين الذي يشاء، وينطق بدون خوف من الجواسيس، وينشئ الأحزاب بتشجيع وترخيص من الحكومة، ويعترض في مظاهرات صاخبة مع أو ضد؛ في قوة ما فوق نووية لانطلاق مارد الحريّة من قمقم الاستبداد، في مجتمع يرى أنّ الحرية للجميع، بمن فيهم من يطلق عليهم (أعداء الشعب)، لأنّ الحرية

لكلّ الناس اتفقنا معهم أو اختلفنا، فيتمتع بها الجميع عسلاً سائغاً للشاربين، ويحظر فقط (استخدام القوة) لفرض الآراء، فمن يستطيع إقناع الناس وكسبهم فليمددْ بسبب إلى السماء. لن تبنى ديموقراطية مع (العنف)، ومؤشّر السلامة في المجتمع اتفاق جميع الفرقاء على إلقاء السلاح، فلا تؤلَّه القوة.

ولكن لماذا ننتمي نحن إلى العالم القديم، وتُسمّى أوروبا وكندا العالم الأول؟ إنّ الغرب دفع ثمن الرحلة غالياً حتى وصل إلى شاطئ الديموقراطية وساحل القانون. نحن لا نستوعب معنى فصل السلطات، نحن نعيش حالة الطوارئ ولا نعرف ذلك، نحن نعيش خارج القانون ولا ندري، نحن نستورد السيارة والمجالس النيابية ولكننا لا نستطيع إنتاج السيارات ولا إيجاد حياة نيابية إلا على شكل كاريكاتور بدون حياة وبدون نيابة، في قصّة مترجمة يرويها أخرس مهمّته الكلام.

لا بُدّ من حرية التعبير وبدون حدود وعلى إطلاقه ضمن قاعدتي السلام والاحترام، وإذا نطق من نظنّ أنّه يقول حراماً وممنوعاً فيمكن أن نرد عليه لا أن نخرِّسه، وإلا أصابنا الخرس أجمعين، وهو على كلّ حال داء دوي نعاني منه منذ ألف عام، فإذا نطقنا وجب أن نهمس فنقول كلاماً لا يوقظ نائماً ولا يزعج مستيقظاً في محافظة مثالية على النوم العام.

بالتعبير تظهر وجهات النظر فتتزاوج وتتناقض وتتوالد وتتكاثر، سُنّة الله في خلقه، ولكنّنا نريد مواطناً أخرس، يفكر عنه آخرون بالوكالة، معلنين الوصاية على عقله في شهادة صاعقة أنّه قاصر.

وبحرية التعبير تطفو الأفكار الخاطئة فتخضع للتمحيص والنقد، للتهميش أو الترسيخ، أمّا المطاردة فتدفع الأفكار إلى الانزواء في الجبال، وكثرة انتشار الإثنيات في منطقة بعينها ضمن شرانق محنّطة سببها الجغرافيا؛ فمع أنّ مصر كانت فاطمية لفترة قرنين وصُمِّم الأزهر للدعوة لها، فليس على ظهرها اليوم فاطمي واحد، والأزهر يبشر بكلّ شيء إلا الدعوة الفاطمية بسبب جغرافي بحت، لأنّ الناس لا يمكن لها أن تعيش إلا بجانب النيل، تختلط وتتبادل الأفكار والبضائع، وما عدا ذلك ليست إلّا صحارى للدفن، كما دفن موسى جيل الاستبداد في رحلة التيه.

ويحدثنا التاريخ أنّ كثيراً من الدعوات، وأمام ضغط هذه الحقيقة، لم تكن لتحافظ على نفسها إلا بالانتقال إلى مكان آخر تعيش في صَدَفة حلزونية من الانزواء والتقوقع في رؤوس الجبال، وبذلك تفسّر الجغرافيا أسرار انتشار الدعوات وتغلغل الطوائف والأديان.

يجب أن نؤسّس لمجتمع إنساني منفتح، فنضع القواعد التالية: تفكير بدون حدود، وتعبير بدون قيود، وكتابة وطباعة بدون رقابة، وإلغاء نظام التجسس على المواطن، فلا يؤاخذ على شيء إلا بذنب جناه، بدليل مادي، مع توفير ضمانات الدفاع عنه، وليس لتقرير كتبه مخبر سرّي في جنح الظلام.

ولكنّ كلماتي هذه لا قيمة لها، وهي أشبه بالمواعظ الأخلاقية، جميل أن تلقى، وقد تنفّس عنّا شيئاً من مشاعرنا البئيسة المكبوتة، ولكنّ السؤال المصيري: كيف نصل إلى تغيير هذه الأوضاع؟

يأمرنا القرآن بثلاث وصايا من (حسن الظن) و(ألّا نغتاب) و(عدم التجسس)، ونحن نعمل ضدّها بحرص ودأب، فلا نحسن الظنّ بالإنسان، والأصل عندنا أنّه متّهم حتى تثبت براءته، ونملأ القوائم السوداء من المطلوبين على الحدود، ونغتاب الآخر أنه رجعي أو ملحد، وننشئ أنظمة أمنيّة تجسسيّة بحجم الديناصورات اللاحمة، التي أصبحت خطيرة حتى على نفسها وعلى الحاكم، بشبكة أوسع

من الإنترنيت، وبدقة عمل أكثر من وكالة ناسا لارتياد الفضاء، في وطن لا تعمل فيه الخدمات العامة، يعيش حالة الطوارئ، حتى يوم الزلزلة. إنّ النظام البيزنطي الذي طوَّره البيت الأمويّ قد انهار على سكانه، وتحولت عملية اعتلاء كرسي السلطة جلوساً على كرسي الإعدام بالكهرباء، ومنذ أيام العباسيين نرى خادماً مثل (يونس) يمتلك من مفاتيح القوة ما يقتل به الخليفة المقتدر، فيُحمل إليه رأسه، كما ينقل المسعودي، فيبكي ويلطم.

وانتهاءً بالاتحاد السوفييتي الذي اضطر مرغماً أن يفكك جهاز الرّعب الذي طوَّره، بعد أن أرسل من أنشؤوه وعائلاتهم إلى معسكرات الاعتقال، مثل زوجة مولوتوف، وكما يقول المثل العربي: سمِّن كلبك يأكلك، وبعد انهيار جدار برلين تبيّن أنّ نظام الاستخبارات في ألمانيا الشرقية كان قد وضع عشرين ألف غرفة تنصّت على المواطنين، وتكوين إضبارة أمنيّة لكلّ مواطن، مثل ملائكة العذاب، ما يلفظ من قول إلّا لديه رقيب عتيد.

في عام 1999م استطاع المجتمع الأمريكي أن يضع أكبر شخصية سياسية تحت المساءلة، في حكاية تروى عن أمّة عظيمة تنجب رؤساء وتحاكمهم وتبدّلهم وتستغني عن خدماتهم فلا يعودون، في رواية عن أمّة ودود ولود لعبقريات لا تنتهي، وفي الوقت الذي يودّع العالم وراثة الملك والحكم الفردي، نبدأ نحن في محاولة شحن الحياة في جثث ماتت منذ قرون، كمن يفترض به أن يدخل الجامعة فيدخل مدارس محو الأميّة.

ألا يوجد عندنا حرية تعبير، أم أنّه لا يوجد عندنا ما نعبّر عنه؟ هل هناك عائق أمام انتشار الكلمة، فهي محاصرة لا يُسمح لها بالتجول، أم أنّها تمارس عملية انتحار داخلي؟ أمّا السياسيون فيقولون إنّه لا يوجد حرية تعبير بسبب استبداد الحاكم، ولكن هل المعارضة ستسمح للحاكم بالتعبير لو جلست محله؟

إنّ قوم موسى كانوا يستعجلون مثل هذا الأمر، فقالوا له لم تتغير أوضاعنا، وكنا نتفاءل أن يصير الأمر إلينا (أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا)، فلم يتغير شيء والحالة هي هي؟ كان جواب موسى إنّ الامتحان الأكبر هو عندما تسقط تفاحة السلطة في أيديكم هل ستتحولون إلى فرعون جديد بعباءة إسلامية؟ عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون؟

إنّ إمكانية إيجاد مثقف يرى التغيير بدون أن يقعد في جيب الحاكم أو يتآمر عليه أصبحت مهمّة مستحيلة على ما يبدو، جاء في الإنجيل إذا فسد الملح فبماذا يملّح؟ وإذا كان النور الذي فيك ظلاماً، فكم يكون الظلام؟

جاء هشام بن عبد الملك إلى مكة معتمراً، فأدخل عليه طاووس فخلع نعليه وتقدّم ببساطة، فحيّاه كيف أنت ياهشام؟ ثم جلس، فغضب الخليفة الأموي حتى همَّ بقتله، فنصحه من حوله بالتريث، فهو في بيت الله العتيق، فالتفت إليه هشام، وقد امتقع وجهه من الغضب، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ أجاب طاووس بهدوء وماذا فعلت؟ قال: خلعت نعليك بحاشية بساطي ولم تكنّني، ولم تقل لي يا أمير المؤمنين، ثم جلست قبل أن آذن لك، فالتفت إليه طاووس ببراءة وقال: أمّا خلعي نعلي بحاشية بساطك فإنّني أخلعهما بين يديّ ربّ العزة خمس مرات في اليوم ولا يغضب منّي، وأمّا أنني لم أكنّك فإنّ الله كنَّى أعداءه فقال تبت يدا أبي لهب، ونادى أحبّاءه من الأنبياء فقال يا يحيى، يا عيسى، يا داود، وأمّا أنّني لم أقل لك يا أمير المؤمنين، فإنّه ليس كلّ المؤمنين راضٍ بإمارتك، فخشيت أن أكون كاذباً، وأمّا أنّني جلست بجانبك، فإنّي سمعت أمير المؤمنين عليّاً بن أبي طالب يقول من أراد أن ينظر إلى رجل من أهل النار فلينظر إلى رجل جالس والناس حوله قيام، فزلزل هشام، ثم التفت إليه ضارعاً، فقال: ياطاووس عظني، قال: سمعت أمير المؤمنين عليّاً بن أبي طالب يقول: إنّ في جهنّم حيّاتٍ وعقاربَ كالبغال، تلدغ من لا يعدل في رعيّته، ثم قام وانصرف.

الليبراليّة السياسيّة والعقل العمومي: بعيداً عن العلمانيّة والدينيّة

محمد هاشمي*

مدخل:

رغم ما يبدو من أنّ أسئلة الفكر وقضاياه ورش مفتوح أمام العقول الإنسانية دون استثناء، فهي مع ذلك لا تطرح بجدية عالية وبإلحاح شديد إلا حينما تتوفر شروط سياقية خاصّة للانخراط في مجال تساؤلي جدّي وفعلي حقيقة. حينئذ فقط يسأل السائل أسئلته، ويتحصّل على إجابات وأطروحات تكون فعلاً جزءاً واقعياً من مرجعيته الثقافية وخلفيته الحضارية. سوى ذلك، يتحوّل التفكير إلى سياحة في أرض الغير، وانخراط نظري افتراضي في مجالات تأمليّة على نحو ديكارتي صرف، يتمّ في إطار ضمير متكلم محدود، لمّا يبلغ بعدُ مستوى استدماج كلّ مكونات «النحن» الجماعية. ونعتقد أنّ سؤال العلمانية والدين هو ضرب من هذه الأسئلة، فلا يستقيم التفكير في هذه الثنائية الشهيرة بين الدينيّة[1] والعلمانيّة إلا حينما تتحقق قناعة جماعية عميقة، بصعوبة الإجابة عن أسئلة الشأن العمومي، بما يرتبط به من قضايا السياسة والشرعية والتشريع والمطالبة والانتظار والاعتراض، وحينما لا يتمّ الانطلاق رأساً من كون الخطاب الديني وحده المؤسّس لكلّ مكونات المجال السياسي، بينما كلّ ماعداه مجرّد تفاصيل لا أهميّة لها. لقد عاش المجتمع الغربي أزمة فكرية وروحية أهّلته لأن يطرح بجديّة سؤالاً من هذا القبيل، أولاً إزاء تضخّم خطاب الكنيسة بداية من القرن السابع عشر، ثمّ بعد ذلك قبالة تضخّم النزعة العلمانية بداية من المنتصف الثاني من القرن العشرين.

نحاول في هذا المقال عرض التوتر النظري في التعامل مع هذه الأزمة، من خلال مواقف أشهر منظّري الفلسفة السياسية في الزمن الراهن جون رولز، محاولين إظهار تطوّره الفكري والروحي في التعامل مع إشكالية العلمانيّة والدينيّة، عبر مشروعه الفلسفي حول إشكاليّة العدالة.

1. خصوصيّة المقاربة الرولزيّة:

ما يميّز الفلسفة الرولزيّة، على الخصوص في نسختها النهائية المتمثلة في الليبراليّة السياسية، هو قدرتها على تجاوز منطق المواجهة القائم بين الطرح الدياني والطرح العلماني، من خلال إظهار أنّ الطرحين معاً يؤسّسان وجهة نظرهما انطلاقاً من مسلّمات مذهبية. الحال أنّ المعتقد المذهبي لا يمكن في كلّ صوره أن يناسب المجال السياسي الذي هو بطبيعته مبني على موضوعات لا تسمح ببلوغ يقين قاطع حولها، فهو إن شئنا القول مقام رأي، وليس مكاناً للحقيقة بمعناها الموضوعي. من هنا فإنّ كلّ المذاهب، حسب اقتصاد تبريرها واستدلالها الخاص، تتوفر على الشروط المحلية للقبول والصواب، ولكنّها ليست بالقوة نفسها حين تعرض على محكّ اختبار مقبولية الآخر المذهبي. فإذا كان الطرح الدياني ليس بالقوة الإقناعية نفسها في حضور الحساسية العلمانية، وترسانة مآخذها على هذا التوجه، فإنّ الطرح العلماني، من حيث هو رأي في الموضوع السياسي، يعلوه بدوره التهافت نفسه والهلهلة الاستدلالية نفسها، من زاوية منظور المنطق الدياني بمختلف مشاربه.

---

*أكاديمي من المغرب

1 ـ دين؛ مِلَّة؛ اسمٌ لجميع ما يتديَّن به الإنسان، اسمٌ لجميع ما يُتَعبَّد به: نسبة إلى ديانة.

إنّ النقاش في هذه الوضعية لن يقيّض له أبداً بلوغ توافق مستقر ومستمر، ولا قناعة عميقة لجميع أطراف الخلاف والتدافع السياسيين، بل غاية ما يمكنه وصوله تسوية (modus vivendi)، تتغير ترسيماتها، ووضعيات أطرافها حسب ميزان القوى في حراكه المتبدل بفعل معطيات السياق وتحوّلاته. ولا يمكن بأيّ حال تجاوز هذه الوضعية المعطوبة والمتوترة، إلا حينما نتوفق في نقل مستوى النقاش من المضامين المذهبية إلى الآليات التسوغية نفسها القائمة وراء هذه المضامين. ومن تعددية التصورات السياسية إلى التعددية المنطقية أو الإبستمولوجية، غير ذلك لن تقنع العلمانية غير العلمانيين، كما لن يقابل الطرح الديني بالموافقة سوى من طرف المتديّنين.

إذا كان الديانيون يحرمون أغيارهم العقائديين من الخلاص الروحي، فإنّ العلمانيين يمنعون عن مخالفيهم الخلاص المدني، فكلاهما تكفيري إقصائي سواء بسواء

يمكن القول، على هذا الأساس، إنّ الموقفين معاً يخطئان المطلب الحقيقي والأساسي للمجال السياسي، الذي لا يتمثل في فعل جزم وبتٍّ نهائي ويقيني، حول تصورات الخيرات وأشكال توزيعها، وإنّما بالأحرى توفير وسائل أخرى غير النزعة السلطوية، لأجل خلق مناخ توافقي عام، يمكنه أن يسمح بوئام وانسجام عام بين تصورات متباينة حول الخيرات. لأنّ واقعة التعدّد لا تعتبر، في الأنظمة السياسية المعترفة بقيمتي الحرية والعقل، مشكلاً أو حادثاً ينبغي تجاوزه وتجنّبه، بقدر ما تُعدّ معطى يتوجّب على الجميع تدبيره بأقصى درجات الحرص والاهتمام؛ فبدون تعددية واقعية وكاملة لا تغدو هناك حاجة للنظام السياسي، الذي هو قبل كلّ شيء مجموعة من المؤسسات والآليات القانونية والدستورية، المنظّمة للاختلاف والصراع في ظلّ شرعية معينة، وبالتالي كلما تضخّمت المذاهب، بحيث يكون لديها إجابة عن كل سؤال وأمر منظم لكلّ وضع، تتحول إلى عامل معيق للممارسة السياسية المنفتحة على الاختلاف والمتقبلة له.

ومن الواضح أنّ طابع الشمولية هذا يُعدّ ميسماً تشترك فيه كلّ الديانات الكتابية، التي تدافع عن شرائع إدماجية عامّة وكونية، لكنّ هذا الطابع نفسه انتقل إلى الطرح العلماني، الذي تحوّل بدوره إلى عقيدة شمولية أخرى، تتصرّف كما لو أنها تلمّ بكل قضايا الإنسان – وإن على نحو سلبي من خلال اللامبالاة– وهو ما يحوّلها إلى مرجعية ملزمة بأوامر تكاد تتصف بالإطلاقية نفسها التي تتميز بها الأوامر العقائدية الدينية. وهو ما يجعل كلّ مخالف لها ضالاً لا فرصة له في النجاة بنفسه. إنّ الأمر تنويع على مبدأ «لا خلاص خارج الكنيسة»[2] (extra ecclesiam nulla salus)، فإذا كان الديانيون يحرمون أغيارهم العقائديين من الخلاص الروحي، فإنّ العلمانيين يمنعون عن مخالفيهم الخلاص المدني، فكلاهما تكفيري إقصائي سواء بسواء. هنا تصبح العلمانية والدينية في خندق واحد، حسب جون رولز، «هذه العقائد الشاملة ـ سواء الدينية أو غير الدينية ـ تفتقد للمعقولية من حيث هي رؤى سياسية، لأنّها تستحوذ على السلطة السياسية العمومية، التي لجميع المواطنين حقّ اقتسامها على منوال متكافئ، وذلك بغرض دعم تصوّر خاص، حول أمور يصحّ فيها استمرار الاختلاف دون أن يكون ذلك مدعاة للمساومة»[3].

هذا التقاطب الحاد بين العلمانيّة والدينيّة، هو ما يجعل كلّ الاختيارات الليبرالية تنطبع بنفَس ونكهة غير ليبرالية، حيث تتحوّل إجراءات حماية قيم الحرية والعقل والحوار والتعدد، إلى أفعال تُحدث وقعاً يدفع على أقلّ تقدير إلى المزيد من التشنج والمغالبة؛ فإمّا ينتهي مثل هذا التدافع إلى تسوية القبول على مضض بمؤسسات الحرية في انتظار المراجعة والتراجع، من قبيل ما يمكن أن تفعل الأحزاب الفاشية التي تتعايش مؤقتاً مع مطالب الديمقراطيات، لكن دون أن تتبنّاها بشكل نهائي وصريح، أو ينتهي إلى سلطوية الاتجاهات العلمانية التي تتحوّل عبر أفعالها الاحترازية ضدّ تضخم المؤثرات الدينية إلى نزعة ضدّ دينية، قد تتطوّر لتصبح توجهاً اجتثاثياً لكلّ تمظهرات الدين، وهذا ما يجعل منها ترياقاً يتجاوز جرعته المعقولة، لكي يصبح سمّاً يشكّل خطراً على الجسم المدني عموماً.

2 ـ ما يقابله قول القرءان: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» آل عمران 85

3. Dombrowski, Daniel A , rawls and religion, state university of new York press,2001,p.6

ما تسعى إليه فلسفة رولز الأخيرة، إنّما هو تجاوز هذا التأرجح الخطير في المجال السياسي، بين التسوية والسلطوية، بين النسبية الثقافية وبين الإطلاقية العقائدية. لكنّ هذا المرمى مع ذلك لم يبلغه الفكر الرولزي إلا عبر مراحل متعددة وتجريب أنماط شتّى من النظر.

2. المرحلة الثيو-سياسية: دين الجماعة وعزلة الخطّائين

كثيراً ما يغفل مؤرخو فلسفة رولز استحضار المرحلة الأولى من شباب صاحب نظرية العدالة، التي اتّصفت بتجربة دينية عميقة، عبّر عنها في رسالته «بحث مختصر معنى الإيمان والخطيئة»[4] التي لم تنشر إلا بعد وفاته. ورغم أنّ وصيته الروحية «حول ديانتي»[5] التي تمّ إلحاقها بالرسالة تُظهر، بما لا يدع مجالاً للشك، أنّ الرجل قد تخلّى بشكل نهائي وواضح عن أيّ انتماء عقائدي أو قناعات دينية، فتظلّ مع ذلك هذه المرحلة عاملاً أساسياً في تكوين الحساسية الرولزية إزاء المطلب الديني عموماً، التي ستتميز بالكثير من التفهم والانفتاح. فمن الواضح أنّ إلحاد رولز لم يكن متّسماً بنوع من التوتر السيكولوجي، الذي قد يأخذ في حالات عصابية صورة ضغينة جذرية تجاه عقائد الصبا، وإنّما تجسّد ذلك في شكل موقف فكري نتج عن حالة وجودية يكشف عن بعض المعطيات حولها في وصيته.

لقد اعتبر رولز الشاب أنّ المقاربة الثيولوجية للوضع الإنساني تتجاوز كثيراً المقاربة السياسية الصرف، على اعتبار أنّ هذه الأخيرة تظلّ ملتصقة على نحو ضيق بالتسويات والتوافقات المتعلقة بواجهة سطحية وبسيطة للكائن البشري، على خلاف الرؤية الثيولوجية التي في مكنتها في الوقت نفسه أن تحتوي البعد السياسي للإنسان، وتتجاوز ذلك إلى باقي تجلياته الأخرى. وبهذا فقد كانت النظرة الشمولية للدين من منظور رولز امتيازاً وتفوّقاً للمقاربة الثيولوجية على المقاربة السياسية. إنّ الجسم المدني حينما يفتقد مثل هذه الامتدادات الإيمانية، فإنّما يحرم من عمق وجودي فعلي، يضفي معنى أخلاقياً لامّاً وشاملاً لكلّ أطراف ومكونات هذا الجسم، وهو ما يضفي عليه طابعاً كوسمولوجياً.

من هنا يعتبر رولز الشاب أنّ الحضور الحقيقي لهذا العمق الثيولوجي لا يمكنه أن يتوطن إلا من خلال أربع فرضيات تمثل في الواقع أساس التوجه الديني: أولاً الاعتقاد في وجود إله شخصي على النحو الكتابي، وليس حسب النظريات الفلسفية التجريدية التي أفرغت مفهوم الألوهية من مضمونه، بفعل المؤثرات الواردة من التراث اليوناني والروماني، الذي كان يركّز على البعد المدني للدين أكثر من عنايته بالأبعاد الثيولوجية، «إنّ الكتاب كما يقول رولز أظهر لنا كلّ ما يمكن معرفته حول الإله، وكلّ محاولة لإضافة المزيد ستؤول إلى الفشل لا محالة»[6] . أمّا الفرضية الثانية فتنطلق من التعامل مع أعضاء المجتمع كأشخاص وليس مجرد أفراد فقط؛ لأنّ الفردانية تظلّ حسب رأيه محدودة في نظرتها للكائن البشري، فهي تتعامل معه على أساس أنّه وحدات منفصلة عن بعضها بعضاً، من هنا فإنّ هذه النظرة تعلق على الأقل نظرياً وجوب التعامل مع طبيعته الأخلاقية، المتمثلة في نزوع الإنسان إلى التشابك العلائقي مع أغياره، والنظر إلى الجماعة من حيث هي مكوّن ذاتي أصيل. وهذا ما يعبّر عنه مفهوم الشخص الذي يترجم تلك الطاقة الروحية الأساسية، التي تجعل كلّ كائن بشري مشدوداً إلى الجماعة البشرية، ومعنياً بها في أعماق وجوده الفعلي، لذلك فإنّ أفق الفرد لا يستطيع أن يستوعب ويستنفد كلّ مكنونات الشخص الوجودية والأخلاقية، فداخل كلّ شخص إنساني هناك دائماً ما يصعب ضبطه بشكل نهائي داخل النظريات السياسية والاجتماعية والعلمية، يقول رولز: «إننا نعتقد أنّ الشخصية هي شيء فريد لا يقبل اختزاله إلى مجرد تملك جسد شخصي أو مجموعة من الحالات العقلية»[7]، إنّ كلّ الأشخاص أفراد، لكن ليس كلّ الأفراد أشخاصاً، ومن هنا فإنّ الثيولوجيا قادرة على استيعاب الوجود البشري أكثر ممّا يستطيع غيرها.

4- Rawls, John, A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, With "On My Religi Edited by Thomas Nagel, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, ,2009

5-«on my religion»

6- Ibid., p.111

7- Ibid., p.111

ما تسعى إليه فلسفة رولز الأخيرة، إنّما هو تجاوز هذا التأرجح الخطير في المجال السياسي، بين التسوية والسلطوية، بين النسبية الثقافية وبين الإطلاقية العقائدية

تمنع هذه الفرضية النظر إلى الوجود الإنساني في انفصال وانفصام عن أغياره، وهو ما يستدعي الفرضية الثالثة المتمثلة في فكرة الجماعة (communauty) التي تتميّز بطابعها الروحي الناجم عن التداخل بين التجارب التواصلية لمختلف الأشخاص المكونين لها. الجماعة بهذا المعنى ليست مجموعة مجاميع من الأفراد، ولهذا لا يصحّ مقاربتها من خلال أدوات كميّة خالصة، نظراً لاتصافها المبدئي بطابع كيفي، يجعل وجودها مرتهناً بقيم أخلاقية عامّة لا بمجرد علاقات سببية مادية. وهذا ما ينتهي بنا إلى الفرضية الرابعة التي تقتضي منّا التمييز بين الجماعة وبين الطبيعة؛ إذ تتشكل هذه من مجموع الموضوعات والأشياء، لكنّها غير قادرة على استيعاب مفهوم الشخص الذي لا يجد حياته المناسبة إلا في إطار الجماعة بدلالتها السابقة. بالتالي مهما حاولنا أن نسحب الخطاطة التفسيرية المناسبة للعالم الفيزيائي على الجماعة البشرية، إلا أننا سنفشل في استيعاب حقيقتها التي لا تتبدى حسب رولز إلا من خلال استحضار ذلك التداخل العام القائم على تجارب روحية، بين أشخاص وبين إله شخصي. فهنا فقط يظهر «الأنا» أمام غيره «أنت» يمكنه أن يسأل وأن يجيب وأن يتحمل مسؤوليته الأخلاقية قبالة إله شخصي. وهو الأمر الذي يخلق شبكة (nexus) تربط الأشخاص والمجتمعات في علاقة أخلاقية كونية مع إله يمثل الحافز الأول والأخير لتشكيل جماعة أخلاقية كبرى.

بهذا المعنى فإنّ الديانية ليست اختياراً، بل هي بالأحرى قدر الإنسان، إذا ما أراد أن يكتشف عمقه الوجودي الأصيل، وألا يحيل نفسه إلى مجرد شيء بين الأشياء. فحينما نفتقد هذه الخلفية الروحانية داخل الجماعة، يكون كلّ أنا عرضة لأن يدمج داخل خطاطة طبيعية في التعامل، بحيث يفتقد قيمته وفرادته واستحالة تعويضه (unsubstituable)، وهو ما يسحب منه كفاءته الأخلاقية وينفي عن اختيارات أفعاله طابع القصدية، فيتحوّل بذلك إلى رقم صغير وتافه في ترسانة الآلة السياسية التي تبدو مستقلة في مكوناتها الإنسانية، وبذلك فإنّ فقْد البُعد الديني هو في الآن ذاته تضييع وتعطيل للبعد الإنساني.

هذا الوضع هو ما نصل إليه حينما تغلب النزعة الطبيعية في مقاربة الموضوع السياسي، بحيث يصبح هذا الأخير ملحقاً بالنظام الأنطلوجي العام، عوض أن يرتبط بالنظام الأخلاقي الذي لا يمكن أن يوجد في عالم يتشكل فقط من الأشياء الطبيعية. ما يحاول رولز أن ينتقده في الواقع ليس التقاليد المادية كما تتجلى مثلاً في النظرية الماركسية، بل إنّ مقصده يتجاوز ذلك إلى إدانة التراث اليوناني الروماني برمّته، الذي يرى رولز أنّه هو ما أسّس لإمكانية الفصل بين البُعد السياسي والأخلاقي، لصالح تضخيم البُعد الكوسمولوجي المتّسم بالطابع اللاشخصي؛ وهكذا فالأفلاطونية رغم مكوناتها المثالية، فهي أيضاً تدخل في إطار النزعة الطبيعية، التي أقامت ما يدعوه رولز الكوسموس الطبيعي المعمم (extended natural cosmos) .

إنّ الفصل بين السياسي والديني وبين الحياة المدنية وبين الأخلاق المنغرسة في فرضيات الثيولوجيا السالفة الذكر، يجعل الكائن البشري يقارب حاجياته وأحاسيسه انطلاقاً من منطلق الرغبات الطبيعية، وهو ما يجعله يركز على أفعال الإشباع ومردوديتها، مسقطاً من حسبانه آثار وتوابع هذه الأفعال على الغير، إنّ غلبة المقاربة الطبيعية تلغي حسب رولز ثنائية الخير والشر، وتردم الحاجز بين الشيء وبين الشخص؛ فيصبح الأفراد يدخلون في حسابات معاوضة واستبدال مثلما هي الأشياء يعوّض بعضها بعضاً، بهذا المنطق فإنّ ظاهرة البغاء، حيث يمكن لأيّ أنثى أن تعوّض أخرى، لا تطرح مشكلاً للنزعة الطبيعية التي تترجمها المقاربة العلمانية، لكننا حينما نستحضر خصوصية الكائن البشري في ظلّ فرضية مفهوم الشخص، فإنّ هذه العلاقة تظهر حيادية الأنانية الطبيعية في صورة شائهة، تنجم عنها وضعيات لا إنسانية.

المخطئ بهذا المعنى هو ذلك الكائن الذي انفرطت لديه عرى العلاقة مع الجماعة، وهو ذلك الذي يخلط بين النظام السببي للطبيعة وبين التجربة الأخلاقية الإنسانية، وهذا ما يجعله كائناً في مواجهة الكل، مفتقداً لكلّ مطالب التمدّن القائمة على اندماج سلس وإنساني

داخل الجماعة البشرية. إنّ المخطئ معاق على المستوى السياسي، فهو لا يرى في الغير «أنت» بل مجرّد «هذا» موضوعاً يمكن استبداله حسب ما تسمح به القوى السببية لا غير.

إنّ التضخم الأناني للمخطئ تجعله غير قادر على التعايش مع مقتضيات الوجود الاجتماعي للإنسان، بكلّ ما يحتاجه من معايير أخلاقية وفضائلية، لذلك فهو يسعى إلى التحايل على هذه العزلة من خلال تصوره قدرة الاستغناء عن البُعد الديني، الذي يؤكد على أنّ الشخص لا يمكن أن يحقق إنسانيته إلا عبر التزام أمام الجماعة البشرية، وإزاء إله شخصي تنعقد كلّ الوشائج تحت عينه وطائلته. من هنا فإنّ الدين والإيمان وحدهما قادران على أن يخلّصا المخطئ من عزلته وموته الأخلاقي، وبذلك فالديانية أبعد ما تكون عن العائق أمام التساكن الإنساني، بل إنّها الأساس المتين لتشكل الجماعة السياسية بلحمتها الأخلاقية.

إنّ الإله الرولزي حسب هذا المنظور لا يأخذ صورة دينونية ورهبوتية، فهو لا يعد ولا يتوعد على المنحى الألوهي التقليدي، وإنّما كلّ دعوته ورسالته للبشرية تكمن في أنّ الخلاص لا يتحقق في المعازل والصوامع، وإنّما في خلق صورة للتكاين coexister[8] بين الأشخاص، حيث يكون كلّ طرف جزءاً مكملاً للطرف الآخر، وهنا فإنّ عقاب الخطيئة لن يأخذ صورة تنكيل اسكتولوجي، بل تجربة مؤلمة يعيشها كلّ من حاول فصل السياسة عن الرسالة الدينية، يعبّر رولز عن هذه الفكرة بجمالية فائقة قائلاً: «إنّ التعرّض للغضب الإلهي ليس الوقوع بين يدي الله (into his hands)، بل هو الوقوع من يديه (to fall out of his hands) بحيث يترك لعزلته»[9]. إنّ الدولة العلمانية حسب هذا المنطق متروكة لنفسها وعزلتها القاسية.

3. العلمانيّة الملطفة لنظرية العدالة، الوضعيّة البدئيّة وحجاب الجهل:

هذه الصورة الفضائلية الغارقة في الثيولوجيا سرعان ما ستتآكل أمام قسوة الحياة وتعقد الواقع؛ رغم طهرانية المرامي الرولزية في دعوته إلى إقامة شبكة إنسانية كونية كبرى تنعقد تحت ناظر إلهي شخصي، لأنّ الفرضيات الثيولوجية اللصيقة بهذه الرؤية لا بدّ من الاعتراف بأنها تشكل إرثاً ثقافياً من ضمن ثقافات أخرى. وبالتالي فإنّ الإله المسيحي في صورته الشخصية لا يمكن أن يختزل كلّ الأنماط الأخرى في النظر لهذا المفهوم، إذ يبدو أنّ لكل ثقافة خصوصيتها في تشكيل مفهوم الألوهية والتصورات الدينية الأخرى. ومن هنا فإنّ البعد الثيولوجي لطرح رولز لا يتناسب مع تطلعاته الكونية، ببساطة لأنّ كلّ عقيدة هي سجينة فرضياتها المحليّة الخاصة.

لكنّ هذا مع ذلك لا يفيد بالضرورة أنّ رهان رولز كان خاطئاً، بل يعبّر ذلك فقط عن عدم تنبّهه إلى التمييز بين المكوّن الثقافي للطرح الديني، وبين بعده العقلاني والمعقول[10]؛ فداخل كلّ دين هناك من جهة مكونات منوطة باعتقادنا وتسليمنا وإيماننا، ومن جهة أخرى نظام من الاستدلالات والتبريرات تسعى لأن تقنع بها المختلف والغريم العقائدي. إنّ الحضور الإلهي لا يمكن أن يكون مخالفاً ومناقضاً تماماً لمبادئ العقل، وإلا سيتحوّل الدين إلى صورة سحرية غامضة، عاجزة عن بناء موقف واضح من الحياة الإنسانية وإشكالياتها.

8- وهو ما لا ينبغي ترجمته دائما بالتعايش، بل علينا بالأحرى أن نركز على دلالة الاقتران concomitante، لأن التعايش يمكن أن يتم من خلال اللامبالاة السلبية، بينما الاقتران هو اعتراف بضرورة استحضار الآخر ، إنه حالة كينونة قبل أن يكون وضعية حكم معياري .

9- Ibid., p. 226

10- The rational and the reasonable قد نجد أصول هذا التمييز لدى جون لوك، حيث يتحدث عن معقولية المسيحية The Reasonableness of Christianity مميزا لها عن المقاربة العقلانية، لكن رولز سوف يستخلص من هذا التمييز بين عقلانية حاسبة أداتية فعالة، ومعقولية قادرة على استحضار مبادئ أخلاقية مرتبطة بالعدالة في حسباتها، إمكانية نظرية لاستحضار الأخلاقي دون السقوط في المعيارية المذهبية. للمزيد من التفصيل انظر عملنا حول رولز «نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير»(دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، 2014)، ص، 218- 221

من هنا فإنّ العقل هو ما يمثل روح الطرح الديني ومعقوليته، وعليه تصبح مسألة الإيمان أو عدمه أمراً لا يكتسي أهمية كبرى بالنسبة للمجال الحواري الإنساني، سواء في السياسة أو غيرها، لأنّ المطلوب من الجميع هو بناء طرح منسجم عقلانياً، بحيث يكون له فرصة إقناع الغير. ومن ثمّة يتحول الإيمان إلى مسألة شخصية وخصوصية ثقافية، بينما يصير العقل المبطن لها هو الأساس الذي يمكن انطلاقاً منه بناء توافق إنساني مستقر.

ما سيحكم مشروع رولز اللاحق في كتاب «نظرية العدالة» هو محاولة تحييد المعطى الثقافي لأجل التخلص من الطابع النسبي للمبادئ الموجّهة للاختيارات السياسية المرتبطة بالحياة المدنية للإنسان. وعليه، لن تكون الرؤية العلمانية أو الدينية للموضوع السياسي ذات أفضلية مبدئية، إلا بقدر ما يمكنها أن تصمد لمحكّ إقامة معقوليتها بمعزل عن المكوّن الثقافي المبدئي. وذلك بأن تظهر أنّها قادرة على استجلاب موافقة أشخاص عقلانيين افتراضيين، يتداولون في موضوع مبادئ عدالة المؤسسات السياسية، دون اعتماد أيّ مسلّمات عقائدية شخصية. إنّها الوضعية البدئية الشهيرة التي يعرض رولز داخلها قائمة من الاختيارات حول مسألة العدالة، بغرض إقامة تعاقد عام حول أسس المجتمع. ولكن في إطار عناد وتنافس بين العقائد، ومحاولة اختبار لها حسب معيار العقل وحده. وهذا ما يتحقق عبر محاولة الجميع التصرّف في وضعية المطالبة أو التبرير أو الاعتراض، كما لو أنّهم لا يتوفرون على أيّ عمق مرجعي آخر غير مبادئ العقل نفسه؛ إنّها عملية فقدان طوعي للذاكرة الثقافية والعقائدية، لأجل التركيز على الكفاءة النقدية العقلانية، وهو ما يدعوه رولز بحجاب الجهل.

يمكن القول مثلاً إنّ التأسيس لرفض ما، انطلاقاً من سلطة كتاب أو فتوى داخل هذه الوضعية لن يكون له من معنى، لأنّ أعضاء العقد مطالبون بالتخلي عن جميع معارفهم الثقافية هذه. وبالمثل فإنّ اتخاذ قرار انطلاقاً من مرجعية تاريخية محدّدة، أو تقليد دولتي أو مرجعية رمزية لشخصية تاريخية، يُعدّ أيضاً غير مستوفٍ لشرط حجاب الجهل. هكذا سيصبح الديني الملتصق بنبض المقدّس والعلماني المنتصر بشكل لا مشروط لتجربة ثقافية سابقة في الخندق نفسه، إذ سيفشلان كلاهما في إظهار قوة طرحهما بغضّ النظر عن ثقافتهما الخاصة.

إنّ تجربة الفكر هذه حسب عبارة جاك بدي jacque bidet [11] ستجعل كلّ فرد قادراً على أن يفكّر ويختبر مواقفه بعيداً عن الأسس المحلية الثقافية، في كلّ ما يخصّ الإشكالات والقضايا التي تتعلق بما يدعوه رولز بالبنية الأساسية للمجتمع، التي يقصد بها «ترسيم كلّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تمنح بنية الحياة اليومية وقرارات الأفراد وأفعالهم، والتي توزّع الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدّد قسمة الامتيازات الناتجة عن التعاون الاجتماعي، وتتعلق خصوصاً بالدستور السياسي، والنظام التشريعي للمحاكمات، ونظام المُلكية والعقود، وكذلك نظام السوق وأنظمة العلاقات الاقتصادية والعائلية»[12]، وعليه فإنّ التفكير السياسي سيصبح أكثر اختزالًا مقارنة بتطلعات النظريات الثيولوجية، كما نجد لدى الدينيين، أو النظريات الأخلاقية الشاملة التي يطالعنا بها العلمانيون. إنّ التداول داخل الوضعية البدئية لا يتعلق بالصواب أو الخطأ، بالخير أو الشر على العموم، لكن فقط ارتباطاً بموضوعات محدّدة من المهم التعاقد حولها بوضوح كامل، لأجل تبرير التزام غير منقوص ولا مدخول بالتحفظات.

لكن مع ذلك فإنّ الوضعية البدئية تراهن على استعادة مضامين أخلاقية يرى رولز أنّها غير قابلة لأن توضع موضع اختبار جذري، فهي أحكام متروية أصبحت بفعل التداول أقرب ما تكون إلى المسلّمات الثقافية العامة التي يصعب تصوّر مجتمع ديمقراطي دستوري يساوم عليها. وبالتالي فإنّ مهمة الفلسفة السياسية إنّما هي إعادة تبريرها وتنظيمها بحيث تنتقل من مستوى الحدوس الثقافية إلى مصاف

11- Bidet, Jacques, Rawls et la théorie de la justice, PUF, 1995,p.25

12- محمد هاشمي، مرجع سبق ذكره، ص.288

المبادئ العامة، وهذا ما يدعوه رولز بالتوازن الانعكاسي لنظريته السياسية. وعليه يمكن القول إنّ نظرية العدالة، رغم أنّها منهجياً لا تنطلق من التبني المطلق للطرح العلماني، لكنّها مع ذلك تغلبه وتستحضره حينما تتخذ الحساسية الديمقراطية الدستورية مرجعاً ومنطلقاً.

في إطار هذا المنطق، فإنّ حرية الاعتقاد والممارسة الدينية لن تحوز القبول والموافقة على أسس دينية، بل انطلاقاً من كونها ملاحق تابعة لمبدأ الحريات والتأويلات التي سيخضع لها، لكون أعضاء العقد ينطلقون من اعتبار أنفسهم شخصيات أخلاقية، فإنّ ذلك سيجعلهم يفترضون أنّ لهم قناعات دينية وفلسفية، تمثل، على نحو ما، رُكناً لأمنهم الروحي، لهذا فهم سيعملون على تحصينها من خلال دعم حرية الاعتقاد، لكن دون التمييز بين العقائد والأديان، وعلى هذا الأساس ستكون الدولة مطالبة بألا تكون عقائدية أو مذهبية، حتى يصبح في مقدورها حماية كلّ المعتقدات على النحو نفسه. إنّ الدولة حينما تحمي الانتظارات الروحية لمواطنيها ينبغي أن تكون معنية فقط بالأمن عموماً، وهذا ما يسمح لها بأن تتدخل من حين إلى آخر كلما تمّ المساس بمهمتها هذه. لذلك فهي غير محايدة بشكل مطلق، ممّا يجعل مظاهرها العلمانية مخفّفة، مقارنة بالأنظمة اللائيكية الجذرية.

4. *الليبرالية السياسية*: نحو توافق تشابكي يصالح بين الديانيّة والعلمانيّة في إطار العقل العمومي

إنّ الطابع الصوري لنظرية العدالة سيقتضي منها الاشتغال في وضعية مثالية، رغم التخلي الظاهر عن المكوّن الثقافي، تنتهي إلى تطابق تام بين الدوافع والغايات، بين العدالة كمبدأ مستقل عن تصورات الخيرات «الطابع الدينتلوجي» وبين العدالة نفسها كخير وغاية «البعد الغائي». لكنّ هذا الرهان سيجعل نظرية العدالة كإنصاف تفتقد للواقعية، وتتضمن عناصر مذهبية لا علاقة لها بالطابع السياسي للعدالة، وهذا ما سيعمل على تجاوزه من خلال الاستعاضة عن مطلب الإجماع غير المتيسر ولا الممكن في سياق مجتمعات الحرية، بما سيدعوه بالتوافق التشابكي، الذي لا يحترم التعددية المذهبية فقط، بل التعددية الإبستمولوجية التي تسمح لكلّ فرد بأن يبرّر تصور العدالة انطلاقاً من وجهة نظره، وحسب أسبابه الشاملة الخاصة. إنّ أمراً كهذا وحده يمكنه احترام التعددية الواقعية، وبالتالي إقامة استقرار اجتماعي واقعي ومستمر.

تعمل الليبرالية السياسية من خلال التوافق التشابكي على تجنّب الخوض في الإجابة عن سؤال ما الخير؟ وهذا ما لم تلزم نظرية العدالة نفسها به، لذلك أصبحت من حيث لا تعلم مرتهنة بمضامين محدّدة، رغم رهانها على أن تأخذ طابعاً مسطرياً إجرائياً. ولذلك فهي حينما انتزعت مهام التبرير من التوجهات الديانية، لم تفعل ذلك فقط باسم نسق الحريات العام، وإنّما لتحيزها إلى شكل خاص في التبرير المتمثل في الليبرالية المذهبية في صورتها الفلسفية، وهذا ما يجعلها بدورها عقيدة قائمة بذاتها. على خلاف ذلك فإنّ الليبرالية السياسية تفسح المجال للجميع لكي ينخرط في نقاش عمومي غير مطالب بأن ينتهي إلى خلاصات نهائية، بل من المفترض أن يظلّ مفتوحاً دائماً أمام إعادة التفكير والاستمرار في الحوار.

في هذا الإطار سيعمل رولز على إعادة تأهيل مجموعة من المفاهيم لكي تتخلص من حمولتها الميتافيزيقية أو المذهبية، سوف يطالب بتعميم مبدأ التسامح الذي ظهر في سياق تاريخي خاص بالحروب الدينية على جميع المذاهب، بما في ذلك المذاهب الفلسفية الليبرالية، وهذا ما سيفتح الباب أمام تأهيل مفهوم المساواة ذاته، الذي يلزم أن ينتقل إلى المستوى العقائدي نفسه، بحيث تلغي تلك التراتبية التي تنظر إلى المذاهب الدينية، باعتبارها تصورات من مستوى أدنى مقارنة بالمذاهب الفلسفية والعلمية.

هذا التسامح المعمّم والمساواة المذهبية، لا بدّ أن يسدّ الطريق أمام العلماني والديني معاً، في اعتقاد أنّ أحدهما فقط يمكن أن يؤسس ما يدعوه رولز بالمبدأ الليبرالي للشرعية، فهذه الأخيرة تقتضي من الجميع أن يؤهل مذهبه نفسه، لكي يصبح في إمكانه أن يبرّر التصور العام للعدالة، حيث يؤدي ذلك إلى ممارسة سياسية عادلة منسجمة مع واجبات الحضارة.

إنّ رولز بهذا المعنى يطالب الليبرالية نفسها بأن تراجع استدلالتها، قبل مطالبة الأقليات بأن تتخلى عن كلّ مكوّنات هويتها الثقافية، باسم مطلب الاندماج الشهير الذي تبرّر به المجتمعات المعاصرة بعض الميولات السلطوية الواضحة. وبالتالي فإنّ جميع المكوّنات الثقافية للمجتمعات الديمقراطية مطالبة بفتح حوار فعلي، يتبنّى تسامحاً متبادلاً، لا تسامحاً متعالياً لعقيدة معينة إزاء أغيار غير معترف بندّيتهم.

المجتمع العادل يكون بجميع مكوّناته أو لا يكون، فلا العلمانية ينبغي أن تجتث الدينية، ولا الدينية عليها أن تسعى لتصفية أغيارها، بل ينبغي على الجميع التعاون استدلالياً لأجل بناء تصوّر سياسي يوجد في ما وراء المذاهب، ولكن ليس ضدّها

التمرين الحقيقي لمبدأ التسامح يتجلى في شجاعة الإنصات للغير الذي يملك مرجعية مختلفة تماماً عن مقررات الدولة الليبرالية التقليدية، التي ترعرعت في سياق التراث المسيحي. وهنا يمثل الإسلام من حيث هو ظاهرة ثقافية وديمغرافية مميزة داخل الدول الليبرالية الغربية، فرصة حقيقية لإظهار هذه الشجاعة في فتح الحوار، وفهم طرح الآخر الغريب، لأنّ ذلك سيسمح فعلاً بتمكين المواطنين من تفهم صعوبات بعضهم بعضاً، والبحث عن تشجيع إمكانيات حاضرة داخل كلّ مذهب لأجل القبول بثقافة الليبرالية السياسية من وجهة نظره الخاصة.

إنّ الإسلام مثلاً الذي يبدي مقاومة شرسة لبعض أساسيات المجتمع الليبرالي، سواء تلك المتعلقة بفكرة المساواة، أو الحرية، أو التراتبية الجنوسية، يمكنه أن يظهر في صورة مختلفة إذا ما جعلنا المواطنين المسلمين وغيرهم يستكشفون داخله إمكانات أخرى تبدو متوافقة ومتجانسة مع الديمقراطية الدستورية.

ويحيل رولز إلى كتاب عبد الله النعيمي[13] الذي يظهر أنّ الإعاقات الثقافية للشريعة الإسلامية تعلقاً بالمبادئ الليبرالية، توجد فقط في تلك التفسيرات التقليدية التي ترسّخت داخل السياق المدني المتأخر من الدعوة، الذي فرض بخصوصيته على الإسلام أن يكون أكثر واقعية وعملية. فالقبائل لم تنضج حينئذ كفاية لاستيعاب الأفكار العامة التي جاءت بها المرحلة المكيّة المبكرة، والتي أظهرت حماسة كبيرة للمساواة بين الجنسين، والحرية، والإشراك السياسي، وغيرها من المبادئ التي إذا تمّت العودة إليها، وتمّ تجاوز المشهورات التراثية النسبية، يمكن أن يجد المسلم ما يكفي من مبررات لكي ينخرط بقوة في مُثل المجتمع الليبرالي[14].

ولا يتحقق هذا التفهم إلا عبر التخلي عن مفهوم العقل الأنواري في طبيعته الواحدية المتطرفة. لأنّ كلّ اعتقاد في وجود حقيقة واحدة يحول دون إدراك الطبيعة التعددية لمجتمعات الحرية. وبالتالي ينبغي الانطلاق من أنّ استعمال العقل لا يصح إلا من حيث هو فعل حرية واستقلالية، وفي الوقت نفسه سلوك للانخراط في وضعيات علانية للفكر، دون الوقوع في تبعية لسلطة أخرى غير العقل.

هذا ما يجعل فكر المواطنين الأحرار يتمّ حسب مقتضيات العقل العمومي، الذي يتخلى عن تنميط الفكر داخل عمليات استدلالية متجانسة، مكتفياً بحد أدنى من المقتضيات، يتمثل في شرط التبادلية (reciprocity)؛ ينبغي للدليل أن يكون قابلاً للإقناع في الاتجاهين، ومن هنا طابعه الحواري. ثم المعقولية التي نظراً لتميزها بالطابع الأخلاقي العام، تجعل هذا الحوار يتأسّس على نوع من حسن النيّة التواصلية، وبالتالي سيصبح من حق الجميع أن يفكر حسب خصوصيته المذهبية، لكن حينما يكون عليه أن ينقل قناعاته إلى النقاش

13- Abdullahi AhmedAn-Na›im,Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights,

and International Law (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), pp. 52-57

14- Rawls, john, The law of peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited», HARVARD UNIVERSITY PRESS,1999, p.151

العمومي، فعليه أن يلزم نفسه باستعمال شرط العقل العمومي الذي يتنافى مع استعمال مباشر للمضامين المذهبية، وهو ما سيسمح باستعمال أفضل لمثال المجتمع الليبرالي القائم على تعاون منصف بين أعضائه، حسب مقتضيات تصور معقول للعدالة. وهذا الطابع التعاوني القائم على أسس من هذا القبيل سوف يظهر جميع النزعات الاستعلائية أو الإقصائية، سواء على أسس علمانية مضادة للدين، أو دينية معاندة للعقل والحرية، غير قابلة لأن تستعمل العقل بطريقة عمومية، ولا قادرة على ذلك، ليس لأنّ هناك سلطة خارجية ستتكفل بمنعها من إبداء الرأي، وإنّما لأنّها ستكون عاجزة عن أخذ الكلمة حسب المقتضيات الاستدلالية للعقل العمومي. وهذا الفشل هو ما سيلزمها، في سلاسة وعبر تمارين المواطنة المفتوحة والمستمرة داخل النقاش العمومي، على أن تبذل جهداً لكي تستطيع إبلاغ صوتها للجميع، عبر تأهيل ذاتي حسب شروط المعقولية العمومية.

خلاصة:

حسب رولز، لنا أن نؤمن ما شئنا بمذاهبنا، وأن نقدّس كما يحلو لنا قناعاتنا وطقوسنا، لكنّ هذا الإيمان، علمانياً كان أو دينياً، لن يجدي إلا حينما ينضج بالشكل الكافي، لكي يؤسّس الاستدلالات التي يمكنها إقناع غير المؤمنين بعقائدنا. وعليه فإنّ المجتمع العادل يكون بجميع مكوّناته أو لا يكون، فلا العلمانية ينبغي أن تجتث الدينية، ولا الدينية عليها أن تسعى لتصفية أغيارها، بل ينبغي على الجميع التعاون استدلالياً لأجل بناء تصوّر سياسي يوجد في ما وراء المذاهب، ولكن ليس ضدّها.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الضمير والرأي: حرّيتهما بين الدين والعلمانيّة

سري نسيبة*

1. أتناول في هذا المقال معاني بعض المصطلحات اللغوية، وبالأخص (الحريّة) و (الضمير) و (الرأي) و(العلمانية)، التي تستعمل في معرض الحديث عن علاقة الفرد أو المجموعة بالدولة أو المجتمع، هادفاً من وراء ذلك استجلاء الأرضية النظرية لوجهات النظر المختلفة المتعلقة بهذه المواضيع ولانعكاساتها في الأحوال السياسية القائمة أو المتوخاة، وخاصة في الدول المنطبعة بشكل أو بآخر بالديانات الساميّة الثلاث. وأستهل ببعض الملاحظات اللغوية المختصرة للمصطلحات التي نحن بصدد الحديث عن معانيها، لعلها تفيد القارئ في تتبع مجرى الأفكار التي سوف أحاول أن أعبّر عنها في ما سوف يتلو.

فالحرية كما تستعمل اليوم ـ مصطلحاً أو معنى ـ لا تحمل في ثناياها مدلولاً أخلاقياً، بل هي وصفية لحالة أو كيفية لشيء ما، حركة كانت أو وضعاً أو ما شابه، ولا تختلف في هذا عن أيّ مصطلح وصفي عام ـ كالسرعة مثلاً ـ وحين تنسب إلى الأشخاص ـ أفراداً كانوا أم جماعة– فهي تصف مجال حركاتهم والعلاقات فيما بينهم ذهنية كانت أم جسمية. ويتفق جمهور الفلاسفة اليوم على توصيف «أيسياه برلين» لها بأنها نوعان: إيجابية وسلبية؛ فالأولى تصف ما هو بمقدور الناس أن تفعل إن أرادت، والثانية ما هو بمقدورها أن ترفض فعله (على افتراض استبعادنا لنظرية الحتمية المطلقة)، فترتبط إذن ارتباطاً وثيقاً بالمقدرة أو بمساحة الأفعال الممكنة للإنسان كإنسان، وأمّا اعتبارنا للحرية أنها خير فإنما هذا أمر نضيفه إليها كصفة، كما نصف السرعة مثلاً أنها حسنة أو لا، وذلك قياساً لاعتبارات أخرى، فالخيرية (أي القيمة الأخلاقية) هي كذلك صفة مضافة للحرية كما هي صفة مضافة لأمور كثيرة أخرى هي بذاتها خالية منها، وقد توصف بها مشروطة أو لا بحسب اعتباراتنا المختلفة والظروف التي تحيط بوضعها عند وصفها. وإن صحّ القول إنّ أصل المصطلح (الحر) يحمل في طياته بُعداً قيمياً بالقياس لـ (العبد) في تاريخنا العربي، فليس هذا هو الجانب موضع النظر عندما نتكلم اليوم عن موضوع الحرية، بل ذلك الذي يكون الحكم القيمي بشأنه موقوفاً إلى أن تتبين طبيعة وظروف وأوصاف الحرية موضع النظر.

وأمّا مصطلح (الضمير) فهو بأصله في العربية ما يضمره الإنسان بنفسه أو لنفسه، ويدلّ عليه في اللغة كاسمه، فيخصّه هو بالذات، ولكنه أصبح مستعملاً في الأدبيات ليدلل على وجدانه أو على عصب حسي في نفسيته يخفق خفياً كنبضات قلبه، ومن شأنه أن ينتفض طبيعياً وتلقائياً كأيّ عصب لا إرادي فيه، أمام غبن في حقّ الإنسان أو إنسان ما، وهو لذلك يشار إليه كأنه وازع أخلاقي منغرس في طبعه، فيقال إنّ من لا ضمير له بمثابة من لا وازع أخلاقياً له، ولقد تبلور هذا المفهوم في اللغات اللاتينية الحديثة بخاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية، (وإن كان المفهوم نفسه كما يرى الباحثون في تاريخ المسيحية أقدم من ذلك، ويربطونه بكلمة في اليونانية/ الإنجيلية يمكن ترجمتها بـ «النيّة»)، وكانت الفيلسوفة حنة أرندت من أوائل من تطرّق لهذا المفهوم حديثاً في إطار الجرائم النازية ومحاكمة مرتكبيها، (كانت إسرائيل قد اختطفت إيخمان، وأجرت له محاكمة في القدس قامت أرندت بالكتابة عنها)، فأثارت مفهوم الـ(دايمون) السقراطي، أولاً لتحديد المعنى المستحدث لـ (الضمير)، وثانياً للبتّ بأنّ مرتكبي تلك الجرائم لا يمكن وصفهم بأنهم يتحلون بوجود ضمائر لديهم يمكن أن تستوقفهم في أعمالهم أو تثنيهم عنها أو تؤنبهم فيما بعدُ على ارتكابها، وبهذا تقاربت المعاني لهذا المصطلح باللغات المختلفة، ويجري الحديث بالعربية عن تأنيب الضمير تماماً كما يفهم ذلك الآن باللغات المختلفة، وأصبح الضمير بمثابة تلك الخاصيّة

* كاتب من فلسطين.

في الإنسان التي تفصله عن غيره من الكائنات، أو التي تفصل بين من يتحلى منهم بالإنسانية عن غيره، وبمعنى آخر فـ (الضمير) في هذا السياق وخلافاً لـ (الحرية) يحوي في ثناياه حسب استعمالاتنا اللغوية بُعداً قيمياً أو أخلاقياً واضحاً.

المقصود من الكلام عن حريّة الضمير أن تتوخى الناس وجوده ما بينها وفي صفوفها، ليس كهبة أو قانون، بل كصوت حقاني يخرج من بينها فيكسر حواجز الإرهاب والاستكانة أو مجرد الخضوع للعادة، والضمير حر بمجرد إسماع صوته للخليقة من حوله

وأمّا (الرأي) فهو ما يكوّنه أو يحمله الإنسان، وقد يكون بشأن أخلاقي أو بأي شأن آخر، فهو بذاته كالحرية، وخلافاً للضمير، لا يحمل في ثناياه أو مضمونه بُعداً أخلاقياً، فإذا ما كان بشأن أمر أخلاقي فيكون هذا الأخير ما يضفي صفة أخلاقية عليه، فهو إذن بنفسه أي وحده يخلو من المضمون أو المحتوى الأخلاقي بالأصل. فمن الواضح أنّه إذا ما أتينا الآن على ربط المصطلحات ببعضها بعضاً، وأضفنا (حريّة) لـ (الرأي) لا نكون بفعلنا ذلك قد أضفينا صفة أخلاقية على موضوع كلامنا، فلا هذا ولا ذاك يحوي تلك الصفة أصلاً. وكما سبق فلا يفترض أن يكون الرأي المقصود رأياً أخلاقياً بالذات، ولا يفترض أنّ صاحبه لن يجيز لنفسه تغييره إن ارتأى ذلك في حوار عقلاني منفتح، وقد نجد أنفسنا نحمل آراء لم نكوّنها وأخرى نعمل على تكوينها، وذلك في شتى المجالات، والمقصود من وجود مساحة لحرية الرأي ـ أي المقصود من الدعوة لوجودها ـ هو تحديداً أن يتمكن الناس من تبادل الآراء كي تنضج فيما بينهم، لعلهم يتفقون على أفضلها، أو يتمكنون من التعايش مع اختلافاتهم حولها، وبالتالي فإنه ولو لم يكن هناك بُعد أخلاقي بدءاً وأصلاً لأيٍّ من المصطلحين (حرية) و (رأي)، فإنّ هذا البُعد يُضاف إليهما استناداً لذلك الهدف المنوي تحقيقه من توفير الحالة الفكرية والمجتمعية التي يدللان عليها، فتستمد (حريّة الرأي) البعد القيمي أو الأخلاقي بهذه الحالة من منفعة يرجى تحقيقها.

ويختلف الأمر في مصطلح (الضمير)، فهو مصطلح أخلاقي بدءاً كما أشرنا، و يشير إلى عصب حسّي في النفس يكاد ينطق بنفسه، فهو وازع داخلي، وإذا كان الرأي الناضج، أي الذي نكوّنه بتروٍ وتعقل، هو من صنيعنا أو صنيع عقلنا، فالضمائر تملي علينا معتقداتنا ومواقفنا، فكأنها تخرج علينا من نفوسنا وتتكون لا شعورياً في أذهاننا، فكأنها هي صاحبتنا ولسنا نحن أصحابها، وتكاد إضافة (حريّة) لـ(الضمير) أن تكون بلا معنى، فهو ما يختلج في النفس بحريّة أصلاً، و هو ما يملي الفعل والموقف ضارباً القيود مهما تنوعت عرض الحائط، فلا يحتاج إلى رخصة أو إلى تشريع خارجي، فيبقى المقصود من الكلام عن حريّة الضمير أن تتوخى الناس وجوده ما بينها وفي صفوفها، ليس كهبة أو قانون، بل كصوت حقاني يخرج من بينها فيكسر حواجز الإرهاب والاستكانة أو مجرد الخضوع للعادة، والضمير حر بمجرد إسماع صوته للخليقة من حوله، وهو بالضرورة كسر للقانون أو العادة، وليس ممارسة لحرية ممنوحة من قبلهما، ولكن ورغماً عن ذلك فلا يغرّنا بأنّه صدق، وإن كان صادقاً، فهو وإن كان دليلاً متحدياً وساطعاً على صدق القائل به فهو ليس دليلاً على صحة المقول، وكفاك أن تجد بين الناس ضمائر تملي عليهم مواقف متناقضة كي تعرف أنّ صدق القائل ليس كصدق المقول، فهو إذن يشارك الرأي عند تجسده بمعتقد ما في خضوعه للخطأ والصواب، ولكنه يخالف الرأي من حيث مصدره وقوة الإيمان به، فمنبعه هو حسٌّ إنساني داخلي غريزي، وليس تفكراً واعياً تحليليّاً، ونحن إذا كان المشهد أمامنا ذاك حين يدفع الإنسان بنفسه منفرداً وبملء عينيه إلى هلاك ما، دفاعاً عن مبدأ يؤمن به وإرضاء لضميره، ننظر إليه بشكل يختلف عن نظرتنا إليه إن كان يدافع عن مجرد رأي أو وجهة نظر، حتى لو فعل ذلك بحميميّة أو قوة، كما أننا نتفهم تماماً قول القائل لنا إنه عاود فعلاً أو قولاً مسّ فيه إنساناً آخر بسبب توبيخ ضميره له على ما قام بقوله أو بفعله، وكأننا نتقبل وجود مرجع أخلاقي في نفس الإنسان أو غريزته هو الضامن للفصل بين الخير والشر والضامن لتوجيه الإنسان بالعموم لعمل الخير دون الشر، وذلك بشكل أكثر موثوقية منه في حال علم الإنسان بالفصل بينهما، وقد يذكر في هذا المجال ما قاله أرسطو في كتاب (الأخلاق) عن ضعف الإرادة (الأكراسيا)، حيث لا تلزم معرفتي بما هو حق أو خير عملي به، فالضمير هنا قد يلعب دور الإلزام المنشود. واختتاماً لهذه الملحوظات يمكننا التلخيص بالقول إنّ الضمير يضفي على الحريّة مضموناً أخلاقياً (حتى لو كان حكمه خاطئاً) دون الرجوع إلى

هدف اجتماعي منفعي (نستشرع) منه، أي نستفيد منه لشرعنة حالة الحريّة التي نبغي. وخلافاً للرأي فإنّ المعتقد الذي يؤمن به صاحب الضمير هو معتقد راسخ في نفسه، يكاد صاحبه لا يفرق بينهما، ولايتصور نفسه أو هويته أو ما هو به إلا وهو على هذا المعتقد.

ويمكننا في التاريخ الإسلامي أن نشهد نماذج حيّة للذين دافعوا عن أصولية حرية الضمير بالمعنى المشار إليه في أشخاص العلماء والفقهاء، كأبي حنيفة وابن حنبل، إنهم آثروا السجن والعذاب والموت على تغيير معتقداتهم من أجل إرضاء الحكام، ومن الملفت أنّ معتقداتهم هذه لم تكن هي ذاتها ما تشكل عقيدة المسلم أو هي من جملة ما تشمله مقاصد الشرع (وأولها حماية دين المسلم)، فهم لم ينبروا للدفاع عن العقيدة بل عن معتقدات (كالقول بشرعية خلع الحاكم أو بخلق القرآن)، رأوا فيها أنها تأتي تطبيقاً لحريتهم وفق مقصد الشرع الأول والذي لا يعني شيئاً إن لم يعنِ حرية المؤمن أن يجتهد، ثم ألّا يثنيه الخوف من العقاب عن التمسك باجتهاده كلازمة من لوازم إيمانه، بل أن يكفل الشرع حماية اجتهاده كجزء لا يتجزأ من إيمانه بدينه. فلا فرق جوهرياً وإن اختلفت المعطيات بين هذه الأمثلة، وبين أمثلة أخرى في التاريخ تشهد جميعها للاهتمام الذي أولاه أعلام الفكر لدور الضمير في التأسيس للمجتمع الفاضل، حتى يصبح صوت هذا الضمير أسمى من الحياة، فتصبح ضرورة حريته وكأنّه لا معنى لوجود الإنسان بدونها، فكأننا نجد في هذه الأمثلة النيرة أسبقيات لما شهدته المسيحية في العصور اللاحقة التي تمخّض عنها الإجلال لمسألة الحرية الدينية، وعن هذه لاحقاً الإجلال لحرية الرأي. وحريّ بالذكر هنا أنه، وإن لم يكن هناك ذكر للمصطلحات نفسها لحرية الضمير في المواقع المذكورة في تاريخنا الإسلامي، فليس ثمة شك بأنّ الموضوع نفسه هو الذي كان يحرك شجون علمائنا الأوائل عندما كانوا يؤثرون السجن ويرفضون التعيينات حفاظاً على استقلاليتهم الفقهية وحريتهم في القول في معتقداتهم.

ومن هنا نأتي على العلمانية والجدل الدائر هذا اليوم، وخاصّة في الغرب المسيحي، حول الدين وعلاقته بالدولة، وذلك كله على الخلفية التاريخية التي شهدت حروباً لعتق الدولة عن الدين، حتى أضحت المثل الذي تتحلى به دول الغرب، ولنسمها جميعها بالمثل الديموقراطية/ العلمانية بمثابة معتقدات أو مبادئ عقلانية مستقلة عن الدين وقائمة بدونه، وحتى أنحي بالدين جانباً ليتبوأ موقعه المتواضع في الحياة الخاصة دون العامة، ولكن لم تلبث دول الغرب أن وجدت أنفسها أمام ظواهر تدين جديدة وحاضنات لمجموعات تعتنق أدياناً مختلفة (أهمها وأكثرها إقلاقاً لها تلك التي تعتنق الدين الإسلامي)، فبدأ التشكك بقدرة المشروع العلماني في الاستمرار على حاله والتفكر بكيفية التعامل مع تلك الأقليات، خاصة وأنّ المثل الديموقراطية من شأنها أن تسمح لتغلغل الدين في شؤون وطبيعة الدولة، ممّا قد يطيح بالمشروع العلماني أساساً. وقد يُشار في هذا السياق أيضاً إلى الأزمة المتنامية في دولة إسرائيل التي تشهد اليوم ضغوطاً داخلية من الأوساط الدينية اليهودية لجعل الدين قاعدة دستورية من شأنها إلغاء أو تمييع الأسس العلمانية التي «تدّعي» أنها قائمة عليها، ومن شأنها أيضاً «فضح» العنصرية التي تقوم عملياً بممارستها.

لا يمكن اختزال الجدل القائم حول هذه الموضوعات بالحوار بين شارلز تيلور ويورخين هابرماس، الذي تبلور في الأعوام الأخيرة، إلا أنّ هذا الحوار يبرز بوضوح معالم المشكلة موضع النظر، فقد كان كلٌّ منهما يتخذ موقفاً فلسفياً مباينا للآخر بشأن عناصر تكوين المجتمع، أكانت هي الأفراد أم المجموعات، (الليبرالية أم الكميونتارينية)، شهدت السنوات الأخيرة محاولة كلّ منهما التماس مع الآخر، وذلك أمام تنامي أهمية الدين والتدين، فإذا كان هابرماس يعتبر أنّ هيكلية الدولة يجب أن تقوم على أساس عقلنة الفرد التي يجب توفير الحرية لها من أجل المشاركة مع الآخرين في تصميم القيم والأنظمة التي يتوافقون عليها لمعاشه، فقد بدأ ينحو للقول بتوفير مساحة للتعبير عن التدين ومظاهره في الحياة العامة طالما لا يصل ذلك الى أن يصبح صوته هذا عنصراً رسمياً في أروقة التشريع الرسمية في الدولة. أمّا تيلور الذي وإن كان وما زال يصرّ على أنّ وحدات المجتمع والدولة الأساسية ليست هي الأفراد وإنما هي الروابط القيمية والعاطفية والفكرية وغيرها التي تتمثل جميعها بالمؤسسات التي تقيمها هذه المجموعات، والتي تترأسها من الناحية الواقعية والتاريخية المؤسسة الدينية بمدلولاتها المختلفة، فقد وجد نفسه مضطراً للاعتراف مؤخراً، وخاصة في مؤلفه الضخم (عصر العلمانية)، باضمحلال هيمنة الدين بشكله ومفهومه التاريخي، بحيث أصبح اليوم بمثابة خيار ليس إلا، أي رأي أو معتقد يتمّ التعامل معه كغيره من المعتقدات

المجتمعية المعاصرة. ولكنه ومن هذا الباب بدأ بطرح ضرورة دمج صوت هذا المعتقد بالأصوات الأخرى داخل أروقة التشريع الرسمية بالدولة، لكي تسمع ويكون لها شأن في تشريعات الدولة كغيرها من التيارات والأحزاب. وأمّا هابرماس فإنه يتصدى لهذه الأطروحة مصمماً على أن تبقى لغة الحوار في تلك الأروقة هي لغة العقلانية الحيادية، قائلاً بضرورة ألا تدخل لغة الدين هذه الأروقة إلا اذا كانت «مترجمة» من أصحابها إلى لغة العقل الصرف. فهو يدعو إلى توفير المساحة المرجوة للدين والتدين في الحياتين العامة والخاصة، دون أن يكون للغة الدين أو صوته مدخل في أروقة التشريع، ويخالفه تيلور في القول إنّ إبقاءها خارج أروقة التشريع والدوائر الحكومية الرسمية إنما يعني تمييزاً ضدها لا يشترطه هابرماس على أصحاب المعتقدات الأخرى. ويؤكد هابرماس بدوره أنّ التمييز المشار إليه ليس ضد الأشخاص أو المجموعات، وإنما هو ضد تمييع لغة العقل بشكل لا تفرضه المعتقدات الأخرى عليها، والتي يجب أن تبقى (أي لغة العقل) سائدة في تلك الأروقة، وأن تكون هي المنارة التي يجب الاسترشاد بها لتسيير دفة الحكم في البلاد.

وإذا نظرنا إلى عالمنا العربي فإننا نجد أنّ كثيراً من الدول كانت قد استبقت إلى طرح مثل هذا النقاش بخصوص أنظمتها، عندما اشترطت أن تكون الشريعة مصدراً أساسياً لدساتيرها، وكأنها بذلك وضعت لغتي العقل والشرع بجانب بعضهما بعضاً، دون إلغاء أو استثناء لأيٍّ منهما، وكأنها بهذا «الحل الوسطي» قصدت أن تجمع بين موقفين كان قد تمّ التعبير عنهما بشكل أو بآخر من خلال ذلك الحوار الذي كان قد انطلق في مطلع القرن الماضي بين الصحفي والكاتب فرح أنطون والعلامة محمد عبده، حاول خلاله فرح أنطون أن يدعو لتأسيس مجتمع جديد يقوم على العقلانية وحدها، تكون الأديان فيه خاصية أفرادها وتمارس بحرية، بينما تفرد العقلانية بأنظمتها وقوانينها التي لا تميز بين شخص وآخر هيمنتها على الساحة السياسية العامة، واستعان فرح في محاولته هذه بابن رشد، فاتخذ من فلسفته منبعاً إسلامياً لدعم أفكاره، وتصدّى حينها محمد عبده لهذه الدعوة مؤكداً على وجوب وأولوية الدين كركيزة لإقامة المجتمع الفاضل الذي يضمن تلك الحقوق والحريات التي يرمي فرح لتحقيقها من خلال تنحية الدين عن الدولة. وكان من الواضح في تلك المحاورات بين عبده وأنطون أنّ النموذج الذي رفعه الأخير كان ذلك النظام القائم في الغرب الذي كان فيه الفصل بين الدين والدولة قد أصبح قانوناً مقدّساً يتجاوب مع العصرنة والتقدّم العلمي والحريات الشخصية، وجميعها مظاهر كانت توحي بأنّ مرحلة الدين قد ولت في تاريخ البشر، وأننا على مشارف عصر جديد يتطلب من العالم الإسلامي تحديداً، وخاصة مع انهيار الدولة العثمانية، استحداث ركائز جديدة للنهوض به.

فكما أنّ محمد عبده رأى في محاولة تنحية الدين عن الدولة خطأً منهجياً في التأسيس لمجتمع فاضل، كذلك شارلز تيلور من موقعه في الغرب كان يؤكد دوماً على أنّ تجاهل دور الدين كمفصل أساسي من مفاصل المجتمع السياسي من شأنه أن يخلّ في هذا النظام، إن عاجلا أو آجلاً، لأنّ الفرد ليس عالماً منفصلاً ينطلق أساساً لتحقيق مصالحه الفردية، وإنما هو بدءاً جزء لا يتجزأ من وحدة مجتمعية أشمل، تحرّكها قيمها ومعتقداتها المشتركة، لا يمكن للدولة تجاهلها أو اعتبارها قضايا ثانوية تخصّ الأفراد بشكل أوليّ ولا دور أو حاجة لها لتصميم الحياة العامة، فجاءت الأحداث في العالم عموماً وفي الغرب خصوصاً لتؤكد أنّ الدولة وإن أرادت تجاهل الدين فالدين لن يترك الدولة بحالها، ممّا جعل هابرماس يبدأ بتغيير موقفه والقول بضرورة الالتفات إلى الدين والدور الذي يلعبه في التأثير على المجتمع، وبالتالي على الدولة نفسها.

ومن الملفت أننا قد نكون نشهد اليوم خللاً أو تحدياً في النموذجين: ذلك الموجود في الغرب الذي استبشر فيه أنطون خيراً، والذي يجد الآن نفسه أمام «شبح» اعتقد أنه تخلص منه نهائياً عندما اعتنق العلمانية، الذي يستوجب إيجاد صيغة جديدة للتعامل معه، وذلك الموجود في الدول العربية، والذي يتعرض موقفه التوفيقي الآن لحملة متنامية تدعو إلى تسليم أمور الدولة كليّاً إلى الشريعة (حتى بمعناها الرجعي والمتزمت)، فإذا ما أضفنا إلى ذلك ما سبق وتمّ التنويه إليه من تحدٍّ ديني للمؤسسة الصهيونية والمطالبة بجعل إسرائيل دولة يهودية بالشرع وليس بالتطبيق فقط، فإننا لا محالة نكون نقف إزاء أزمة قد تكون لديها خصائص دينية مشتركة لا توجد على سبيل المثال في دول لم تعتنق شعوبها يوماً إحدى هذه الأديان الساميّة الثلاثة.

ولكنّ الإشارة إلى هذه الأديان من هذا المنظار لا يعني أنّ سبباً واحداً هو وراء الأزمات المشار إليها، فلكل ظرف خصوصيته، ورغماً عن ذلك فإننا نلحظ اهتماماً متنامياً لدى المفكرين في الغرب لتناول هذه الأزمات في إطار نظري واحد هو إطار المواجهة بين العلمانية والتدين، قد يكون ناتجاً عن تنامي تمظهر الإسلام بأشكال عنفية وديموغرافية في أرجاء الفضاء الذي تتعامل معه الأنظمة الغربية، وعلى أية حال تبدو مسألة تحدي الدين للعلمانية اليوم وكأنها واحدة أينما نظرنا، فإن كان نموذج العلمانية اليوم يتشكك في إمكانية وكيفية الاستمرار في تسيير أمور الدولة بمعزل عن الدين فكذلك تتعالى الأصوات اليوم في العالم الإسلامي، وبخاصة العربي منه وأمام ما يعتبره كثيرون «فشل» التجربة التوفيقية، بالمطالبة بتتويج الشريعة في الحكم كسبيل وحيد لاستنهاض الأمّة العربية الإسلامية وتسيير دفتها بالاتجاه الأفضل.

وبالتأكيد فإنّ الإجابة عن هذه المسائل (أيّ المناهج أفضل؟ وبأيّ شكل أو تفصيل؟) ليست أمراً هيناً أو بادياً للعيان، ويحتاج الأمر للتروي والدراسة التطبيقية الجديّة، أي ليس فقط النظرية أو الإيديولوجية، وإنما العلمية أيضاً، بما يشمل ذلك دراسة خصائص المجتمع بكلّ تكويناته، وذلك لما لنتائج الحكم الأخير الخطيرة على حياة البشر من أثر، لكنّه من المفيد تذكير أنفسنا في هذا الموضع أنّ أيّاً من المدخلين (الديني والعلماني) يعتمد في دعوته إلى ما هو في خير أو مصلحة الإنسان، وليس الدين في ذلك أقلّ وضوحاً أو تشديداً من العلمانية، فكأنما يتفقان على ضرورة الدعوة إلى تحقيق تلك المصلحة، ولكنهما يختلفان في تحديد أيّ شيء هي.

2. أثرت سابقاً مسألتي حرية الرأي وحرية الضمير لتبيان الاختلاف بينهما، ثم ألصقت مفهوم حرية الضمير في مقاصد الشرع وحرية الرأي في مبادئ الدولة العلمانية، فكانت للأولى حسب وصفي لها قيمة أخلاقية بذاتها، وللثانية بمنفعتها، وقد تثير هذه التصنيفات أكثر من تساؤل يتوجب على الكاتب توضيحها وتوضيح الإجابات عنها، كما أنّ من الضروري أيضاً توضيح دور هاتين الحريّتين في المشكل المتعلق بما يمكن تسميته بالأزمة التي تواجه المجتمعات التي تسودها المعتقدات الدينية السامية التي أشرنا إلى الحاجة للتروي قبل إصدار الأحكام عليها وطرح الحلول لها. وأبدأ قائلاً إنّ حرية الرأي حالة ضرورية لإنضاج التوافق في المجتمع، فتصبح الآراء أكثر نضجاً من خلال مبادلتها بتعقل في أجواء منفتحة، كما تصبح أكثر انتشاراً وإجماعاً من خلال التشاور حولها، ولا يلزم أن تعني تلك المبادلة فيها ألا يكون مشروطاً العمل بها باعتبارات أخرى اجتماعية ومنهجية تؤدي إلى توفير المنفعة المرجوة منها، وبالتالي إلى وصفها خيراً وحقاً، وإلا فتكون خالية من قيمتها الأخلاقية، ومن هذه الاعتبارات مثلاً أخلاقيات وآداب المعاملات، وباعتقادي فإنّ توفير تلك المساحة في الإسلام لم يكن أمراً عرضياً أو استثنائياً، كما قد يظن حين الإشارة إلى المجالس المفتوحة التي انتشرت إبّان العصر العباسي، وخاصة في أيام المأمون قبل سنوات المحنة، بل هي ركيزة أساسية من ركائز الإسلام من خلال الدعوة إلى منهجية التشاور من أجل التوافق، فليست هذه الدعوة إلا لمبادلة الآراء في جو منفتح يتقبل أصلاً طرح وجهات النظر المختلفة، ولو كان الناس على دين أو رأي واحد لما كانت هناك حاجة للتشاور أو للتجادل بما هو أحسن بدءاً. فيتقبل الإسلام إذن الاختلافات بالرأي ويدعو للتوافق من خلال التشاور. ولا أجد أكثر تطبيقاً لهذه المنهجية من أجل التوصل إلى توافق في تاريخنا الإسلامي من العلوم الفقهية التي اجتهد أئمتها وعلماؤها لصياغة أسس العقيدة وفروضها وشروط استنباط الأحكام منها، وتبلور ذلك كله من خلال تبادل الآراء والاجتهادات عبر سنين طويلة حتى استقرّ الأمر على ما هو عليه الآن مع انفتاح الفقه نظرياً على الأقل للتحديث المستمر. والذي يمكن الخلوص إليه من هذه الملاحظات أنّه لا تعارض أصلاً بين الدين الإسلامي ومبدأ حرية الرأي، تماماً كما هو الحال في الأنظمة العلمانية، وإنما الذي اختلف هو ما شهدته المؤسسة الدينية الإسلامية في العصور الأخيرة في بعض الأقطار من تضييق الخناق على مساحة حرية الرأي وتقمص الدور السلطوي على المجتمع الإسلامي والأخذ بممارسة التلقين في الدعوة، كما لو أنّ البشر أطفال لا عقول لهم، وكأنّ الأطفال آلات حواسيب وليسوا بشراً، وذلك كله بدلاً من انتهاج سبل الحكمة والموعظة الحسنة ومبادلة الآراء بالاحترام المتبادل ودون إكراه أو ترهيب. وجدير بالذكر أنّ المؤسسة الدينية المسيحية إنما بدأت بالانهيار في العصور الوسطى عندما أصبحت سلطة إرهابية لا تسمح بتعدد الآراء حتى بين المؤمنين أنفسهم، وأنها بدأت تستمدّ روحاً جديدة في ظلّ أجواء حرية الرأي الممنوحة في الأنظمة العلمانية الحديثة، وعندما اختلفت منهجية الدعوة لديها فأصبحت تستميل وتجذب المجتمع إليها من خلال خطابها السلس والهادئ وأساليب الترغيب المختلفة التي تصلح للأجيال المختلفة باستعمال أحدث وسائل الاتصال المناسبة لكل

منها، وأكثرها جذباً. ونستنتج من هذا كله أولاً أنّ الدين الإسلامي لا يحرّم حرية الرأي، بل يوجب وجودها من أجل رفعة شأن المجتمع الإسلامي ولتعارف الشعوب على بعضها بعضاً، وثانياً أنّ منهجية الترهيب والتسلط التي أخذت المؤسسة الدينية بالاتسام بها من شأنها أن تدفع بالناس إلى التمرد عليها، وفي أفضل الأحوال لتقمص الدين تقيّة وليس فهماً أو إيماناً بالشكل الذي يتوخّى منه الدين رفعة شأن المجتمع المسلم. ومن هنا يمكننا القول إنه مهما كانت الحلول للأزمة الكبرى التي أشرنا إليها فإنّ توفر حرية الرأي من الشروط الضرورية للتوصل أولاً لتلك الحلول، وثانياً لضمان استمرار نجاحها في توفير الحياة الفضلى.

كان شارلز تيلور يؤكد على أنّ تجاهل دور الدين كمفصل أساسي من مفاصل المجتمع السياسي من شأنه أن يخلّ في هذا النظام لأنّ الفرد ليس عالماً منفصلاً ، وإنما هو جزء من وحدة مجتمعية أشمل، تحرّكها قيمها المشتركة، لا يمكن للدولة تجاهل دورها في تصميم الحياة العامة

لكنّ حرية الرأي وإن كانت ضرورية فهي ليست كافية، ذلك أنه يمكننا أن نتصور مجتمعاً تتوفر تلك الحرية فيه ويكون بعيداً كلّ البعد عن توفير الحياة الفضلى فيه إن كان ذلك في المجتمع الإسلامي نفسه أو لتلك الشعوب الأخرى التي يتعامل معها، وأعني بذلك تلك الحياة التي تليق بإنسانية الإنسان كمخلوق تتفاعل في وجدانه مشاعر الإخاء والمحبة والمساواة والعدالة، وهذه جميعها مكونات لطبيعته كالمكونات الأخرى مثل الأنانية والجشع والكراهية وغيرها، فلا تنفرد هذه بوجدان الإنسان ولا تلك، ومن هنا الحاجة إلى الاسترشاد بتلك القيم الأخلاقية التي توجد جذورها في الوجدان الإنساني، والتي من شأنها أن تضمن السير بالمجتمع إلى تلك الحياة المرجوة التي أتت الديانات لتساعد الإنسان على تحقيقها.

وتتضح بالتالي ضرورة ما يمكن وصفه بشكل عام بالوازع الأخلاقي أو الضمير الإنساني، وهو الأمر الذي لا دور مؤسساً له للمجتمع لدى المدرسة الليبرالية التي يمثلها هابرماس، ويجد بديلاً عنه في العقلانية، كما لدى جون رولز أيضاً، فهما يكتفيان بهذه لتوضيح كيفية أنسب السبل لتحقيق العدالة (وهي بالضرورة نسبية لديهم) في المجتمع. وهما باتخاذهما لهذا الموقف فكأنهما لا يودان اعتماد أمر مختلف عليه لديهما (الدور الطبيعي المؤسس للقيم الأخلاقية) بدلاً ممّا يريان فيه أمراً لا خلاف حوله، (نزعات الإنسان الأنانية)، ويعتقدان بأنّ أية نظرية واقعية للتأسيس لمجتمع تسوده العدالة على أفضل ما يكون تتطلب توضيحاً لكيفية تطبيق العقلانية (أي استعمال العقل للترجيح بين الخيارات) على النزاع بين طبيعة الإنسان الأنانية من جهة وحاجته للتوافق مع الآخر من جهة ثانية. ولكننا لسنا بحاجة من الناحية النظرية في واقع الأمر لاستخدام الأديان والقيم التي أتت بها لمواجهة أو دحض هذا المدخل الليبرالي/ العلماني للتأسيس للمجتمع الفاضل، بل يمكننا أصلاً رفض الموقف القائل باستفراد الأنانية في الطبيعة الإنسانية، والإشارة إلى أهمية تلك النزعات الأخرى أيضاً (كالمحبة والتعاطف وغيرها) في التكوين البشري، كما يمكننا بعد ذلك أن نعود إلى تبيين أهمية دور العقل أخذاً بعين الاعتبار الآن وجود هذين النوعين من النزعات الإنسانية الطبيعية (الأنانية والغيرية)، وذلك كله دون أن نتطرق للدين أساساً (أي بحيث نحيّد نزاعاً مفتعلاً حول هذا الموضوع بين العقلانية والعلمانية)، وهنالك من الأبحاث الحديثة في البنية الدماغية والغرائزية وفي علم النفس ما يعزّز القول بسذاجة الاعتماد على نوع واحد فقط من الغرائز الطبيعية، وهو ما يقودنا بالتالي إلى ضرورة وضع أسس المجتمع الفاضل على أرضية تأخذ بالحسبان تلك الازدواجية المتأصلة طبعاً في الإنسان، ولست هنا في معرض تبيين كيف يمكن فعل ذلك، وإنما أردت فقط التنويه لهذه المسألة كي لا يظن أنّ العقلانية (في هذا السياق) تصطدم ضرورة وبدءاً في الأديان، أو أنّها ملزمة اضطراراً لأن تعتمد الجانب الغريزي السلبي وحده في الإنسان.

لكن الإقرار بوجود تلك النزعة البشرية الأخرى يقودنا لتناول ذلك الأمر الآخر موضع النظر، وهو أهمية صوت وحريّة الضمير، وذلك لاستكمال المشهد المجتمعي الذي تلعب فيه حرية الرأي دوراً أساسياً، وكنت قد استشهدت سابقاً، ولو بشكل عابر، بسقراط

في هذا السياق، وحريٌّ بنا بالتالي أن نبتدئ بمحاولة فهم مقصده، والإشارة هنا فقط لدفاع سقراط عن نفسه في محاكمته، كما أتى ذلك في كتابات أفلاطون (الأبولوجيا)، ويشير سقراط في محاكمته هذه إلى أمرين في نفسه أحدهما (الدايمون)، وهو ما جرت العادة بتسميته (الضمير)، وهو ذلك الوازع كما يصفه، والذي يستصرخه كلما شاهد نفسه أو وجدها أمام غبن ما يلحق بالمجتمع أو الأفراد من حوله، فالضمير هو منبّهه الأخلاقي الداخلي، ولا يدّعي أنه خاصية ينفرد بها عن بقية البشر، بل يتركنا للاعتقاد أنّ الضمير منطبع في الإنسان، سواء سمح الإنسان لنفسه أن يستمع إليه أم أبقى أذنيه منغلقتين عنه. أمّا الأمر الثاني الذي يذكره سقراط وهو حشرة (الميوبس) التي تلاحقه فيمكن فهمها إمّا بالإشارة إلى صوت الضمير في نفسه، وإمّا، وبشكل أكثر خصوصية، إلى حثه من قبل ضميره إلى اتخاذ موقف عملي كالتصريح عمّا في نفسه، أو كأن ينبري للدفاع عن هذا الموقف علناً بما يتضمن ذلك من مخاطرة على حياته أو وضعه. ويوضح سقراط أنّ هذين العنصرين هما اللذان دفعا به لرفع صوت الحق كلما شعر بضرورة ذلك ـ الأمر الذي أثار ضغينة وعداء معاصريه ـ وهما أيضاً اللذان يدفعان به، كما نكتشف ذلك، لتقبل تنفيذ الحكم عليه بشرب السمّ بدلاً من تلبية دعوة طلابه ومحبيه للهروب من السجن. والملفت هنا أنّه وإن كان يعتقد أنّ الحكم بشأنه كان جائراً فالهروب منه ومن النظام القضائي الذي أوجبه (وهو النظام الذي ترعرع في ظله ويرجع إليه الفضل في أمن مجتمعه) سوف يشكل طعناً في صميم عقيدته التي لا حياة ذات قيمة لها، والتي يوهب نفسه لها إن ارتطمت بمن أو بما يوجب إسكاتها أو كتم صوتها. وهنا أريد الإضافة بأنّ الدايمون كما يصفه سقراط ليس آمراً بل ناهياً، أي أنّه ليس مصدر توصيف للعدالة أو الخير أو ما شابه، يمكن من خلاله أن يستلهم الإنسان عقيدة أخلاقية كاملة (كما تفعل الأديان مثلاً)، وإنّما هو بمثابة وخز غريزي ينبه على الغبن والشرور حيثما وجدت، وشتان ما بين ادعاء امتلاك الحق ومعرفة العدالة من جهة، وبين الإحساس بالغبن أو الشر في واقعة أو غيرها (أي بين الكلي الإيجابي والجزئيات السلبية) من جهة أخرى، فسقراط لا يدّعي كونه نبياً أو رسولاً يمتلك الحق ويريد نشره بين الناس، وإنّما يدّعي امتلاك حسٍّ داخلي يشعره بوجود الغبن في حادثة يراها أمامه ويدفعه إلى النهي عنه، ومع أنّ ذلك بدون شك يلزمه بالأمر بالمعروف أيضاً كنقيض للمنكر الذي يصادفه، ولكن لا يعني ذلك بالضرورة أن يكون لديه نظرية شاملة أو مكتملة بخصوص المعروف أو الخير، ولم يطرح أمراً كهذا (كما فعل أفلاطون مثلاً من بعده).

وإذا كان الأمر كذلك فقد نتساءل كيف نحلل رفضه للنجاة بنفسه، أي تعليله لهذا الرفض واعتباره مكروهاً؟ وكما يجيب عن ذلك فإنه يعلل ذلك بالإشارة إلى ضرورة الالتزام بقوانين الدولة التي ترعرع المجتمع في ظلها، وكيفما نظرنا لذلك فهي بالنسبة إليه إذن بمثابة عقيدة يؤمن بها، ورفضه للانصياع لحكم القانون يصبح بالنسبة إليه مثالاً تطبيقياً لما يوخزه ضميره على فعله، أي لدينا عقيدة من جهة ولدينا ضمير من جهة أخرى، وهما وإن كانا مختلفين فإنّ أحدهما يستتبع الآخر. وباعتقادي فإنه من الممكن القول بوجود وجه تقارب بين تجربة الإمام أبي حنيفة بمسألة خلق القرآن أو ابن حنبل بمسألة التمرد على السلطة، فكلاهما ارتأيا أنّ هذين المعتقدين بمثابة مبادئ إيمانية لهما مرتبطين بعقيدتهما، ولا معنى لإيمانهما بهما إن لم يتمسكا بهما، حتى وإن أدى ذلك إلى الإضرار بسلامتهما أو حياتهما، والإيمان بمعتقد كهذا ليس إطلاقاً كحمل وجهة نظر أو الاعتقاد برأي، فإننا نتصور حالات نقف أمامها ونخالفها برأينا ونؤثر عدم التعبير عن معارضتنا لها لأي سبب وجيه من الأسباب، ولكن يختلف الوضع عند التعرض لضمائرنا، حيث يوجب ذلك الوقوف للدفاع عن معتقدنا بشكل نشعر فيه إن لم نفعل ذلك فنكون كأننا خسرنا أنفسنا أو القيمة الحقيقية لوجودنا، وهذه الصفة هي التي تجعل من حريّة الضمير قيمة أخلاقية بذاتها. وهكذا أيضاً يجد سقراط نفسه، فإنه يجد أنّ ثباته على معتقده إنما يشكل جزءاً أساسياً من ذلك المعتقد، بحيث يؤكد لزملائه أنّه لا شأن له كإنسان يحمل هذا المعتقد إن هو لم يكن بحجم الوقوف له، حتى لو أدى ذلك إلى القضاء على حياته، ويقودنا هذا للقول إنّ صوت الضمير هنا، وبخلاف الرأي، إنما هو صوت أخلاقي، نستطيع أن نتفهم دوره في المجتمع ليس من باب فائدة الحوار والتشاور وإنما من باب شد انتباه المجتمع إلى تلك المبادئ والقيم الأخلاقية، (كيفما اتفق على تحديدها في ظرف معين)، التي يكون المجتمع من دونها فريسة للغرائز التي تغلب المصالح المادية على الروحية أو الأخلاقية، و يكون هكذا مجتمع في الحالة هذه حتى عند الليبراليين معرّضاً للتناحر بين أفراده وللتناقضات الداخلية طبقية كانت أم غير ذلك، والأمر كذلك أيضاً عند القائلين بوجوب الأديان والذين يستلهمون منها مبادئهم الروحية. فالمبادئ الأخلاقية (كيفما اتفق على تحديدها) تضمن عند تآلف الأفراد لتكوين المجتمع أن يكون هذا التآلف لمصلحتهم جميعاً، وليس لأفراد منهم على حساب الآخرين.

وما أود الخلوص إليه هو أننا كيفما أسسنا لنظرية ليبرالية ـ أكان ذلك باعتماد الغرائز الأنانية أولاً أم باعتماد غرائز الغيرية أولاً (كما أشرت إلى ذلك سابقاً، أو كما يفعل ابن خلدون مع غريزة العصبية مثلاً) ـ فإننا نجد أسباباً وجيهة للقول بعدم وجود تعارض أو تناقض بين فلسفة علمانية وأخرى دينية، وقد ينطبق قولنا هذا حتى على العلمانية المادية الصرفة كالماركسية، لأنّ للمعتقدات الأخلاقية فيها دوراً حيوياً أيضاً كجزء من بنية اجتماعية فوقية، ويتماثل فيها صوت الضمير هنا مع صوت الطبقة العمالية، إذ يتمّ تعميم صوت الضمير بحيث ينظر إليه كصوت الحق مهما كان عدد القائلين به، ونحن نجيز الحديث عن (ضمير الشعب) فلا مندوحة إذن من الحديث عن (ضمير الطبقة العمالية)، ولكن الأصل الذي لا يمكن بدونه أن يصبح صوت الضمير صوتاً عاماً والحديث عنه كذلك هو معناه كصوت للفرد، أي أن تتوفر مساحة حرية الضمير للفرد، فالضمير كما قلنا سابقاً يخصّ علاقة الفرد بوجدانه وبحسه الطبيعي بما هو حق للتعبير عنه، وبالضرورة يكون ذلك في وجه الفكر الجماعي أو الرسمي أو السلطوي، فلا معنى له إن تمّ كبته من باب مخالفته، حتى لما قد يدعى أنّه ضمير (الأمّة) أو ضمير (الطبقة العمالية)، اللتان طالما تستملكهما فئة «قيادية» تدّعي التحدث باسمهما، والاعتبار الأهم هنا ليس من يكون الحق بجانبه فعلاً، بل حرية الذي يؤمن بما يعتقده حقاً أن يعبّر عنه دون أن يتعرض للعقاب من الجماعة أو السلطة التي تدّعي امتلاك معرفة الحق والتحدث بصوته.

بدأت المؤسسة الدينية المسيحية بالانهيار في العصور الوسطى عندما أصبحت سلطة إرهابية لا تسمح بتعدد الآراء حتى بين المؤمنين أنفسهم، وأنها بدأت تستمدّ روحاً جديدة في ظلّ أجواء حرية الرأي الممنوحة في الأنظمة العلمانية الحديثة

والتاريخ البشري مليء بأمثلة أفراد انتصبوا لقول الحق كما ارتأوه معرضين بذلك حياتهم أو مناصبهم ومواقعهم في المجتمع من حولهم للخطر، ونجد في العقود الأخيرة ذلك خاصة لدى المفكرين والأكاديميين الذين يرفضون تنحية أنفسهم عن قضايا يرونها تتناقض مع عقائدهم، فينبرون لرفع أصواتهم مستنكرين سياسة أو قراراً يرونه مجحفاً بحق الإنسان والإنسانية. وفي الولايات المتحدة على سبيل المثال كان من أوائل من أطلق مثل هذه الصرخات في الخمسينات من القرن الماضي (مستشهدين في ذلك بما أسموه تحديداً بحرية ضمائرهم) أعضاء من يسمون بـ (الكويكرز)، وهي مجموعة مسيحية تؤمن بالسلام واللاعنف والمساواة بين أبناء البشر، وأتى ذلك في معرض نقدهم لممارسات الحكومة الأمريكية تجاه أقليات مغلوبة على أمرها في بلدهم، واشتهر كذلك في هذا المضمار أساتذة الجامعات مثل تشومسكي، وذلك في سياق الحرب في فيتنام، والفلسطيني إدوارد سعيد في سياق دعم الولايات المتحدة لما يتعرض له الفلسطينيون على أيدي إسرائيل، وكان إدوارد سعيد قد ألقى مجموعة محاضرات (محاضرات رايث الإذاعية) في بريطانيا تمّ نشرها فيما بعد (عام 1994) تحت عنوان (تصويرات المثقف)، استهلها بأفكار الفيلسوف جرامشي كنموذج، وأكد فيها على الدور الأخلاقي في الفضاء العام الذي يجب برأيه على المثقف الاضطلاع به، وهو الدور الذي يؤكد على إعلاء صوت الحق مهما كان الثمن.

ولكنّ صوت الضمير لا ينحصر في موقف المثقف أو في العالم السياسي فحسب، وإنما نجده في شتى مجالات الحياة عندما ينبري أحدهم للدفاع عن موقف يؤمن به ويجد نفسه في مواجهة غبن أخلاقي يقع على أحد أو على بعض من حوله، أو يجد نفسه ملزماً من ناحية مبادئه أن يعلي صوت الحق بغض النظر عن الثمن الذي قد يضطر لدفعه، ومن خاصيّة هذه المواقف أن تكون دفاعاً عن أحد غيره أو عن حق لغيره، وبمعنى أوسع عن حق إنساني يشمله لإنسانيته التي ينتمي إليها وليس لشخصه، وليس هذا للقول إنّه يفعل هذا وكأنّ الأمر لا يخصه، بل يخصه كما لو كان واقعاً عليه أو كما لو كان يطعن سكيناً في وجدانه الإنساني، وهذا الموقف الأخير هو الذي يجعله ينبري للدفاع عن حق له، فإنّه عندئذ لا يدافع عن مصلحة ضيقة تخصه فحسب، وإنما يدافع عن مبدأ يسري عليه وعلى غيره.

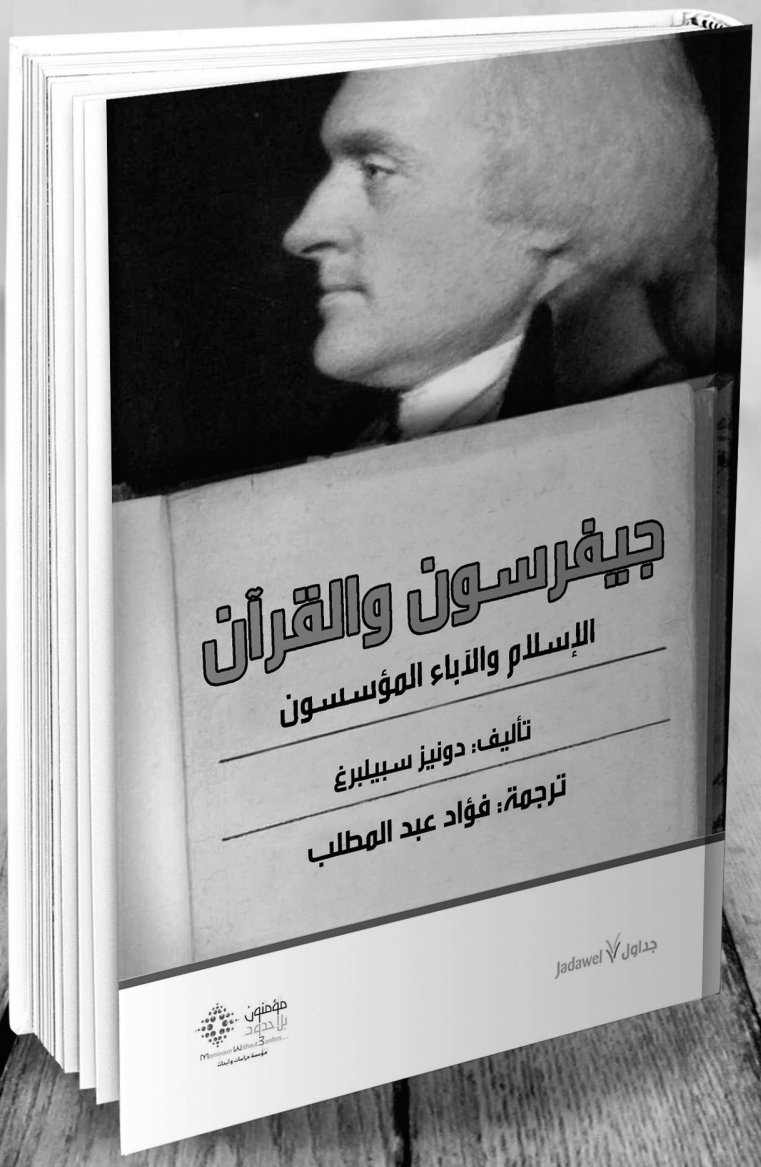
ويقودنا هذا كله للقول إنّ الضمير سابق للرأي من حيث فاعليته وأهميته في المجتمع الإنساني أو للقول ـ إذا ما عدنا للحوار بين تيلور وهابرماس ـ إنّ المرجع اللغوي في (الترجمة) ما بين لغتي الدين والعقل تكون أكثر أماناً و ثقة للحياة الإنسانية إن كانت هي (لغة الدين)

ـ إن عنينا بذلك لغة الضمير أو لغة تلك المشاعر الوجدانية التي تعتبر أنّ الإنسان ليس مجرد آلة مستقلة يحركها حاسوب دماغي، إذ تجد نفسها بين آلات أخرى فتعمل على تفعيل ذلك الحاسوب لتصميم ما هو الأنسب لحركتها بين تلك الآلات، وتجد هي وغيرها أنّ الحوار العقلي بينهم هو المنهج الأفضل لهم جميعاً لتجنب الاصطدامات وتسيير أمور كلّ منهم على أفضل ما يمكن أن يكون. وإن كان هذا النموذج تبسيطاً مبالغاً فيه للرأي الذي أسّس له الفيلسوف جون رولز في كتاباته المتعددة عن العدالة، فهو أيضاً ما يؤسس لموقف هابرماس الذي يرى أنّ العقلانية تؤسس للمجتمع إذا ما أتيحت المساحة الديموقراطية لحرية الرأي التي تتيح للإنسان التوصل مع غيره لتصميم علاقة تعايش يرضى بها الجميع. ومع أنّ هذا المنطق (الحاسوبي) يقود إلى حاجة الاعتراف بمساواة الإنسان (الآلة) مبدئياً مع غيره من نوعه، إلا أنّ منهجية التوصل إلى هذا الاعتراف الذي يصبح مبدأ من مبادئ العلمانية وكيفية تصميمه في التطبيق يختلف اختلافاً جذرياً عن نظرة لغة الدين/ الضمير التي تنطلق بدءاً من الإيمان الوجداني بهذه المساواة، والتي ترى في الحوار العقلاني ومبادلة الآراء بحرية طبقة فوقية تتجذر في الإيمان الأساسي بمساواة الناس وبتلك المشاعر المرافقة لذلك الإيمان كمعتقد يضمن خط سير العقل، وإلا فإنّ الأخير يسير بلا (عقال) يقتفي دروباً ليس من المستحيل منطقياً وعملياً أن تقود إلى اعتناق مبادئ غير تلك التي تعتمد المساواة، إذ لا يمتنع أن تتوصل مجموعة من (العقلاء) تجد في نفسها مزيّة عن غيرها إلى القول بتسيير علاقات البشر وفق رؤاها، ونحن في الواقع نتلمس هذه المواقف ممّن يدّعون الديموقراطية والعلمانية، وليس أفضل مثالاً على ذلك في الآونة الأخيرة من موقف بلاد هابرماس نفسه من الأزمة المالية التي تعصف باليونان، بل إنّ مشكلة الليبرالية (بهذا المعنى) أصلاً تكمن تماماً في «عقلنة» الفروقات المعاشية الفاضحة بين الدول المختلفة، وحتى بين الفئات أو الطبقات في الدولة ذاتها.

وإذ سبق في مستهل حديثنا أن أوضحنا خلو (الحرية) من القيمة الأخلاقية خلافاً لـ (الضمير)، فإنّما عنينا بذلك أنّ الضمير بما يمثله من استنكار وجداني صادق لغبن في حق الإنسان واتخاذ موقف وجودي رافض له، هو المنبه الأساس لخلل في التوازن بين النزعات الأنانية والغيرية، وهو الذي يجب أن يسمح برفع صوته بحرية تحديداً، وبسبب مخالفته للمعتقد أو للمعتقدات السائدة وبالعادة أيضاً للسلطة أكانت هذه حكومة أم جمهوراً، وذلك لدقّ ناقوس الخطر كلما حادت السلطة الحاكمة أو الجمهور أو مسؤول ما عن الطريق القويم، ولحثّ الجمهور أو حتى لصدمه، لكي يضطر إلى مراجعة موقف اتخذه والتمرد عليه إن لزم إن كان موقفاً سلطوياً استكانت الناس له تقية أو عادة، وبخاصة عند تلك المنعطفات كلما طغت العقلانية المجردة من الحسّ الإنساني على غرائز الغيرية من جهة، أو طغت الغرائز الأنانية أو العواطف العمياء على التعقل من جهة أخرى، فيمكن اعتبار الضمير لهذا السبب ضامناً لتصحيح دفة سير المجتمع وأساساً وشرطاً لبناء المجتمع الفاضل.

وأختتم ملاحظاتي بالقول بعدم وجود حاجة لإقحام النقاشات الدائرة حول موضوعَي الدين والعلمانية في معرض تعريف الضرورة والمنفعة لحرية الرأي وصوت الضمير للمجتمع الإنساني، فمنفعتهما والحاجة إليهما قائمة أكانت الشريعة هي الأساس أو المبادئ العقلانية، وهما كغيرهما من القضايا الإنسانية البدهية مقياس لاستقامة الحكم أيّاً ما كان وصفه، وتوفرهما فيه أمر مفروغ منه، حتى إذا ما غابا يتغيب العدل عن الحكم، بغض النظر عن الصفة التي يتخذها لوصف نفسه.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

التسامح وحريّة الضمير

منوبي غباش*

رُبّما لم يخلُ عصر من العصور من الاضطهاد والقتل، باسم ربّ يعتقد أتباع دين ما أنّ إيمانهم لا يكتمل إلّا بإجبار من يخالفونهم المعتقَد أو أشكال العبادات على اتباعهم، أو بملاحقتهم واضطهادهم في حال عنادهم. لا تسامح مع الذين لا يؤمنون، أو الذين لا يلتزمون حرفياً بتعاليم الدين السائد. تلك هي القاعدة التي حكمت تاريخ التسامح أو بالأحرى تاريخ عدم التسامح الديني. ولعلّ عدم التسامح لا يخصّ ديناً معيّناً ولا فترة معينة من تاريخ الأديان، بل إنه يميّز كلّ الأديان وخاصة السماوية منها. ولكن ما يثير الحيرة والقلق حقاً هو أنّ ظاهرة عدم التسامح أصبحت اليوم أكثر ظهوراً وحضوراً من أيّ وقتٍ آخر. ففي عصر التقدم العلمي الهائل وثقافة حقوق الإنسان نجد أنّ حقوقاً أساسية مثل حرية الاعتقاد وحرية الممارسة الدينية تُنتَهَكُ بشكل سافر وبمبرّرات مختلفة مثل الخصوصية الثقافية والمصلحة العامة وقداسة الهويّة وضرورة احترام مقدّسات الجماعة.

إنّ الاهتمام بمسألة التسامح ليس أمراً جديداً، وإنّ استئناف التفكير فيها يجد ما يبرّره في واقعة انعدام التسامح أو اللاتسامح (l'intolérance) بالذات. ما الذي يجعل فرداً منتمياً لجماعة ثقافية أو دينية أو جماعة ذات هويّة خاصة يُنكرون على الآخرين حقهم في التمسك بعقيدتهم أو طريقة ممارسة طقوسهم الدينية؟ إذا كان التسامح يعني القبول والسماح والإقرار بحق الآخر في أن تكون له عقيدة مغايرة وبحقه في ممارسة الشعائر التي تقتضيها تلك العقيدة فإنّ عدم التسامح هو موقفٌ يتضمن رفض الآخر وعدم الاعتراف بحقه وبأهليته في تمثّل الحقائق (الدينية) انطلاقاً من حكمه الخاص باعتباره كائناً حرّاً. ما هو مبدأ عدم التسامح؟ هل مصدر عدم التسامح هو الثقافة التقليدية المهيمنة والقائمة على قطعيات وثوابت لا تناقش بحكم اعتبارها مقدّسة وتُمثّل «نماذج» للاوعي الجمعي، أم أنّ عدم التسامح صادر عن الدين ذاته باعتباره نظاماً عقائدياً مغلقاً؟

يحيل التسامح إلى علاقة غير متكافئة، فهو موقف يتخذه من يرى نفسه مالكاً للحقيقة أو من يعتبر أنّ دينه أو مذهبه أو رؤيته هو الدين أو المذهب أو الرؤية الحقّ، وأمّا الآخرون فهم على ضلال. وأمّا المُتَسَامَحُ معه (الطرف السلبي في العلاقة) فإنه يعترف ضمنياً بأحقيّة المتسامِح في تلك المرتبة. ولكن ألا يدلّ التسامح على علاقة سلطوية؟ إنّ الأقوى لا يحتاج إلى اعتراف الآخر بوجاهة معتقدة أو بصحته، إنه يعتقد ويترجم معتقده في الشعائر والأعمال الدينية، وأمّا المتسامَح معه فهو بحاجة إلى اعتراف الأقوى، اعتراف قد يساوي السماح بالاستمرار في الوجود. وإذا تجاوزنا هذا البعد السياسي للتسامح فإننا نستطيع أن نبرز جانباً إيجابياً للتسامح يتمثّل في القبول بظاهرة الاختلاف (التنوع): ما دامت المعتقدات مختلفة والمذاهب كثيرة والممارسات متنوعة، ما دام الناس في أمور العقائد لا يجتمعون على كلمة واحدة فيجب أن يكون التسامح هو قاعدة التعامل بين الأفراد وبين الجماعات وكذلك المذاهب الدينية فيما بينها. يتعلّق الأمر هنا بوجوب عقلي أو بضرورة عقلية. نعرف أنّ الفلاسفة واللاهوتيين في أوروبا منذ القرن السادس عشر هم الذي وضعوا الأسس العقلية الفلسفية والتيولوجية للتسامح. ولا شك أنّ العودة إلى هذه المبادئ والمفاهيم ستكون مفيدة لفهم ظاهرة انعدام التسامح والعمل على إلغائها. لعل أول وأهَم مبدأ من مبادئ التسامح هو مبدأ حرية الوعي أو حرية الضمير. يجب التنبيه منذ الآن على أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد مبدأ نظري بل بحق أصلي، حق الإنسان في الحرية وبصورة خاصة بحرية الضمير.

*أكاديمي من تونس.

في عصر التقدم العلمي الهائل وثقافة حقوق الإنسان نجد أن حقوقا أساسية مثل حرية الاعتقاد وحرية الممارسة الدينية تُنتَهَكُ بشكل سافر وبمبرّرات مختلفة مثل الخصوصية الثقافية والمصلحة العامة وقداسة الهوية وضرورة احترام مقدّسات الجماعة

هل يؤدي الإقرار بحرية الضمير إلى تكريس التسامح كأسلوب لإدارة الاختلافات في مستوى الأفكار (الآراء) وفي مستوى الممارسات؟ هل تتعارض حرية الضمير مع التسامح؟ ما دام لكل إنسان الحق في أن يفكّر كما يشاء وفي أن يعتقد ما يراه مناسباً (الإيمان) لخلاصه الروحي (السعادة)، فإنّ التسامح كموقف إيجابي تجاه المخالفين يصبح فاقداً لكل وجاهة باعتبار أنّ جميع الاعتقادات متساوية من حيث القيمة. إذا اعتبرنا حرية الضمير حقاً شخصياً مطلقاً ألا يصبح التسامح أمراً عَرَضياً وزائداً على الحاجة؟ ولكن ألا تعطي حرية الضمير(حرية الوعي وحرية التفكير) لكل شخص الحق في أن يعتَبر ويحكُم ويعتقِد بأنّ يدينه أو ملّته أو مذهبه هو وحده المطابق للحقيقة والآخرون في ضلال ويجب التسامح معهم، أي إدارة الاختلاف العقدي معهم بطريقة سلمية؟ إنّ هذه الأسئلة تدلّ على التباس العلاقة بين حرية الضمير والتسامح، فمن جهة يبدو التسامح نتيجة حتمية لحرية الضمير أو بالأحرى للاعتراف بها، ومن جهة أخرى يبدو الحدان متنافرين ومتناقضين، فحرية الضمير لا تقود ضرورة إلى التسامح المتبادَل. إنّ حرية الضمير تنتمي إلى داخلية الشخص، إلى الوعي الباطني أو ما يمكن أن نسميه بالإنيّة، وأمّا التسامح فهو يعني علاقة تذاوت، علاقة اجتماعية وثقافية. لهذا يجوز أن نسأل عن مدى تحديد الذاتي (الوعي) للاجتماعي (التسامح): أليس الاجتماعي (مكانة التسامح في الثقافة السائدة، طبيعة التصورات الدينية، طبيعة ومستوى الوعي الجماعي...إلخ.) هو الذي يحدّد الذاتي أي تصورات الفرد المتعلقة بمعتقداته وانتماءاته وعلاقته بالجماعة؟

إنّ حرية الضمير والوعي لا تقود بالضرورة إلى التسامح كرؤية وممارسة اجتماعية، وحرية الضمير (الإقرار بأنّ لكلّ شخص الحق في أن يعتقد في ما يشاء وأن يعتنق ما أراد من آراء) لا قيمة لها إذا لم تُتَرجَم في الواقع تسامُحاً مع الأغيَار المختلفين والمخالفين. ولكن يجب التنبيه إلى أنّ التسامح الحق هو الذي يخلو من عنصر الهيمنة والاستعلاء، ونحن نقصد به موقفاً وجودياً واجتماعياً قائماً على الإقرار بحق الآخر في الاختلاف وبحقه في الاعتراف بكونه ندّاً ومثيلاً. ولكن كيف يمكن أن تؤدي حرية الضمير إلى التسامح في المستوى العملي؟ إنّ التصور الأخلاقي لا يتطابق مع الحل المطلوب. إنه لا بدّ من ترجمة الحق في حرية الضمير إلى حق مدني سياسي. إنّ حقوق الإنسان في حدّ ذاتها ليست إلا مبادئ، معايير أخلاقية، ولكنها يمكن أن تصبح متحقّقة ونافذة إذا ترجمت إلى قوانين وكرّست في إطار مؤسسات اجتماعية سياسية عادلة، أي في إطار الدولة المدنية التي يكون فيها الأفراد مواطنين أحراراً ولا يعاملون كرعايا ملّيين.

نريد أن نبيّن في هذه المقالة أنّ التسامح الحقّ هو الذي يقوم على حرية الضمير. ذلك أنّ كلّ تسامح ينطلق من الاعتقاد في صحّة الآراء الفلسفية أو الأخلاقية أو الدينية الخاصة في مقابل خطأ آراء الآخرين لا يمكن أن يكون إلا تقنيةً سياسية لحلّ مشكل التناقض السياسي، الذي يظهر من خلال الصراع الديني والمذهبي، أي إنه استراتيجيا سلطوية، وإن تخفّى وراء حجاب الدين أو الأخلاق. إذا أردنا أن يكون للتسامح قيمة حقيقية فيجب إقامته على حرية الضمير. إنّ للتسامح بعداً سياسياً، وتأصيله في مرجعية أخلاقية معيارية لا يعني إلغاء ذلك البعد أو إهماله. إنّ الانتقال من التسامح كموقف قائم على واجب أخلاقي (يجب أن أكون متسامحاً مع الآخر المخالف والمختلف لأني أعتقد أنّ من حقّ كل واحدٍ أن يكون مختلفاً) إلى التسامح كإلزام سياسي مستند إلى حق سياسي لا يكون إلا في إطار دولة محايدة دينياً وفي إطار نظام ديمقراطي حقيقي. ألا تكون اللائكية (Laïcité) إذن هي الأفق الذي يُحسم فيه مشكل العلاقة بين حرية الضمير والتسامح؟ إنّ حرية الضمير هي أصل كل اعتقاد وكل فكرة وكل ظن. وإذا ما اعتبرت حقاً أساسياً فإنها تلغي أو تمنع إمكانية التدخل في الحياة الروحية والتجربة الدينية للفرد والجماعة (التمييز بين الشؤون الروحية والشؤون المادية، وبالتالي بين الدين والسياسة على صعيد الممارسة). إنّ مبدأ حرية الضمير هو، في الوقت نفسه، أساس التسامح وأساس اللائكية كأسلوب حياة وشكل تنظيم اجتماعي في آن واحدٍ.

لقد ارتأينا في ما نحن بسبيله أن نتناول المسائل التالية:

- **في دلالات التسامح وحرية الضمير.**
- **الخلفية السياسية اللاهوتية لمشكل التسامح.**
- **حرية الضمير كأساس للتسامح.**
- **حدود التسامح.**
- **حرية الضمير والتسامح واللائكية.**

1. في دلالات التسامح وحرية الضمير:

التسامح في اللغة العربية فعل مشاركة يدلّ على علاقة بين طرفين، من يَسمح بالشيء ومن يُسمَح له بالشيء. و«السماح» و«السماحة» تعني الجود والسخاء كما تعني «المساهلة في أشياء تُربح صاحبها». نقرأ في «لسان العرب» لابن منظور تمييزاً بين «سَمَحَ» يقال في السخاء، و«أسْمَحَ» يقال في المتابعة والانقياد. «يقال: أسْمَحت نفسه إذا انقادت (...) وسمح لي فلان أي أعطاني وسمح لي بذلك يسمح سماحةً وأسمحَ وسامَحَ وافقني على المطلوب»[1]. وأمّا في اللغة اللاتينية فلفظة «تسامح» (Tolerantia) تعني التحمّل والمعاناة ومكابدة أمر غير محبّذ. في القرن السادس عشر سيتمّ تداول لفظة «تسامح» (Tolerantia) حيث ستستعمل من قبل آباء الكنيسة للدلالة على معنى القبول والتحمّل السلبي كما يتّضح ذلك في كتابات كالفن Calvin ومونتاني (Montaigne) على سبيل المثال. وخلال النصف الثاني من القرن نفسه، في ألمانيا وهولندا تحديداً ستُستخدم الكلمة للدلالة على معنى التسامح المتّصل بالحريّة الدينية[2].

نقرأ أيضاً في لسان العرب: «الضميرُ السرّ وداخلُ الخاطر»، و«الضمير الشيء الذي تُضمره في قلبك». تدل كلمة ضمير إذن على سريرة الفرد وداخله. ولعل كلمة «ضمير» أنسب من حيث الاستعمال كمقابل للكلمة اللاتينية (Conscientia) الدالة على ملكة الوعي والحكم. الوعي هو الإدراك والحفظ والفهم. وفي «لسان العرب» نجد، بالإضافة الى دلالات أخرى لكلمة «وعي»، التحديد التالي: «الوعي (هو) حفظُ القلبِ الشيءَ. وعَى الشيء والحديثَ يعيه وعياً وأوْعَاه، (أي) حفظه وفهمه وقبِله، فهو واعٍ وفلان أوعى من فلانٍ أي أحفظ وأفهم...الوَعِيُّ الحافظ الكيّسُ الفقيه». ربما تكون كلمة «ضمير» أقرب من حيث الدلالة لكلمة «فؤاد» أو «قلب» ولعلها تعبّر أحسن من كلمة «وعي» عن دلالة (Conscientisa) اللاتينية التي تعني في الوقت نفسه المعرفة اليقينية والفطرية والوعي بالذات والحكم الأخلاقي. من خلال هذا التحديد اللغوي يظهر أنّ الربط بين الضمير والتسامح هو في حقيقة الأمر انتقال أو حركة من الداخل إلى الخارج، من الباطن إلى الظاهر، من السريرة مجال النيّة، إلى الفعل المادي والعلاقة الاجتماعية. وما دامت الدلالة هي تلك فإنّ التسامح باعتباره موقفاً أو سلوكاً ظاهرياً لا يمكنه أن يستمدّ قيمته من ذاته. فقد يُظهِر أحدهم تسامحاً دون أن يكون موافقاً أو مقتنعاً بالتسامح في حدّ ذاته. ولكن ما ذكرناه إلى حدّ الآن لا يعني أنّ للتسامح معنى سلبياً فقط، إذ يمكن أن يحيل إلى معنى إيجابي من الناحية الأخلاقية. فلننظر في المثال التالي: رجل يملك بستاناً جميلاً على ضفة نهر، وقد اعتاد المتنزّهون أن يعبروا تلك الأرض كي يتمكّنوا من الوصول إلى النهر دون اعتراضٍ من صاحب الأرض. ما عسانا نقول عن ذلك الرجل غير أنه متسامح؟ المتسامح في هذه الحالة هو من يتنازل عن حقه في شيء ما، إنه ضرب من ضروب الشهامة والمروءة[3]، إنه فضيلة أخلاقية. إنّ التسامح كموقف يُتّخذ إزاء الآخر يستند إلى وعي باطني به، إلى إدراك لطبيعة ذلك الموقف ولضرورته أو لعدمها. لا ينفصل التسامح عن الوعي والضمير. إنه تجسيد للاعتقاد أو للرأي الذي يقرّ به المُتسامح في قَرَارةِ نفسه، في سرّه وضميره. نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن عدم التسامح ما

1ـ ابن منظور، لسان العرب، ضبط وتعليق خالد رشيد القاضي، دار الأبحاث، الجزائر،2008

2 ـ جوزيف لوكلير، التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009 ص.23

3- Pour la liberté de conscience, conférences populaires, ouvrage collectif, Edouard Cornély, Paris, 1901, p. 44 (adresse web: gallica. bnf/ Bibliotheque nationale de France).

دام الأمر في الحالتين يتعلّق بإظهار الباطن أو بالتعبير عمّا هو كامن في الضمير. إننا لا نضيف شيئاً إلى معنى «الضمير» عندما نقرنه بكلمة حرية، فالضمير في جوهره حرية. إنّ الضمير أو الوعي ليس مجالاً ولا موضوعاً للإكراه بسبب كونه حراً. قال سبينوزا إنّ كل قوى الدول تنكسر أمام حرية الوعي.

إن مبدأ حرية الضمير هو ،في نفس الوقت، أساس التسامح وأساس اللائكية كأسلوب حياة وشكل تنظيم اجتماعي في آن واحدٍ

حرية الضمير يلزم عنها التسامح كواجب. قد يكون هذا الأمر صحيحاً نظرياً، ولكن الواقع والتاريخ يكشفان أنّ حرية الضمير لم يُعترف بها – ولا يُعترَف بها اليوم بين جميع البشر– كحق أساسي للشخص. كما أنّ التسامح لم يصبح ظاهرة مقبولة ومطلوبة إلا بعد زمن طويل من الملاحقة والاضطهاد والتقتيل بسبب الاختلاف الديني والمذهبي. يجب التأكيد على ارتباط مفهوم حرية الوعي والضمير بـ«انبجاس الفردية» في أوروبا في القرن السادس عشر. في إطار الفردانية(Individualisme) الصاعدة على أنقاض النزعة الكليّة Holisme ، استندت فكرة حرية الضمير إلى مجموعة من التصورات الأساسية: الفرد مصدر الحقيقة الدينية المعطاة في النصوص وهو قادر على تأويلها وإدراك معانيها دون حاجة إلى جهة مستقلة عنه. وهو أيضاً مصدر القيم ولا وجود لجهة متعالية تضع القيم الموجهة للحياة العملية والحياة الروحية[4]. على المستوى الروحي تمّ التخلي عن فكرة الوساطة بين المحايث والمتعالي، بين المؤمن والله، (وهذا التصور مثّل الجانب الثوري في الإصلاح الديني البروتستانتي). وبالإضافة إلى ذلك اعتُبرت الحرية الداخلية (الحرية الدينية جزء منها) حقاً طبيعياً ملازماً للفرد لا يجوز لأيّ سلطة انتهاكه سواء كانت روحية أو زمنية. ينتج عن هذه التصورات أنّ الدين شأن خاص وشخصي يستجيب لحاجة روحية داخلية لا غير.

لا يُفهم التسامح إلا في إطار نظرية الحقوق الطبيعية التي تمثل المرجعية الفلسفية للذاتية وللفردانية. إنه يحيل إلى فكرة حقوق الفرد في مقابل حقوق السلطة السياسية والدينية. وبالنظر إلى تلك المرجعية نستطيع القول إنّ احترام حرية الضمير (Liberté de conscience) في المجال الديني المسيحي، وتحديداً في فضاء المؤسسات الدينية، لم يكن ليَترسّخ إلا بفعل قراءات جديدة للنصوص الدينية وللتاريخ المسيحي ونتيجة لإعادة النظر في التقاليد التي تحكم، بالنسبة إلى كلّ مذهب، العلاقة بين الفرد وكنيسته وبين الكنائس المختلفة من جهة والسلطة السياسية من جهة أخرى[5].

ثمة تصور آخر يعتبر التسامح «فضيلة سياسية» تسمح للديمقراطية التعددية (Pluralist democracy) بأن تشتغل بشكل جيد[6]. وذلك يعني أنّ التسامح يجب ألّا يفهم على أنه حكم ذاتي أو حكم أخلاقي معياري، بل يجب اعتباره مفهوماً مركزياً في نظرية «الديمقراطية التعددية» وممارستها. التسامح شكل من أشكال إدارة الاختلافات وتسوية الخلافات الدينية بين الجماعات ذات المذاهب المختلفة في إطار المجتمع الواحد. هذه هي الحقيقة التي نكتشفها عندما ندرس تاريخ التسامح في أوروبا منذ القرن السادس عشر. إنّ الفهم السليم لمشكلة التسامح وكذلك تقييم الحلول التي اقترحت وجربت يتطلب أن يؤخذ البعد السياسي في الاعتبار[7].

4- Pour la liberté de conscience, p. 19

5- Gilbert Vincent, « la liberté de conscience, tolérance et protestantisme » dans La liberté de conscience dans le champ de la religion, éd. Partice Mayer-Bisch et J.-B. Marie, Institut interdisciplinaire d'éthique, Université de Fribourg, Janvier 2002, p. 56

6- Robert Paul Wolff, «Beyond Tolerance », in A critique of pure toleration, Beacon Press, Boston, 1968, p. 4

7- Scott Mandelbrote, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII siècle », tra.fr. Dans Les fondements philosophiques de la tolérance, pp. 9-36.

2. الخلفية السياسية اللاهوتية لمشكل التسامح:

يمكن القول إنّ مشكل التسامح لم يطرح في بداية الأمر من جهة علاقته بحرية الضمير، بل طرح باعتباره مشكلاً سياسياً لاهوتيّاً كان من الخطورة بحيث اقتضى الأمر التفكير المعمق من أجل حله، أي من أجل إحلال التوافق بين أتباع المذاهب الدينية المختلفة والسلام بين الدول. في أوروبا القرن الثامن عشر وقبله كان التسامح يعني المطالبة (Revendication) أكثر مما يعني المساءلة والاستشكال[8]. لقد كان يعني المطالبة بالاعتراف بالحق في الاختلاف العقائدي والشعائري، بل بالحق في الوجود، لأنّ الاختلاف كان يُعتَبَر شِقاقاً وانشقاقاً عن الجماعة يستوجب العقوبة القصوى. قبل القرن الثامن عشر لم يُطرَح مشكل التسامح في بعده النظري والفلسفي، فلم يتم التساؤل عن مبرراته ودواعيه، عن أسُسه ومشروعيته الأخلاقية. ولعلّ كتّاباً مثل جون كريل (Jean Crell) وبيار بايل (Pierre Bayle) ووليم ولوين (W Walwyn)، من كتّاب حركة المساواتيين (Levellers) مثّلوا استباقاً لما سيؤول إليه مذهب التسامح الليبرالي فيما بعد.

كيف يجب التعامل مع المخالفين للعقيدة السائدة، مع الوثنيّين والمرتدّين والملحدين ومع أصحاب البدع والهراطقة؟ هل يُتركون وشأنهم أم يجب إكراههم على اعتناق «العقائد الصحيحة»؟

تتميز النصوص الدينية بقابليتها اللامتناهية للتأويل، (وهنا يجب أن نلاحظ أنه حتى الخطاب الديني الرافض للتأويل هو خطاب ينطلق من موقف تأويلي مفاده أنه يجب الإقرار بظاهر النص لا تأويله). وبخصوص التسامح يمكننا أن نبرز موقفين تأويليين: يؤكّد الأول على التسامح في حين يرفضه الثاني. إنّ الدفاع عن التسامح أو عن عدم التسامح، في إطار الدين أو المذهب إنما يرتبط باستراتيجيا تأويلية معيّنة. ما دام النص يقول الشيء ونقيضه فإنّ فهمه فهماً سليماً وبالتالي تحديد الموقف من التسامح الديني يرتبط بالمرجعيّة التأويليّة باعتبارها سلطة مشكِّلة للوعي وموجِّهة للضمير. في العهد القديم (التوراة) مثلاً، نجد موقفاً متشدّداً من مسألة التسامح أي دعوة إلى عدم التسامح مع الكفار والمجدّفين[9]. وأمّا في العهد الجديد (إنجيل لوقا) فإننا نجد دعوة إلى المحبة والسلام والتسامح[10] انطلاقاً من الإقرار بحرية الضمير: الإيمان اقتناع شخصيّ يبلغه المرء بملء الحريّة والاختيار وهو بالتالي مسألة ضميريّة، ودور الرّسُل «يقتصر على التعليم والتوضيح، ولا يتعدّاهما إلى الإلزام والإكراه»[11]، وفي هذا السياق يكشف التاريخ المسيحي أنّ الرسل كانوا دائمًا ضحايا الاضطهاد والملاحقة[12].

من المعروف أنّ قول المسيح: «أكرهوهم على الدخول...» مثّل منطلقاً لسجالات لاهوتية وآراء دينية متناقضة تُرجِمت عملياً في ملاحقة المخالفين واضطهاد المتهمين بالهرطقة والكفر[13]. إنّ المرجعية الدينية اللاهوتية لمشكل التسامح الديني أمر ثابت. كيف يجب على الكنسية

8. Les fondements philosophique de la tolérance, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », p.295

9 – العهد القديم، المزمور 101 – جوزيف لوكلير، المرجع السابق، ص35

10 –«أحبّوا أعداءكم وَصلّوا لأجل من يضطهدكم لكي تكونوا أبناء أبيكم السماويّ الذي تشرق شمسه على الأبرار والفجّار»، متّى(Mattieu) ، 5: 44–45 – يوحنا، 15: 12.

11 ـ جوزيف لوكلير، المرجع السابق، ص53

12 ـ جوزيف لوكلير، المرجع السابق، ص53

13 ـ يرى كثير من الباحثين في مسألة التسامح في المسيحية (مثل مينيو Migne في كتابه مؤلفات آباء الكنيسة Patrologie) أنّ الحقبة الآبائيّة Période patriarcale التي تمتدّ من زمن نشأة الكنيسة حتى القرن الخامس الميلادي تميّزت بانتشار فكرة التسامح في الأوساط المسيحية الإكليريكية. من أشهر الآباء الذين دافعوا عن التسامح الديني من منطلق التلازم بين الإيمان وحرية الضمير يمكن أن نذكر طرطليانُس Tertullien الذي كتب عام 212 م إلى بيكا بولا والي إفريقيا يشرح له مبدأ حرية العبادة المستند إلى الحق الطبيعي الخاص بكل فردٍ: «من حقّ كل امرئ بشرياً أو طبيعياً أن يتمكّن من عبادة ما يريد. إنّ معتقَدَ الفرد الديني لا يعود على الآخرين بأيّ نفع أو ضرر، كما ليس من طبيعة الدين الإرغام على اعتناق أيّ ديانة لأنّ فعل الإعتناق هذا يتمّ عفوًا لا عنوةً... ».

(Tertullien, « Ad Scapulan, C, 2 », dans Migne, Patrologie latine, I, C, 699.)

أن تتعامل مع المخالفين لعقائدها في الخارج ومع المنشقين عنها في الداخل؟ هل يجب التمسك بالتسامح مهما كانت البدعة والسعي الى إقناع المخالفين بالحكمة والموعظة الحسنة أم يجب استعمال كلّ الوسائل اللازمة لإجبارهم على التخلي عن معتقداتهم والطقوس المرتبطة بها؟ إنّ تاريخ المسيحية هو تاريخ الاضطهاد الديني وعدم التسامح، فبعد أن عانى المسيحيون الأوائل من الاضطهاد والملاحقة في الإمبراطورية الرومانية، صاروا بعد أن أصبحت الكنيسة ديانة رسمية في عهد الإمبراطور قسطنطين مضطهدين لغيرهم، وبعد أن كانوا يطالبون بالتسامح صاروا غير متسامحين. ولعل هذا الأمر لا يخصّ المسيحيين فحسب، بل ينطبق تقريباً على كل الأديان. إنّ تاريخ الأديان هو تاريخ الصراعات الدموية والتعصب وعدم التسامح[14].

إنّ البعد الديني، رغم أهميته، لا يكفي لتفسير ظاهرة انعدام التسامح الديني وامتداداتها التاريخية. ولذلك لا بدّ من أن نأخذ بعين الاعتبار الإطار التاريخي والسياسي الذي تكوّنت وتطورت فيه حتى انتهى الأمر الى إقرار التسامح في مستوى الاتفاقيات والقوانين والمؤسسات. لقد كان الدافع والهدف من طرح مشكل التسامح الديني هو الخروج من الحروب الدينية التي مزّقت أوروبا لوقت طويل. لقد شارك في هذه الحروب سياسيون علمانيّون (Séculiers) ورجال الإكليروس (Clergés). ويمكن أن نذكر في هذا السياق مارتن لوثر (Luther .M) زعيم حركة الإصلاح الديني الذي طالب بإلغاء محاكم التفتيش[15]، ودافع عن فكرة الفصل بين الروحي والزمني، ومونتزر (Müntzer) أحد أقطاب حركة التعميد (Anabaptisme) الذي لعب دوراً تحريضيّاً أساسيّاً خلال حرب الفلاحين[16]. كما أنّ كالفن (Calvin) عُرِف عنه التشدّد في الدفاع عن العقائد المسيحية، فقد أمر، على سبيل المثال، بإحراق ميخائيل سرفت (M. Servet)(1511–1553) الذي اتّهِمَ بإنكار مبدأ التثليث. وقد دافع المصلح كالفن عن قراره بالقول إنه كان يريد نجاة روح سرفت[17].

من أجل إنهاء النزاع حول المسألة الدينية بين الكاثوليكية (التي تقرّ بأنه حيث يوجد سيّد واحد يوجد دين واحد)، والبروتستانتية (التي تقرّ بحريّة التديّن، أي بالبعد الشخصي للتجربة الدينية)، عُقد عام 1555 مجمع كنسي انتهى بالتوافق على مبدأ «الناس على دين ملوكهم»، (Cuis regio cuis religio). ولكنّ ذلك المبدأ لم يُلغ الاحتراب الديني، ولم يمنع استمرار التعصّب، وهو ما يعني أنّ ثمة طريقاً فكرياً

وفي مستهل القرن الرابع الميلادي ظهر مدافع إفريقي آخر عن التسامح الديني هو لقطنيوس Lactantius الذي تضمّن كتابه «في التعاليم الإلهية» الفكرة التي تقول إنّ عقاب الجريمة الدينية يجب أن يُترَك لله وليس للبشر حقّ إيذاء من يعتبرونه غير مؤمن بما يدينون هم به. «وقد بلغ اقتناع لقطنيوس بحميميّة الوحدة المستحكمة بين الدين والحريّة حدّاً دفع به إلى القول: الدين هو الشيء الوحيد الذي اختارته الحريّة مقرّاً لها. إنه أكثر الأمور ارتهاناً للإرادة ويستحيل إكراه أحدٍ على عبادة ما لا يريد، ما يعني أنّ الروح الدينية وروح الاضطهاد هما على طرفي نقيضٍ». (جوزيف لوكلير تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص ص. 66–65)

يقول لقطنيوس معبّراً عن ذلك: «ينبغي أن تدافع عن الدين بالموت لا بالقتل، بالألم لا بالقسوة، بالإيمان لا بالجريمة (...)، فإنك إن طلبت الدفاع عن الدين بسفك الدم فشلت في الذود عنه بسبب اغتصابك له وتدنيسك إيّاه».

(Lactantius, «De divinis institutionibus», V, 20 dans Patrologie latine, VI, p.12.

لقد عرفت روح التسامح انتشاراً واسعاً في العصور الأولى للمسيحية، إلى حدّ أنها تترجم على المستوى السياسي في معاهدات واتفاقيّات لعلّ أهمها اتفاقية التسامح بين الكنسية والإمبراطورية الرومانية التي وُقّعت في ميلانو عام 313م بين الإمبراطور قسطنطين Constantin والأب لوسينيوس Lucien d'Antioche. ولكنّ الأمر سيتغيّر في عهد غراسيان Gratien إذ سيصدر قرار تسالونيكي يكرّس المسيحية ديانة وحيدة للدولة وكان ذلك عام 380 م. وفي عام 382 م سيصدر قرار آخر يمنع العبادات الوثنيّة لتبدأ مرحلة طويلة من تاريخ التعصب والاضطهاد، مرحلة ستتعاضد فيها السلطة الزمنية والكنيسة لقهر كلّ مخالف أو منشقّ عن العقيدة الرسمية.

14- Pour la liberté de conscience, op. cit., p.3

15 ـ محاكم التفتيش (les tribunaux d'inquisition) وقعت في القرن الثالث عشر على عهد البابا «انوسنت الثالث» Innocent III

16 ـ عبد الرحمن بدوي، مقدمته لرسالة التسامح لجون لوك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص14

17 ـ المرجع نفسه، ص16

وسياسياً طويلاً يجب قطعه حتى يصبح التسامح مبدأ راسخاً، لا في الفكر السياسي الحديث فحسب بل أيضاً في الفكر الديني. لم يتحقّق التسامح الديني في عهد الإصلاح البروتستانتي تحقّقاً تاماً، لأنه لم يتأسس بعد على مبادئ نظرية وقواعد أخلاقية راسخة. لقد عولج دائماً من منظور سياسي، بمعنى أنّ ضرورات الاستقرار السياسي هي المحدّدة والمفسّرة أيضاً لهشاشة التسامح الديني كمفهوم وكواقع. ونستطيع القول أيضاً إنّ مسار العلمنة (Sécularisation) ، مسار الفصل بين الكنيسة والدولة وبين السياسي والروحي لم يبلغ في ذلك العصر مداه بحيث يؤدي إلى قيام المجتمع المدني وبناء الدولة الحديثة، وهما الشرطان الأساسيان لتحقق مبادئ حقوق الإنسان وللقبول بحرية الوعي والضمير. كان لا بدّ من ظهور الفرد ككائن حر وواع، ذي حقوق مستمدّة من طبيعته كإنسان حتى يتحوّل التسامح الديني من مجرّد فكرة سامية لدى الكتاب الإنسانويين والفلاسفة الأخلاقيين إلى حقّ مدني مضمون بواسطة القانون.

يمكن أن يفسّر عدم التسامح في تاريخ المسيحية بأمرين اثنين: أولاً ادعاء المسيحية أنها تتطابق مع الحقيقة المطلقة وأنّ العقائد المسيحية هي فقط العقائد الصحيحة، ولذلك وجب إكراه الخارجين عن المذاهب الرسمية بالقوة وهو ما يتطلب القوة المادية اللازمة للإكراه. وثانياً ارتباط الدين المسيحي بالسلطة بل تحوله إلى سلطة زمنية بما أنّ ذلك هو الطريق الوحيد لممارسة الإكراه (أكرهوهم على الدخول). هكذا إذن يُفسَّرُ عدم التسامح في المسيحية باقتران الحقيقة أو بالأحرى ادعاء الحقيقة بالسلطة. ومن المعروف أنّ الثورة الفرنسية 1789 قامت على مبدأين مناقضين لهذين المبدأين، وهما: «حقوق الإنسان» و«حياد الدولة» في أمور العقيدة[18].

إنّ ما يُميّز الحقيقة الدينية هو كونها قَطْعيّة ولا تخضع للنقاش، وهي ليست موضوع سؤال أو شكّ من قِبل من يؤمن بها. وعلاوة على ذلك فإنّ الدوغمائيين (الوثوقيين) يرون أنّ من خالفهم تصوّرها هم برابرة وهراطقة وكفار لا حقوق لهم، بما في ذلك حق الحياة. إنّ مثل هذه «الذهنية» لا يمكن أن تقبل بحرية الضمير ولا بفكرة التسامح. كان الاعتقاد في الحقيقة الدينية سبباً للصراعات المذهبية والحروب الدينية التي أريقت فيها الدماء وأزهقت فيها أرواح لا تحصى، وكأنّ إلغاء الضلالات (الحقائق الأخرى) وفرض الحقيقة الواحدة لا يحصل إلا بإلغاء الآخر ماديّاً، تحطيمه وقتله بعد أن يتمّ إخراجه، حسب منطق الحقيقة موضوع الاعتقاد، من حظيرة الإنسانية. (من لا يؤمن مثلي ومن لم يُظهر ذلك الإيمان بواسطة الأفعال والطقوس لا يستحقّ الحياة وقتله فعل إيجابي، بل هو نوع من العبادة، «جهاد في سبيل الله». «يمكن القول إنه لم يوجد دين، وقد نستثني البوذية، لم يستعمل السلاح ليفرض نفسه على العالم[19]». طبعاً يعني الدين هنا الناس الذين يعتنقونه ويوجّهون أعمالهم على ضوء تعاليمه. بالإضافة إلى الطابع الدوغمائي تتميّز الحقيقة الدينية بالشمولية (Universalité)، بمعنى النزعة إلى الهيمنة واستيعاب العقول والضمائر. من منظور ديني دوغمائي «لا وجود لحقوق خاصة بالإنسان ولا بالشخص، لا وجود لحرية ضمائر ولا لحرية أجساد، هناك فقط مؤمنون وكفار[20]». ضدّ هذا التصوّر نقد الفلاسفة الطابع الدوغمائي للحقيقة وبيّنوا أنّ الإقرار بنسبيّة الحقائق من شأنه أن يجعل القبول باختلاف الآراء الدينية وارداً والتسامح ممكناً.

3. حريّة الضمير كأساس للتسامح:

يعتبر مفهوم التسامح من المفاهيم الأساسية في فكر التنوير. ولا شكّ أنّ الكتابات الكثيرة التي ظهرت في إنجلترا واسكتلندا وهولندا خلال القرن السادس عشر لعبت دوراً هاماً في نشر فكرة التسامح كنقيض لتقليد الدين الرسمي. بدأ نقد التعصب وسياسات عدم التسامح يتعمق شيئاً فشيئاً حتى أصبح توجهاً أساسياً في فكر التنوير، وسيفرز نتائجه لاحقاً، وخاصة في مستوى تحرر العقليات وترسخ الديمقراطية الليبرالية. ويعتبر جون لوك أحد أبرز الفلاسفة الذين وضعوا إرهاصات النظرية الليبرالية في التسامح.

18- Pour la liberté de conscience, p. 85

19- Pour la liberté de conscience, p. 9

20- Pour la liberté de conscience, p. 15

إن قيام المجتمع المدني وبناء الدولة الحديثة هما الشرطان الأساسيان لتحقق مبادئ حقوق الإنسان وللقبول بحرية الوعي والضمير

كتب جون لوك أكثر من رسالة تتعلق بموضوع التسامح الديني، غير أنّ أهمها وأشهرها هي «رسالة في التسامح» التي نشرت لأول مرّة في مدينة غودا (Gouda) بهولندا سنة 1689. إنّ هذا التاريخ مهم فيما يتعلق بموضوعنا، ليس فقط لأنّه يحيل إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر الذي كثرت فيه الصراعات الدينية ونتائجها السياسية، بل لأنه قريب من تاريخ آخر هو 1685 وهو التاريخ الذي صدر فيه مرسوم فنتان بلو (L'édit de Fontainebleu) كإلغاء لمرسوم نانت (L'édit de) (Nantes) الذي كان صدر سنة 1598 وسمح للهوجونوت (البروتستانت الفرنسيين) بإقامة شعائرهم بحرية[21]. تتضمن الرسالة دفاعاً عن فكرة أساسية وهي أنّ «التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين»[22] أمر ضروري دينياً وسياسياً، وهو يجد أساسه في الإنجيل وفي العقل. لقد مورس الاضطهاد الديني من قِبَل الدول باسم مصلحة الدولة وباسم الدين لأنها كانت تعتبر نفسها راعية للعقيدة ومدافعة عن الإيمان. وبالحجة نفسها مارست الكنيسة الملاحقة والاضطهاد والتقتيل، ولعلها استندت أيضاً إلى زعم أنّ اختصاصها هو هداية الناس في الدنيا وخلاص النفوس في الآخرة. في الرسالة يعلن لوك أنه ضدّ الاستبداد السياسي وضدّ الاضطهاد الديني: «من أجل ألّا يتّخذ أحدٌ ذريعة لاضطهاد أو قسوة منافية للمسيحية الحرص على الدولة واحترام القوانين، ومن أجل ألّا يسعى آخرون (...) بدعوى الدين، إلى الترخيص في الإخلاص والإفلات من العقاب على جرائمهم، ومن أجل ألّا يفرضَ أحدٌ على نفسه أو على غيره شيئاً، بوصفه رجلاً مخلصاً للأمير أو بوصفه مؤمناً صادقاً (...)، من أجل هذا كله ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة»[23]. يقوم التمييز بين الكيانين على تعريف كلّ واحد منهما وعلى خصوصية الوظيفة التي يضطلع بها كلّ واحدٍ منهما. يعرّف لوك الدولة بأنها «جماعة من الناس تكوّنت لغرضٍ وحيدٍ هو المحافظة على خيراتهم المدنيّة وتنميتها»[24]. وهذه الخيرات ليست إلا الحقوق الطبيعية الفردية، وهي الحياة والحرية وسلامة البدن والمِلكية الخاصة. وأمّا الكنيسة فهي «جماعة حرة مؤلَّفة من أناسٍ اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علناً على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بتحصيلهم للنجاة»[25]. إنّ الانتماء إلى مجتمع أو إلى كنيسة تتّبع مذهباً معيناً ليس أمراً طبيعياً أي ضرورياً، ولكنه مجرد اتفاق وتواضع جماعي. ينتج عن ذلك أنّه لا المجتمع السياسي ولا الكنسية ضرورية، وبالتالي لا يمكنها أن تدّعي أحقية الوجود على حساب كنائس أخرى، كما لا يجوز أن يُعتبَر شكل معين من أشكال التنظيم السياسي هو الشكل الأمثل أو الجدير دون غيره بالتطبيق.

يقدّم لوك مجموعة من الحجج لإثبات فكرة الفصل بين الديني والسياسي، بين الكنيسة والدولة: أولاً: ليس للدولة وظيفة روحية (نجاة النفوس). الحاكم المدني ليس مكلَّفاً برعاية النفوس ولا أيّ شخص آخر مكلف بتلك المهمة، فالإيمان شخصيّ والتديّن شأن خاص بالفرد، ناهيك عن أنّ الإيمان وهو تصديقٌ وإقرار قلبيّ لا يمكن أن يتحقّق بواسطة الإكراه الذي هو طريقة السلطة في إنفاذ قوانينها. ثانياً: تقوم السلطة السياسية على الإكراه ويقوم الدين على الإيمان ولذلك لا يمكن للسلطة كوسيلة أن تفرض الإيمان كغاية: «من طبيعة العقل الإنساني أنه لا يمكن إكراهه بواسطة أية قوة خارجية، صادر إن شئت أموال إنسان، واسجن بدنه أو عذّبه، فإنّ أمثال هذه العقوبات لن تُجدي فتيلاً، إذا كنت ترجو من وراء ذلك أن تحمله على أن يغيّر حكم عقله على الأشياء»[26]. إنّ حكم العقل بطبيعته

21- Henri Péna-Ruiz, La laïcité, textes choisis, GF-Flammarion, Corpus, Paris, 2003, p. 97.

22 ـ لوك، رسالة في التسامح، ص 69

23 ـ رسالة في التسامح ، ص69

24 ـ المصدر نفسه ص70

25 ـ المصدرنفسه ص73

26 ـ المصدر نفسه ص71

حكم حرّ ولا يمكن أن يحصل بمجرّد إيعاز أو أمر صادر عن جهة خارجية. وقد يُطرح اعتراض مفاده أنّ الحاكم المدني قد يدفع الهراطقة الى الإيمان بواسطة الحجج وحدها. ردّ لوك تمثّل في التمييز بين إلزام بالحجج وإلزام بالأوامر. والفرق بينهما واضح؛ فالأول قد يؤدي الى الإيمان والثاني يؤدي فقط إلى النفاق. ولذلك فإنّ «السلطة المدنيّة لا ينبغي لها أن تفرض عقائد الإيمان بواسطة القانون المدني سواء تعلّق الأمر بالعقائد أو بأشكال عبادة الله»[27]. ثالثاً: لا يمكن للحاكم المدني أن يحقّق نجاة النفوس، حتى وإن حوّلها عن عقائدها الأولى بواسطة الإكراه، فالديانات الرسمية التي يعتنقها الحكام هي من التنوّع والتعدّد بحيث لا يمكن معرفة ما إذا كان الدين المفروض فرضاً هو الدين الحق أم لا[28]. وإذا فرضنا أنّ دين ملكٍ ما هو الدين الصحيح فإنّ النجاة ستكون حكراً على أتْبَاع ذلك الدين، أي على رعايا ذلك الحاكم، وستكون راجعة إلى الحظ وصدفة الميلاد، «وهذا أمر غير معقول مطلقاً ولا يليق بالله أبداً»، كما يقول لوك. إنّ فكرة السعادة الأبدية أو الخلاص الأخروي هي فكرة خاصة بضمير الشخص، أي إنها دليل على حريته الداخلية. ولذلك لا يحق للدولة ولا لأي إنسان آخر التدخل، بأي طريقة كانت، لتغيير معتقدات الفرد بحجة الانتماء إلى الجماعة المدنية. «لمّا كان الإنسان لا ينتهك حقوق أحدٍ غيره بعبادته الخاطئة، أو يضر بالناس الآخرين بعدم مشاركتهم في أرائهم الدينية الصائبة، ولمّا كان خسرانه لا يضرّ بسعادة الآخرين، فإنّ رعاية نجاة كل إنسان إنما تعود إليه وحده»[29].

يؤكد لوك على أنّ الانتماء إلى كنسية (مذهب ديني) هو اختيار إرادي حرّ، فالكنيسة هي «جماعة حرة»، كما أنّ الانتماء إلى جماعة دينية من خلال الوراثة هو أمر فاقد للمعقولية وغير قابل للتبرير عقلياً. وما يهمنا في تصور لوك، في هذا المستوى، هو تأكيده على الحرية الدينية في مستوى الاعتقاد وفي مستوى الممارسة[30]. إنّ مبدأ الحرية الذي بحسبه يختار فرد الانتماء إلى كنيسة أو مذهب ديني هو نفسه الذي يسمح له بقطع ذلك الانتماء عندما يكتشف خطأ في المذهب أو عوجاً في العبادة[31].

يمثّل التسامح، في نظر جون لوك، واجباً على الكنيسة أن تتقيّد به إزاء أعضائها، فلا تعاقب من يخطئ في أمور العقيدة أو العبادة عقوبة مادية أو مدنية. من حقها أن تمارس ضدّ من يخطئ عقوبة الحِرْم (Excommunion) فقط، ولا يحق لها تجريده أو منعه من خيراته المادية وممتلكاته، لأنّ ذلك لا يدخل في نطاق اختصاصها. ومن واجبها أيضاً التسامح مع الكنائس الأخرى، لأنّه لا واحدة منها أجدر من غيرها، ولا أحقّ بالوجود دون غيرها. كما أنّ التسامح يقتضي ألّا تُنتهك الحقوق الإنسانية والمدنية الخاصة بمن يؤمن بدين آخر أو يمارس شعائر أخرى من قِبَل الناس أو من قِبَل الحاكم المدني. إنّ الحقوق الإنسانية والمدنية حقوق مقدّسة وهي لا تخضع للدين. يدلّ هذا على إقرار لوك بالتسامح التام القاضي باحترام حقوق الفرد بغضّ النظر عن دينه أو عقيدته وبالتالي رفضه لملاحقة واضطهاد المخالفين.

تقوم برهنة لوك على ضرورة التسامح على مقدّمتين أساسيتين، هما التمييز والفصل بين الأمور المستوية أو غير الضرورية (res adiaphoras)، وتعني بصفة عامة الأشياء التي ليست حسنة ولا قبيحة. العبارة «تطلق، في اللاهوت المسيحي، على الأفعال التي لم يأمر

27 ـ المصدر نفسه ص 72

28 ـ المصدرنفسه ص 89، 90، 91

29 ـ رسالة في التسامح، ص 108

30 ـ لننبّه هنا الى أنّ هذا الموقف ليس هو موقف لوك الأخير بخصوص حرية المعتقد والممارسة الطقوسية المرتبطة به. من المعروف أنّ لوك عبّر عن رفضه للتسامح مع فئتين من الناس، هم الكاثوليك الذين يدينون في نظره بالولاء للبابا وللحاكم المدني (الملك) الكاثوليكي. والفئة الثانية التي اعتبرها غير جديرة بالتسامح هم الملحدون بسبب عدم وفائهم بالالتزامات والعهود أي بسبب كونهم غير فضلاء. وفي «عقلانية المسيحية» The reasonableness of christianity اعتبر لوك أنّ الإلحاد جريمة ولذلك يجب إقصاء الملحد من كل مجتمع مدني حقيقي. لقد اعتبر هذا الموقف علامة ضعف نظرية لوك في التسامح التي تبلورت في «رسالة التسامح» التي تعتبر متضمنة لآرائه النهائية في الموضوع. رسالة في التسامح، ص 113–114 .

31 ـ المصدرنفسه ص 74

الله بها ولم يحرّمها، وفي العبادات تطلق على الأعمال الظاهرة التي ليست ممارستها ضرورية للخلاص»[32]. ليس من حق الحاكم التدخل في الأمور الدينية الخاصة بكنيسته (أي الجماعة الدينية) هو أو بكنائس أخرى بواسطة القوانين، لأنّ ذلك يتعارض مع حرية الدين كما يتناقض مع الغاية من العبادة[33]. هل يعني ذلك أنّ الأمور المستوية (غير الضرورية) لا تخضع لتدخل السلطة المدنية؟ يقول لوك: «أنا أسلّم بأنّ الأمور المستوية، وربما وحدها، خاضعة للسلطة المُشرِّعة»، أي للسلطة المدنية، ولكن بشرط أن يكون تدخل الحاكم المدني محكوماً بقاعدة «الخير العام». إذن من حق الحاكم التدخل في أمور الدين وتحديداً في الأشياء المستوية انطلاقاً ممّا هو ملزم به بحكم وظيفته وهي حماية الخيرات الطبيعية للأفراد. «إنّ الأشياء التي هي في ذاتها ضارة بالمجتمع وممنوعة في الحياة العادية بقوانين وضعت للصالح العام لا يجوز السماح بها للاستعمال الديني في الكنيسة ولا تستحق الإعفاء من العقوبة»[34].

لم ينطلق لوك في «رسالة في التسامح» من حق حرية الضمير، ليبيّن بعد ذلك أنّ كلّ حكومة شرعية يتوجّب عليها احترام هذا الحق، وبالتالي الالتزام بواجب التسامح والتخلي عن الاضطهاد الديني[35]. إنّ الرسالة ليست دعوة لأن يمارس كل فرد وكل جماعة دينية عباداته بحرية بشرط عدم الإضرار بحقوق الآخرين أو بالمصلحة العامة. إنها تتناول مسألة إلزام الحاكم المدني بعدم التدخل في طرق تعبير الأفراد والجماعات عن قناعاتهم الدينية، وهي مسألة سياسية بالأساس.

يمكن القول إنّ برهنة لوك في «رسالة في التسامح» على ضرورة التسامح الديني بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة (تسامح محدود) يندرج ضمن نظرية سياسية تؤكد على أنّ الحاكم المدني ليس حائزاً إلا على السلطة التي كلفه الأفراد بممارستها من أجل رعاية حقوقهم الطبيعية. لم يُقِم لوك نظريته في التسامح على مبدأ حرية الوعي والضمير، بل إنه تناول مسألة التسامح ضمن تصوره لطبيعة السلطة السياسية وحدودها[36]. وذلك لا ينفي أننا نجد لدى لوك تأصيلًا للوعي أو الضمير باعتباره مصدر الحكم في المسائل الأخلاقية والسياسية، أي تحديد ما هو عادل وما هو غير عادل[37].

يجب إقرار التسامح من أجل تجنّب المفاعيل السلبية للتعصب وعدم التسامح. هذا هو رهان لوك في «رسالة في التسامح»، وهو من دون شك رهان سياسي. إنّ هذه المقاربة لمشكل التسامح، وهي مقاربة محكومة بمطلب السلم المدني اللازم لحماية الحقوق الطبيعية، لا يمكن أن تفضي إلّا الى تسويغ تسامح محدود لا غير. ولئن أكد لوك على الطبيعة الداخلية للإيمان باعتباره جوهر الدين الطبيعي، فإنه لم يتجاوز البعد المدني السياسي للتسامح الديني. ولعله لو تجاوز ذلك البعد لتمكّن من أن يجعل حرية الوعي والضمير أساساً للتسامح التام. في هذه النقطة يمكن القول إنّ رؤية بيار بايل(P. Bayle) كانت أكثر ليبرالية من رؤية لوك.

في إنجلترا أصدر الملك جيمس الثاني الذي كان اعتنق الكاثوليكية عام 1687 «إعلان التسامح» (Declaration of indulgence) الذي أقرّ الحقوق المدنية لأتْبَاع المذاهب الدينية المخالفة للكنيسة الرسمية وخاصة منهم الكاثوليك والكويكرز (Quakers) [38]. لم يكن هذا الحدث معزولاً، ولكنه أتى في سياق فكري وسياسي أفضى إلى طرح التسامح كحلٍّ جذري لمشكلة الصراعات والحروب الدينية

32 ـ رسالة في التسامح، ص 93 – 94(هامش2).

33 ـ رسالة في التسامح، ص 93

34 ـ المصدرنفسه ص 99

35- Les fondements philosophiques de la tolérance, p.114

36- Locke, Lettre sur la tolérance et autre textes, traduction et commentaire de J-.F. Spitz, Garnier- Flammarion, Paris, 1992.

37- Gilbert Vincent, « la liberté de conscience, tolérance et protestantisme ».

38ـ مقدمة رسالة في التسامح.

المزمنة التي عرفتها أوروبا المسيحية[39]. فقبل هذا التاريخ بسنتين فقط صدر كتاب بيار بايل الشهير «تعليق فلسفي على قول يسوع المسيح: أكرهوهم على الدخول»[40] (1686). «أكرهوهم على الدخول» (الواردة في إنجيل لوقا إصحاح 14 ،عبارة 23) كانت قد استعملت من أجل تبرير كلّ أشكال الاضطهاد الديني لدى عدد كبير من اللاهوتيين وخاصة القديس أغسطين. كما أنّ رجال الدين استندوا إليها لتبرير قرار إلغاء مرسوم نانت الذي اتخذه لويس الرابع عشر سنة 1685. إذن اهتمام بايل بمشكلة التسامح كان نتاجاً للوضع السياسي والاجتماعي القائم في تلك الفترة. ولعل وعيه العميق بطبيعة المشكلة وخطورتها هو الذي يفسّر توجهه نحو البحث عن حل جذري، كأن يتمثّل في إقرار تسامح محدود يكون محكوماً باعتبارات المصالح والتسويات، وهو تقريباً الحل الذي ارتآه لوك.

يرى بايل أنّ الأديان الوضعية المنقسمة إلى ملل ومذاهب وطوائف هي السبب الأساسي للصراعات والحروب، ولا طريق للتخلص من الحروب الدينية الدموية إلا بانتهاج التسامح أسلوباً للتعامل بين أتباع الديانات والمذاهب المختلفة. ولكنّ التسامح عنده ليس نتيجة لصراع القوى، أي أنه ليس خياراً سياسياً تفرضه ضرورات السلم الاجتماعي والاستقرار السياسي، بل إنه واجب أخلاقي، وفي هذه النقطة تحديداً تكمن طرافة تناوله للمسألة.

إنّ التسامح موقف يُتّخَذُ من المختلف ومن المخالف في الدين والعقيدة والممارسة والطقوس. لا يكتفي بايل بالتسامح محمولاً على هذا المعنى، بل إنه يبحث له عن أساس فلسفي بموجبه يمكن أن يكون مفهوماً كليّاً وصالحاً لتمثل الوضعيات النسبية والمختلفة. أساس التسامح الحق في نظر بايل هو حرية الضمير. وحرية الضمير تعني تحديداً حرية الحكم الأخلاقي النابع من جوهر الذات أي من النور الطبيعي أو العقل. «أقول: إنّ الإيمان (Foi) لا يعطينا أبداً علامات أخرى للرشاد (Orthodoxie) غير الشعور الداخلي واقتناع الضمير (Conscience)، وهي علامات توجد حتى لدى الهراطقة. وينتج عن ذلك أنّ التحليل الأخير لاعتقادنا، سواء كان راشداً (Orthodoxe) أو مُبتَدعاً (Hétérodoxe) ، هو أننا نشعر ويبدو لنا أنّ الأمر حقيقي. من هنا استخلص أنّ الله لا يطلب من الهرطوقي (المبتدِع) ولا من المستقيم الراشد يقيناً محصَّلاً بواسطة الاختبار والمناقشة العلمية، وبالتالي فإنه يطلب من هؤلاء وأولئك أن يُحبّوا ما يبدو لهم حقيقياً»[41]. معيار الحقيقة في مجال الدين كما في مجال الأخلاق هو الضمير، الشعور الداخلي للفرد. في تصور بايل لا يرتبط التسامح بأيّ شرط لأنه ينتمي إلى الواجب الأخلاقي قبل أن يكون اقتضاء دينياً[42]. وهكذا بما أنّ التسامح قائم على مبدأ أخلاقي هو واجبُ احترامِ ما يقرّهُ وعيُ كلّ شخص وما يبدو له حقيقياً، فإنّ طبيعة التسامح تتحول ليصبح حقاً، أي حرية أساسية هي حرية الضمير.

نجد بايل في «التعليق الفلسفي» مدافعاً عن التسامح بين الأديان، بينما نجده في رسالة تحمل عنوان «معنى أن تكون فرنسا كاثوليكية كلها» مهاجماً للأديان جميعها معتبراً إياها من صنع الشيطان. إنّ الأديان الوضعية، في رأيه، مضرة للغاية ولا يوجد أكثر منها ضرراً. والله لم يوحِ للبشر إلا الحق الطبيعي، غير أنّ الأرواح الشريرة أفسدته بوضعها بذور الفتن والانقسام بين الناس بواسطة الحروب والمذابح والمظالم[43].

---

39 ـ تميز القرن السابع عشر وخاصة النصف الثاني منه بنقاش فكري وفلسفي كبير كان انعكاساً لحدّة الصراعات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الممالك المسيحية آنذاك. لقد ظهر مفكرون وسياسيون وكتّاب مقالات وفلاسفة كثيرون عالجوا مشكل التسامح في إطار تناولهم للمسألة السياسية. من بين هؤلاء المؤلفين البارزين يمكن ان نذكر جون أوون John Owen وريتشارد باكستار R. Baxter و روبرت فرجسون R. Ferguson ووليم بين W. Penn وشللنغوورث Chillingworth وهنري باسناج H. Basnage وجون كرال Jean Crell.

40- Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: « Contrains-les d'entrer », ou traité de la tolérance universelle.

41- Bayle, Œuvre diverses, t. II, p. 1011, (cité par J-. M. Gros, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », dans Les fondements philosophiques de la tolérance, p.308)

42- J-. M. Gros, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », p.308

43- Bayle, Ce que c'est que la France toute catholique, éd. E. Labrousse, Vrin, Paris, 1973, p. 36 (cité par J.-M. Gros, p.305).

يرى بايل أنّ الحق الطبيعي هو عين القانون الإلهي الموضوع فينا والذي لا نحتاج إلى وساطة مهما كان نوعها لاكتشافه. إنّ العقل وحده يستطيع اكتشاف ذلك القانون وترجمته في مستوى المعرفة وفي مستوى الأفعال الأخلاقية. وهو يستطيع التمييز بين ما يأتي من الله وما هو مِنْ وضع البشر، بين الدين الطبيعي والدين الوضعي. والتسامح القائم على حرية الضمير لا يمكن أن يتحقق إلا عندما تنتصر الكنيسة غير المرئية (الإيمان) على الكنسية المرئية (الدين كمؤسسة كهنوتية). إذا أردنا ألّا يكون الدين مطابقاً للتعصب والاضطهاد فيجب ردّه إلى مجاله الأصلي أي ضمير الفرد: «إنّ الاستعدادات الداخلية للنفس هي التي تكوّن حقيقة الدين».

إنّ الموقف الفلسفي النهائي لبيار بايل من مشكل التسامح يتمثّل في أنّ أساس التسامح ليس الدين بل الوعي الأخلاقي أو الضمير الأخلاقي الذي يتطابق مع ما يقرّه الحقّ الطبيعي المتآلف مع القانون الإلهي. ينتج عن هذا التأسيس الفلسفي للتسامح موقف سلبيّ بصورة جذريّة من مشكلة الصراعات الدينيّة: ضرورة الخروج من ربقة الدين بما هو مجموعة من العقائد الدوغمائية المناقضة للعقل. ويجب ألّا نفهم من ذلك أنّ بيار بايل يدعو إلى تبنّي موقف رافض كليّاً للدين أي إلى الإلحاد، ولكنه يدعو إلى الفصل بين الإيمان والدين باعتباره مؤسّسة كهنوتيّة تُصادر حريّة الوعي وتضيّق مجال حريّة الضمير، إنه يدعو إلى دين طبيعي (كوني) يكون مجالاً لحرية الوعي والضمير وتُترجم مبادئه في ما ينبغي أن يقوم به المؤمنون من أفعال أخلاقية فاضلة. الدين الطبيعي هو النقيض الفعلي للأديان الوضعية الدوغمائية القائمة على الإكراه والإرهاب والعنف.

4. حدود التسامح:

إذا كان عدم التسامح يعني إكراه المخالفين في المعتقد على اتّباع وإقرار ما لا تقرّه ضمائرهم ومنعهم من إظهار اعتقاداتهم والتعبير عنها، بغض النظر عن عدم التجانس بين الوسيلة والغاية، فهل يعني ذلك أنّه يمكن فرض التسامح باعتباره عقيدة أو قيمة عليا؟ بما أنّ الآراء لا يمكن أن تُفرَض ولا تجدي القوة في ترسيخها في النفس فإنّ ما ينطبق على عدم التسامح ينطبق على التسامح أيضاً. إنّ القوانين المدنية لا يمكنها أن تكون أداة لفرض التسامح، حسبها أن تعالج النتائج السلبية لعدم التسامح أو الحدّ من مخاطره في مستوى العلاقات الاجتماعية. إنّ من يمتنع عن إيذاء الآخرين المخالفين له في العقيدة والشعائر خوفاً من العقاب الذي يحدّده القانون لا يمكن اعتباره متسامحاً. نرى اليوم في البلدان الديمقراطية حيث الحقوق والحريات مرعية بواسطة القوانين بروز حركات شوفينية وعنصرية ودينية معادية للآخرين (كالأجانب، والمهاجرين، والمهمشين، والمثليين،...إلخ). إنّ كره الأجانب أو احتقار الديانات المختلفة أمر لا يمنعه القانون. القانون يتعامل مع الوقائع فقط لا مع الأفكار والآراء والأوهام. لا يمكننا إذن أن نكتفي بالمرجعية القانونية لتكريس التسامح كثقافة وممارسة. إنّ التسامح كمبدأ وقيمة ومعيار هو في نهاية التحليل موضوع اعتقاد وتفكير واقتناع. عندما ندرك، بوضح تام وبصورة موضوعية، أنّ التسامح أمر ضروري لأنّ حرية الوعي تُثبته ولأنّ حرية الضمير تتجسّد فيه وأنّه ضروري لاستقرار المجتمع وسلامته، آنذاك يمكن أن يصبح التسامح حقاً وفضيلة سياسية.

لقد تناولنا جانبين أو بعدين يمكن أن نتفهّم التسامح انطلاقاً منهما: التسامح كمبدأ أو كقيمة (أخلاقية)، والتسامح كاختيار عقلاني وشكل للتنظيم السياسي. إنّ التصور الذي يعتبر التسامح مبدأ وقيمة أخلاقية يمكن للعقل أن يكتشفها عندما يفكر في ماهية الحق الطبيعي ويتأمل في جوهر الدين الحق هو تصور ليبرالي استند إلى تصور الحق الطبيعي (حقوق الإنسان الطبيعية)، وتأوّل النصوص الدينية على ضوئها. في إطار هذا التصور يمكن أن ندرج موقف جون لوك وبيار بايل وجون كريل وبنجامان كونستان وغيرهم كثير من المفكرين والفلاسفة الذين دافعوا عن التسامح الديني، واعتبروا التعصب وعدم التسامح مناقضاً للعقل، وبالتالي متعارضاً مع ضرورة الاجتماع السياسي. وأمّا التصور الثاني فهو يقرّ بأنّ التسامح تواضع أو خيار سياسي تمليه وتفرضه طبيعة العلاقات الاجتماعية في إطار مجتمع مكوّن من «جماعات» مختلفة من حيث الانتماء والهويّة والتوجّه، أي أنّه فضيلة سياسية. التسامح كقيمة معيارية يحيل إلى الديمقراطية الكلاسيكية وفق النموذج الليبرالي، وأمّا التسامح كفضيلة سياسية فهو يرتبط بالديمقراطية التعددية، كما تحققت في أمريكا منذ القرن الثامن عشر[44].

44- Robert Paul Wolff, «Beyond Tolerance », in A critique of pure toleration, p.14

لقد اقترن التسامح بالتعددية الدينية والمذهبية والسياسية، وتعلق بعلاقة الأفراد فيما بينهم، وكذلك بعلاقة الجماعات المختلفة عرقياً ودينياً ومذهبياً داخل المجتمع الواحد. ولهذا يمكن القول إنّ نظرية التسامح تستند في الوقت نفسه إلى تصور ليبرالي (التسامح يتطابق مع حقوق الفرد)، وإلى تصور جماعاتي (يتلاءم التسامح مع حماية حقوق الجماعة). هكذا يمكن أن نفهم كيف كان «الدفاع عن التعددية مطابقاً للدفاع عن التسامح في المجتمع الذي يجب أن يكون تقليدياً من الناحية الدينية (Orthodox society) . التسامح مع الاختلاف شر لا بدّ منه، و(لكنّ) صوت العقل يطالب به ضدّ هوى الإيمان المتعصب»[45]. ليس التسامح فقط وسيلة لحسم الصراعات الدينية أو بالأحرى لتكريس فكرة عدم إمكانية حسمها من خلال الاعتراف بالاختلاف وقبول التنوع، بل إنه طريقة لإدارة صراع الجماعات المكوّنة للمجتمع حول المصالح والمنافع. في هذا السياق ينبّه المفكر الأمريكي روبرت بول وولف (R.P.Wolff) إلى أهمية «التصور الاقتصادي للتسامح». يعني التسامح، في المجتمع المكوّن من جماعات متنافسة حول المصالح، الاعتراف من قبل الأطراف المختلفة بحق كلّ طرف في أن تكون له مصلحة خاصة، وأن يعمل من أجل تحقيقها. إنّ التسامح بهذا المعنى لا يفهم كقيمة أخلاقية متعالية أو كمبدأ معياري، ولكنه اختيار عقلاني ونفعي. «إنّ هذا التصور الاقتصادي للتسامح يتماشى مع وجهة النظر التي ترى أنّ الفعل الإنساني تحركه المصالح أكثر ممّا توجّهه المبادئ والمعايير»[46]. إنّ للتسامح كفضيلة سياسية في إطار الديمقراطية التعددية (وهي متحقّقة في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة) دوراً إيديولوجياً أساسيّاً. فالاعتراف بالآخرين وبحقهم في أن تكون لهم مصالح، والدعوة إلى التفاهم والتعايش السلمي والاعتدال (على مستوى الخطاب) كلّ ذلك يخفي جانباً آخر من الواقع، أي وجود جماعات أخرى (فئات، طبقات، مجموعات) لا مكان لها في ساحة السوق، وبالتالي فإنّ التسامح بالنسبة إليها لا يعني شيئاً. من هنا يمكن نقد النظرية التعددية في صيغتها المعاصرة، وبالتالي نقد مفهوم التسامح الذي تتضمّنه. عندما تؤكد على الطبيعة الجزئية للمجتمع (المجتمع إطار لجماعات مختلفة)، تنفي النظرية التعددية كون المجتمع هو المجال الواسع للمصالح، وبذلك تحمي المصلحة الإجرائية المجرّدة بالمحافظة على نظام جماعات الضغط (The system of group pressures) وتنفي إمكانية الفعل المشترك من أجل تحقيق الخير العام[47].

يذهب هربرت ماركيوز إلى أنّ «التسامح الخالص» هو سمة المجتمع الديمقراطي التعدّدي. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ المجتمع الديمقراطي الحديث هو مجتمع الحرية والعدالة الحقيقية، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن المكانة الحقيقية التي يحتلها التسامح في مثل هذا المجتمع. في نصه الذي يحمل عنواناً مثيراً «التسامح القمعي»، يميز ماركيوز بين صنفين من التسامح: تسامح سلبي وآخر إيجابي، تسامح حقيقي وآخر زائف. «التسامح الخالص» هو تسامح لا حدود له، وبهذا المعنى فإنّ مجاله الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا الديمقراطية الليبرالية التعددية، ففي إطار الديمقراطية يتمّ التسامح مع كلّ الآراء وكلّ وجهات النظر تُقبل على قاعدة حق الجميع في التعبير. الحقيقي والخاطئ، الصادق والكاذب، الرأي التافه والرأي الحصيف، يوضعان في المستوى نفسه والسبب في ذلك هو أنه بحسب المنطق الديمقراطي لا وجود لحقيقة ثابتة، ولا أحد، فرداً كان أو جماعة، يملك الحقيقة، وبالتالي يستطيع تعريف ما هو الخطأ وما هو الصواب[48].
ما قيمة التسامح الخالص إذن؟ وهل يستحق كلّ ذلك التقريظ والإشادة التي يحظى بها؟ لفهم حقيقة التسامح وقيمته لا بدّ من أن نأخذ في الاعتبار الإطار السياسي والثقافي الذي فيه يمارَس أو يُطالب به. هل المجتمعات التعددية الديمقراطية هي حقاً مجتمعات حرّة (يكون فيها الأفراد متحررين من كلّ أشكال الهيمنة والاستغلال والحاجة) وعادلة (العدالة القانونية والعدالة التوزيعية) بحيث يكون فيها للتسامح الكلي معنى؟ جواب ماركيوز عن هذا السؤال سلبي، فالتسامح في مجتمع طبقي تخترقه التناقضات، وإن اعتُبر غير محدود، هو تسامح تفترضه وتتطلبه لعبة صراع المصالح في «ساحة السوق» المفتوحة، وبالتالي لا يمكن فصله عن الإيديولوجيا الموجّهة

45- Ibid., p.20

46- Ibid., 21

47- Ibid., p. 50-51

48- Herbert Marcuse, « Repressive tolerance » in A critique of pure toleration, op. cit, p. 94

والمحدّدة لصراع المصالح. «يصبح التسامح الكلي موضع شك عندما لا يكون مبرّرُ وجوده مقنعاً بما فيه الكفاية. عندما يستخدم كأداة للتلاعب والتوجيه المذهبي للأفرد فينزعون إلى تكرار آراء سادتهم كما لو كانت آراءهمْ هُمْ. بالنسبة لهؤلاء الأفراد التبعية (heteronomy) تصبح استقلالية (autonomy) »[49]. هكذا يوشك المجتمع الديمقراطي المعاصر أن يكون خالياً من التسامح الحقيقي الذي يُفتَرض أن يتجلّى في الاعتراف بالاختلافات وفي القبول بالأفكار والآراء وأشكال الوجود المختلفة. إنه من خلال «مركزة السلطة الاقتصادية والسياسية ودمج المتعارضات في المجتمع الذي تستعمل فيه التكنولوجيا كأداة هيمنة، يُمنعُ الانشقاق الفعلي بمجرّد أن يظهر(...)، ومن خلال وسائل الإعلام، الوسائل الإيديولوجية للسلطة السياسية والاقتصادية، تُصنع ذهنية (mentality) عامة تَعتبر الصواب والخطأ، العدل والظلم أشياء محدَّدَة سلفاً كلّما تمّ المساس بمصالح المجتمع الحيوية»[50].

إن الفصل بين السياسة والدين لا يعني «الخروج من الدين». تعني اللائكية الاعتراف بتعدّد الحقائق وتنوّع التأويلات وطرق البحث عن الحقيقة وبالتالي فإنها لا تُنكر حقّ «الحقيقة الدينية» في الوجود في الفضاء العقلي العام

التسامح إذن ظاهرة من ظواهر المجتمع الديمقراطي المعاصر. ولكنّ هذا القول يجب ألّا يؤخذ في ظاهره. في نظر ماركيوز ليس التسامح إلا وسيلة لإيجاد التناسق والتوافق بين الجماعات ذات المصالح المختلفة والمتضاربة. وهو في هذه النقطة يلتقي مع روبرت بول فولف. لقد أصبح التسامح أمراً إيجابياً بعد أن كان شرّاً لا بدّ منه. ولكنّ التحليل الموضوعي والمعمّق للمجتمع الديمقراطي المعاصر ـ وهو ما قام به ماركيوز بخصوص المجتمع الأمريكي- يبيّن أنّ التسامح هو في الواقع نسبي وجزئي، يهدف إلى تكريس مصالح خاصة لجماعات مهيمنة. هذا النوع من التسامح يصفه بكونه قمعياً. «هناك تناقض موضوعي بين البنية الاقتصادية والسياسية من جهة، ونظرية التسامح وممارسته من جهة أخرى. إنّ البنية الاجتماعية المتحوّلة تنزع إلى إضعاف فاعلية التسامح مع الحركات المخالفة والمعارضة (dissenting and oppositional movements) وإلى تقوية القوى المحافظة والرجعية. مساواة التسامح تصبح مجرّدة وزائفة»[51]. التسامح الخالص هو إذن خاصيّة المجتمع القمعي.

إنّ تناول التسامح باعتباره واقعة اجتماعية وسياسية مكّننا من الخروج من إطار النظرة الضيقة التي تحدّد التسامح كفضيلة أخلاقية إيجابية تكتسب قيمتها من ذاتها أو بالأحرى من مرجعية قيمية أو أخلاقية معينة. ولا شكّ أنّ هذا النحو من النظر سمح بطرح رؤية أخرى يكون التسامح فيها نتاجاً لصراع القوى السياسية وتعبيراً عن تناقض المصالح الاقتصادية في مجتمع معين وفي لحظة تاريخية معينة. وهكذا يكون بالإمكان إبراز الوظيفة الإيديولوجية للتسامح في نطاق ثقافة الهيمنة. هذا التسامح يوصف بكونه قمعياً. إنّ نقد التسامح وبيان حدوده ودوره في الجهاز الإيديولوجي للهيمنة المعاصرة لا يقلّل من شأنه. وتناوله بطريقة نقدية قد لا يؤدي إلى إفراغه من محتواه المعياري والإيتيقي. إن تمكّن النقد من توضيح كيف يكون التسامح «سلبياً» في الحالة التي يكون فيها مطلب المقهورين فإنّ الدفاع عن تسامح «إيجابي» يبقى أمراً ممكناً وربما ضرورياً. إنّ التسامح فضيلة الإنسان المعتدل الذي يسعى إلى تجاوز التناقض الداخلي فيه بين الأهواء والعقل. وسواء نجح في ترجمة التسامح فعلاً وممارسة أم لا فإنّ ذلك دليل على كونه حُرّاً.

49- Ibid., p.90

50- Ibid., p. 95

51- Ibid., p. 115-116

5. حريّة الضمير والتسامح واللائكية:

تعني كلمة (laïque) و (laïc) من ليس منتمياً لمؤسسة رجال الدين (clergé). وقد ظهر مصطلح لائكية(Laïcité) سنة 1871 للدلالة على موقف حياد الدولة إزاء الأديان والمذاهب الدينية المختلفة وتعاملها معها على قدم المساواة. الدولة اللائكية هي التي لا تجعل من دين أو مذهب ديني عقيدة رسمية. إنّ مبدأ الفصل بين الديني والسياسي، بين الكنسية والدولة، هو الذي يحدّد هذا المفهوم. بهذا المعنى لا يمكن المطابقة بين اللائكيّة والعِلْمانيّة (scientisme) ، ولا بينها وبين العَلمانية (sécularisme)[52] العِلمانية تحيل، كما هو معروف، إلى النظرية الإبستيولوجية الوضعية، وأمّا العَلمانية فهي تدلّ على العالم في بعده الزماني والمادي.

يرى المدافعون عن اللائكية (Laïcité)، كنظام مؤسساتي وحقوقي خاص بالدولة الحديثة، أنّها الوسيلة الوحيدة المتاحة للناس كي يتعايشوا ويتشاركوا سلمياً في إطار اختلافاتهم العرقية والاجتماعية والثقافية، ودون أن تؤدي تلك الاختلافات إلى الصراع اللانهائي وإلى هيمنة طرف على طرف. تتحقق اللائكية، باعتبارها رؤية قائمة على الاعتراف بحرية الضمير وبحق كلّ إنسان في التفكير والتعبير والاعتقاد والاجتماع، في مستوى قوانين ومؤسسات الدولة الحديثة. يمكن القول إنّ اللائكية هي صفة الدولة المحايدة دينياً وأخلاقياً. الدولة لا دين لها ولا مرجعية معيارية أو أخلاقية تحدّد توجهها. ومعنى ذلك أنّها تتسامح مع كلّ الآراء والتوجهات والمذاهب ما دامت لا تضرّ بالمصلحة العامة أو الخير العام (مثلاً النظام العام، الصحة العامة). قد تكون اللائكية ملائمة أكثر من أيّ نظرية أخرى للمجتمع التعدّدي، المجتمع متعدد الأعراق والهويات والأديان والمذاهب. من هنا يذهب البعض إلى أنّ المجتمعات المتجانسة (مثلاً تلك التي ينتشر فيها الإسلام فقط) لا تحتاج إلى اللائكية، والدولة فيها غير ملزمة بالحياد الديني. ما دامت الأغلبية الساحقة (overwhelming majority) على الدين نفسه فلا داعي إلى الفصل بين الدين والدولة. وقد يُعترضُ على هذا الرأي بالقول إنّ وجود أغلبية في مجتمع معين لا يلغي حقّ الأقلية في الاختلاف. وبما أنّها تمثل جزءاً من المجتمع فيتحتم على الدولة أن تكون محايدة إزاء جميع الأطراف الاجتماعية.

ما هو المبدأ الذي تقوم عليه اللائكية؟ لقد طرحت مسألة اللائكية في السياق الثقافي والحضاري الأوروبي. ولم تمثّل اللائكية حلاً جذرياً مباشراً لمشكلات التنظيم السياسي والاجتماعي، بل إنها ترسّخت تدريجياً في مستوى التجربة التاريخية للشعوب الأوروبية أولاً، لتنتقل لاحقاً إلى شعوب أخرى تبنّت مفاهيم الحداثة وتوجهاتها الكبرى. لقد اقتضى حلّ مشكل الصراع الطائفي والمذهبي إلغاء كلّ أهمية للانتماء الديني والمذهبي في إطار الدولة المدنية التي تنظّم المجتمع بحسب قوانين مدنية هي نتاج تشريع عامٍّ. وهكذا لا تتحدّد مكانة الأفراد والجماعات بحسب طائفتهم أو دينهم، بل باعتبارهم جميعاً مواطنين (سواء قصدنا بالمواطن الشريك في الوطن أو الذي يشارك في إدارة الشأن العام). في ظلّ القوانين الليبرالية يتوجّب على الجميع الاعتراف المتبادل بالاختلاف العقائدي والمذهبي كشرط للعيش المشترك. كما يتوجب على الدولة أن تحترم كلّ الأديان الموجودة في نطاق نفوذها. ليست اللائكية إذن معادية للدين، ولا تمثّل سياسة مناهضة للدين تتّبعها الدولة، فهذه الأخيرة لا تتدخّل أصلاً في الشؤون الدينية التي تُترك في الأنظمة الديمقراطية للجمعيات والكنائس الخاصة. عندما تناهض الدولة ديناً أو مذهباً دينيّاً بعينه، فهي تتبنّى ديناً أو مذهباً معيناً، وبسبب ذلك تعتبر دولة دينية أوتوقراطية، ومن البدهي أنّه في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يوجد تسامح حقيقي.

---

52 ـ هناك من يستعمل كلمة عَلْمانية Secularism للدلالة على معنى اللائكية Laïcité . يبدو لنا أنّ هذا الاستعمال يعود إلى كون اللغة الإنجليزية لا يوجد فيها كلمة Laïcité أو Laïque . أصبحت كلمة العلمانية متداوَلة في اللغة العربية المكتوبة والمنطوقة وفي أغلب الحالات دون تحديد أو تمييز بين عِلمانية وعَلمانية. إنّ هذا الخلط قد يضيّع الدلالة الأصلية للكلمة، وهي الدلالة على نظرية سياسية ترمي إلى تحرير السياسية من تدخل المؤسسات الدينية، وكذلك ضمان قدر من الاستقلالية للمؤسسة الدينية في علاقتها بالسلطة السياسية. وهذا لا يعني أنّ اللائكية تعادي الدين أو ترفضه رفضاً قطعياً. تهدف النظرية اللائكية إلى التمييز بين المجال الديني الروحي والمجال السياسي الزمني، وهي تقرّ بأنّ الحياة الدينية في بعدها الإيماني وفي بعدها الطقسي تحتلّ مجالاً مستقلاً عن السلطة العمومية. كما أنّ السلطة الروحية (الكنيسة) ليس لها أن تتدخل في إدارة الشأن العام، وإن كان بإمكانها حسب آليات المشاركة الديمقراطية التعبير عن آرائها ومطالبها والدفاع عن حقوقها. ومن المعروف أنّ فكرة حياد اللائكية تجاه الأديان يستغله البعض من ضيقي الأفق ومن الإيديولوجيين للمماهاة بينها وبين الإلحاد.

إنّ الفصل بين السياسة والدين لا يعني «الخروج من الدين». تعني اللائكية، كما رأينا، الاعتراف بتعدّد الحقائق وتنوّع التأويلات وطرق البحث عن الحقيقة، وبالتالي فإنها لا تُنكر حقّ «الحقيقة الدينية» في الوجود في الفضاء العقلي العام. ما تُنكِره اللائكية وترفضه السياسة غير الأوتوقراطية هو أن يزعم جزء من المجتمع، فئة أو طائفة أو جماعة، أنّها حائزة على الحقيقة المطلقة أو معبِّرة أو مدافعة عن تأويل معيّن ضدّ كل أشكال الاختلاف. حقٌّ للمواطنين أن يتبنّوا ما شاءوا من معتقدات وأن يتّبعوا ما أرادوا من مذاهب، ولكن ليس من حق أحدٍ أن يفرض رؤيته أو مذهبه على المجتمع ككل أو على جزء منه. هدف السياسة اللائكية هي إذن حماية الفضاء العام – مجال السياسة – من التلاشي ومن الانقسام إلى فضاءات جزئية منغلقة. مثل تلك الحالة تكون متطابقة مع تفكك المجتمع وانحلال الدولة. يمكن القول إذن إنّ اللائكية هي الشرط السياسي للتسامح. ولكن هل توجد لائكية مطلقة؟

إنّ أغلب الدول في العالم المعاصر تحدد هويتها الوطنية أو القومية استناداً إلى هويّة دينية. ويظهر ذلك في مظاهر كثيرة كالأعياد الوطنية والرموز والشعارات والعُملة...إلخ. وهذا قد يدعم موقف القائلين إنّ اللائكية ـ وإن اتَّبِعت كسياسة في مرحلة من تاريخ مجتمعات بعينها– لا يمكن أن تكون نموذجاً مطلقاً ذا صلاحية كونية.

يرى الرافضون للائكية أنّ الإنسان كائن ديني، وأنّ الدين يستجيب لحاجات أساسية لدى الإنسان. ينتهي هذا الموقف إلى الإقرار بأنّ اللائكية المطلقة لا وجود لها، وأنّ النزعة اللائكية (Laïcisme) لا تستبعد الدين إلّا لتحلّ محله، أي لتصبح ديناً له كلّ مميزات ووظائف الدين التقليدي الذي تمّ إقصاؤه بحجة عدم توافقه مع العقلانية العلمية مثلاً[53]. ودون أن نتعمق في تحليل فكرة وظيفة الدين النفسية والاجتماعية نكتفي هنا بالتنبيه إلى أنّ الرافضين للائكية ينطلقون من اعتقاد راسخ (Dogma) وهو أنّ الدين، أي دينٍ، يتضمن في حدّ ذاته قيمة مطلقة، وهو يحتوي على مطلق الحقيقة، بل يستوعب كلّ الحقائق الممكنة (الحقائق العلمية والأخلاقية)، وهو مفارق بحكم مصدره ومتعالٍ ولا يتأثر بالتحولات الاجتماعية والتاريخية والثقافية. ولذلك لا يجوز الفصل بين الدين والدنيا، بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. وأكثر من ذلك يذهب أعداء اللائكية إلى أنّ اللائكية تمثّل خطراً على الدين وعلى فكرة الإيمان في حدّ ذاتها. وهذا يدل إمّا على جهل وسوء فهم بحقيقة اللائكية، وإمّا على موقف إيديولوجي لا يقبل بأي مراجعة.

يصطدم الموقف الرافض للائكية بحجة الدفاع عن الدين بالمشكل المتعلق بتحديد ماهيّة الدين الذي يتضمن في ذاته قيمة أنطولوجية (دين=هويّة=وجود). لنسلّم بأنّ الدين يحتوي حقاً حقيقة ما، ويقود إلى الخلاص الأخروي، وأنّه مطابق للخير والعدل والفضيلة، فإنّ السؤال الذي لا يمكن للعقل النقدي إلا أن يطرحه، وهو التالي: ما هو الدين – من بين الأديان المختلفة – الذي يجب اعتباره الدين الحق؟ يدّعي أتباع كلّ دين أنّ دينهم هو الوحيد الحقيقي والمطابق لدين الله، وأنّ الديانات الأخرى هي مجرد ضلالات. في هذا السياق ذهب الفلاسفة إلى القول بضرورة التمييز بين الدين المطلق والأشكال التاريخية للدين. يجب أن يتجاوز الدين الحقيقي أو المطلق الديانات التاريخية بعقائدها وبأشكال عباداتها وبمللها ونحلها. إنّه «الدين الطبيعي» الذي يدرك العقل تعاليمه المطابقة لإرادة الله، كما رأى لوك وكانط واسبينوزا وروسو. قد يقوّي مفهوم الدين الطبيعي حجّة الرافضين للائكية ولكنه، كمرجعية معيارية وأخلاقية قابلة لأن تدرَك عقلياً، لا يُضعِف النظرية اللائكية كنظرية سياسية ترمي إلى تحسين وجود البشر دون ادعاء أنّها حائزة على قيمة إبستمولوجية أو أنطولوجية.

إنّ رفض اللائكية في نهاية التحليل هو رفض للتسامح وإنكار لحرية الوعي والضمير. هل يجوز التسامح مع من يرفض التسامح؟ وهل يجب عدم المس بحرية من لا يؤمنون بحرية الآخرين وفق عقيدتهم؟ كيف يمكن للناس، وهم على ما هم عليه من الاختلاف الديني، أن يعيشوا معاً بشكل سلمي على مستوى المجتمع الواحد وعلى مستوى العالم؟ كيف يمكن إنهاء الصراعات الدينية والتوظيف الإيديولوجي في الصراع الاجتماعي والسياسي؟

53- Jacques Bouvresse, « Peut-on ne pas croire? Dieu, la vérité, la foi », Le monde diplomatique, Février, 2007

لعل اللائكية تمثّل إلى حدّ الآن أفضل حل. لا يتعلق الأمر برفض الدين في حدّ ذاته بل برفض كلّ توظيف إيديولوجي من قِبل الجماعات ومن قبل الدولة أيضاً. ولكن هل توجد في الواقع لائكية تامّة وكاملة؟ أليست اللائكية مجرّد مثل أعلى لا غير؟ طرح بعض الباحثين مسألة إعادة النظر في التصور الكلاسيكي للائكية وتحديداً في فكرة الفصل القطعي بين الدين والسياسة. في إطار الفكر الأخلاقي الإنجلوسكسوني طرح بعض الباحثين ما سُمّي بالتصور التعددي للائكية (Conception pluraliste) في مقابل التصور الأحادي (Conception monolithique) الذي تعرّف اللائكية بمقتضاه بفكرة حياد الدولة الديني والأخلاقي. حسب التصور التعددي – وهو تصور غير مثالي– لا تنفصل اللائكية عن نظام الغايات، وبالتالي فإنّ الغايات من شأنها أن تحدد المعنى الذي يُعطى للائكية، بحيث لا تكون متطابقة مع الفصل التام بين السياسة والدين، بل يمكن القبول بفكرة دين رسمي وبتدخل الدولة في الشؤون الدينية[54].

نحن نعتقد أنّه لا يوجد اليوم نظام سياسي لائكي تام، فالديمقراطية الليبرالية التعددية استمرت في النهج نفسه الذي خطته الليبرالية الكلاسيكية: حماية حقوق الأفراد، الحدّ من تدخل الدولة في الفضاء الخاص وفي الفضاء الاجتماعي، المساواة أمام القانون...إلخ. لقد ضمن هذا الشكل من الديمقراطية حرية التديّن وحرية الاعتقاد وحرية التعبير عنه. ولكن ذلك لا يعني أنّ الدولة المعاصرة قطعت كلّ صلة لها بالدين، على العكس من ذلك، ظلّ الدين الجهاز الإيديولوجي الأساسي لسلطة الدولة. ثمة دول ديمقراطية كثيرة اتّخذت لها ديناً رسميّاً دون أن تعادي الديانات الأخرى الموجودة فيها. في هذا السياق يطرح مشكل انعدام نموذج واحد للائكية.

لم يعد التسامح اليوم مشكلاً ذا رهان لاهوتي/ سياسي، بل إنّه أصبح يتعلق بالعيش المشترك. والسؤال الذي يطرح في هذا المستوى هو التالي: هل يمكن لمبدأ التسامح أن يكون أساساً لنظرية عامة في العيش المشترك؟ لا شكّ أنّ هذا السؤال يستمدّ وجاهته من طبيعة التحوّلات[55] التي عرفتها فكرة التسامح منذ القرن السادس عشر إلى الآن. أولًا: لم يعد التعايش (الوجود المشترك) متعلّقاً بالأديان، بل أصبح متعلّقاً بالجماعات والثقافات والأعراق والهوّيات المختلفة. ومن المعروف أنّ هذا المشكل مطروح الآن بحدّة في الدول الغربية التي كانت وجهة لهجرة مستمرة منذ نهاية الحقبة الكولونيالية. ثانياً: كان التسامح الديني يخصّ الجماعات أو المجموعات المكوَّنة من أفراد يتميّزون بالوعي، أمّا «اليوم فإنّ السياق العرقي/ الثقافي الجديد الذي ينبغي أن تتمّ فيه إعادة تعريف التسامح فهو يتعلّق بالجماعات وبالمجموعات والشعوب»[56]. ثالثاً: يتعلق التسامح بالعلاقات بين الدول. في هذا المستوى يكون التسامح، كشكل من أشكال العيش المشترك، مرتبطاً بأفق نظام قانوني دولي. هل يعتبر النظام القانوني الدولي القائم حالياً عادلاً؟ هل يمكن أن تتحدّد العلاقات الدولية وفق مبدأ التسامح؟ هل هناك أنظمة سياسية أو ممارسات حكومية[57] من شأنها ألّا تكون موضوعاً للتسامح؟ ما هو المعيار المحدّد للتسامح الدولي أو لعدمه؟ إذا افترضنا وجود جهة دولية حيادية (Instance internationale impartiale) تقوم بدور الحَكَم في النزاعات الدولية، هل يكون هذا المعيار هو نمط الحكم الجمهوري الديمقراطي؟ هذا السؤال يقودنا إلى طرح آخر: هل يمكن أن يوجد اتفاق وتوافق دولي على معايير النظام الجمهوري الديمقراطي؟

---

54 ـ من بين المنخرطين في هذا التوجه والمتابعين لخط تشارلز تايلور يمكن أن نذكر الباحث الكندي ماكلور

Jocelyn Maclure, «Les principes de la laïcité. Une analyse conceptuelle et normative », Conférence, Unité de recherche « Penser la rationalité aujourd'hui », Faculté de philosophie, Université de Tunis, 3 avril 2015.

55- Charles Yves Zarka, « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux », dans Les fondements philosophiques de la tolérance, Op. Cit., p.15

56- Ibid. p.14.

57- Ibid. p.14.

هل أصبحت حرية الضمير حقاً أساسياً في العالم المعاصر؟ إذا اكتفينا بالنظرية، يمكن أن نقدّم إجابة موجبة، ولكن عندما نأخذ الواقع بعين الاعتبار ليس لنا إلا القول إنّ التسامح، والتسامح الديني خاصة، ما زال مطلباً بعيد المنال. بغض النظر عن بعض التأويلات العقلانية للنصوص الدينية (التي يمكن ان تُتَدَاول في أوساط محدودة) يمكن القول إنّ الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام لم تعترف بحقوق الوعي الفردي، وذلك لكون هذه الأديان جميعها تقدّم نفسها على أنّها مطابقة للحقيقة المطلقة. ولو توخينا الدقة لقلنا إنّ المسيحية هي المجال الذي تبلورت فيه أفكار الاختلاف المذهبي والتسامح الديني مقارنة بالديانات السماوية الأخرى، ولعل السبب الأساسي لذلك هو وجود لاهوت متعدّد المشارب والاتجاهات (حركة الإصلاح البروتستانتي). وأمّا اليهودية والإسلام فهما ما يزالان إلى اليوم على ما كانا عليه من الانغلاق ورفض التفكير الحر. ربما لم يعرف المسلمون خلال تاريخهم ظاهرة التكفير والتعصب ورفض الآخر كما يعيشونها اليوم. ولم يقتصر الأمر على تداول الأفكار والخطابات المتعصبة والشوفينية، بل أصبح القتل على الهويّة شأناً يومياً يعاش عالمياً عبر الشاشات الافتراضية. ولعل الواقعة الأكثر تعبيراً عن الهويّة المتعصبة التي تجعل أفراداً وجماعات لا يعيرون أدنى أهمية للقواعد الأخلاقية وحتى للأوامر الدينية هي واقعة ذبح من يُعتبرون «كفاراً». في القرن الحادي والعشرين وفي عصر الحضارة التقنية المذهلة، تُرتكب الجرائم الفظيعة التي ليس لها من مثيل إلا ما صوّرته روايات الصراعات الدينية في القرون الوسطى، في إطار «مشهدية» عابرة للثقافات تعبيراً عن انتماء ديني وإنكاراً لحقّ الآخر المختلف في حرية الاعتقاد بل لحقه في الوجود.

مازال البشر يقتلون بعضهم بعضاً بسبب الدين والعقيدة والمذهب. كيف لنا، والحال هذه، أن نتحدث عن «تقدّم» ثقافي وتطوّر حضاري؟ وهل ثمّة مصداقية لأيّ خطاب يُقرّظ الحداثة العقلانية، اللائكية، التنويرية، الحقوقية؟. إنّ تاريخ الأديان، مع استثناءات قليلة، هو تاريخ عدم التسامح، تاريخ المذابح. إنّ الادعاءات لا تغيّر من الواقع شيئاً، لأنّه لا يمكن إلغاء التاريخ.

حريّة الضمير في الدستور التونسي الجديد
بين دواعي الانفتاح على القيم الإنسانيّة وسلطة المرجع الثقافي

محمّد يوسف إدريس*

مقدّمة:

ما انفكت أواصر الاعتقاد بأنّ الحداثة هي الوجه الآخر للعلمانية تتوطّد في الفكر العربي المعاصر، فلا رقيّ للعرب والمسلمين إلا بالانخراط في التجربة العلمانية التي تؤدّي إلى بناء الدولة المدنية[1]، وما يترتب عليها من إقرار بجملة من الحريات التي تحتفي بالفرد[2]، وقد انتهى هذا الأمر بالمسلمين إلى الوقوف على حافة عَالَمَين متباعدَين هما التحديث والاتباع (الأصالة)، إنّهما عالمان يختصمان في الوجدان والعقل العربي المعاصر، ولم تزد السنون المسلمين إلا حيرة وتمزّقاً آثارهما واضحة، لا تخفى على أحد.

ونحسب أنّ مختلف التجارب التي عرفتها البلاد العربية منذ نشأة الدولة الوطنية لم تخرج عن هذا الأفق، بما في ذلك التجارب السياسية لدول الربيع العربي. فقد مضت خمس سنوات على «ثورة الياسمين» «ثورة الحرية والكرامة» التي حملت للتونسيين وللشعوب العربية من الخليج إلى المحيط حلماً عظيماً بالانتماء إلى الأمم المتقدمة التي تتمتع بالديمقراطية وبالقوانين التي تحمي الأفراد من سطوة السلطة السياسية وبطشها، على أنّ هذا الحلم الجميل لم يتجاوز حيز القوة إلى حيز الفعل.

ولا غرابة في ذلك، فالتناقضات السياسية بين مختلف الحساسيات، وتضارب الرؤى حول ثوابت المشروع الحداثي وأسسه، ما انفكت تتضاعف في ظلّ مستجدات الواقع السياسي والحراك الاجتماعي[3]. وهو ما عبّر عنه انقسام الشارع التونسي في شأن جملة من القضايا السياسية أهمها اختلاف الأطياف السياسية في صياغة مواد الدستور التونسي ومحتوياته.

ولعل مسألة التنصيص على حرية الضمير (la liberté de conscience) ومدنية الدولة من أكثر الإشكاليات التي دار في شأنها الحوار بين مختلف الفرقاء السياسيين في تونس زمن صياغة أبواب الدستور وفصوله.

وقد بلغ التنازع بين الفرقاء إلى حدّ تبادل الاتهامات التي قامت على ثنائيات (الحداثة/ الرجعية، الدولة المدنية/ الدولة التيوقراطية، العلمانية/ الحاكمية، ...) وكلّ يزين بضاعته ويذمّ ما عند الآخر، فالتقدميون رأوا في عدم إدراج حرية الضمير ومدنية الدولة التفافاً على

*أكاديمي من تونس

1 ـ راجع عبد اللطيف (كمال): التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب) بيروت (لبنان)، 2002، ص 53 وما بعدها

2 ـ انظر في علاقة الحداثة بالعلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، كتاب أركون (محمّد): العَلمَنة والدّين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، ط 3، دار السّاقي، لندن، 1996.

3 ـ راجع في أهم تجليات هذه الإشكاليات الشرفي (عبد المجيد): الثورة والحداثة والإسلام (حوار مع كلثوم السعفي حمدة)، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2011. ص ص 71– 72.

مبادئ 18 أكتوبر 2005 [4]، وفي المقابل اعتبر الإسلاميون – وغيرهم– [5] أنّ الاعتراف بحرية الضمير ينطوي على تهديد واضح لأسس الدولة ومقوماتها (الإسلام، ...).

ونحسب أنّ هذه الصراعات قد عبّرت بعمق عن واقع يتجاوز البلاد التونسية ليطول الواقع العربي الإسلامي، فالسؤال عن حرية المعتقد ومختلف أشكال حرية الضمير ساد حلقات النّقاش في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة. إذ استقطبت المسألة اهتمام رجال القانون والناشطين في مجال الحريات والمجتمع المدني ورجال الفكر والثقافة والدين ...[6].

وفي هذا السياق نودّ الإشارة إلى أنّ الجدل الواسع حول «حرية الضمير» قد تعلق بماهية «حرية الضمير» ومستوياتها من جهة، وعمّا إذا كانت من الحريات الأساسية من جهة أخرى.

فالمدافعون عن حريّة الضمير ما فتئوا يعدّونها من أهمّ تجليّات الحريات الفردية الأساسية التي ينبغي أنْ يتمتّع بها الإنسان، ومن آكد حقوقه الإنسانيّة. وتتأتّى أهميّة حريّة الضمير في تصوّرهم من بعدها الإنسانيّ المطلق، إذ يمثّل الضمير الحرّ شرطاً ضروريّاً للوجود الإنسانيّ على نحو ما يعبّر عنه الخطاب الفلسفي المعاصر ونظريّات القانون وحقوق الإنسان. فبحريّة الضمير يستطيع المرء أنْ ينحت مصيره بنفسه دون وصاية من أحد في رحاب مجتمع ديمقراطيّ حداثيّ يكفل حريّة الإنسان ويحترم اختياراته الفكريّة، تحقيقاً لمبادئ إنسانيّة كونيّة مثل الحريّة والمساواة والعدالة[7] وعدم التمييز بين النّاس على أساس الدّين والعرق والجنس واللّغة واللّون.

وبسبب من طابعها المذكور القائم على الحريّة المطلقة للوجدان الإنسانيّ ما يزال التنصيص عليها في منظومة قوانين البلدان العربيّة الإسلاميّة يُجابَه بكثير من المراء والرّفض. لذلك فإنّ تمكين الفرد من التمتّع بها تمام التمتّع في المجتمعات العربيّة المسلمة يبقى أمراً خلافيّاً يُواجه في أغلب الأحوال بالمنع وتكفير المتبنّين لهذا الفكر الحرّ. ويُعزى هذا الرفض إلى ارتباط قضيّة حريّة الضمير أشدّ الارتباط بالدّين والمقدّسات[8].

---

4 ـ بسطت هيئة الثامن عشر من أكتوبر للحقوق والحريات المعارضة لنظام زين العابدين بن علي منذ تأسيسها (2005) للنقاش ثلاث قضايا رئيسة مدارها على «العلاقة بين الدولة والدين» و«حرية الضمير والمعتقد» و«حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين»، ففيما يتعلق بحرية الضمير أقرّوا بأنّ «حرية المعتقد والضمير يجب أن تكون مكفولة لكل مواطنة ومواطن، وهي اختيار شخصي، لا إكراه فيه، وتشمل الحق في اعتناق دين أو معتقد أو عدم اعتناقه والحق في إظهار ذلك الدين أو المعتقد وإقامة شعائره ونشره بالتعليم أو بالدعوة إليه. ولا تخضع حريّة الضمير والمعتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون». وقد نصّوا على ضرورة «الالتزام بالبنود الواردة في المواثيق الدولية والمتصلة بحرية الضمير والمعتقد التي تعتبر جزءاً من حرّية الرأي التي تتوقّف عليها سائر الحريات الأخرى وركناً من أركان النظام الديمقراطي الحديث وشرطاً من شروط المواطنة».

5 ـ تعددت وجوه الاعتراض على إدراج «حرية الضمير» ضمن الفصل السادس، فقامت في القيروان وصفاقس وتونس وقفات احتجاجية ومظاهرات رافضة للاعتراف بحرية الضمير. وأعلن نوّاب أحزاب عديدة (تيّار المحبّة، حركة وفاء) رفضهم التصويت على هذا الفصل.

6 ـ كثرت في وسائل الإعلام (المرئي والسمعي والمكتوب) اللقاءات والبرامج الحوارية المتصلة بالمسألة، ومن أكثر الوجوه ظهوراً في وسائل الإعلام خلال تلك الفترة رجل القانون العميد عياض بن عاشور الذي يُعدّ أبرز المدافعين عن حرية الضمير، الذي كتب في 2014/ 01/ 19

حرية الضمير.. هل أصبح التونسي حراً في أن يعتقد ما يشاء؟ راجع http://www.hakaekonline.com/?p=55170

7. Ben Achour (Yadh): La Deuxième Fâtiha: L'islam et la pensée des droits de l'homme, PUF, collection « Proche Orient » dirigée par Gilles kepel, PUF, Paris, 2011.

8 ـ انظر تصريح محمّد صالح الحدري رئيس حزب العدل والتنمية «أساس التفكير في دولة دينها الإسلام احترام الإسلام. فكيف يتم بيع الخمر ويشرع للتبني والميسر في هذه الدولة؟ فقبل تحرير الدستور لا بد من إيضاح هذه المفاهيم. [....] وحزبنا الإسلامي يريد صياغة دستور أساسه الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للتشريع»، ورد ضمن كتاب حوار وطني حول الدستور وترسيخ الديمقراطية، منشورات مركز دراسة الإسلام والديمقراطية في تونس، تونس، ص 6

ونحن إذا ما تأمّلنا محتوى دستور الجمهوريّة الثانية في تونس المختوم في 26 جانفي 2014 ألفيناه في هذا المجال الدستور الأكثر جرأة وحداثة في البلاد العربيّة المسلمة، لأسباب عديدة منها ما اتصل بـ«المبادئ العامة»، وأهمّها إدراج مسألة حريّة الضمير باعتبارها حرية مكفولة دستورياً، وذلك في الفصل السادس من الباب الأوّل.

وقد بدا لنا تخصيص المشرّع الفقرة الأولى من هذا الفصل لـ«حرية الضمير» مسألة مهمّة يحسن بنا النظر في دلالاتها وأبعادها بالوقوف على أسباب هذا الاحتفاء بـ«حريّة الضمير»، وتبيّن المرجعيّات التي استند إليها المشرّع، وذلك في قراءة تحليليّة نقديّة للفقرة الأولى من الفصل السادس التي أعطى من خلالها الدستور التونسي حريّة الضمير مشروعية قانونيّة.

فما هو التعريف الواضح لها؟ وهل كان المشرّع التونسي واعياً بأهمية الإقرار بضرورة التنصيص على حرية الضمير في دستور الجمهورية الثانية؟ وهل يعدّ الإقرار بـحق كلّ تونسي في «حرية الضمير» إقراراً بالتعددية الدينية ...؟[9] وهل كان التفكير في «حرية الضمير» من أوكد اهتمامات المشرّع التونسي؟ وما هي أهم المرجعيات التي عوّل عليها المشرّع التونسي؟ وما دلالات الاستناد إلى تلك المرجعيات؟

هذه الأسئلة وغيرها تُعدّ المدار الرئيس الذي ننطلق منه في بسط أهم الإشكاليات الموصولة بـ«حرية الضمير في الدستور التونسي الجديد».

ونسعى إلى معالجة هذه الإشكاليات في مبحثين: نخصص الأول للنظر في حدّ حرية الضمير ومستوياتها ومجالاتها، أمّا الثاني ففيه نقف على مرجعيات المشرّع التونسي في سنّ الفصل السادس من الدستور، وما انطوى عليه من مآزق تمثّلت بالأساس في احتواء الدستور التونسي على تناقضات عديدة. وهو ما يدفع إلى التساؤل عن أسباب ذلك التناقض ودلالاته فيما يتصل بحرية الضمير.

1 . في حرية الضمير

عرّف الفصل الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (ديسمبر 1948) حرية الضمير بالقول إنّ لـ«كلّ شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة»[10]. أمّا العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ديسمبر 1966) فقد نصّ في الفصل الثامن عشر على أنّ «لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»[11].

من هذا المنظور، فإنّ حريّة الضمير هي من الحريات الأساسيّة التي تعتبر من مكاسب القيم الكونيّة الحداثيّة التي تروم تطوير منظومة حقوق الإنسان وشدّ عودها بإيلاء الفرد القيمة الرئيسة[12]، وبما أنّ تعريفها مرتبط بالقيم الفرديّة والحريّة الشخصيّة والحقّ في

9- Baubérot (Jean) (1941-…): L'intégrisme républicain contre la laïcité, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, Paris, 2006, p 52. & Vers un nouveau pacte laïque? Seuil, Paris, 1990.

10 ـ انظر بدر الدين (سوسن): المواثيق والمعاهدات الدولية، منشورات أفلاك، ط1 ، استانبول تركيا، 2015، ص 71

11 ـ المرجع نفسه، ص 102.

12 ـ انظر عبد السلام (رفيق): تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2011، الفصل الأوّل: الجذور الفكرية والتاريخية للعلمانية من الباب الأوّل في العلمانية.

الملكيّة الخاصّة، فهي تعني تحديداً ما يمتلكه الفرد من حقّ في اختيار القيم السلوكيّة والأخلاقيّة والفكريّة والمذهبيّة التي تشكّل طبيعة العلاقة التي تصله بالحياة والآخرين على حدّ السواء. ومن هنا فإنّ الاختيار الفرديّ للقيم النابع من الإرادة الذاتيّة، ومن القناعة الوجدانيّة الداخليّة هو الذي يمنح الفرد القدرة على تجسيم القيم التي يطمئن إليها ضميره على صعيد الممارسة العمليّة في استقلال تام عن قيم المجتمع وخياراته.

لئن كنّا نقرّ بأنّ حريّة الضمير حيّزها الاختيار الفرديّ القائم على ملء الإرادة الذاتيّة، وبأنّ مجال الحريّة في الدين منبعه الإلزام الجمعيّ النابع من قوّة متعالية مفارقة قاهرة فإنّنا نقف على خيوط رقيقة تقرّب الشقة بينهما. لهذا تقع حريّة الضمير في منطقة وسطى بين حريّة التفكير وحريّة الدّين

وغنيّ عن البيان أنّ الدّين في أيّ تجربة بشريّة وفي أيّ مجتمع إنسانيّ محدّدٌ رئيس لعلاقة الفرد بالكون، وشكل من أشكال السلوك في الحياة[13]. ولمّا كان ذلك كذلك، فكثيراً ما تُوصل حريّة الضمير بالحريّة الدينيّة حتّى كأنّنا نتحدّث عن شيء واحد رغم الفروق بين هذين المفهومين. ولئن كنّا نقرّ بأنّ حريّة الضمير حيّزها الاختيار الفرديّ القائم على ملء الإرادة الذاتيّة، وبأنّ مجال الحريّة في الدين منبعه الإلزام الجمعيّ النابع من قوّة متعالية مفارقة قاهرة فإنّنا نقف على خيوط رقيقة تقرّب الشقة بينهما. لهذا تقع حريّة الضمير في منطقة وسطى بين حريّة التفكير وحريّة الدّين. فبها ينصت الواحد منّا إلى وازعه الوجداني في مستويات الاختيار والسلوك والقناعات بما في ذلك القناعات الدينيّة دون قهر وإكراه[14].على حين أنّ حريّة الدين تمنح الإنسان حريّة مقيّدة بحدود الشريعة أمراً ونهياً وفق ما يرتئيه القائمون مقام الله والمتكلّمون باسمه من مصالح دنيويّة وأخرويّة تمسّ حياة الفرد مثلما تمسّ حياة المجموعة [15].

يبدو أنّ حريّة الضمير أوسع مجالاً من حريّة الدّين وأشمل منها، لأنّها تعني الحريّة المطلقة للفرد في إعمال عقله وفق ما يرتضيه، ووفق ما يمليه عليه ضميره الحرّ[16] .

وتأسيساً على ذلك فحريّة الضمير تدلّ على السلوك الحرّ المستقلّ الذي يجترحه الفرد دون أنْ يواجه من الآخرين أيّ شكل من أشكال التمييز والعقاب والإقصاء، ودون أنْ يمسّ ذلك الفعل الحرّ من حقّه في المواطنة. وبأوجز عبارة تعني حريّة الضمير الفصل التّام بين الإيمان الذي مجاله الدين والمواطنة التي مجالها المجتمع والمدنيّة والقانون الوضعي.

إنّ حريّة الضمير بهذا المعنى تجعل الفرد حرّاً في اعتناق أيّ دين أو في تغيير دينه أو في عدم الانتساب إلى أيّ ديانة، دون أنْ يكون عرضة للتكفير والعنف وعقاب القوانين. فحريّة الضمير صنو للحريّة الفرديّة الموصولة بالقناعات الدّاخليّة للإنسان.

ولمّا كان الضمير شأناً شخصيّاً فإنّ صاحبه يمتلك حريّة ذاتيّة يصعب التحكّم فيها من طرف الآخرين، لأنّ الضمير يأتمر بأوامر صاحبه، ويخضع إلى مقتضيات عقله وتفكيره. ومن هنا تصعب السيطرة على القناعات والأفكار والتصوّرات التي يدين بها الفرد ويعمل على تكريسها سلوكاً وقرارات على صعيد الممارسة العمليّة. لذلك فحريّة الضمير باعتبارها حقّاً دستوريّاً يفرضه حقّ المواطنة

13 ـ المرجع نفسه، ص 112 وما بعدها

14- Ben Achour (Yadh) : Droits du croyant et droits de l'homme, Un point de vue islamique islamo -christiana, Roma, N039, 2008

15- Arkoun (Mohamed): ABC de L'Islam pour sortir des clôtures dogmatiques, Grancher, Paris, 2007.

16- Achour (Yadh): La Deuxième Fâtiha : L'islam et la pensée des droits de l'homme,(op cit), Chapitre III «De l`esprit de justice à l›état de droit».

هي الكفيلة بحماية ما يمكن أنْ يتبنّاه أيّ فرد من رؤى وأفكار وقناعات تخصّ حياته ومصيره في الكون ورؤيته للحياة الاجتماعيّة، أيْ كلّ القيم الفرديّة التي يؤمن بها ويقتنع بها اقتناعاً ذاتيّاً بعيداً عن كلّ أشكال الوصاية والإكراه. فلا وصاية عند أصحاب الضمير الحرّ على العقل والوجدان طالما كان الضمير شأناً فرديّاً محضاً يتمتّع بقدر لا يُستهان به من الاستقلال الذاتيّ.

بهذه الطريقة تضمن حريّة الضمير للفرد ممارسة حقّه الطبيعيّ في الحياة دون أنْ يتملّكه الخوف من ردّ فعل الآخرين، ودون أنْ يعتدي هو بطبيعة الحال على حريّة الغير متسبّباً لهم في أضرار ماديّة أو معنويّة.

ومن المفيد في هذا المقام الإشارة إلى أنّ صاحب الضمير الحرّ في الدولة الديمقراطيّة يتمتّع – باعتباره مواطناً – بكلّ الحقوق التي تُمنح لغيره، من ذلك الحقّ في التعليم والصحّة والعمل والانتخاب والمشاركة في الحياة السياسيّة والثقافيّة والانخراط في المجتمع المدني (الجمعيات، ...). فما يحمله هذا المواطن من تصوّرات حول الوجود والمصير والحياة والمجتمع لا ينبغي أنْ يحرمه من حقوقه المدنيّة ومن التمتّع بمواطنته كاملة، فلا يُعاقب أو يُقصى أو يُسلّط عليه العنف بمختلف أشكاله من أجل قناعاته الفكريّة النابعة من ضميره الحرّ وحريّته الشخصيّة التي لا تهدّد الأمن العام والسلم الاجتماعيّ وقوانين الدولة التي يعيش في كنفها، ويحترم ما جاء في دستورها.

على أنّ المقارن بين بعض فصول الدستور التونسي يلحظ وجود جملة من النصوص التي تقلّص من حيز حرية الضمير وتحدّ منها، وتضع بعض الأفراد المتمتعين بهذا الحق في موضع المواطن من درجة ثانية، ففي الفصل الرابع والسبعين من الباب الرابع، السلطة التنفيذية، نقرأ: «الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام».

فليس من حقّ التونسي اليهودي أو التونسي الملحد .... – بمقتضى النص القانوني – الترشح للرئاسة، ونقدّر أنّ ذلك يقوّض الأسس التي قام عليها الفصل السادس. أضف إلى ذلك وجود نصوص أخرى (الفصل الثامن والخمسين،....) خصّت التونسي المسلم أو المؤمن – دون الملحد – بالتمتّع بالمناصب الموصولة بالسلط الثلاث (نوّاب الشعب، رئاسة الحكومة، ....)[17].

فهل نحن إزاء دولة مدنية أسّ المواطنة فيها الانتماء إلى تونس، بطريقة تجعل من المساواة بين التونسيين في الحقوق والواجبات المعيار الوحيد، أم نحن إزاء دولة تميّز بين مواطنيها بناء على انتماءاتهم الدينيّة؟.

2. حريّة الضمير في الدستور التونسي الجديد: بحث في المرجعيّات والدلالات

شهدت منظومة حقوق الإنسان في الوقت الرّاهن تطوّراً كبيراً. فلم تعد مقتصرة على الحقوق والحرّيات الأساسيّة المنتشرة في الأدبيّات القانونيّة والسياسيّة التقليديّة مثل الحقّ في الحياة والتعليم والصحّة والعمل وحريّة التفكير والتّعبير، بل اتّسع مجالها ليطول حريّات هي من ثمار الحداثة، وما بعد الحداثة من قبيل حريّة التظاهر السلميّ وحريّة الصحافة وحريّة المعتقد وحريّة الضمير.

ولم تكن البلدان العربيّة بمعزل عن هذه التطوّرات الهائلة الطارئة على منظومة حقوق الإنسان في العالم وعلى مضامين دساتير الدول الديمقراطيّة التقدميّة. إذ هبّت عليها بشكل أو بآخر رياح هذا التغيير الذي عرفته منظومة حقوق الإنسان في الديار الغربيّة على وجه الخصوص.

17 ـ انظر مطلع نصوص القسم المعتمد للنوّاب ورئيس الحكومة ورئيس الجمهورية التي تبدأ بـ: «أقسم بالله العظيم ...» راجع الفصل الثامن والخمسين والفصل السادس والسبعين والفصل التاسع والثمانين من دستور الجمهورية التونسيّة، المطبعة الرسمية، تونس 2014.

ويُعتبر دستور الجمهوريّة التونسيّة (2014) في مستوى المحتوى من أكثر الدساتير العربيّة تفاعلاً مع تطوّرات منظومة حقوق الإنسان في العالم وتأثّراً بها.

وقد ترجمت الصياغة النهائيّة لفصول الدستور التونسيّ هذه الإفادة من مكاسب حقوق الإنسان في الثقافات الكونيّة. وعلى هذا الأساس نرى أنّ بعض الفصول تحتوي على نزعة تقدميّة تتصّل بالحريّة وحقوق الإنسان نقدّر أنّها حقيقة بالدّراسة والتحليل، مثل الفصل السادس من الباب الأوّل «الأحكام العامة» الذي أثار أثناء مناقشته في المجلس الوطني التّأسيسيّ وصياغته وبعد الموافقة النهائيّة عليه مجادلات عديدة في الأوساط السياسيّة والدينيّة والاجتماعية في تونس وخارجها.

تدلّ حريّة الضمير على السلوك الحرّ المستقلّ الذي يجترحه الفرد دون أنْ يواجه من الآخرين أيّ شكل من أشكال التمييز والإقصاء، ودون أنْ يمسّ ذلك الفعل الحرّ من حقّه في المواطنة. وبأوجز عبارة تعني حريّة الضمير الفصل التّام بين الإيمان الذي مجاله الدين والمواطنة التي مجالها المجتمع والمدنيّة والقانون الوضعي

في الفقرة الأولى من هذا الفصل نقرأ: «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية»[18]، ففي هذه الفقرة تمّ التنصيص بطريقة صريحة لا لبس فيها على عبارة «حريّة الضمير» باعتبارها حريّة تتكفّل الدولة بضمانها لكلّ مواطن تونسيّ، وإنْ لم يفرد المشرّع التونسيّ فصلاً مستقلاً بذاته يتعلّق بهذا الحقّ الدستوري، إذ أدرجه المشرّع في جملة من الحريّات تسهر الدولة على رعايتها وتأمينها للأفراد المنتسبين إليها. فإنّ الجزء الأول من الفصل السّادس الذي نعتمده منطلقاً لقراءة مسألة حريّة الضمير في دستور تونس الجديد نصّ على أنّ الدولة لِكَوْنها جملة من الأجهزة والسّلط والمؤسّسات تمتلك الحقّ وحدها في رعاية الدّين الذي هو الإسلام، بالنظر إلى أنّ الفصل الأوّل من الباب الأول: المبادئ العامة من الدستور أقرّ بأنّ «تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها» [19].

فالدولة، إذن راعية للدّين الرّسميّ للدولة ممّا يجعلنا نتساءل عن مدى التزامها برعاية بقيّة الديانات، وإنْ كنّا لا نعدم في الفصل السادس من الباب الأول إشارات واضحة إلى أنّ الدولة كافلة لحريّة المعتقد وممارسة الشعائر الدينيّة وحماية للمقدّسات بصفة عامّة، لأنّ عبارة المقدّسات في صيغة الجمع تدلّ على التّعميم والشمول وخالية من التخصيص والتحديد، إذ لا تقتصر طبعاً على المقدّسات الإسلاميّة[20].

ولعله من المفيد في تقديرنا الإشارة إلى أنّ المسودة الأولى من الدستور (أوت 2012) والمسودة الثانية (ديسمبر 2012) من الدستور الجديد لم تحتو على الحقّ في «حرية الضمير». وقد لاحظ رجال القانون وجود إشارات واضحة إلى اعتبار تونس دولة دينيّة تيوقراطيّة، ففي الفصل الأوّل من المسوّدة الأولى تنصيص على أنّ «الإسلام مصدر أساسي من مصادر التشريع الدستوريّ». وفي المقابل نصّ الفصل الرابع من المسودة الأولى لمشروع الدستور ومن المسودة الثانية على أنْ «تضمن الدولة حريّة المعتقد وممارسة الشعائر الدينيّة وتجرّم كلّ اعتداء على المقدّسات الدينيّة» كذلك الشأن بالنّسبة إلى الإلحاح في توطئة مسودة مشروع الدستور (2102) على اعتماد ثوابت الشريعة الإسلاميّة[21].

18ـ المصدر نفسه.

19 ـ المصدر نفسه.

20 ـ إنّ عدم تحديد المفاهيم (المقدّس) قد أدّى إلى انقسام المواقف في شأن العديد من الأفكار (اتهام المفكّر محمّد الطالبي بالكفر والزندقة)

21 ـ قام الدستور الجديد على تداخل بين النزعة الإسلامية والنزعة المدنية، وهو ما يعبّر بعمق عن تعدد الانتماءات السياسية للأحزاب المشكّلة للمجلس التأسيسي، وقد تجلّى هذا التداخل في المصطلحات والمفاهيم، ولا غرابة في ذلك، فمن المعلوم أنّ الدستور التونسي قد قام على توافقات سياسية، وذلك في تقدير السبب في اجتماع المتناقضات في نصوص الدستور.

ومن المعلوم أنّ بعض أعضاء المجلس الوطنيّ التأسيسيّ ذوي الاتجاه الإسلاميّ بعد التصويت بالأغلبيّة في الفاتح من جوان 2013 على الفصل السادس من مشروع الدستور الذي ذكرناه بنصّه الكامل في موضع سابق تقدّموا إلى رئاسة المجلس بلائحة ترمي إلى تعديل محتوى هذا الفصل، وذلك بإضافة عبارات من جنس «تجريم الاعتداء على الذات الإلهيّة والقرآن الكريم والرّسول المكرَّم «بالمطالبة بحذف عبارة «حريّة الضمير» من الفصل.

ولئن كانت بعض الكتل السياسيّة والحقوقيّة مثل حزب «التكتّل الديمقراطي من أجل العمل والحرّيات» وحزب «المؤتمر من أجل الجمهوريّة» و«الحزب الجمهوريّ» وحزب «حركة وفاء» تتفهّم حقّ التفهّم رغبة الأحزاب ذات المرجعيّة الدينيّة في الحصول في الدستور الجديد على أقصى الضمانات القانونيّة لأداء واجباتها الدينيّة وممارسة شعائرها العقائديّة دون مراقبة ومضايقة وخوف في كنف الحريّة، فإنّها في المقابل لا توافق هذه الأحزاب الإسلاميّة (النهضة، حزب العدالة والتنمية، ...) على تقييد حريّة الآخرين وكبتها وفرض نمط عيش مجتمعيّ عليهم بالقوّة والإكراه. لذلك لم تجد اللائحة المذكورة آذاناً صاغية. وتمّت المصادقة النهائيّة على الفصل السّادس من مشروع الدستور دون إدخال التغييرات التي تقدّم بها بعض النوّاب المنادين بحذف عبارة «حريّة الضمير» من نصّ الفصل المذكور.

قطعت تونس خطوة مهمّة نحو إقرار حريّة الضمير باعتبارها شكلاً من أشكال الانتصار للحريّة والديمقراطيّة وقيم المواطنة بالانخراط الواعي في منظومة حقوق الإنسان الكونيّة.

وهكذا شكّل إدراج عبارة «حريّة الضمير» في دستور تونس الجديد أمّ المعارك بين دعاة التقدّم والديمقراطيّة والحريّة وحقوق الإنسان، وهم من النخب المثقّفة ذات المرجعيّة العلمانيّة التي تؤمن بضرورة الفصل بين الدّين والدولة (رجال قانون وحقوق، محامون وقضاة، جامعيون، نقابيون، نشطاء في المجتمع المدنيّ، سياسيون، ...) وبين المحافظين المنادين بتطبيق الشريعة الإسلاميّة واعتبارها أسّ الدستور، وهم رجال الدين (رئيس المجلس الإسلاميّ الأعلى، مفتي الجمهوريّة، وزير الشؤون الدينيّة نور الدين الخادمي في حكومة حمّادي الجبالي، ...).

وعلى هذا النّحو كان رفض اللائحة وإقرار حريّة الضمير في الدستور التونسي الجديد بصفة نهائيّة حقّاً دستوريّاً يتمتّع به كلّ مواطن تونسي، تكفله له الدولة بسلطة القانون انتصاراً لقيم الحريّة والحداثة والمدنيّة ومكاسب الثقافة الكونيّة المعاصرة ولحظةَ قطيعة عن كلّ أشكال القمع والاستبداد وأحاديّة الرّأي وإكراه النّاس على الطّاعة العمياء للدولة باسم الدّين. فقد تصدّى المجتمع المدنيّ للمشروع الذي يريد أنْ يخرج تونس من استبداد سياسيّ زمن حكم زين العابدين بن علي إلى ضرب جديد من الاستبداد والتغوّل السياسيّ تحت مظلّة الدّين ومبادئ الشريعة الإسلاميّة لأنّ الفكر التقليديّ القائم على النقل والتوارث لا يمكن أنْ ينتج الاجتهاد والإبداع والحداثة، وليس بوسعه أنْ يوفّر مناخاً ديمقراطيّاً يساعد على تكريس قيم الحريّة والابتكار والتقدّم العلميّ نظراً إلى أنّ السياسيّ الإسلامويّ يفكّر في قضايا الرّاهن بمرآة الماضي التي لم تعد صالحة لرؤية مستجّدات الحياة المعاصرة في المجتمعات العربيّة المسلمة[22].

هكذا حاولنا البحث في الملابسات والخلفيّات والأبعاد الحافّة بإثارة حقّ حريّة الضمير في دستور تونس الجديد وما رافقها من جدال وتجاذبات سياسيّة ودينيّة وفكريّة حتّى نستطيع أنْ ننزّل الرّوافد المؤثّرة في إدراج مسألة حريّة الضمير حقّ منزلتها. ففي هذا الجوّ السياسيّ المبنيّ على الانفتاح على مكاسب الثقافة الكونيّة المعاصرة تمّت المصادقة على حريّة الضمير في الدستور الجديد، ممّا يدفعنا إلى الوقوف في هذا الحيّز من البحث على هذه المرجعيّات والروافد التي استلهم منها المشرّع التونسي حقّ حريّة الضمير[23].

22 ـ راجع أركون (محمّد): من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط 3، بيروت لبنان، 2006.

23- Idriss (Mohamed Youssef) : constitution de la république tunisienne (2000-2014), ABC, N^{0}6, Genève, 2015

إنّ المرجعيّات الرئيسة التي أثّرت بشكل واضح في اقتراح حريّة الضمير في الدستور التونسي ماثلة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي العهد الدولي المتعلّق بالحقوق المدنيّة والسياسيّة. فالناظر في الفصل الثامنَ عشرَ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يضنيه أنْ يلاحظ مدى إفادة المشرّع التونسي من هذا الفصل في دسترة حريّة الضمير في دستور الجمهوريّة الثانية. ذلك أنّ ديباجة الفصل السادس من دستور تونس مستلهَمة من روح الفصل الثامن عشر –المذكور أعلاه ـ الذي ركّز تركيزاً واضحاً على الحقّ الشخصيّ الذي يمتلكه أيّ إنسان في العالم في تبني المعتقد والدين أو في إمكانيّة تغييرهما، مثلما له الحقّ في عدم الاعتقاد أو الإيمان بأيّ ديانة أو مذهب. لذلك تكفل له حريّة الضمير الحقّ في تقرير مصيره وانتهاج سلوك في الحياة ينبع من قناعاته الذاتيّة.

شكّل إدراج عبارة «حريّة الضمير» في دستور تونس الجديد أمّ المعارك بين دعاة التقدّم والديمقراطيّة والحريّة وحقوق الإنسان، وهم من النخب المثقّفة ذات المرجعيّة العلمانيّة التي تؤمن بضرورة الفصل بين الدّين والدولة وبين المحافظين المنادين بتطبيق الشريعة الإسلاميّة واعتبارها أسّ الدستور، وهم رجال الدين

إنّ حريّة الضمير في الفصل الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تقيم الكيان الإنسانيّ على أسس تلائم خصاله البشريّة المتفرّدة بوصفه الكائن الوحيد العاقل والناطق والمفكّر الذي يتمثّل الكون تمثّلاً لغويّاً ورمزيّاً، وهذه الخصال تدفع به نحو الإبداع وتقرير مصيره في الوجود بنفسه دون الخضوع للوصاية وسياسة القطيع والتبعيّة والارتهان لمشيئة الآخر أو قوى غيبيّة مفارقة.

على هذا النّحو يبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أصولاً جديدة للإنسان قائمة على قيم ثابتة حَقيقَةٌ بإنسانيّته وخصاله المتفرّدة مقارنة بباقي الكائنات الحيّة في الكون. ذلك أنّ حريّة الضمير تؤسّس إيمان الفرد على قناعات شخصيّة داخليّة دون أنْ يكون الإيمان قائماً على الخوف والإكراه والتّرهيب والوعد والوعيد. فهذه الاعتبارات المؤسَّس عليها مبدأ حريّة الضمير في الفصل الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي التي حملت المشرّع التونسيّ على الاستفادة من هذا الفصل لبلورة الفصل السادس من الدستور وإدراج حريّة الضمير في الحريّات الأساسيّة ضمن ما يتمتّع به المواطن التونسيّ من حقوق وحريّات مدنيّة.

فالحريّات الثلاث (حريّة المعتقد، حريّة الدين، حريّة الضمير) التي ينصّ عليها الفصل الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجدها بحذافيرها في الفصل السادس من الدستور التونسيّ. ولكنّ الفرق بين النصّين يتجلّى في إسناد رعاية الحريّات وكفالتها إلى الدولة في التشريع التونسيّ[24]، وفي تمتيع الشخص بمفرده في الفصل الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بهذه الحرّيات الثلاث دون أنْ تكون الدولة وصيّة على المواطن مثلما هو الحال في الفصل السادس من دستور تونس الجديد.

وإذا ما صرفنا نظرنا تلقاء الفصل الثامن عشر من العهد الدوليّ المتعلّق بالحقوق المدنيّة والسياسيّة ألفينا إلحاحاً كبيراً على مسألة حريّة الضمير. فقد جاء فيه «أنّ لكلّ إنسان الحقّ في حريّة التّفكير والضمير والدّين». فهذا الفصل يمنح أيّ إنسان في العالم بصرف النظر عن جنسه ولونه وعرقه ولغته وثقافته الحقّ في التمتّع بحريّات ثلاث أساسيّة كونيّة عُدّت فيها حريّة الضمير الحريّة الثانية بعد حريّة التفكير، وقد أعطاها النصّ المذكور أولويّة على حريّة الدّين.

24 ـ نصّ العنصر الثالث من الفصل الثامن عشر على أنّه لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسي..» انظر بدر الدين (سوسن): المواثيق والمعاهدات الدولية، (سبق ذكره)، ص 102.

وبطبيعة الحال فإنّ مثل هذا النصّ الحقوقيّ العالميّ كان له عميق الأثر في صياغة الفصل السادس من الدستور التونسيّ الجديد وفي إثبات حريّة الضمير فيه حقّاً دستوريّاً تكفله الدولة لكلّ مواطن تونسيّ. ذلك أنّ الفصل الثامن عشر من العهد الدوليّ الذي يحمي الحقوق المدنيّة والسياسيّة يعتبر في الفصل الثالث منه التمييز بين النّاس على أساس الدّين والمعتقد إهانة لكرامة الإنسان وإنكاراً لمبادئ الأمم المتّحدة وانتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة، وعلى رأسها حريّة الضمير.

فعلى هذه السبيل وجّهت المرجعيّات الحقوقيّة العالميّة توجيهاً كبيراً دسترة حريّة الضمير في تونس ما بعد الثورة تجسيماً للطابع المدنيّ للدولة وحفاظاً على مكاسب الحداثة والعلمانيّة التي ميّزت تونس بدءاً من الاستقلال وصولاً إلى بناء الدولة الوطنيّة العصريّة على مبادئ وقيم كونيّة تؤمن بالحريّة واحترام الآخر والتعايش السلميّ معه.

إلى جانب المرجعيّات الرئيسة المذكورة التي كان لها عظيم الفضل على دسترة حريّة الضمير في تشريع تونس ما بعد الثورة، يجد الدّارس مشارب أخرى كونيّة أسهمت إلى حدّ كبير في تنصيص هذا الحقّ في دستور تونس الجديد. ولعلّنا لا نبالغ في شيء إذا قلنا إنّ بعض دساتير الدول ذات الطابع العلمانيّ شجّعت كلّ التشجيع أنصار الحريّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان من أعضاء المجلس الوطنيّ التأسيسيّ التونسيّ على الدّفاع عن هذه الحريّة الإنسانيّة حتّى تقع دسترتها بشكل نهائيّ.

فروح الفصل السّادس من الدستور التونسيّ الجديد مستمدّة من أبعاد الفصل الأوّل من دستور فرنسا الذي ينصّ على مبدأ الجمهوريّة بوصفها الرّابط الأساسيّ بين جميع أفراد الشعب، مثلما ينصّ على الطابع اللائكيّ الديمقراطيّ الذي يؤمّن المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بينهم بسبب الأصل والعرق والدّين مع احترام جميع المعتقدات وضمان حريّة الضمير تبعاً لذلك.

ولا غرابة في اعتماد نوّاب التأسيسيّ في تونس مبدأ دسترة حريّة الضمير على ما ورد في الدساتير العلمانيّة الغربيّة. فقد أقرّ هؤلاء النوّاب ـ وجزء مهم منهم من رجال القانون – بإفادتهم من الدستور الفرنسي والدستور البرتغالي، فإذا ما ألقينا نظرة على دستور البرتغال ألفينا المادة الحادية والأربعين منه تنصّ على ضرورة الاعتراف بحريّة الضمير[25] والدين والعبادة مع تقديم حريّة الضمير من حيث الأهميّة على الحرّيتيْن الأخرييْن المذكورتين. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدستور التركيّ، ففي الفصل الرابع والعشرين ركّز المشرّع التركي تركيزاً واضحاً على حقّ كلّ فرد في التمتّع بحريّة الضمير والاعتقاد، ناهيك أنّ المشرّع التركيّ جعل حريّة الضمير في المحلّ الأولّ وحريّة الاعتقاد في المحلّ الثاني. ولا يخفى ما في هذا التّرتيب من إشارة إلى قيمة حريّة الضمير وأهميّتها، فهي حريّة أساسيّة إنسانيّة تأتي قبل حريّة الاعتقاد[26].

إنّ هذه الدساتير الموسومة بالتقدميّة ذات الطابع العلمانيّ مثّلت الخلفيّة النظريّة التي استند إليها المشرّع التونسيّ في صياغة حريّة الضمير في الدستور الجديد. وممّا لا شكّ فيه أنّ المشرّع في تونس لم يفد من هذه الدساتير الغربيّة فحسب، وإنّما أفاد أيضاً من إعلانات دولية أخرى اتّسمت نصوصها بالطابع الكونيّ للقيم التي تتبنّاها شعوبها وترتضيها منهجاً في الحياة. وفي مقدمة تلك النصوص الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والعهد الدوليّ المتعلّق بالحقوق المدنيّة والسياسيّة.

25- Idriss (Mohamed Youssef): constitution de la république tunisienne (2000-2014), (op cit).

26 ـ نصّ الفصل الرابع والعشرون من الباب الثاني لحقوق الفرد وواجباته من الدستور التركي على أنّ «لكل فرد الحق في حرية الضمير والمعتقد الديني والقناعة. وتجري أعمال العبادة، والخدمات الدينية، والاحتفالات بحريّة [...] ولا يجوز إجبار أحد على العبادة، أو المشاركة في الاحتفالات الدينية والطقوس، أو على الكشف عن المعتقدات الدينية والقناعات، أو توجيه اللوم أو الاتهام بسبب معتقداته الدينية وقناعاته». الدستور التركي، تعريب سمية المحفوظي، مركز الدراسات السياسية والاقتصادية، واشنطن الولايات المتحدة الأمريكية،2015

سنّ مبدأ حريّة الضمير حقّا دستوريّا في تونس هو في نهاية المطاف انتصارٌ للقيم الكونيّة وللعقل وللوجدان الإنسانيّ وتعبيرٌ عن تطلّع المجتمع المدنيّ إلى حياة ديمقراطيّة متطوّرة تواكب ما عرفه الشعب التونسيّ من تحديث علميّ ومعرفيّ وفكريّ واجتماعيّ كانت مجلّة الأحوال الشخصيّة إحدى ثماره

حاولنا إماطة اللّثام عن الخلفيّات والأبعاد الكامنة وراء التمسّك بهذه الحريّة الإنسانيّة الأساسيّة في تونس ما بعد الثورة. فقادنا البحث في هذه القضيّة إلى الوقوف على وجود صراع بين منظومة فكريّة تقليديّة دينيّة تعوّل على النقل وتحتمي بالماضي خوفاً من مواجهة الرّاهن ومتطلبّاته وتداعياته مكرِّسةً الفكر الأحاديّ الإقصائيّ الاستبداديّ القائم على التوارث والعادة والتقليد ومنظومةٍ فكريّة حداثيّة حقوقيّة ذات نزعة علمانيّة تؤمن بقيمة الإنسان ومنزلته في الكون ودوره في الحياة وتفصل بين الدّين والدولة في مستوى القانون والممارسة الإنسانيّة. فبيّنّا أنّ سنّ مبدأ حريّة الضمير حقّا دستوريّا في تونس بصفة نهائيّة هو في نهاية المطاف انتصارٌ للقيم الكونيّة وللعقل وللوجدان الإنسانيّ وتعبيرٌ عن تطلّع المجتمع المدنيّ في تونس إلى حياة ديمقراطيّة راقية متطوّرة تواكب ما عرفه الشعب التونسيّ من تحديث علميّ ومعرفيّ وفكريّ واجتماعيّ كانت مجلّة الأحوال الشخصيّة إحدى ثماره.

ووضّحنا أنّ توطين الديمقراطيّة في تونس من خلال ما جاء في نصّ الفصل السادس من حريّات أساسيّة يقتضي تعميم منظومة حقوق الإنسان الكونيّة ونشرها بين جميع أفراد المجتمع كيْ تتحوّل إلى ثقافة وسلوك يوميْن. فتكون سلطة المجتمع المدنيّ في رعاية هذه الحقوق والحريّات معادلة لسلطة الدستور الذي يبقى حبراً على ورق ما لم يحوّله المجتمع المدنيّ بكلّ أفراده ومكوّناته ومنظماته إلى واقع ملموس.

وعملنا في غضون تحليل الفصل السادس من الدستور على استخلاص المرجعيّات القانونيّة الأصليّة والفرعيّة التي أثرت بشكل مباشر في دسترة حريّة الضمير في التشريع التونسيّ ما بعد الثورة. فأدّى بنا النظر إلى الوقوف على مدى إفادة المجلس الوطنيّ التأسيسيّ من معاهدات وإعلانات دولية.

وفضلاً عن هذه المرجعيّات الكبرى المستمَدِّ منها حقّ حريّة الضمير في دستور تونس الجديد وقفنا على مرجعيّات فرعيّة ساهمت إلى حدّ بعيد في دسترة هذه الحريّة، أهمّها دساتير بعض الدول الغربيّة الديمقراطيّة ذات المبادئ العلمانيّة مثل دساتير فرنسا والبرتغال وتركيا.

إنّ الأساس الذي اعتمد عليه مؤلّفو الدستور التونسي غير واضح، فلا هم استطاعوا أنْ يجعلوا من «دستور الجمهورية الثانية» ترجمان رغبة في الانفتاح على القيم الكونية، ولا هم جعلوه وفيّاً لأسس الدولة الدينية. وفي هذا المقام نتساءل: أنّى لنا الاستناد إلى القيم الكونية، ونحن لم نشارك في صياغتها؟ كيف ننطلق من قيم لم نؤسس لها؟

إنّ الانخراط في القيم الكونية لا يكون بإقرار مبادئ أو تدوين فصول في الدستور تعترف بقيم الحرية الدينية والتعدد الثقافي، فلا مجال لاعتمادها سنداً ما لم تصبح جزءاً لا يتجزّأ من بنية الوعي الجمعي، ولا يتسنّى لنا ذلك ما لم نحدد الهدف الذي نروم بلوغه، وما لم نكن طرفاً فاعلاً في صياغة المنظومة الكونية للأخلاق والقيم، ونحسب أنّه لا قيمة اليوم للبحث في علمانية الإسلام ومظاهر الحرية في القرآن الكريم[27] ما لم ينهض هذا المبحث بوظائف عديدة منها التأسيس لمبدأ الاختلاف، باعتباره أصل الوجود وسّر الخلق والتكليف

27 ـ عوّل القائلون بهذا الرأي على ما جاء في القرآن الكريم من آيات تحثّ على حرية الاعتقاد، ومن أهم الآيات «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ» (البقرة 2/ 256)

الإلهي، وطالما بقي البحث في مظاهر الانفتاح الإسلامي عن الآخر وإقراره مبادئ الحرية الدينية والفكرية بمنأى عن هذا الهدف، فإنّ كلّ قول يظل – في تقديرنا – محاولة احتواء الواقع المعيش بمختلف تعقيداته، دون الانغماس فيه أو تبيّن ما يفرضه ذلك الواقع من ضرورة الانفتاح على المغاير فكرياً وثقافياً، ذلك أنّه لا قيمة لأيّ نص قانوني يعترف بحرية الضمير أوغيرها...، ما لم يكن مبنيّاً على وعي عميق بجدلية «الإسلام وفكر حقوق الإنسان»، أو الوعي بأنّنا نحيا في عالم متعدد الأعراق والثقافات والأهواء، وأنّ الأصل في الأشياء الاعتراف بالتعدد، فالتنوّع الثقافي وحقّ الاختلاف (Différence) عماد الحياة، وأنّ الكونية لا تتجلّى في المماثلة، وإنّما في المغايرة التي لا تؤدّي إلى محو الهويّة (Identité) بقدر ما توطّد أركانها.

وهي قيم نقدّر أنّها أهمّ مميّزات خطاب «ما بعد الحداثة» (Post- modernité) الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الإنسان باعتباره محور الحياة والوجود[28].

ولا يتسنى لنا إدراك جوهر الإنسان ما لم نتأمّل وضعه الاجتماعي، وهو ما يدعو إلى ضرورة التمييز بين الرؤية التقليدية للكائن الإنسان، والرؤية الإسلامية التي تنطوي على تأكيد واضح على حقوق الكائن الإنسان. ذلك أنّ النصوص القانونية لا توفّر المساواة والحرية التي لا ترتقي إلى مرتبة الحقيقة الاجتماعية ما لم يرافقها وعي بضرورة وجودها، لا باعتبارها حقّاً دستورياً بل باعتبارها أصلاً للوجود البشري.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

ـ دستور الجمهورية التونسيّة، المطبعة الرسمية، تونس 2014.
ـ أركون (محمّد): العَلمَنة والدّين (الإسلام المسيحية الغرب)، ط 3، دار السّاقي، لندن، 1996.
ـ أركون (محمّد): من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط 3، ببيروت لبنان، 2006.
ـ بدر الدين (سوسن): المواثيق والمعاهدات الدولية، منشورات أفلاك، ط 1، استانبول، 2015
ـ بوحديبه (عبد الوهّاب): الإنسان في الإسلام، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007
ـ حوار وطني حول الدستور وترسيخ الديمقراطية، منشورات مركز دراسة الإسلام والديمقراطية في تونس، تونس 2012.
ـ الدستور التركي، تعريب سمية المحفوظي، مركز الدراسات السياسية والاقتصادية، واشنطن الولايات المتحدة الأمريكية،2015
ـ الشرفي (عبد المجيد): الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2011.
ـ عبد السلام (رفيق): تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2011.
ـ عبد اللطيف (كمال): التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب) بيروت (لبنان)، 2002
ـ ابن عاشور (عياض): حرية الضمير... هل أصبح التونسي حراً في أنْ يعتقد ما يشاء، راجع الرابط الإلكتروني
http://www.hakaekonline.com/?p=55170
ـ مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المملكة العربيّة السّعوديّة، (د ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).
- Arkoun (Mohamed) : ABC de L'Islam pour sortir des clôtures dogmatiques, Grancher, Paris, 2007
- Baubérot (Jean) :Vers un nouveau pacte laïque ?, Seuil, Paris, 1990.

و«مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» (الكهف 29/ 18)

28 ـ راجع بوحديبه (عبد الوهّاب): الإنسان في الإسلام، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007.

Baubérot (Jean) : L'intégrisme républicain contre la laïcité, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, Paris, 2006.

- Ben Achour (Yadh) : Droits du croyant et droits de l'homme, Un point de vue islamique, islamo - christiana, Roma, N039, 2008

- Ben Achour (Yadh) : La Deuxième Fâtiha : L'islam et la pensée des droits de l'homme, PUF, collection «Proche Orient » dirigée par Gilles kepel, PUF, Paris, 2011,

- Idriss (Mohamed Youssef) : constitution de la république tunisienne (20002014-), ABC, N06, Genève, 2015

الإسلام والعلمانيّة
(ملاحظات أوليّة حول موقف محمد أركون)

الزواوي بغوره *

احتلت العلمانية مكانة مركزية في مشروع محمد أركون. يؤكد هذا مجموع الدراسات التي خصها منذ بداية مشروعه الذي اصطلح عليه في البداية بمصطلح (الإسلاميات التطبيقية) سيراً على نهج روجيه باستيد في كتابه: الأنثربولوجيا التطبيقية، ثم بمصطلح (العقل الإسلامي) تماثلاً وتقابلاً مع (العقل العربي) للجابري. ولمناقشة بعض أفكاره حول العلمانية فإننا سننظر في العناصر الآتية:

أولاً: في مفهوم العلمانية

منذ أبحاثه الأولى قدّم محمد أركون مخططاً نظرياً يتكون من أربعة عناصر هي:

1. التجربة التأسيسية وظهور العقل الإسلامي ومصلحة/ عقل الدولة 610 –661 .
2. العلاقة بين الدين والدولة والدنيا.
3. انفجار العلاقة بين الدين والدولة والدنيا.
4. الإكراهات المتراكمة والتجاوز المطلوب (1982).

وحلل هذا المخطط العام في الدراسات المبينة أدناه[1]، وأشار إليه بشكل مباشر أو غير مباشر في مختلف نصوصه، وعمل على تفكيك نصوص التراث الإسلامي المؤسسة منها والشارحة من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: «كيف تتبدى لنا العلاقة بين الدين والسياسة في القرآن وفي عمل النبي»؟[2] وأجاب عن ذلك بخطوة منهجية تمثلت في ضرورة: «اختراق هذا الحجاب السميك من المفردات والتشكيلات التيولوجية والحكايات التاريخية–الميثولوجية والممارسات الشعائرية، ثم المؤسسات التي أدت تدريجياً إلى ولادة الإسلام السنّي والشيعي والخارجي بكل تلويناتها الحنفية والحنبلية والزيدية والإسماعيلية، إلخ...»[3].

---

*أكاديمي من الجزائر.

1– يمكن حصر هذه الدراسات في الآتي:

ـ قراءات في القرآن 1982، الفصل الرابع: مدخل إلى دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة.

ـ الإسلام الأخلاق والسياسة 1986.

ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي 1986 الفصل الخامس: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، والفصل الثامن: الإسلام والعلمنة.

ـ العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب 1996 .

2 – محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط2 1996، ص 145.

3– المصدر نفسه، ص 145–146.

ومن خلال تحليل مفهوم السلطة في القرآن، خلص إلى «أنّ المعاني التي قد كررت ورددت دون ملل أو تعب في القرآن، قد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية، هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر (...). هذه السيادة هي التي سوف تسوغ وتشرع السلطة السياسية للنبي ولخلفائه من بعده»[4].

من هنا، فإنه لا يمكن الحديث عن العلمانية ما لم يتم تفكيك مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية التي تتماثل مع مسألة المعرفة والسلطة كما صاغها ميشيل فوكو، وذلك من أجل: «إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الإسلامي»[5].

ووفقا لتحليله، فإنّ التراث الإسلامي قد سارع إلى تحويل الفترة النبوية والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين إلى عصر أسطوري وتأسيسي. كما أصبحت السلطة المنبثقة عن الأحداث الدامية التي عرفتها الخلافة تمتلك وتدير الأوضاع وتحافظ على النظام القائم بواسطة الإكراه والتقييد. وعندما تلجأ إلى الإقناع فإنّ هذه السلطة تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجية تبريرية تستخدم قليلاً أو كثيراً المصادر الأساسية للسيادة العليا وتستفيد ممّن يمتلكونها بالفعل[6].

تتكون السيادة العليا من ثلاثة عناصر هي:

1. الأيديولوجية من أجل الشرعية.
2. الأسطورة من خلال شخصيات نموذجية كبرى للسيادة العليا.
3. الشخصية الأصلية كأنموذج مثالي. ويعتقد أركون أنّ هذا الجانب هو الأكثر عمقاً في مسألة السيادة العليا.

وفي تقديره، فإنّ علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية قد تحققت في مرحلة تدوين العلوم العربية. يقول: «لتوضيح السيادة العليا وبلورتها احتاجت الدولة لكل السيادة التقنية أو العلوم التقنية الخاصة الإخبارية (عالم الأخبار وعالم اللغة والنحويّ وعالم الكلام التيولوجي الفقيه). إنّ الفضائل والخصال المتجمعة تحت مفهوم العدالة (محدث عدل) كانت تمثل الشرط المشترك والضروري المطلوب توافره في كل ناقل أو قاضٍ أو مجتهد أو إمام أو خليفة. هنا نجد أنفسنا إزاء مجموعة ذات مغزى ودلالة من الصفات والوظائف وأنواع السلوك الخاصة بمفهوم السيادة العليا في الإسلام»[7].

لا يمكن الفصل بين السيادة العليا والسلطة السياسية، مثلها مثل المعرفة والسلطة، وذلك على الرغم من تمايزهما واختلافهما. يقول: «إنّ السيادة والسلطة (...) شيئان مترابطان، وأزمة إحداهما تؤدي إلى أزمة الأخرى»[8]. وعبّر عن الفكرة نفسها في موضع آخر بقوله: «إذا استطعنا أن نفهم كيف يتمفصل ويتعاضد عقل إسلامي معين مع عقل/ مصلحة دولة منذ بداية ظهورهما في طور التجربة

4- المصدر نفسه، ص 147.

5- المصدر نفسه، ص 143.

ملاحظة: تفاصيل هذه النظرية – المشروع تتمثل في دراسة النقاط الآتية: 1. التجربة التأسيسية، نشوء عقل إسلامي وعقل دولة بين عامي 610–661 . 2. العلاقة بين مفاهيم: دين – دولة – دنيا . 3. انفجار العلاقة السابقة . 4. الاكراهات السابقة المتراكمة والتجاوز الضروري لها. (انظر ص 144 من: الفكر الإسلامي قراءة علمية)، وص 164 حيث يطرح نقاطاً أخرى للبحث متعلقة بالسيادة العليا في الفكر الإسلامي، ومنها: 1. انبثاق المفهوم من خلال القرآن وتجربة المدينة. 2. دراسة مفاهيم: سلطان، ملك / خلافة، إمامة، حكم أمر ...الفترة التأسيسية .3. العقيدة والسيادة العليا الفكرية: دور الاجتهاد.4. التراث والسيادة العليا أو المشروعية العليا . 5. الإيدولوجيا والسيادة العليا.

6- المصدر نفسه، ص 191 .

7- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 170 .

8- المصدر نفسه، ص 192 .

التأسيسية، فسوف يكون سهلاً علينا فيما بعد أن نتتبع المغامرات الديالكتيكية لهذين العقلين في السياقات الاجتماعية –الثقافية الشديدة التنوع»[9].

بعد هذه التحديدات الأولية، حاول أركون كتابة تاريخ العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، تاريخ شبيه بذلك التاريخ الذي تحدث عنه ميشيل فوكو في التراث الغربي والخاص بالقياس في المرحلة اليونانية، والتجريب في عصر النهضة، والسؤال في العلوم الإنسانية في العصر الحديث، بحيث رسم تاريخاً لتلك العلاقة القائمة بحضور النبي وهيبتها كانت من هيبته التي كانت بادية للعيان مع حضور مباشر للخطاب القرآني. وبعد موته تفرعت هذه السيادة إلى فرعين: القرآن والحديث، وبعد جمعهما وكتابتهما شكّلا مجموعة نصية ضخمة من التراث الكتابي المقدّس، وستستغل الدولة هذا المعطى لتمارس سلطتها.

يظهر هذا التوجه في التجربة التأسيسية والدولة الأموية ثم الدولة العباسية، لكن مع فارق في الأولوية المعطاة لأحد العنصرين. لقد كانت السيادة الروحية خلال المرحلة التأسيسية سابقة على السلطة السياسية، ولكن في المرحلة الثانية، أي زمن الأمويين والعباسيين، أصبحت السلطة السياسية هي التي تتلاعب بالسيادة العليا. ولأنّ هذه المسألة ليست مقطوعة عمّا يجري اليوم في المجتمعات الإسلامية، فإنّ أركون ناقشها ضمن مظهرين أساسيين هما: العلمنة، وإعادة تقييم الإسلام باسم الحداثة.

يربط أركون بين العلمنة والحداثة سواء من حيث التعريف أو التحليل. فالحداثة عنده هي: «موقف للروح أمام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع»[10]. والعلمانية: «هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[11]، وذلك من خلال وظيفتين: الأولى كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ والثانية خاصة بدور المدرسة، أو كما قال: «هكذا أفهم العلمنة: أقصد العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، وتساعد على نشر ما نعتقد أنه حقيقي في الفضاء الاجتماعي»[12]، أو هي: «موقف محدد للإنسان أمام مشكلة المعرفة»[13]. وما عدا هذه المعاني، فإنّ العلمانية تصبح: «رهاناً سياسياً بائساً»[14].

وتختلف الحداثة عن التحديث الذي لا يعدو أن يكون إجراء شكلياً أو خارجياً لا يرافقه أي: «تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم»[15]. ولكن ما يجب التنويه إليه هو عدم وجود حداثة واحدة في التاريخ، فالإسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، كما أنها لا تخضع في تقدمها إلى نوع من الخط المستقيم، ولا يجب النظر إليها من خلال التقدم في الزمن أو التسلسل الخطي وهو ما يؤدي إلى فكرة انعدام نموذج واحد وأحادي للحداثة، ويفتح المجال بالتالي للاختلاف والتجديد والإبداع، على أن تكون عملية متكاملة فكراً وتقنية، لأنها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية أمام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع أو على هيئة المجتمع»[16].

9– المصدر نفسه، ص 145 .

10– محمد أركون، الإسلام، التاريخ، الحداثة، في جريدة: النهار، العدد 158، يوم 11 سبتمبر 1991.

11– محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 3، بيروت – لبنان، 1996، ص 10.

12– المصدر نفسه، ص 11.

13– المصدر نفسه، ص 36.

14– المصدر نفسه، ص 36.

15– المصدر نفسه، ص 36.

16– محمد أركون، الإسلام، التاريخ، الحداثة، في جريدة النهار، مرجع سبق ذكره، ص 09.

وإذا كانت الحداثة تتميز بأشكالها التاريخية فكذلك الحال بالنسبة للعلمانية. ولأنّ أهم جانب تظهر فيه الحداثة هو الموقف من العلمنة التي لا يجب اختزالها إلى مجرد التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون السياسية. وهذا يعني أنّ العلمنة تفيد ما ذهب إليه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وهو رفع الغلالة السحرية عن العالم، ثم لأنّ تفريقاً كهذا في نظر أركون موجود عملياً في كل المجتمعات حتى عندما ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية. وبهذا المعنى، فإنّ المجتمعات الإسلامية منخرطة في: (تاريخ علماني معلمن)، وحتى الحركات الإسلامية التي تنادي بالعودة إلى الأصول وتعمل على إقامة الدولة الدينية فإنها: «علمانية في حياتها اليومية ومهنها ووظائفها وحاجياتها الأساسية» [17]. وعليه، فإنّ المشكلة بالنسبة إليه ليس في غياب واقع علماني في المجتمعات الإسلامية، وإنما المشكلة تكمن في انعدام: «نظرية معقولة ومقبولة عن ظاهرة التقديس والعامل الروحي والمتعالي والأنطولوجيا»[18]. بالإضافة إلى فراغ ثقافي مهول يمنع من انتشار ثقافة علمانية وحوار وصراع الأفكار في هذه المجتمعات.

والواقع، أنه على الرغم من مراكمة هذه المجتمعات للوسائل المادية الحديثة، فإنّ ثقافتها وفكرها مازال تقليدياً، مع أنّ مستقبل العلمنة سيعتمد دون أدنى شك على الحداثة العقلية أو الفكرية. من هنا جاءت مساهمته الفكرية في قضية العلمنة والعلمانية، ومشروعه المسمّى (نقد العقل الإسلامي) إنما هو محاولة لـ(علمنة الإسلام). ويمكن أن نوجز مفهومه للعلمانية في النقاط الآتية:

1. ينطلق أركون من فرضية أساسية هي: «أنّ العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة عن التجربة التاريخية لأيّة جماعة بشرية حتى ولو تجلت في صور ضعيفة وغير مؤكدة»[19]. ويفهم من العلمنة كما قال: «العلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية»[20].

2. يتطلب مناقشة العلمانية طرح مسألة الخلافة كما طرحها علي عبد الرازق، وكذلك في ضوء الإنثربولوجيا السياسية، وضرورة ربطها بالخليفة والإمام والسلطان. يقول أركون: «هكذا نلاحظ أنّ معاني المصطلحات واضحة الاختلاف. إنّ المصطلحين الأولين يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية، في حين المصطلح الثالث يعني فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة. هكذا نكون قد حققنا التمييز ما بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يخلط بينهما، وذلك بسبب أنّ السلاطين الأتراك كانوا قد ادّعوا ميراث الخلافة»[21].

3.الدولة الأموية أو العباسية دولة علمانية وليست دولة دينية. أمّا التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيعتبر إنتاجاً عرضياً محكوماً بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية. وقد قامت القوة العسكرية في وقت مبكر بدور كبير في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

4. إنّ محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية، ولكن غير المنظر لها، وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي: ابن المقفع، الجاحظ، المعتزلة. لهذا السبب ينبغي كتابة تاريخ جديد للفكر العربي – الإسلامي.

17– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 181.

18– المصدر نفسه، ص 180.

19– المصدر نفسه، ص 293.

20– المصدر نفسه، ص 294.

21– المصدر نفسه، ص 279– 280.

5. إنّ أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني أو الشيعي أو الخارجي)، أي الأشكال التي تحتكر (الإسلام الصحيح)، هي عبارة عن انتقاء وتوظيف أيديولوجي لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة والمصورة على أساس أنها دينية.

6. ينبغي إعادة فحص مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة في المعرفة.

7. كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي أنظمة علمانية بحكم طبيعة الأشياء أو علمانية واقعاً وتسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة والحكم، ومقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معاً.

8. إنّ العلمانية بهذه الصفة المطروحة، أي باعتبارها مصدراً للحرية الفكرية وفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية هي إمكانية ينبغي الشروع فيها كذلك داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضاً[22].

9. من شروط الحداثة تحقيق العلمانية أو ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية، مع ضرورة التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الحداثة والعلمانية الأيديولوجية بحيث يجب الأخذ بالأولى وترك الثانية، أو كما قال: «أنا اعتقد أنّ الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفاً نقدياً تجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تكويناً من الناحية الأيديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته هو أحد المكاسب الكبرى للروح البشرية»[23]. وانطلاقاً من هذا الفهم، انتقد أركون تجربة أتاتورك رغم تثمينه لها، لأنها جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، ولكن أتاتورك في نظره كان محكوماً بنمط معين من الإسلام هو إسلام القرن التاسع عشر، وبنمط معين من العلمانية ذات المنزع الأيديولوجي وليست العلمانية ذات المنزع العلمي والفكري.

10. إذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فإنّ العلمانية مشروطة هي الأخرى بحقوق الإنسان. وفي تقديره، فإنّ حقوق الإنسان تبدأ عندما نتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر وبين المسلم وغير المسلم، فكل واحد من هؤلاء إنسان وله حقوق بصفته تلك. وتعتبر هذه المسألة من المسائل غير المفكر فيها في الفكر الإسلامي. وأنّ ما يُعقِّد مسألة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية هو الكيفية والطريقة التي تشكلت بها الأنظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك الكيفية التي تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الإنسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك رأى أنّ مسألة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية من المسائل الأساسية التي يجب أن يتحملها الفكر الإسلامي المعاصر. صحيح أنه مع ظهور الإسلام ظهرت بوادر لحقوق الإنسان، إلا أنه يجب أن نعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية. وإذا كان أصحاب القرار في المجتمعات الإسلامية يحاولون محاكاة الغرب في هذه المسألة وفي الوقت نفسه الاختلاف عنهم، فإنهم لم ينتبهوا إلى أنّ ظاهرة الثورة الفرنسية تمثل قطيعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة، وأنّ هذه القطيعة «أصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع»[24].

ثانياً: ملاحظات أولية

لا يغطي التحليل السابق مختلف عناصر مفهومي العلمانية والعلمنة عند أركون، ولكنه يقدم العناصر الأساسية التي تسمح في تقديرنا

22- المصدر نفسه، ص 182 - 183 .

23- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 57.

24- المصدر نفسه، ص 316 .

بمناقشته على ضوء التطورات التي عرفها مفهوم العلمانية. ويمكن حصر هذه المناقشة في النقاط الآتية:

إذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فإنّ العلمانية مشروطة هي الأخرى بحقوق الإنسان. وفي تقدير أركون، فإنّ حقوق الإنسان تبدأ عندما نتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر وبين المسلم وغير المسلم، فكل واحد من هؤلاء إنسان وله حقوق بصفته تلك

1. شدد أركون في مفهومه للعلمانية[25] على ثلاثة عناصر هي: حرية الفكر، والمدرسة الحرة، وأولوية العقل، بحيث تصبح العلمانية بمثابة نظرية في المعرفة. والعنصران الأول والثاني يحيلان، ولو بطريقة غير مباشرة، إلى المادة الحادية عشرة من بيان الثورة الفرنسية: بيان حقوق الإنسان والمواطن[26]، وكذلك إلى الاستعمال القاموسي الذي أدخله فرديناند بويسون (Ferdinand Buisson) في العام 1883، وفي كتابيه: المدرسة اللائكية، والأخلاق اللائكية حيث جمع بين المعنى الزمني أو الدنيوي أو العلمنة (laïcisation /sécularisation)، و بين العلمانية من حيث هي حرية الفكر، مع الإعلاء من قيمة العقل أو القول بسيادة العقل.

وفي هذا السياق يجب أن نشير إلى أنّ بويسون يرى أنّ العلمانية عملية تاريخية تتفق والخروج من الحكم الديني (الثيوقراطية)، وتتشكل من عنصرين متلازمين هما الفصل بين الفضاءات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتحرر هذه الفضاءات والمؤسسات من الحكم الديني بحيث يصبح الدين نفسه مجالاً خاصاً ومحدداً. وفي تقديره، فإننا نستطيع الحديث عن العلمانية عندما تبلغ عتبة معينة. وتطبيقاً لذلك، ذهب إلى القول إنّ تلك العتبة لم يتم بلوغها قبل ثورة 1789. لماذا؟ لأنّ الدين في صورته الكاثوليكية كان يؤثر في مختلف الفضاءات الاجتماعية والسياسية، ويفرض من قبل السلطة، ثم بلغت العلمانية تلك العتبة عندما قامت الثورة وتمّ الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، بحيث تمّ استبدال السيادة الشعبية بمبدأ القانون الإلهي مع إقرار حرية الضمير والمساواة والتمييز بين المواطنة وبين الانتماء الديني. وعليه، فإنّ العلمنة كانت قبل الثورة تشكل نوعاً من الفصل المتمثل في استعمال الدين لأغراض سياسية، وأنّ الدولة بعد الثورة وبالنظر إلى شدة الصراع بين أنصار الثورة وأنصار الكاثوليكية لم تتمكن من تطبيق العلمانية، وإنما قامت ببعض الخطوات التي توصف بالحق الملكي أو حق الدولة (régalisme)، أي أنّ من حق الدولة أن تراقب الدين وتفرض في الوقت نفسه نمطاً دينياً معيناً، ويستعمل لهذا الغرض في فرنسا اسم: الغاليكانية (gallicanisme)[27].

يعني هذا أنّ أركون يعيد بطريقته الخاصة وبشكل غير مباشر مخطط بويسون، ومن جهة أخرى يستبعد معاني أخرى ملازمة للعلمانية في سياقها الفرنسي، ومنها ما ذهب إليه جيل فيري (Jul Ferry) من أنّ العلمانية تعني مناهضة الإكليروس أو الكنيسة، أو تعني الحياد، حياد الدولة، ولكن يجب فهم الحياد في ذلك الوقت كنوع من الدفاع عن العلمانية، والاستقلال تجاه كل الطوائف الدينية.

2. يطرح العنصر الثالث الخاص برفع العلمانية إلى مستوى نظرية المعرفة مشكلات وأسئلة إبيستمولوجية، ومنها: على أي أساس يتم تحويل مفهوم سياسي كمفهوم العلمانية إلى مفهوم معرفي؟ وإذا كانت العلمانية تقتضي إعطاء الأولوية للعقل، فهل هذه الأولوية نظرية أم عملية؟ وعلى أي أساس يتم الربط بين العلمانية والحقيقة، أو كما قال: «العلمانية موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو

25- كلمة العلمانية تحمل مفارقة، لأنّ أصلها اليوناني LAOS يعني الشعب المؤمن في مقابل النخبة الدينية.

26- Marcel Gauchet, La révolution des droit de l›homme, Paris, Gallimard,1989 p.2.

27- حركة دينية فرنسية دعت إلى استقلال الكنيسة الإداري عن الفاتيكان.

التوصل إلى الحقيقة» أو «نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح»[28]. فما هي هذه الحقيقة التي ترتبط بها العلمانية؟ وأي واقع تتطابق معه؟ وهل عدم اتخاذ العلمانية مقاربة يحول دون التوصل إلى الحقيقة والتطابق مع الواقع؟ لا يلتفت أركون إلى هذه الأسئلة رغم أهميتها، وإنما اكتفى بعرضها كبدهيات عامة.

3. إذا كان يحق لأركون أن ينتقي المعنى المناسب لمشروعه، فإننا نعتقد أنّ استبعاده لواحد من المعاني الأساسية للعلمانية هو أمر يجانب الطرح الموضوعي للمسألة، وبخاصة أنه يستحضره في تحليله لتاريخ العلمنة في الإسلام. ونعني بذلك أنّ العلمانية تعني الفصل بين الدولة والدين، وأنّ تأسيس وتنظيم الدولة لا يقوم على الأساس الديني، وهو ما سبق أن أقرته نظريات العقد الاجتماعي والميراث الليبرالي. وهذا يعني أنّ العلمانية لا يمكن فصلها عن الديمقراطية الليبرالية، وعن سياق تاريخي وثقافي معين يمكن تشخيصه في ثلاثة معالم:

المعلم الأول هو ارتباط العلمانية بالحداثة والعقلنة ونزع الغلالة السحرية عن العالم وتراجع النظرة أو الرؤية الدينية للعالم، وهو ما توقف عنده ماكس فيبر وبينه مارسال غوسيه، والمعلم الثاني هو ضرورة التمييز بين التقليد الأوروبي والأمريكي في مفهوم العلمانية، وبخاصة في مسألة تحديد العلاقة بين الدين والسياسية، فمنذ القرن التاسع عشر بيّن ألكسي دو توكفيل أنّ ما يميز النظام الأمريكي هو حضور الدين في المجتمع، بل يمكن القول إنّ الدين يُعدّ عاملاً أساسياً في التجربة السياسية الأمريكية، ولكن ما يجب الإشارة إليه هو أنّ الدين في أمريكا يعرف حدوده، أو يضع لنفسه حدوداً في علاقته بالسياسة وتدبير شؤون الدولة، وأنّ الروح الدينية لا تتعارض مع روح الحرية، والمعلم الثالث هو أنّ العلمانية قد اتخذت في أوروبا شكلين عامين: شكل العلمنة بواسطة الدولة ونموذجه الأكبر هو فرنسا ومعظم البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، والعلمنة من خلال المجتمع المدني وميزت البلدان ذات الأغلبية البروتستانتية كألمانيا[29].

يفيد هذا التصور الأولي لمفهوم العلمانية أنّ علمنة العالم ورفع الغلالة السحرية عنه قد أدت في الحقيقة إلى علمانيات مختلفة، ولكن النخب الفكرية في العالم العربي، ومنها أركون على وجه التحديد، قد تأثرت أكثر بالنموذج الفرنسي الذي تحولت فيه العلمانية من طريقة في تدبير الدولة وتصريف الشؤون السياسية إلى هويّة ميزت التاريخ الحديث لفرنسا منذ حدث الثورة إلى يومنا هذا[30]. من هنا يمكن القول إنّ عملية التأسيس التي قام بها أركون لم تهتم بالعلمانيات المختلفة، وإنما اقتصرت على العلمانية الفرنسية، وبأحد عناصرها، وقد فاتها النظر في عناصر أخرى كان بالإمكان أن تثري عملية التأسيس.

28- محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سبق ذكره، ص 10.

29- يجب الإشارة إلى أنّ معظم الدساتير الأوروبية لا تتضمن مادة أو مواد للفصل بين الدولة والدين، بل بعضها يؤكد على العلاقة بينهما. فقد ورد في الدستور الألماني ما نصه: «إنّ الشعب الألماني واع بمسؤوليته أمام الله»، وأقرّ الدستور الإسباني ضرورة: «التعاون مع الكنيسة الكاثوليكية». انظر:

- علي بن مخلوف ومحمد جنجار(إشراف)، مفردات الفلسفة الأوروبية، الفلسفة السياسية، ترجمة «الحسين سحبان وآخرون»، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان،2012، ص 143-153.

30- من هنا يرى بعض المختصين في الإسلام السياسي وهو اليفيه روا أنّ العلمانية بالصيغة الفرنسية إنما تتفق مع المسيحية الكاثوليكية، وذلك نظراً للدور الذي تقوم به الكنيسة كوسيط، في حين أنّ الإسلام أقرب إلى البروتستانتية من حيث غيبا هذا الوسيط، وهو ما يتفق وطرح الإسلاميين من أنّه لا كهنوت في الإسلام. ويتصل مفهوم العلمانية الفرنسية بطبيعة الدولة التي توصف باليعقوبية ومن مميزاتها مقارنة بالدولة في البلدان الإنجلوسكسونية التي تعتمد على القانون العام أو العرف (COMMUN LAW) بأن: 1. الدولة تمثل حقيقة المجتمع.2. ضعف المجتمع المدني مقارنة بالمجتمعات الإنجلو سكسونية. 3. المركزية الشديدة. 4. الاعتماد على القانون الروماني وليس على القانون المشترك. انظر:

- Olivier Roy, L`islam mondialisé, Paris, Seuil, 2002.

- Olivier Roy, La laïcité face à l`islam, Paris, Stock, 2005.

شدد أركون في مفهومه للعلمانية على ثلاثة عناصر هي: حرية الفكر، والمدرسة الحرة، وأولوية العقل، بحيث تصبح العلمانية بمثابة نظرية في المعرفة

4. في تركيزه على عملية الفصل والربط بين السيادة العليا والسلطة السياسية، قدّم تأويلاً للتاريخ السياسي في الإسلام. وإذا كان هنالك نقاش حول طبيعة الدولة في الإسلام من حيث هي دولة مدنية أو دولة دينية، فإنّ من البيّن أنّ تلك الدولة كانت تخضع للشريعة، وبخاصة في علاقتها بالرعية. ويبدو في تركيز أركون على العلمانية، بما هي معرفة أو كما قال الوظيفة المعرفية والنقدية، تقليل للجانب السلطوي من العلمانية. وإذا كان هذا التقليل مفهوماً من ناحية التحليل، فإنه يجانب الصواب من حيث المفهوم، إذ أنّ العلمانية هي أولاً وقبل كل شيء تدبير سياسي حديث لم تعرفه المجتمعات القديمة، ومحاولة تأصيله إنما هي عملية تأويلية لا يمكن فهمها إلا في سياق الصراع السياسي بين الفاعلين الاجتماعيين سواء داخل أوروبا، وبخاصة فرنسا حيث تعرف الجالية المسلمة تحولات سياسية فرضت إعادة النظر في بعض معاني العلمانية الفرنسية، أو في العالم العربي والإسلامي حيث ما يزال الصراع قائماً بين أنصار الدولة المدنية والدولة الدينية.

5. لا نستطيع فهم تحليل أركون للعلمانية وتاريخها في الإسلام بعيداً عن السياق الثقافي العام، وبخاصة ما يعرف بـ (الإسلام السياسي)، وما يطرحه من مشكلات ومنها الموقف من العلمانية[31]. ويبدو واضحاً أنّ إحدى غايات أركون هي كتابة تاريخ للعلمانية في الفكر الإسلامي، وإجراء نوع من التأصيل لهذا المبدأ، وذلك وفقاً لمبدأ المماثلة والقلب. فإذا كان الإسلام السياسي ينكر وجود عملية فصل بين السياسي والديني في الإسلام، فإنّ أركون قد عمل ما بوسعه لإثباتها. ولكن ما يجب ملاحظته هو أنّ هذه العملية قد لا تحتاج إلى كل هذا الجهد النظري، وإلى تلك العدة المنهجية التي استحضرها لإثبات قضية الفصل أو على الأقل الطابع الدنيوي للحكم. لماذا؟

لأنه إذا كان خطاب أركون موجهاً في جزء منه على الأقل إلى الإسلاميين، فإنّ هؤلاء وعلى اختلاف مشاربهم إنما يميزون مثل ما يميز أركون المرحلة التأسيسية أو تجربة المدينة التي ارتبطت فيها السياسة بالدين أو السيادة العليا بالدولة، وأنّ الفصل قد حصل منذ قيام النظام الملكي، وبالتالي فإنّ الاختلاف بينه وبينهم إنما يتمثل في الموقف. ففي الوقت الذي يرى فيه الإسلاميون أنّ ذلك الانفصال كان علامة على الانحراف عن الدين ومقاصده، فإنّ أركون يرى أنّ ذلك من طبيعة الأمور، وأنّ إمكانية العودة إلى تجربة المدينة من خلال نموذج مثالي هو وهم وأسطورة.

6. إنّ عملية الفصل هذه قد سبق ونبّه إليها القدماء، و بخاصة ابن خلدون الذي ميز بين الخلافة والإمامة وبين الملك، وتوقف بشكل خاص عند الملك العضوض[32]. و إذا كان الإسلاميون ينكرون عملية الفصل أو بالأحرى (الانحراف) الذي استحدثه الملك العضوض، فإنّ أركون يجري على تلك العملية تحليلاً يطرح أكثر من سؤال، ومن هذه الأسئلة: بأي معنى يمكن أن نصف ما حدث باسم الملك العضوض بأنه نوع من العلمانية أو العلمنة، سواء فهمنا من العلمانية حرية الفكر والضمير أو نوعاً من العقلانية (أي العلمنة)؟ فهل كان الملك العضوض الذي يعني الاستبداد والطغيان يحترم الحرية الفكرية؟ ثم كيف نفهم تحليل أركون للعقلانية وهو الذي ميز في كتابه: الفكر العربي، بين العقلانية الحديثة التي قطعت مع العقلانية الأرسطية ومنها بالطبع العقلانية الإسلامية[33]؟

31- يرى بعض الباحثين في الإسلام السياسي أنّ المشكلة الكبرى تتمثل في تقديم تصور خالص للدين، تصور خارج عن كل مرجعية ثقافية أو اجتماعية، وبالتالي لا جدوى من الحديث عن التاريخ. انظر:

- ألفييه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 27

32- جاء في الحديث النبوي: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً».

33- كما تطرح مسألة صلاحية التأويل الذي أسبغه على بعض النصوص التراثية، ومنها على وجه التحديد نص رسالة الصحابة لابن المقفع؟ فهل يمكن القول إنّ الآداب

7. إنّ بعض استنتاجاته تطرح أكثر من مشكلة علمية، ومنها على وجه التحديد رأيه في أنّ ما أقره الفقهاء من قواعد في الفقه الإسلامي، وهي: القرآن، والحديث، والإجماع، والقياس إنما يدخل في باب: «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم بأنّ الشريعة ذات أصل إلهي»[34]، ومن أنّ تلك القواعد الأربعة: «غير قابلة للتطبيق»[35]، ومن أنّ «الشريعة التي يتحدثون عنها بكل تبجح ليست واحدة في أصولها عند السنّة وعند الشيعة»[36].

يصعب القبول بهذه الأحكام التي لم يتم إسنادها بدليل، وتزداد الصعوبة إذا نظرنا إلى ما انتهى إليه البحث التاريخي في شأن الفقه الإسلامي. وإذا كان المجال لا يتسع لمناقشة هذه الأحكام، فإننا نرى من الضروري أن نشير إلى رأي أحد الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي وهو وائل حلاق الذي بيّن أنّ الفقه الإسلامي لم ينبثق: «من آلة السلطة السياسية، وإنما ظهر باعتباره مؤسسة مستقلة أنشأها رجال أتقياء وطوروها، وهم الذين شرعوا في دراسة الفقه وبلورته باعتباره نشاطاً دينياً. ولم يكن بإمكان السلطة الإسلامية الحاكمة أي الجهاز السياسي أن يحدد مطلقاً أحكام الشرع»[37]. وبيّن الفرق الأساسي بين السلطة السياسية وسلطة القانون ممثلة بالفقه الإسلامي بقوله: «إذا كان الجهاز السياسي قد حظي بالطاعة تحت وقع نفوذه السياسي القائم على العسف، فإنّ المذهب (المذهب الفقهي) حظي بشكل من الطاعة أوضح لأنه تكلم باسم الله من خلال المجتهدين المطلقين...»[38]. وأنّ الخلفاء ومن ينوبهم كانوا: «يذعنون للشرع كما تبين مصادرنا، وذلك لدعم مشروعيتهم السياسية على أقل تقدير. رغم أنه من المعقول أن نعتبر أنّ إذعانهم نابع من قبولهم للشريعة الدينية سلطة قانونية عليا منظمة للمجتمع والدولة، ويتضافر ذلك مع اقتناعهم بأنهم ليسوا بأي حال من الأحوال خصوماً لوظيفة الدين التشريعية. وتشهد الأدبيات بوضوح على عدد من القضاة الذين قضوا لفائدة أشخاص اشتكوا من بعض الخلفاء والولاة الذين قبلوا هذه الأحكام وانصاعوا لها»[39].

8. لعل ما دفع أركون إلى تلك الأحكام التي تحتاج إلى مناقشة معمقة هو إقراره بأنّ هنالك تجارب يمكن وصفها بالعلمانية، رغم أنها لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم يتم تنظيرها. ومن هذه التجارب ما ذهب إليه بشأن الخلافة العثمانية حيث قال: «في الواقع إنّ نظام السلطنة العثمانية كان يشكل نوعاً من العلمنة، ولكن العلمنة لم تنتظر مجيء هذا النظام لكي تتشكل في المجال الإسلامي. فالحقيقة أنها قد ابتدأت منذ 661 م، أي بعد ثلاثين عاماً من وفاة النبي. ففي ذلك التاريخ استطاع معاوية أن يستولي على السلطة (...)، ولكنّ (الخلفاء) الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر»[40].

قد يكون القصد من القول إنّ السلطنة العثمانية علمانية أنها أصبحت دنيوية، وهي كذلك بلا شك، يؤكد ذلك ليس فقط ما ذهب إليه علي عبد الرازق الذي يحيل إليه أركون، وإنما، وبشكل خاص، الحركة الإصلاحية التي وقفت من تلك الخلافة موقفاً متقدماً عندما تم إلغاؤها من قبل أتاتورك. يقول عبد الحميد بن باديس: «إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع الإسلامي وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم و الخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع (...)،

السلطانية قد شكلت أساساً للعلمانية؟

34- المصدر نفسه، ص 297.

35- المصدر نفسه، 297.

36- المصدر نفسه، 298.

37- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي و تطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007، ص 278.

38- المرجع نفسه، ص 278.

39- المرجع نفسه، ص 261.

40- محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سبق ذكره، ص 89-90.

ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع المسلمين في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة، ولسنا نبرر كل أعمالهم، لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى. وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام»[41].

9. انتقد أركون العلمانية المناضلة المرتبطة بالمشروع الوضعي والماركسي، وذلك لأنها ترى أنّ: «الموقف الديني لا يتوافق أبداً مع موقف العقل المستقل»[42]. وهو ما يفيد أنّ أركون يدعو إلى نوع من حضور الدين سواء في المؤسسات العلمية أو في المجال العام. يؤكد هذا إقراره بأهمية الوحي: «فمن الناحية التاريخية لا يمكن لأحد أن يهمل الوحي بصفته عاملاً تاريخياً ساهم في صناعة ما ادعوه (بمجتمعات الكتاب)»[43]. وأنه من الضروري إخضاعه لبرنامج علمي حيث يمثل مشروعه: الإسلاميات التطبيقية أو العقل الإسلامي واحداً من تطبيقاته، ولكن ما يجب الإشارة إليه، بل التأكيد عليه، هو أنّ محمد أركون يرى في الوقت نفسه أنّ النموذج الفرنسي للعلمانية هو النموذج الأصح والأجدر. يقول: «ويبدو لي أنّ التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر والأكثر تحريضاً على التفكير والتأمل فيما يخص العلمنة والتعلمن»[44].

يطرح هذا الحكم الإيجابي حول هذه العلمانية التي تحولت إلى نوع من (الهويّة الفرنسية) أو إلى نوع من (الدين المدني/ religion civile)[45] سؤال الأزمة الذي يواجهه هذا النموذج الذي وقف عنده فلاسفة وعلماء اجتماع فرنسيون ومنهم: مارسيل غوشيه في كتابه: الدين في الديمقراطية، حيث قال: «العلمانية مصدر من مصادر القلق التي تشغل بال فرنسا القلقة»[46]. ووصفها عالم الاجتماع والمختص في العلمانية الفرنسية جون بوبيرو بالعلمانية المزيفة[47].

والحق، فإنه لم يعد خافياً أنّ النموذج الفرنسي في العلمانية يواجه أزمة، وذلك منذ ما يعرف بقضية الحجاب[48] التي تعكس في الحقيقة أزمة متعلقة بعملية الاندماج وحقوق الأقليات سواء داخل فرنسا أو خارجها. وعملاً على تجاوز الصعوبات التي يواجهها هذا النموذج، فإنّ الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة تميز بين نوعين من العلمانية: علمانية كليّة تقوم على رؤية كونية، ورسالة تنويرية، واهتمام خاص بمصير الهويّة المشتركة الذي يفرض عليها استبعاد الانتماءات الدينية وحصرها في المجال الخاص، وعلمانية الاعتراف بها هي طريقة في الحكم أو أسلوب في التدبير السياسي، وظيفته إيجاد التوازن بين احترام المساواة وحرية الضمير، وقبول بحضور الدين وممارسته في المجال العام وفق تشريعات منصفة[49].

41- عمار طالبي (جمع ودراسة)، ابن باديس حياته وآثاره، الجزء الثالث، الشركة الجزائرية، ط 3، الجزائر، 1997، ص 410.

42- محمد أركون، العلمنة و الدين، مصدر سبق ذكره، ص 72.

43- المصدر نفسه، ص 75.

44- المصدر نفسه، ص 79.

45 - Jean Baubérot, La laïcité en crise, une conquête toujours en devenir, in, Informations sociale, N° 136 , 2006 p 48-59.

46- Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998, p.9.

47- Jean Baubérot, La laïcité falsifiée, Paris, La Découverte, 2012.

48-. Valérie Amiraux, «L`affaire du foulard» en France: retour sur une affaire qui n›en est pas encore une, in, Sociologie et société, N°2, 2009, 273-298.

49- حول هذا الموضوع انظر على سبيل المثال:

- سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية، ترجمة الأمير سامح كريم، عالم المعرفة، رقم 413، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014.

- مايكل بيري، الدين في السياسة، ترجمة عربي ميقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان،2014.

مضيق حريّة الضمير وعتبات العلمانيّة

زهير الخويلدي*

استهلال:

«لقد تمّ لمدة طويلة اعتبار الإسلام رصيداً للجمهورية، وليس تهديداً خلاقاً للمخاوف»[1].

من المفارقة أن تكون الدولة في الوقت ذاته هي الجهاز المهيمن وآلة التحكم والسيطرة والاستحواذ وأداة التحرّر والتثقيف والتنوير وواضعة البرامج التربوية ومتمسكة بالحضارة. ومن المحرج حقيقة أن تكون الدولة الممدّنة هي الدولة المهيمنة، وأن تتحول علمانية الامتناع التي تعتمدها إلى دعامة للحقوق والحريات. ومن المثير للتعجب والدهشة أن تطرح الدولة بدائل التنظيم والتسيير والتدبير للفضاء العام، وأن تترك أمر الفضاء الخاص لاختيار المواطنين أنفسهم لمسارات التذويت وتقنيات العناية بأنفسهم تبعاً لرؤيتهم للعالم.

علاوة على أنّ الدولة تحتاج، على المرتبة نفسها من القيمة، إلى سلاح القوة وإلى أن تعيش فترات من الحرب بغية بسط نفوذها وقهر أعدائها، وتلتجئ إلى تشريع القوانين وفضّ النزاعات بالطرق السلمية لكي تعرف بعد ذلك أزمنة طويلة من الاستقرار والأمان والرخاء بغية تحقيق التنمية الشاملة وتوفير المنفعة العامة. كما تحرص الدولة على ممارسة سلطتها الفوقية على الجسد السياسي بالضغط المادي والإكراه الخارجي والاستخدام الإجباري للعمل الاجتماعي، وتفرض استبدادها على النفس بالاستحواذ على البناء الداخلي، وتشغل تقنيات الاستعباد الروحي والترهيب المقدّس قصد الترويض والإدماج والتوظيف والتحكم.

يتمثل الوضع الإحراجي للدولة في كونها تمنع العنف عن الأفراد والمجموعات وتحتكره لنفسها، وتهيمن بضراوة على رعاياها من أجل ضبط الأمن وتوفير الحماية من جهة، وتؤثث فضاءات من السلام الداخلي والتحضر في الفضاء الخارجي، وتضع الدساتير وتسنّ القوانين بغية الانتفاع بالحريات من جهة أخرى.

زد على ذلك ما تعانيه الدولة في عصر الديمقراطية ما بعد الشمولية[2] من دكتاتورية الأسواق والبربرية الناعمة للاقتصاد وبروز أشكال جديدة من الهيمنة تحت قيادة الإعلام والدعاية، حيث تُضخّ الأكاذيب ويروج العنف ويعولم الفقر ويبرز اللّااستقرار الدائم، وتكتسح الأزمات الاجتماعية والفوضى العارمة.

من جهة أخرى، إذا كانت حرية الضمير تصطدم بعدة مضيقات وتثير إحراجات قيمية فإنّ مبدأ العلمانية يفتح جملة من العتبات التي تؤدي إلى ساحات من النظر المعرفي والتشريع القانوني وترسيخ الديمقراطية.

* أكاديمي من تونس

1- Baudérot (Jean) et Milot (Micheline), laïcités sans frontières, éditions du Seuil, Paris,2011,.p288

2- Voir Le Goff (Jean-Pierre), la démocratie post-totalitaire, éditions La Découverte, Paris,2003.

لا يمكن فهم هذه المفارقات واستخراج رهانات نظرية وعملية منها إلا من خلال البحث عن التقاطعات القائمة والممكنة بين السياسي والديني ورسم الحدود الفاصلة والواصلة بين المدّ العلماني وحرية الضمير.

لكن ما المقصود بالعلمانية؟ وفيمَ تختلف عن اللّائكية؟ وكيف تتجسّد في مشروع علمنة الاجتماع السياسي؟ وماذا نعني بحرية الضمير؟ وأين يمكن تنزيلها؟ هل ضمن باقة الحريات العامّة أم الخاصة؟ بأي معنى يكون إبرام عقد علماني ممكناً؟ ماذا تضيف حريّة الضمير إلى حريّة المعتقد؟ وهل يمكن أن تضمن العلمانية حرية الضمير؟ كيف يمكن تحقيق المصالحة بين علمانية الدولة وحرية الضمير؟ ألا تمثل علمانية الامتناع تهديداً لحرية الضمير؟ هل يسمح للمواطنين بأن يحملوا رموزاً دينية في الفضاءات العامة أم أنّ الأمر يقتصر على الفضاءات الخاصة؟ ألا يجب التفكير في وضع سياسي مدني ما بعد علماني؟ هل ينبغي أن يتمّ رسم حدود للعلمانية أم يجب أن تتشبث البشرية بالأمل في بلورة علمانية بلا حدود؟

إذا أردنا معالجة هذه الإشكالية فحريٌّ بنا توزيع البحث إلى اللّحظات المنطقية التالية:

- استقصاء الطرق التي سلكتها الحداثة السياسية من أجل التأسيس الفلسفي لفكرة العلمانية.
- تحديد مصطلح العلمانية بين الاستعمال القانوني والتطبيق السياسي والمحمول الإيديولوجي.
- تحديد مصطلح حرية الضمير من جهة زمن النشأة والتشكل والتحولات والتبعات الإيتيقية.
- دراسة دوائر التقاطع بين العلمانية والتربية، والتعرّف على شروط إبرام العقد العلماني.

ما هو في ميزان الفكر في هذا الصدد هو الكفّ عن الاعتقاد في إمكانية الإجلاء التام للديني من المجال السياسي، والانتباه إلى التهديد الذي تتعرض له العلمانية والمخاطر التي تعصف بالمكاسب المدنية عن طريق النزعات اللّاوطنية، والتأكيد على أهمية التلازم بين المسار القانوني والمسار المعرفي والإقرار بقدرة الحياة المدنية على إيجاد إمكانيات بناء ذاتي لاستقلاليتها وسؤددها ضمن جدلية الضرورات والمصادفات. كما أنّه لا يتمّ القبول بالعقد العلماني ودولة المواطنة وحرية الضمير كدائرة أوسع من دائرة حرية المعتقد إلا بتجديد الفكر وتطوير التعليم وإرادة الحياة وإصلاح الدين والربط بين المعارف والعقول[3].

الأسس الفلسفية لمبدأ العلمانية:

«لا الحاكم المدني ولا أي إنسان آخر مكلف برعاية النفوس، فالله لم يكلفه بذلك، لأنه لا يتضح أبداً أنّ الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد على آخر بحيث يرغم الآخرين على اعتناق دينه»[4].

إذا خضنا في مسألة المكانة التي تحتلها العلمانية في تنظيم الدولة الحديثة فإننا نكتشف القيمة التأسيسية التي تحوز عليها في بناء عمارة المدنية والحرية، وبالتالي نجدها تمثل حجر الزاوية في النظام الجمهوري.

لقد رصد بويسون (Buisson) نقطة انطلاق مسار العلمنة يوم حدث الخلط بين السلطات، وبسطت السلطة السياسية هيمنتها على السلطة الدينية، وقامت بتوظيف جلّ المعتقدات لمصالحها الاجتماعية والاقتصادية[5].

3- Morin (Edgar), Ethique, la méthode 6, édition du seuil, Paris, 2004.pp.193-194.

4ـ (جون)، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.ص.70.

5- Baubérot Jean, les laïcités dans le monde, édition PUF, Paris, 2009, p07.

أمّا نيكولا ماكيافيلي فقد تفطن إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى الفضيلة القديمة والأعراف الرومانية في مواجهة العقائد القروسطية البالية التي تحتقر الحياة النشطة وتفضل الكهانة والتنجيم وتؤثر الحياة التأملية[6]. لكنّ جوهر العلمانية قد اقترن مع مفهوم الاستقلالية، وقد تجسّد ذلك في اعترافها بالتعددية المذهبية داخل التجربة الدينية نفسها، وسمح بالتعددية الدينية، وتمّ التعامل مع اللّادينيين واللّاأدريين بوصفهم فئة مستقلة.

لا يتشكل المجتمع العلماني إلا من خلال استقلالية الفعل السياسي عن المرجعية اللاهوتية، وتحركه ضمن سياق اجتماعي يشهد تعدد المعتقدات والتسامح بين القناعات الدينية وحسن الضيافة بين المذاهب والطوائف.

لقد انبنت العلمانية على أفكار الحق الطبيعي عند غروتيوس وبوفوندورف، وسلطة الأمير اللّامحدودة عند طوماس هوبز التي تضع حداً للاضطرابات السياسية والحروب الدينية، وحرية التفكير عند سبينوزا التي تضبط ممارسة الشعائر الدينية والأشكال الخارجية من التقوى في اتجاه السلم الاجتماعي ونفعية الدولة.

لقد أحدث التفكير العلماني تحولات جذرية في العلاقة بين الديني والسياسي، وأصبحت السلطة الزمنية هي المهيمنة والموجّهة للسلطة الروحية، ولم يعد الإلحاد يشكل خطراً على الروابط الاجتماعية عند بايل.

يعتبر جون لوك المنظّر الرسمي للفصل بين الكنيسة والدولة في رسالة التسامح التي رأت النور خلال سنوات 1686 و 1689 وجاء فيها التنظير للحكومة المقيدة، وفرّق فيها بين الانتماء الديني والانتماء المدني. لقد أكد لوك على أهمية دخول المجتمع السياسي في مسار من العلمنة، وذلك باعتبار الدولة هي السلطة المدنية الوحيدة، والنظر إلى الكنيسة بوصفها مؤسسة تشاركية تربّي على التسامح وتشرّع لحرية الضمير.

انعكس مناخ الحرية في بريطانيا على المفكرين الأحرار في فرنسا، وظهرت الرسائل الفلسفية لفولتير سنة 1734 منادية بسيادة البرلمان ومناهضة للأكليروس الديني والملكية وفاتحة للشعب تمثلية سياسية ومفككة عقلية التعصب واللّاتسامح ومجذّرة لفكرة التقدم في التاريخ عبر إنهاء الصراع بين الطوائف.

الفكرة الهامة التي ظهرت في عصر الأنوار مع جون جاك روسو سنة 1762 ليست فقط مسألة التعاقد والميثاق الاجتماعي ومسائل السيادة والمواطنة والديمقراطية والحرية السياسية والقانون، بل أيضاً الدين المدني الذي رجع به إلى الدين الروماني الذي مثل رابطاً اجتماعياً، وسمح بطاعة باطنية للقوانين واحترام السلطة. بعد ذلك ظهرت فكرة وحدة الأديان والتقريب بين المذاهب على أساس المواطنة للأفراد والسيادة للشعوب، وكان المبدأ الموجّه هو: «المساواة دون فوضى، والحرية دون تسيب، وطاعة للقوانين، واستقلالية للأوطان».

المواطن هو الإنسان الحديث الذي يجمع بين الدين الشخصي والدين المدني، ولكنّ هذا الدين الكوني هو في حدّ ذاته دين مدني يسمح للمرء بأن يمارس قناعاته الدينية بكل حرية، وبأن يطيع القوانين ويكون مواطناً[7].

6- Baubérot Jean, les laïcités dans le monde, op.cit, p12.

7- Rousseau J-J, Du contrat social, édition Flammarion, Paris, 1996 , la religion civile ,IV, Ch.8.

ما يلفت النظر أنّ الوعود الكبيرة التي جاءت بها الحداثة وجعلت فكرة العلمانية تقود البشرية نحو التغلب على تناهيها والسير نحو التكامل، هي الأمل في التقدّم وإحراز المزيد من الحرية وتحقيق السعادة للإنسان.

لا يتشكل المجتمع العلماني إلا من خلال استقلالية الفعل السياسي عن المرجعية اللاهوتية، وتحركه ضمن سياق اجتماعي يشهد تعدد المعتقدات والتسامح بين القناعات الدينية وحسن الضيافة بين المذاهب والطوائف

إذا اتفقنا على الواقع المعقد للعلمانية فإنه يجوز لنا الحديث عن علمانيات، وليس عن علمانية واحدة، ويمكن إحصاء نماذج تاريخية كثيرة على غرار نمط الفصل بين الديني والسياسي ونمط الحكم السيادي والنمط المضاد للإكليروس ونمط الدين المدني وعلمانية التعددية والاعتراف وعلمانية التعاون والتوافق.

من هذا المنطلق لا يقوم مشروع تجذير العلمانية في المجتمع على تبنّي المنهج الإلحادي والنظرة المادية للكون، ولا يتوجّه نحو معاداة النزعة الإيمانية المغروسة في نفوس الأفراد والقابعة في القاع الاجتماعي للشعب، بل يتخطى عتبات العقلانية الأداتية، ويقوم بتحويل الدين إلى شراكة أخلاقية، ويتبنّى ثقافة ديمقراطية تسمح بالتعددية في القناعات والآراء، وتبيح الحريات وتزرع نمطاً موزوناً بشكل جيد من الحداثة الأصيلة.

لا يقلّ تعريف العلمانية تعقيداً عن تعريف الدولة، ولا تشذّ صعوبة التمييز بين المطلق والزمني وبين الروحي والدنيوي عن عسر كلّ محاولات تحديد الظاهرة السياسية من جهة مكوناتها الداخلية والقانونية وصلاتها الخارجية بالظاهرة الدينية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك لتداخل الاعتقاد بالمعرفة والسلطة، والتقاء السياسة بالدين، وهيمنة الإيديولوجيا على المقاربات الموضوعية لقضايا الحرية والعدالة والمساواة.

يترتب على ذلك حدوث توتر في العلاقة بين السياسي والديني، أفضت إلى تحولات تراوحت بين التمفصل والتقاطع، وانتهت إلى هيمنة الزمني الدنيوي على الروحي المقدّس وصعود مفهوم دولة الحق أو القانون لقد أدّى الاستعمال العمومي[8] لفكرة العلمانية إلى طرح مشكل الهويّة الثقافية للجماعات السياسية بجديّة لازمة، وإلى استخدام النظرية الديمقراطية باعتبارها البديل الإجرائي القادر على إحداث التوافق والإجماع. لكن تمّ الانتقال من التأسيس الفلسفي لفكرة العلمانية إلى رمزية التأسيس الدستوري ضمن دولة القانون.

العلمانية بين القانونية والرمزية:

«تشكل العلمانية موضوع توافق عريض من قبل الرأي العمومي الذي يعتبرها مبدأ ملموساً للجمهورية»[9].

تنتمي العلمانية إلى ثقافات خصوصية، ولكنّها تندرج في الوقت ذاته ضمن منظومة حقوقية كونية، وتتوزع بين نظام سياسي ليبرالي مانح ونظام سياسي محافظ مانع، وبين مجتمع مسالم يتميز بالانفتاح والتسامح، ومجتمع محارب تغلب عليه سمات الانغلاق والتعصب ومعاداة الأجانب والتشدد تجاه المغاير.

8- Voir Habermas (Jurgen), de l'usage public de l'idées : écrits politiques 1990-2000, traduit par Christian Bouchindhomme, édition librairie Arthème Fayard, 2005,

9- Glavany (Jean), la laïcité : un combat pour la paix, éditions Héloïse d'Ormesson, Paris, 2015, p.141.

لقد ادّعت العلمانية أنّها تشكلت على أنقاض نهاية اللّاهوت السياسي للأنظمة الشمولية، ودعمت عملية الفصل العسيرة بين المؤسسة الإيمانية والمؤسسة الدينية، وزعمت أنّها نجحت في إلقاء المقدّس في دائرة المجال الخاص، وبالتالي قامت بتقليم أظافره من كلّ الأدوار التي يمكن أن يقوم بها في دائرة المجال العام.

بناء على ذلك ثمّة علمانية شاملة جذرية تتطابق مع اللّائكية، وتبقى محل ترحيب من طرف المنادين بإخلاء الدين من السياسة، وثمّة علمانية جزئية مرنة تظلّ محلّ تقريظ من طرف المنادين بحرية المعتقد.

من المعلوم أنّ اللّائكية مشتقة من الجذر اللغوي (laikos) الذي لا يتعارض مع الديني (religieux) بل مع رجال الدين (clercs)، علاوة على أنّ اللفظ (laos) يفيد الوحدة وغياب التمييز عن عامّة الشعب (démos) [10].

زد على ذلك يمكن الاشتغال على المفردة اللاتينية (saeculum) التي اشتقت منها الكلمة الإنجليزية (secularism) والتي تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة (sécularisme) التي تدلّ على العالم الدنيوي في مقابل العالم الأخروي، وتشير إلى خلو الفضاء المدني من السلطة الكهنوتية والتمتع بالحرية المطلقة.

إذا عدنا إلى معجم روبار فإننا نجده يعرّف العلمانية بكونها الفصل بين المجتمع المدني والجماعة الدينية. على الرغم من أنّ الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية يشكل دعامة العلمانية، إلا أنه عنصر غير كاف لفهم وتفسير ما تتضمنه هذه العملية عند التطبيق، وخاصة في الإدارة والمدرسة والسوق والمصنع والمستشفى.

إذا كانت العلمانية تفيد فصل البعد الزمني عن البعد الروحي وحيادية الدولة تجاه الأديان فإنّ هذا لا يعني إقصاء الظاهرة الدينية نهائياً من المجتمع وبقاء الدولة في وضعية عدم الاكتراث والنظر سلبياً تجاه العقائد، وإنما تمثل مصطلحاً تكوينياً للمجتمع السياسي ودعامة رئيسة لدولة القانون والمواطنة وحرية الضمير.

كما أنّ مبدأ الفصل يفترض عدم تدخّل الدولة في شؤون الأفراد العقدية، وعدم تحكم السلطة الدينية في القضايا العامة للمجتمع والتوجهات الخاصة للأفراد، وفي الصراع السياسي بين القوى المتنافسة.

بيد أنّ المقاربة العلمانية الجذرية مرفوضة ومستهجنة من جهة الناشطين، وذلك لتعارضها مع قيم الحداثة، ومنعها لمبادئ التنوع والاختلاف والتعددية، وانتهاجها أساليب الإنكار والإقصاء واللّاتسامح والتمييز، وكذلك تبدو المقاربة العلمانية المرنة والمنفتحة متساهلة مع نقائضها ومُفَوِّتَة في التوجه الحداثي المكافح ضد الأديان والمتمسك بقداسة قيم التقدم والتنوير والعلم والمراهنة على الدولة في الدفاع عن المكاسب.

على هذا النحو تدلّ العلمانية اصطلاحياً على التنظيم السياسي للمجتمع على أساس الحق المدني، وعلى وحدة الشعب في الحقوق على أساس المساواة والحرية، وبالتالي ترفض الإكراه في الاعتقاد والأفضلية في القناعات، وتفك الارتباط بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وتعترف بالفكر النقدي وبحرية الضمير.

10- Lecourt (Dominique). A quoi sert donc la philosophie ?, des sciences de la nature aux sciences politiques, édition Delta, Paris, 1996. p254

ترفض العلمانية تبعية القوة العمومية لأيّة رابطة عقدية، وتقسيم الناس إلى متدينين ولامتدينين، وتضع الجميع على قدر المساواة ضمن دائرة المواطن، وتميز بين دين المواطن ودين الإنسان، وبين دين المجتمع ودين الفرد، وتنادي بوضع الدولة فوق الأديان، وتمارس دور الحكم على مسافة واحدة من كلّ المعتقدات.

إذا كانت العلمانية تفيد فصل البعد الزمني عن البعد الروحي وحيادية الدولة تجاه الأديان فإن هذا لا يعني إقصاء الظاهرة الدينية نهائيا من المجتمع وبقاء الدولة في وضعية عدم الاكتراث وتنظر سلبيا تجاه العقائد وإنما تمثل مصطلحا تكوينيا للمجتمع السياسي ودعامة رئيسية لدولة القانون والمواطنة وحرية الضمير

علاوة على أنّ العلمانية تقوم على إلغاء كلّ امتياز بين الناس على أساس الانتماء الديني، وتجعل من قضية أداء التكاليف العقدية والطقوس الدينية مسألة اختيار ذاتي، وتبتعد عن الاحتكام إلى القوانين الإلهية، وتستخدم القوانين الوضعية، وتنأى بالدولة عن التدخل فيما يمسّ شؤون الآخرة، وتقصرها على رعاية شؤون الدنيا.

قبل اندلاع الثورات الكبرى في العصر الحديث كان هناك تحالف تاريخي مقدّس بين السياسة والدين والإقطاع، وكانت السلطة الروحية تعتبر نفسها مرجعية عليا ووصية على مصير الناس في الحياة ومآلهم في الآخرة.

لكنّ ظهور الحركة الإنسانوية وقيام الإصلاح الديني وميلاد النزعة الفردانية وموجات الحداثة والتنوير أدى إلى التقليص من حضور الكنيسة في المجالات الدنيوية والاستغناء النسبي عن الدور السياسي الذي كانت تقوم به، ودفع بالدولة إلى البحث عن منابع للشرعية من مصادر غير لاهوتية والاعتماد على الناس.

لقد توطدت العلمانية بالمعنى الرمزي للكلمة بعد إنهاء الحروب الدينية وإبرام اتفاق سلام بين الطوائف، وفتح فضاء مشترك يتواجد فيه السياسي والديني جنباً إلى جنب دون تصادم أو محاولة هيمنة وتوظيف. ولقد تحوّلت بعد ذلك إلى أهم ركائز الحداثة التي قطعت مع المناخ القروسطي، واكتسبت مرجعية قانونية، وصارت تضفي الشرعية على طبيعة النظام السياسي وطرق تنظيم العلاقات بين الأفراد والمجموعات.

والحق أنّ العلمانية في الثقافة الغربية قد مرّت بثلاث مراحل: بدأت بمرحلة التحديث حيث تميزت بالكفاح والنضالية ضد الملكية والاستبداد وتحالف الإقطاع والكنيسة، ثم مرحلة الحداثة حيث شهدت نوعاً من الاستقرار والازدهار واقترنت بالديمقراطية والمنفعة العامة، وفي مرحلة ما بعد الحداثة حيث عرفت نوعاً من المراجعات والتصحيحات، واقترنت بالليبرالية والاشتراكية وحقوق الخصوصيات وحرية الضمير[11].

تبعاً لذلك تفرض الدولة العلمانية كامل الاحترام لكلّ المعتقدات والآراء والقناعات سواء كانت فلسفية إيديولوجية أو دينية عقدية، وترفض اعتماد الحكم السياسي على معتقد دون آخر أو فرض رأي خاص على الآخرين، وتمنح الإنسان الحرية المطلقة في اختيار أفكاره وقناعاته والتعبير عنها وتغييرها في جو سلمي. خلاصة القول إنّ العلمانية لا تعادي الدين بل تشتغل في الميدان السياسي بشكل مستقل عنه، وتركز على القانوني، وتعتبر الإكراه في المسائل العقدية والتضييق على القناعات الخاصة بالأفراد والجماعات جريمة يعاقب عليها القانون ومظهراً من مظاهر الاستبداد، وبالتالي تمنع كلّ عملية إكراه أو تعصّب في العقيدة.

11- Derrida Jacques , G-H-Gadamer, Vatimo Gillani , La religion, « Foi et savoir », édition le Seuil, Paris, 1996.

إنّ العناصر التكوينية للعلمانية هي حيادية الدولة واستقلالية السياسي والمؤسسات العمومية إزاء المعايير الدينية، واحترام حرية الضمير وممارسة الطقوس والمساواة بين الأفراد الحاملين لقناعات مختلفة[12] .

صحيح أنّ المبادئ العلمانية قد تمّ استعمالها في عدد قليل من دول العالم وبالتحديد الفضاء الغربي، ولكنّ الإعلان العالمي للعلمانية الذي تمّ في القرن الحادي والعشرين من قبل مائتين وخمسين مثقفاً من ثلاثين دولة، يطمح إلى أن تكون منهجاً كونياً يعمّ مختلف الشعوب والمجتمعات والثقافات والدول في المعمورة.

هل العلمانية هي إيديولوجيا شاملة لليبرالية الديمقراطية، أم أنها موقف من الحياة ورؤية للعالم؟ هل تتلاءم مع العالم الإسلامي والمجتمعات العربية؟ وإلى أيّ مدى نجح نموذج الدولة العلمانية في حضارة «اقرأ»؟

3. النحو التوليدي لحرية الضمير:

« لا يوجد نظام أحسن من الديمقراطية من أجل حماية الحرية» [13].

يترتب على تبنّي الدولة للديمقراطية والعلمانية الإقرار بحرية الضمير بوصفها جزءاً من الحريات الفردية التي ينصّ عليها الدستور ويكفلها القانون. بيد أنّها تحولت بعد ذلك إلى حرية جوهرية يتمتع بها الأفراد، وتتمثل في تمكين الشخص في وجوده الخاص أو في نشاطه العمومي من الحق في التعبير عن قناعاته الدينية وممارسة طقوسه وأداء شعائره، ويشترط أن تكون متصالحة مع حرية الغير وتحترم النظام العام.

لو أردنا التدقيق أكثر فإننا نقول إنّ كلّ شخص يحوز على الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وإنّ هذا الحق يتضمن حرية تغيير الدين أو الاعتقاد، وبالتالي حرية إظهار دينه أو اعتقاده بصورة فردية أو جماعية، وبصورة عامة أو خاصة، بواسطة الطقوس أو التعليم أو الممارسات، واستكمالها بأداء الشعائر[14].

إنّ حرية الضمير تمنح الحق لكلّ فرد في أن يختار شكل معتقده ومضمون إيمانه، وأن يعبّر عنهما بصورة علنية، دون تدخل أو تضييق أو تمييز أو إكراه، وتمنحه أيضاً حق التراجع عن المعتقد الأول وتغييره بمعتقد آخر.

والحق أنّ حرية الضمير(liberté de conscience) هي العمل بما يوحي به الضمير في المجال الديني أو الشعور بالحرية في اعتناق بعض الآراء والمعتقدات وإمكانية التخلي عنها والانتقال إلى تبني آراء وأفكار جديدة. لكن يمكن التفريق في اللّسان الفرنسي بين (croyance) المعتقد و (conviction) الاعتقاد.

من المعروف أنّ فعل اعتقد يشير إلى حصول الثقة في أمر معين بعد الوصول إلى تصديق قضية هذا الأمر واعتبارها واقعية أو حقيقية. ويمكن التمييز بين عدة درجات من الاعتقاد، ونبدأ بالأضعف وننتهي بالأقوى، ونذكر هنا القناعة والاقتناع والتطابق مع الإيمان والإقرار والتصديق والتسليم المطلق. ولكنّ فعل اعتقد أنّ...(Croire que) يختلف بشكل لافت عن فعل اعتقد في...(croire en)،

12- Baubérot Jean, les laïcités dans le monde, édition PUF, Paris, 2009 , p04

13- Delacampagne (Christian), la philosophie politique aujourd'hui, idées , débats, enjeux, éditions du seuil,Paris,2000 .p88.

14- Orallo Sonia, la laïcité en pratique, Prat éditions, 2OO4.p16

والآية على ذلك الاختلاف تظهر علامتها عندما يدلّ الفعل الأول على التردد والظن والتخمين وغياب اليقين والجهل بالأمر، بينما يشير الفعل الثاني إلى التصديق التام للذات بالقيمة العليا للموضوع وحصول الثقة المطلقة بالكائن الأول.

بناء على ذلك يكون الاعتقاد الصريح بأنّ شيئاً معيناً صحيح، وفي معناه القوي الأول يتطابق مع الاقتناع، ويحمل حركة الفكر إلى الاتحاد والتطابق مع الموضوع الذي يتعلق به ويبلغ مقتضاه ويتحد بفحواه. أمّا المعنى الثاني فإنه يشير إلى العقيدة الدينية التي تتحول بالعادة والتقليد إلى دوغما وإيمان ورأي صلب [15].

في حين أنّ الضمير conscience في المجال الثيولوجي هو شغل تقوم به الذات المؤمنة تبحث من خلاله عن الأخطاء المرتكبة وتعترف بمسؤوليتها عنها، وتجري امتحاناً تقييمياً تتطهر به من هذه الأخطاء، وتدرج يقظة الضمير الفردي ضمن ممارسة عمومية للاعتراف أمام الغير، وتطلب الصفح والمسامحة منه.

الجدير بالملاحظة أنّ الاستعمال المفهومي يسمح بالتمييز بين مراقبة الضمير أو تحكيم الضمير(examen de conscience) وحرية الضمير (liberté de conscience) . أمّا حرية الضمير فهي حق أو ملكة تعطى لكلّ واحد، ويضمنها القانون، وترتكز على احترام المذاهب والآراء والقناعات الدينية والفلسفية للمواطنين والسماح لهم بممارستها ونشرها عن طريق الإقناع. والحق أنّ المفهوم تشكل مع لوثر في السجل الديني، ولكنه انتشر في المجال السياسي العلماني، واستقلّ بعد ذلك عن القوانين والآثار الإنسانية، وتطوّر في السجل الحقوقي في الفترة المعاصرة، لكي يعبّر عن تحررية الحقيقة والروح الفردانية [16].

علاوة على ذلك يجب التمييز بين حرية الضمير(liberté de conscience) وحرية ممارسة الطوائف للشعائر الدينية (liberté du culte) في كنف فضائل التسامح والسلم والأمن التي توفرها سلطة الدولة[17].

من هذا المنطلق تدرج حرية الضمير ضمن الحريات العمومية، وهي جملة الحقوق التي يتمتع بها الأفراد والمجموعات، ويتمّ الاعتراف بها بشكل مستقل ومنفصل، ويكون في مواجهة الدولة في بعض الأحيان [18].

من تبعات الإقرار بحرية الضمير الاعتراف أيضاً بحرية البحث وحماية مبدأ الحرية في العمل العلمي، واعتباره الحق الأساسي الأول الذي يحمي خصوصية الباحث ويصون براءة اختراعه. وترتبط حرية البحث العلمي بالحق في الاجتهاد العقلي والتدبير العملي من أجل الحصول على المعلومة والمشاركة في الشأن العام والاستفادة من المعارف المتجدة، طالما أنها لا تسبب الضرر للغير وتجلب المنفعة العامة[19] .

صحيح أنّ حرية الضمير والمعتقد يتمتع بها الشخص ضمن إطار خاص، ويمارسها بشكل ذاتي ومستقل، ولكنها ليست دائرة مطلقة، بل مقيدة من عدة جهات، وتضع لنفسها جملة من الحدود، وبالتالي توفر المقاييس الضرورية للمحافظة على المجتمع الديمقراطي وعلى الأمن العمومي وعلى حماية حقوق وحريات الغير.

15-Godin (Christian), Dictionnaire de philosophie, Fayard, édition du temps, Paris, 2004.p.289.

16- Godin (Christian), Dictionnaire de philosophie, op.cit, p246.

17- Godin (Christian), Dictionnaire de philosophie, op.cit, p728.

18- Godin (Christian), Dictionnaire de philosophie, op.cit, p729.

19- Mathieu (Bertrand), la bioéthique, éditions Dalloz, Paris, 2009.pp.42-43.

ينبغي ألّا يعتدي الفرد باسم حرية الضمير على السلامة الجسدية أو أن يخدش النزاهة الأخلاقية، ويجب ألّا تفرض الاعتقادات الدينية والقناعات الشخصية على الغير بالإكراه، كما يجب ألّا تهدد ممارسة حرية الضمير والحقوق الثقافية الناظم العام والمصلحة المشتركة، وأن تتحول إلى عامل تفرقة وتمييز بين الناس.

اللّافت للنظر أنّ حرية الضمير يمكن تنزيلها ضمن باب الحريات الذهنية التي تحدّث عنها إدغار موران وقرنها بمقاومة استعباد الموروث البيولوجي والأفكار المفروضة والشعور بالرقيب الإلزامي الداخلي، وقسّمها إلى مجموعة من القدرات الذاتية والحركات الذاتية، وهي حبّ الاستطلاع والانفتاح نحو الماوراء، والقدرة على التعلم ذاتياً، والقدرة على الشك وممارسة استراتيجيات إدراكية، والقدرة على التيقن والتخلص من الخطأ، والابتكار والإبداع، والقدرة على الحكم الذاتي، ومعرفة النفس بنفسها، والوعي الأخلاقي. لقد صرّح في هذا السياق محفزاً الذهن على الشعور بالحرية وممارستها ذاتها: «عندما ترفض بعض الأذهان الخضوع للأوامر والأساطير والمعتقدات المفروضة لتصبح أخيراً متسائلة، عندئذ تبدأ حرية الذهن»[20].

في المجمل لا تعني الحرية غياب الإكراهات وزوال الموانع، ولا تفيد قيام المرء بما يشاء من أعمال حسب ميولاته وأهوائه، ولكنها تفيد الفعل الإرادي والتعقل السديد، والتحرر من التقاليد الاجتماعية والثقافية، وكسر القيود النمطية والأحكام الأخلاقية المسبقة، والتمرّد على البنى النفسية القمعية واللغة الآمرة- وممارسة الاختيار والتفكير والحكم، والتدرب على حبّ الحياة، واحترام حرية الغير، والإقبال على الوجود بغير تحفّظ.

لكن ما هي شروط العقد العلماني؟ هل تندرج ضمن إجراءات الدولة أم في إطار أنشطة المجتمع المدني؟

4. العقد العلماني والحل الثالث:

«تتعلق العلمانية عندئذ بالتخطيط السياسي، ثم بالترجمة الحقوقية، وبمنزلة الدين في المجتمع المدني وفي المؤسسات السياسية»[21].

تتنزّل إشكالية العلمانية ضمن تقاطع دوائر الفلسفة والمدرسة والسياسة، وتهمّ علاقة الدولة بالمجتمع المدني، وتعطي كذلك للمدرسة دوراً هامّاً في نشر قيم التسامح والعدالة والحرية والتعايش، وبناء على ذلك قام الخطاب الفلسفي المعاصر باستثمار جهود كلٍّ من راولز وهابرماس وتايلور وفيبر وأرندت ولوفور وفايل وفاليزار وماكنتاير وفردريك لينوار وبول ريكور في هذا الاتجاه المعلمن[22] . وبالتالي يمكن التمييز بين نوعين من العلمانية: الأولى متسلطة من الفوق، والثانية مقبولة من التحت، وذلك برفض فكرة الحكم الثيوقراطي والانتصار للتعليم العلماني المدني على حساب الثقافة الدينية، مع احترام حرية المعتقد وحق الناس في ممارسة شعائرهم في كنف التسامح والأمن ضمن مجتمع تعددي تحكمه دولة ديمقراطية وتوجّهه قيم المواطنة. والحق أنه «كلما كان الوعي غنياً، كانت الحريات الممكنة أكثر غنى»[23].

من ناحية أولى يمكن التأكيد على علمانية الدولة وتمييزها بخصائص سلبية، وهي الحياد والمنع، ويسمح هذا التمييز بإعطاء الحرية الدينية في الفضاء السياسي، ويفترض قيام دولة ليس لها دين رسمي ولا تتخذ موقفاً دينياً، وتتبنى لا أدرية مؤسساتية، بمعنى ليست مؤمنة ولا ملحدة، وإنما محايدة وموضوعية.

20 ـ موران (إدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهويّة البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى،2009 ص.329.

21- Baudérot (Jean) et Milot (Micheline), laïcités sans frontières, op.cit,p80

22- Ricoeur (Paul), la critique et la Conviction, édition Gallimard, Paris.1996.p.p.193.209.

23 ـ موران (أدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهويّة البشرية، مرجع مذكور، ص326

من ناحية ثانية نجد علمانية المجتمع المدني، وتتميز بخصائص إيجابية تتمثل في ديناميكية الأفراد وفعاليتهم ومشاركتهم النشطة في النقاش العمومي وتكريسهم لتعددية الآراء والمعتقدات. كما أنّ الاعترافات بالإيمان يتمّ التعبير عنها باقتناع وحرية ودون قوة وإكراه وتسلط على الغير. وبالتالي لا يتأسس المجتمع التعددي فقط على التوافق المتقاطع بوصفه أمراً ضرورياً للتماسك الاجتماعي، وإنما أيضاً على قبول وجود اختلافات غير قابلة للحل، ويسعى الفرقاء للتفاهم حولها.

ينبغي ألّا يعتدي الفرد باسم حرية الضمير على السلامة الجسدية أو أن يخدش النزاهة الأخلاقية، ويجب ألّا تفرض الاعتقادات الدينية والقناعات الشخصية على الغير بالإكراه، كما يجب ألّا تهدد ممارسة حرية الضمير والحقوق الثقافية الناظم العام والمصلحة المشتركة، وأن تتحول إلى عامل تفرقة وتمييز بين الناس

في هذا المقام يتمّ التعبير عن العلمانية بواسطة النقاش العمومي والاعتراف المتبادل بحق كلّ طرف مشارك وفاعل ووازن في التعبير والتأثير وصنع القرار، وقبول حجج الآخر، والكشف عن الجوانب اللّامعقولة في المشاريع المتنافسة، والاتفاق على الاحترام وحفظ الكرامة.

على هذا النحو يسمح التمييز بين علمانية الدولة المانعة وعلمانية المجتمع المدني المانحة، بتوضيح مشكل المدرسة العمومية العلمانية ووضعها في مكان وسط بين المؤسستين، والتعامل مع هذه الحاضنة على أنّها في الوقت ذاته تابعة للدولة لما تقدمه من خدمة عمومية، وللمجتمع المدني لما تمنحه من تربية وإيتيقا، ومنفعة اجتماعية للمتعلمين، وصيانتها لثقافة التعددية والديمقراطية ضد التسلط والاستبداد والعنف[24].

غير أنّ منزلة الدين داخل المدرسة، من حيث هي مؤسسة عمومية، تثير لبساً وتطرح إشكالاً فلسفياً يتعلق بالتناقض بين حرية المعتقد وحق الخصوصية، واحترام القانون وطاعة التدابير والقوانين التنظيمية للمؤسسة، وما يفترض ذلك من توحيد للبرامج والسلوك داخل الأقسام. بناء على ذلك يقترح ريكور تحويل مسألة حضور الدين في الشأن التربوي إلى قضية وطنية للنقاش العمومي يتفاوض حولها المواطنون ويتحاجون ويتوصلون إلى إجراء توافقات وإبرام تفاهمات، ويرى أنّ المخرج الحقيقي من هذه الوضعية القصوى هو اتفاق كلّ من الدولة والمجتمع المدني من خلال مؤسساته وهيئاته الفاعلة على صياغة إيتيقا للحياة المدرسية تشبه الإيتيقا التي يتعامل بها الأطباء والمهن الأخرى مع المرضى وفيما بينهم، والتي مكنتهم من تفادي عدة إحراجات. هكذا ترتبط القناعة العلمانية conviction laïque بالتسامح، ولكنها تمثل قيمة سياسية بالمعنى القوي للكلمة، لأنها قاعدة للمدينة، وتشير إلى معنيين مختلفين: المعنى الأول هو أنّ الدولة من حيث تنظيم السلطة بالمعنى التشريعي والتنفيذي والقضائي ليس لها دين، وهي علمانية بالإكراه والمنع، وبالتالي هي فضاء مشترك للمتدين وغير متدين. أمّا المعنى الثاني فيجعل من مصطلح العلماني (laïque) يعني الالتزام الشخصي، وبالتالي يرفض الديني تحت عنوانه الشخصي والجماعاتي ويدخل في حرب مع الديني وعداء شديد معه، ويتبنّى مواجهة ومقاومة للإيماني، ويلتقي بالنزعات الإلحادية والعقلانية. بيد أنّ بول ريكور يرفض المعنيين السابقين للعلمانية، ويدعو إلى قيام علمانية ثالثة مفتوحة تقوم على إجراء نقاش عمومي مشروع بين المتدينين وغير المتدينين، وتعتمد على المدرسة لإطلاق هذا الحوار الوطني للدفاع عن جمهورية الدولة وقيم المواطنة، حيث يحتكم إليها كقاضي بين علمانية الدولة وعلمانية المكافحة التي توجد في المجتمع المدني.

من هذا المنظور يجب أن يحتل المتعقل موقع الحَكَم في النزاع الدائر بين العقل والاعتقاد، ويبذل جهداً من أجل نزع أسلحة المتخاصمين، وذلك بتذكيرهم بإمكانية العثور على منابت للحوار داخل التقاليد المتعلقة بهم. غير أنّ الحَكَم يندمج ضمن شروط مؤسساتية لسلمية

24 ـ بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، فصل التربية والعلمانية، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى،2011. ص ص43-55.

البنى الثقافية التحتية بالقياس إلى الدولة والأديان والعالم بأسره. هكذا يظهر ريكور بوصفه مدافعاً عن مفهوم سخي للعلمانية يرتكز بالأساس على توسيع الأفق الثقافي لكلّ طرف بواسطة الترجمة التي تظل أفقاً لا يمكن تجاوزه. وبالتالي لا تتحقق العلمانية إلا ضمن شروط مؤسساتية لإمكانية التعددية، وفي حدود الالتزام بمطلب العدالة ضمن الفضاء العمومي وأجهزة الدولة وضمائر الأفراد. لكن هل العلمانية مبدأ واحد أم من الشروط الأساسية للقضاء على الثيوقراطية وتأسيس الديمقراطية؟ هل جعلت لمعارضة الأديان أم للتصدي للأفكار الأصولية والمتشددة؟

لقد وجدت فكرة العلمانية صعوبة في الانتشار عندما يتمّ اعتمادها في المجتمعات والدول التي تمتلك تقاليد أكسيولوجية ثرية، وتهيمن عليها الذهنية الدينية التي تتميز بالتحريم والإلزام والواجب. كما يكون حضور فكرة العلمانية في الفضاء العمومي مرتبطاً بتفجير منابع جديدة للفهم والعيش المشترك بين الذوات والمجموعات، والإيمان بالحق في الحرية في المدينة كفكرة ناظمة. في مجمل القول تنظم العلمانية عند بول ريكور العلاقة بين الدولة والوطن وبين المجتمع والمدرسة والمعتقدات الدينية، وتعتمد على التعليم كوسيط مؤسساتي بين الطوائف والعائلات الدينية يقاوم التعصب والتمركز واللّاتسامح، ويزرع ثقافة الحوار والتفاهم والتسامح والتعايش[25]. لعلّ تكوين مجموعة من المدرسين المختصين يشكل إضافة نوعية في التعليم الديني، وذلك بالعمل على حلّ المشكلة من العمق وإزالة القطيعة بين العالم الديني والعالم الثقافي، والارتياب من علمانية الدولة المرتكزة على المنعـ ونبذ العلمانية التي تتبنّى الإلحاد والعدمية وتعادي الدين.

أمّا فكرة الإلحاد فيمكن مواجهتها بطريقة عقلانية وتسامح كبير، وذلك بالاعتراف باستحالة اتفاق الناس في مجال العقائد على كلّ شيء، بالنظر إلى أنّ مواجهة الملحدين والحوار فيما بينهم أسهل من الحوار مع الاعتقاديين والتفاهم فيما بينهم، وذلك بحكم النزعة الريبية الباحثة عند الفريق الأول، وهيمنة النزعة الوثوقية والتعصب والفوارق في القناعات والتصورات والتأويلات عند الفريق الثاني، ولكنه يرفض تبني الإلحاد لأنه ينفي فكرة الله، ويفضل على خلاف ذلك إمكانية تحقق الدين في المجتمع، وينفتح على حقل من التنوع في التأمل الجوهري والحكمة العميقة والنظر العقلي الصامت، وينظر إلى الله على أنه يمتلك طابعاً شخصياً ومجموعة من الصفات الخاصة بالذات، ضمن بسيكولوجيا إلهية مثل الإرادة والعلم والرؤية والحضور والحب، وقد تأثر بما صاغه لفيناس لهذا العنصر الإلهي في عبارة ثمة il ya ويقصد إمكانية التدين وفرضية انبجاس الإيمان. على هذا النحو لا يمكن أن تكون الحياة الثقافية للشعب علمانية بالامتناع والإكراه الفوقي، بل علمانية بالاقتناع والرضا التام، مع الإبقاء على الخلافات المعقولة والتسامح مع الرأي المباين، والعمل على تكثيف الحوار بين التيارات الثقافية المشابهة والمضادة، وتجسير الهوّة بينها عبر بناء وسائط رمزية. في المجمل وبصفة عامة تشير فكرة العلمانية إلى الحياة وتعقلن ظاهرة الموت وتشيد نقاط التلاقي بين الفرقاء والمتزاحمين، وتبحث دائماً عن شروط إبرام التوافق والتعاقد والتفاهم والتصالح والتعايش، كما أنّ الدولة العلمانية لا تمثل صحراء قاحلة ومجالاً للمواجهة، بل تندرج ضمن حركية الوعي الحديث نفسه، وتجسد فكرة المواجهة وعداً باللّقاء، وتمثل عملية إثراء لوجهات النظر المتنازعة والمتنافسة، وتجعل الفيلسوف العقلاني يقبل الانتماء إلى المؤسسات العمومية مع المحافظة على قناعاته الدينية.

من المعلوم أنّ العقد العلماني لا يتمّ إبرامه بين الدولة والمجتمع، ولا بين الأفراد فيما بينهم، وإنما بين المذاهب والطوائف والجمعيات التي تهتم بالشأن الديني والفكري قصد نبذ التكفير والإقصاء والتمييز، ونشر روح المحبة وثقافة السلم والتشجيع على حرية التفكير والنقد وحق الإيمان وحرية تغيير المعتقد[26]. لكن هل منطق العقد العلماني ودوره الوظيفي في المجتمع الغربي يتلاءم مع تقاليد حضارة اقرأ السلطانية؟

25- Paul Ricoeur, « école, nation, état », in Laïcité et paix scolaire, édition Berger Levraut, Paris, 1957. p.281.

26- Baudérot (Jean) et Milot (Micheline), laïcités sans frontières, op.cit,pp280-288.

خاتمة

«تتصور قيمة الديمقراطية أهميتها المتداخلة في حياة الناس ودورها الأداتي الذي يسمح بتوليد حوافز سياسية ووظيفتها البنائية في تشكيل القيم، (وفي فهم قوة مطالب الحاجيات والحقوق والحريات)»[27].

صفوة القول إنّ إصلاح المسار العلماني الذي قطعته المجتمعات الديمقراطية عبر التاريخ من الاعوجاج والتعثرات يتطلب تطعيم الأفكار الجمهورية بالنموذج الليبرالي وزرع التشاركية ضمن الرحم التداولي، ووضع الأسس القانونية التي تجعل من المطلب الديمقراطي جسر عبور الشعب نحو حرية غير شمولية[28].

يجب أن تكون حرية الضمير مكفولة للجميع، وأن تكون مضمونة من جهة النظر والعمل لكلّ مواطنة ومواطن، وينبغي أن تترك هذه الحرية محل الاختيار الشخصي، وألا تخضع للإكراه فيها. ولهذا السبب يكون للأفراد الحق في اعتناق دين أو معتقد أو عدم اعتناقه وتغييره، ولهم الحق أيضاً في إعلان ذلك الدين أو المعتقد وإقامة شعائره ونشره بالتعليم أو بالدعوة إليه بالوسائل السلمية والكلمة والموعظة.

من هذا المنطلق تفرض الدولة الديمقراطية قيوداً قانونية تنظم حريّة الضمير والمعتقد، وتحرص على المحافظة على النظام العام وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية والآداب العامّة، وتشكل كذلك الهيئات القضائية والمؤسسات المدنية التي تتكفل بحماية هذه الحرية من كل اعتداء أو انتهاك أو إخلال.

بعد ذلك تقوم حرية الضمير على رفض كلّ أشكال الإقصاء والازدراء والتمييز على أساس الانتماء الديني والعرقي والجنسي، وتنادي بالمساواة الكاملة بين الناس وتحتكم في ذلك إلى منظومة المواطنة، كما تلتزم بعالمية هذا الحق في إطار التنوع والاختلاف، وتعتبر أنّ الكوكب بأسره هو وطن حرّية الضمير.

مدار الرهان في هذا المبحث هو الابتعاد عن علاقة التشنج المزمن بين الديني والسياسي، والتداخل المربك بين الدوائر والسجلات، والتنظير للتقاطع والتمييز الإجرائي بين الدائرتين، بما يسمح لتشكل تكامل وظيفي واحترام متبادل ومثاقفة توليدية من أجل تنمية الإنسان وانتظار عودة الإلهي والمصالحة مع المقدّس.

في نهاية المطاف ما يتمّ استخلاصه من الناحية الإيتيقية من حرية الضمير هو تخطي العناصر التكوينية للفضاء الطقسي التقليدي مثل الأرواحية والإحيائية والنزعة الأنثربومورفية، ومعالجة مشاكل الشر والعنف والكذب والشمولية غير المستساغة التي لا تطيقها العقول وتضيق على النفوس والأجساد، والقيام بصيانة رمزية القداسة والروحانية والوحدانية والهويّة من خطاب التبئير والاختزالية والتعطيل[29].

27- Sen (Amertya), la démocratie des autres, pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'occident ?, traduit par Moniqiue Bégot, éditions Payot-Rivages ,Paris, 2005,pp80-81

28- Renaut (Alain), Qu'est-ce qu'un peuple libre ?, libéralisme ou républicanisme, éditions Grasset –Fasquelle, Paris,2005. p165.

29- Alain B.L ; Gérard, Athéisme et religion, éthique et modernité 4, réponses philosophiques, édition érès , 1999.p.25 : « pour beaucoup d'arabes établis en Europe, l'islam est bien plus un moyen de conserver leur identité culturelle et leurs habitudes de vie qu'une option religieuse profonde ».

لقد بان بالكاشف أنّ العلاقة بين العلمانية وحرية الضمير هي علاقة تلازمية بحيث تؤسس العلمانية لمفهوم حرية الضمير، ويدلّ تمتع الأفراد بحرية الضمير على النمط العلماني المنفتح للنظام السياسي الديمقراطي. علاوة على أنّ المواطنين بالمعنى العصري للكلمة يقطعون مع الحنين الذي يراودهم نحو الدولة الدينية، ويفضلون الحياة ضمن دولة علمانية، ويجنحون إلى إبرام عقد علماني قصد تجاوز الطائفية والمذهبية.

بطبيعة الحال تبدو العلمانية المفتوحة والتعددية هي الضامنة لاحترام الهيئات الرسمية والذوات الفردية والجماعية لحق حرية الضمير على صعيد التنظير والممارسة، ولذلك توجب على احترام مبدأ الحيادية في الشأن الديني، وعدم التمييز على أساس الرموز الإيمانية والعقائدية في الخدمات العمومية للمواطنين.

لقد فتح التمتع بحرية الضمير الباب على مصراعيه للتعامل مع المعتقد كوسيط رمزي وسردي بين الفرد وهويته، وأمكن للمؤسسات المدنية تحويل الديني إلى فضاء للتضامن ومشاركة المجموعة بتذكر العذابات الماضية، والانتقال من مجال الاعتقاد الحر إلى إطار مؤسساتي للدفاع عن إنسانية الإنسان ومدنيته. اللافت للنظر أنّ الدين الإسلامي يتفاعل بشكل إيجابي عن طريق الاجتهاد البياني والتأويل المنفتح والتجديد الحضاري والفعل الثقافي مع حرية الضمير، ويعتبر السماحة أحد عوامل صيانة الشخصية المميزة للشعب من التعصب والانحراف والانبتات ومن دعائم الصلاح المجتمعي والارتقاء المأمول.

بيد أنّ المجتمعات العربية توجد على مشارف العلمانية، وتوصف بكونها مجتمعات ما قبل علمانية، وبالتالي لم يتم علمنتها بعد، والتجارب السياسية التي شهدتها هي تجارب علمانية مشوّهة وعنيفة، وبذلك توجد على عتبات العلمانية، وتحتاج إلى إبرام عقد علماني تام بين الطوائف والمذاهب والهيئات والمثقفين والعلماء.

لكن كيف تساعد حرية الضمير مشروع الهويّة على الانتقال من مجال انتماء إلى التزام بقيم كونية؟ ألا تحمل الأديان رسالة تثقيف وجهد تحضر وإرادة ترقٍ؟ لماذا تحوّلت المؤسسات الدينية إلى علامة انحطاط وسبب للتصادم بين الثقافات؟ وما هي إسهامات العقد العلماني في الردّ على هذه الأزمة؟

المصادر والمراجع:

باللّسان الفرنسي:

–Alain (B.L ; Gérard), Athéisme et religion, éthique et modernité 4, réponses philosophiques, édition érès , 1999.

-Baudérot (Jean) et Milot (Micheline), laïcités sans frontières, éditions du Seuil, Paris,2011.

-Baubérot (Jean), les laïcités dans le monde, édition PUF, Paris, 2009,

-Delacampagne (Christian), la philosophie politique aujourd'hui, idées , débats, enjeux, éditions du seuil,Paris,2000 .

-Derrida Jacques , G-H-Gadamer, Vatimo Gillani , La religion, « Foi et savoir », édition le Seuil, Paris, 1996.

-Godin (Christian) , Dictionnaire de philosophie, Fayard, édition du temps, Paris, 2004.

-Glavany (Jean), la laïcité : un combat pour la paix, éditions Héloïse d'Ormesson, Paris, 2015.
-Habermas (Jurgen), de l'usage public de l'idées : écrits politiques 19902000-, traduit par Christian Bouchindhomme, édition librairie Arthème Fayard, 2005,
-Laïcité et paix scolaire, Enquête et conclusion de fédération Protestante de l'Enseignement .édition Berger Levraut, Paris, 1957.
-Lecourt (Dominique). A quoi sert donc la philosophie ?, des sciences de la nature aux sciences politiques, édition Delta, Paris, 1996.
-Le Goff (Jean-Pierre), la démocratie post-totalitaire, éditions La Découverte, Paris, 2003.
-Mathieu (Bertrand), la bioéthique, éditions Dalloz, Paris, 2009.
-Morin (Edgar), Ethique, la méthode 6, édition du seuil, Paris, 2004.
-Renaut (Alain), Qu'est-ce qu'un peuple libre ?, libéralisme ou républicanisme, éditions Grasset –Fasquelle, Paris,2005.
-Ricoeur (Paul), la critique et la Conviction, édition Gallimard, Paris.1996.
-Rousseau J-J, Du contrat social, édition Flammarion, Paris, 1996.
-Sen (Amertya), la démocratie des autres, pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'occident ?, traduit
-par Moniqiue Bégot, éditions Payot-Rivages ,Paris, 2005,
-Orallo Sonia, la laïcité en pratique, Prat éditions, Paris, 2OO4.

باللّسان العربي:

ـ ريكور (بول)، الانتقاد والاعتقاد، فصل التربية والعلمانية، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى،2011.
ـ لوك (جون)، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
ـ موران (إدغار)، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى 2009 .

حريّة المعتقد بين النسخ والإحكام

إبراهيم مجيديلة*

في البدء كانت الحريّة

تُعدّ الحريّة حقاً إنسانياً وقيمة عليا ومطلباً للأفراد والجماعات وأساساً لكل القيم، بواسطتها يصحّ الاعتقاد ويزدهر الفكر وتستقيم السياسة وتتحقق التنمية، وبدونها لا يمكن تصور باقي القيم الإنسانية. وينفتح التفكير فيها على رهانات نظرية وعملية، وينشأ عن ذلك إشكالات فلسفية ودينية وسياسية، فهي ترتبط بالفكر والإرادة والاعتقاد كما ترتبط بالفعل والسلوك. وقد عرف مفهوم الحريّة مساراً تاريخياً طويلاً تشكلت من خلاله دلالاته الكبرى ومعانيه الأساسية، وعبر هذا التاريخ استعملت الحرية كمفهوم وشعار وتجربة[1].

يستعمل مفهوم الحرية فلسفياً للدلالة على استقلالية الذات فكرياً وسلوكياً وعلى خاصيّة الكائن الذي لا يخضع للإكراه. وتعني بشكل مباشر القدرة على الاختيار الإرادي وغياب الإكراه، وتتحقق من خلال عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره[2]. والحرية بهذا المعنى هي حق للبشر على الجملة، لأنّ الله خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل. فالحريّة ترتبط بالإذن التكويني المستقر في الخلقة الإنسانية[3] وهي أمر ناشئ عن الفطرة[4]. إنّ البحث الفلسفي المجرد للحريّة بالنظر إليها كمفهوم وشعار أو طوبى يبقى تافهاً جداً، لأنّه لا يبرهن ولا يمكنه أن يبرهن على الحريّة الواقعية؛ الحريّة كتجربة يعيشها الفرد الاجتماعي تحرراً وانعتاقاً أو خضوعاً وإكراهاً وعبودية[5]. ولعل هذا ما قصده فيلسوف الشخصانية الإسلامية محمد عزيز الحبابي حين أشار إلى أنّ الحريّة لا تتحدد إلا بالإضافة إلى شيء ما، فليست هناك «حريّة»، ولكن حريّة كذا أو كذا، بمعنى أنه إذا لم يرتبط مفهوم «حريّة» بإضافة أو وصف بقيت اللفظة مجردة، صحبتها بلبلة لا يجد معها الفكر «حريّة» مستقيمة في نشاطه. فبقدر ما تضيع صيغتها المطلقة وتتخلى عن اتساعها الكلي المجرد، بقدر ما تكسب معنىً واقعياً[6].

ويتمثل المجال الحقيقي للحريّة في مجال الحياة الواقعية والعلاقات الإنسانية، حيث يتم تحويل القناعات والأفكار والاعتقادات إلى سلوكيات وممارسة، ففي هذا المجال يتمّ الانتقال من الحق في الحريّة إلى الحريّة الفعلية أو من حريّة الفكر والإرادة إلى حريّة الفعل والكلام، من الحريّة كتجربة شعورية وعرفانية إلى ممارسة عملية. وتشكل حريّة المعتقد نموذجاً خاصاً يجسّد هذا التداخل بين ما هو شعوري داخلي وما هو عملي خارجي، لأنّ كل معتقد يتأسس على أفكار وتصورات وقناعات يتوجب تحويلها إلى شعائر وطقوس وعبادات.

---

*باحث من المغرب

1- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2008، ص 9.

2- الطاهر بن عاشور، محمد، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، الطبعة الثانية، بدون سنة، ص 160.

3 - المرجع السابق، ص 169.

4- الطاهر بن عاشور، محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 2001، ص 391.

5 - العروي، عبد الله، المرجع السابق، ص 8.

6- الحبابي، محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، ص 23.

حريّة المعتقد

يقسم الطاهر بن عاشور الحريّة إلى أربعة أصناف، هي: حريّة الاعتقاد، وحريّة الفكر، وحريّة الكلام وحريّة الفعل. وأمّا حريّة الاعتقاد فيراد بها حسب تعريفه «الاعتقاد فيما وراء الحس، وهو المعبر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب، ويعبر عنه الفلاسفة بما بعد الطبيعة أو ما وراء الطبيعة أو الإلهيات»[7]. ويعتبر هذا الصنف من الحريّة هو الأوسع والأشمل، لأنّ صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده. وبلغة مقاصدية أمكن القول إنّ الحريّة مناط التكليف بالواجبات الدينية إلى جانب العقل والعلم والاستطاعة، بل هي مُقدّمة على باقي المناطات.

تتمظهر حرية المعتقد في مظهرين كبيرين هما: حرية الدخول إلى دين ما وقبول الاعتقاد به واختياره والإيمان به وحرية الخروج منه وترك التدين به. فيجب ألا يُجبر الإنسان على الدين ابتداءً أو إبقاءً

يُقصد بحريّة العقيدة عموماً «حريّة الشخص في أن يعتنق الدين أو المبدأ الذي يريده، وحريته في أن يمارس شعائر ذلك الدين سواء في الخفاء أو علانية، وحريته في ألا يعتقد بأي دين، وحريته في ألا يفرض عليه دين معين أو أن يجبر على مباشرة المظاهر الخارجية أو الاشتراك في الطقوس المختلفة للدين، وحريته في تغيير دينه، وكل ذلك في حدود النظام العام وضمن الآداب»[8]. ويقصد بها «حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه. ولقد ضمنت الشريعة للإنسان هذه الحريّة كثمرة لمسؤوليته، فمنعت كل وسائل الإكراه، وفي الوقت نفسه لم تدخر وسعاً في التأكيد على ضرورة إظهار الحق وإقامة البراهين على إقامة العقيدة وتحمل الأفراد والجماعة مسؤولية صيانتها والدفاع عنها ومنع الفتنة عن معتنقيها»[9]. وتتمظهر حرية المعتقد في مظهرين كبيرين هما: حرية الدخول إلى دين ما وقبول الاعتقاد به واختياره والإيمان به وحرية الخروج منه وترك التدين به. فيجب ألا يُجبر الإنسان على الدين ابتداءً أو إبقاءً.

ونلفي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنصيصاً واضحاً على الحريّة بشكل عام «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[10]، وعلى حرية المعتقد بشكل خاص «لكل شخص الحق في حريّة التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حريّة تغيير ديانته أو عقيدته، وحريّة الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة»[11]. وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية توجد العديد من المواد والبنود تؤكد بلغة صريحة وقطعية على حريّة المعتقد. فما دام لكل فرد الحق في أن يُعترف به شخصاً أمام القانون فهو يتحمل مسؤولية اختياراته وقناعاته واعتقاداته، ويستعمل حريته في أن يعتقد أو ألا يعتقد، ولا يجوز اخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يُعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها. تنص كل الوثائق والتشريعات والعهود والاتفاقيات في مجال حقوق الإنسان على أنّ لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة. ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفي أن يعبّر، منفرداً أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني، عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم[12]. ووعياً من هذه الوثائق والتشريعات والعهود والاتفاقيات بحساسية حريّة المعتقد وما قد يترتب عنها من نتائج فإنها تسيّجها وتنظمها ببعض الضوابط، بحيث إنها تجعل حريّة الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته خاضعة فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجب السلامة

7 – الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 170.

8 – بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972 ص ص 422– 423.

9 – الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 44.

10 – المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

11 – المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

12 – الفقرة الأولى من المادة الثامنة عشرة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية[13]. ويظهر جلياً أنّ البحث في حرية المعتقد أو الحرية الدينية يتعلق أساساً بقبول أو رفض الاعتقاد بالدين أو اختيار معتقد دون معتقد آخر، وهذا ما تكفله الشرائع الوضعية والدينية، وما أقرّه الفلاسفة ودافع عنه السياسيون وناضل من أجله الحقوقيون وأصّل له فقهاء الدين والقانون.

وإذا أردنا تخصيص القول في قضية حرية المعتقد في الفكر الإسلامي فسوف نصادف اختلافاً عميقاً يصل إلى مستوى التناقض الذي لا يرتفع. ويعود هذا التناقض إلى اختلاف المرجعيات وتعدد التأويلات وتنوع المناهج في استخراج الأحكام، التي تتوزع بين أهل النقل وأهل العقل وأهل الذوق، بين الذين يقفون عند ظاهر النصوص وحرفيتها والذين يتطلعون إلى تأويل النصوص والخروج من دلالاتها الظاهرة إلى دلالاتها الخفية. ويكمن أسّ هذا التناقض وأساسه في معضلة تفسير النص الذي يتجاوز أن يكون بنية لغوية متعالية ومعزولة عن الواقع ليكشف عن واقع الإنسان الذي يتفاعل معه في إطار تاريخي وثقافي واجتماعي وسياسي. إنّ معضلة تفسير النص الديني طُرحت بقوة في تراثنا الإسلامي قديماً وحديثاً، وتسببت في شروخ وانقسامات وصراعات، وربما ازدادت حدتها في التاريخ الراهن بفعل تدخل الولاءات السياسية والمصالح الاقتصادية والاجتماعية.

تتخذ حريّة المعتقد في الفكر الإسلامي وضعاً إشكالياً يدلّ على حساسيتها وخطورتها بالنظر إلى الأحكام والرؤى التي تترتب عن إثباتها أو نفيها. فهي بوصلة تؤطر علاقاتنا مع المغاير دينياً والمخالف عقدياً ومذهبياً، وتحدد مرجع الانتماء إلى أمّة الإسلام. وهذا ما سنحاول بسط القول حوله من خلال استحضار نماذج تنتمي إلى حقول معرفية متعددة كالتفسير والفقه والتفكير الأصولي بغية بناء تصور منسجم مع كليّات الشرع ومستوعب لروح العصر، وتوجهنا في ذلك روح الفكر المقاصدي الذي ينظر في مآلات الأحكام. وإنّ مدار قولنا للنظر في حريّة المعتقد هو آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[14] والتي انقسمت بشأنها أقوال المفسرين والفقهاء إلى موقفين متعارضين؛ أحدهما يعتبرها منسوخة في حين يعتبرها الآخر محكمة، ولكل منهما تبعاته التصورية والعملية.

آلية النسخ

يتخذ النسخ ثلاثة أوجه تبعاً لتعاريفه اللغوية، إذ يدل على النقل والإزالة والإبطال، ويحتفظ المعنى الاصطلاحي بدلالتي الإزالة والإبطال، وممّا يدل عليه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[15]، وعلى بيان انتهاء عبادة وقبل انقضاء العبادة التي ظاهرها الدوام، وقال بعضهم إنه رفع الحكم بعد ثبوته[16]، وبلغة جامعة يحدد الإمام الجويني النسخ باعتباره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع الحكم بعد ثبوته[17]. ويشترط الأصوليون أن يكون الحكم الشرعي المنسوخ والحكم الشرعي الناسخ من الطبيعة نفسها، ويعالجان الموضوع نفسه أو القضية نفسها مع مراعاة الترتيب الزمني لنزول الآيات.

وقد نشأت نظرية النسخ لتواجه الفكرة القائلة بإمكان وقوع التعارض بين نصوص الشارع الحكيم أو التعادل، بحيث لا يمكن أن يرتفع التعارض أو التضاد أو التعادل في ذهن المجتهد بدون التخلص من أحد النصين بالحكم بإبطاله أو إزالته أو رفعه أو بيان انتهاء مدته

13- الفقرة الثالثة من المادة السابقة.

14- البقرة، 256.

15- الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة، ج 3، ص 343.

16- ابن حزم علي أحمد، الناسخ والمنسوخ في القرآن، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى ، 1986، ص 7.

17- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950، ص 339.

أو تبديله أو تغييره أو تحويله، والمهم ألا يبقى إلا أحد الدليلين، أي المتأخر منهما، معمولاً به[18]. ولعل من أبرز مخاطر الاعتماد المنهجي للنسخ هو أنّ الفقيه أو المفسر يمنح نفسه سلطة التحكم الذاتي في النصوص، كما ينقل التعارض والتضاد الذي يصيب ذهنه بفعل قصور آلياته المنهجية والمعرفية إلى النصوص ذاتها. وإنّ فهم النسخ بهذا المعنى باعتباره الأداة المنهجية لحل التعارض بين النصوص سيتحول إلى إشكالية كبيرة سوف تنال من سلامة نصوص قطعية ثابتة وتلغي كليات ومقاصد كبرى. وكمثال على هذه الكليّات والمقاصد نستحضر حريّة المعتقد انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ﴾.

نسخ حرية المعتقد

يكاد الإنتاج المعرفي الذي صاغه الفقهاء والمفسرون أن يجمع على اعتبار آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ منسوخة بآية القتال أو السيف ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[19]. فرغم تعدد الأقوال والتأويلات فإنها تنتهي إلى اعتبار آية عدم الإكراه منسوخة ممّا يعني أن حكمها قد بات مرفوعاً ولم يعد فاعلاً، لأنّ النسخ يعني رفع الحكم بعد ثبوته، وبمعنى النفي الكامل لدلالة عدم الإكراه عن الآية[20].

وكمثال على ما تقدم فإنّ الإمام القرطبي أورد ستة أقوال[21] في تفسيره للآية، تتراوح ما بين اعتبارها منسوخة واعتبارها محكمة لكن حكمها مخصوص ومقيد وليس عاما مطلقاً، ممّا ينتهي إلى تثبيت دلالة الإكراه. ومن الأقوال التي أوردها والتي تلقى شهرة بين المفسرين أنّ الآية منسوخة لأنّ النبي قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرض منهم إلا بالإسلام. وقد نسختها آية ﴿يَأَيُّهَا النَبِيُّ جَاهِدِ الكُفَارَ والمُنَافِقِينَ﴾[22]. وهناك من قال إنها ليست بمنسوخة، وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدّوا الجزية، والذين يُكرهون أهل الأوثان، فلا يقبل منهم إلا الإسلام[23]. فالآية حتى وإن كانت محكمة فإنها خاصة بأهل الكتاب، ولا يستشف منها الإقرار بحريّة اختيار المعتقد ابتداءً أو انتهاءً.

أورد البغوي في تفسيره قولاً لقتادة وعطاء مفاده أنّ الآية نزلت في أهل الكتاب إذا قبلوا الجزية، وذلك أنّ العرب كانوا أمّة أميّة لم يكن لهم كتاب فلم يقبل منهم إلا الإسلام، فلما أسلموا طوعاً أو كرهاً أنزل الله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾، فأمر بقتال أهل الكتاب إلى أن يسلموا أو يقرّوا بالجزية، فمن أعطى منهم الجزية لم يُكره على الإسلام، وقيل كان هذا في الابتداء قبل أن يؤمر بالقتال فصارت منسوخة بآية السيف[24].

إنّ حكم عدم الإكراه في الاعتقاد منسوخ بحكم لاحق مداره قتال المخالفين عقيدة وإكراههم على الإسلام. ولعل من أغرب التفاسير التي قدّمت للآية تأكيداً لمنطق الإكراه وشرعنته «لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبراً مُكرهاً»[25]. ولا ينبغي أن يُفهم من الآية حريّة العقيدة، وإنما اعتبار دين الإسلام في غاية الوضوح فلا يحتاج أن يُكره أحد على الدخول فيه، بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه.

18- العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، سلسلة دراسات قرآنية، العدد 5، 2006، ص 22.

19 - الأنفال، 39.

20- مبروك علي، قول عن النخبة والقرآن والخطاب، في قضايا إسلامية معاصرة، العدد 59-60، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014، ص 55.

21 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 4، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص 280-283.

22 - التوبة، 73.

23 - القرطبي، المرجع السابق، 281.

24 - البغوي، معالم التنزيل، الجزء الأول، تحقيق جماعي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1409هـ، ص 314.

25 - المرجع السابق، ص 282.

وعلى درب المفسرين سار الفقهاء في القول بنسخ الآية. فقد ذهب ابن حزم إلى إدراجها ضمن منسوخ القرآن لأنها تتعارض مع بعض الأحاديث النبوية. على الرغم من أنّ السنّة ليست ناسخة للقرآن حسب الرؤية الأصولية للشافعي.

تتخذ القراءات التفسيرية للآية ثلاث صور: صورة الإكراه المطلق، وصورة إثبات الحريّة شرط دفع الجزية، وصورة القتال. وتنتهي هذه الصور إلى إلغاء حريّة المعتقد وإلى تأسيس خطاب مغلق للآية يضفي عليها طابعاً إقصائياً لا يقبل التعدد والاختلاف. وإنّ مثل هذا الخطاب كانت له تمظهرات على مستوى الأحكام المؤطرة للمجال الاجتماعي والسياسي، وخاصة تلك الفتاوى الفقهية المتعلقة بحكم الردّة وتغيير الدين بعد الإيمان وإسناد المناصب لغير المسلمين في دولة الفقهاء. يدفع الرافضون لحرية المعتقد والقائلون بنسخ الآية ﴿لا إكراه في الدين﴾ بموقفهم إلى أقصى الحدود مدّعين أنّ الإسلام لم يأتِ بحريّة الرأي والفكر والعقيدة، وكل من قال إنّ الإسلام أعطى للناس الحرية في اختيار معتقداتهم فهم يقولون كفراً لأنهم يخالفون صريح القرآن الذي يدعو إلى قتال الكفار.

وينطلق القائلون بنسخ الآية من خلفية إبستيمولوجية تروم نفي شبهة التعارض بين آيات القرآن الكريم، ففي تصورهم لا يمكن الجمع بين حكم شرعي ينص على حريّة المعتقد وحكم شرعي آخر ينص على وجوب قتال الذين يحملون معتقداً مغايراً. إنّ نفي شبهة التعارض الظاهري بين الحكمين لا تفترض نسخ حريّة المعتقد، بل تفرض إعادة قراءة الآيات وتأويلها وفق سياقات اجتماعية وثقافية وسياسية مغايرة كليّاً للسياقات التي عاش فيها من قالوا بالنسخ. إنّ الشرط الإبستيمولوجي والسياقات التي نحياها على كافة الأصعدة تفترض إثبات حريّة المعتقد والدفاع عنها وحمايتها بالقوانين وكفالتها بالتشريعات.

إحكام حرية المعتقد

تتجه أغلب الاجتهادات المعاصرة إلى إثبات حريّة المعتقد من منطلق اعتبار آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ محكمة لا يمكن نسخها. فحريّة الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان التي يثبت له بها وصف إنسان. فالذي يسلب إنساناً حريّة الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً، ومع حريّة الاعتقاد حريّة الدعوة للعقيدة والأمن من الأذى والفتنة، وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة[26].

والحـــال أنّ آيـة ﴿لا إكراه في الدين﴾ تعالج قضية وتقرر قيمة مغايرة ومختلفة عن القضية التي تعالجها آية القتال. أضف إلى ذلك أنّ الآية الناسخة يجب أن تكون أفضل من الآية المنسوخة أو مثلها ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾، وتبعاً لهذا الشرط القرآني في وقوع النسخ فلا يمكن الجزم هنا أنّ الآية التي تقرر قيمة الحريّة وتنفي الإكراه وتؤكد حق اختيار المعتقد هي من طبيعة الآية نفسها التي تقرر قيمة القتال، كما لا يمكن الإقرار بأنّ القتال الذي هو كره لمن يُفرض عليهم أفضل من الحريّة حيث السلم والأمان.

ومن منظور أصولي محض يذهب صاحب الموافقات أبو إسحاق الشاطبي إلى التأكيد أنّ «النسخ لا يكون في الكليّات وقوعاً وإن أمكن عقلاً، وأنّ الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والكماليات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء»[27]. وتبعاً لهذه القاعدة فإنّ آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ قضية كليّة قاطعة شرعاً وعقلاً، وبلغة أصولية فهي «قضية كليّة محكمة، عامة تامة، سارية على أول الزمان وآخره، سارية على المشرك والكتابي، سارية على الرجال والنساء، سارية على قبل الدخول في الإسلام وبعده، أي سارية في الابتداء وفي الإبقاء. فالدين لا يكون بالإكراه ابتداء كما لا يكون بالإكراه بقاء»[28]. ومن ثمّ فهي لا تقبل النسخ بآية القتال التي تشرع لإجراء احترازي مؤقت

26 – السيد قطب، في ظلال القرآن، ص 291.

27 – الشاطبي، المرجع السابق، ص 338.

28 – الريسوني، أحمد، الكليّات الأساسية للشريعة الإسلامية، اللجنة العلمية لحركة التوحيد والإصلاح، ص 101.

ووسيلة قد تُعتمد لضمان حرّية المعتقد، لا أن تُعتمد لإكراه الناس على الاعتقاد فيما لا يختارون بحريّة. إنّ الأصل هو الحريّة والسلم وإشاعة الأمن، في حين أنّ القتال فعل طارئ واضطراري يستخدم لحفظ الضرورات وضمان الكليّات وليس لاغتصابها.

فالراجح إذن أنه لا يمكن إلغاء قاعدة كليّة وقيمة كونية بإجراء احترازي، فالقتال لم يُشرع إلا للدفاع عن المعتقد عندما يكون مهدداً بالإكراه والمنع والقهر والظلم. كما أنّ الاختلاف العقدي لا يُوجب الاقتتال ولا يبيح العدوان ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين﴾[29].

الحريّة قبل الاعتقاد وبعده، فالإنسان يختار معتقده بحريّة ويمارسه بحريّة. وإنّ العقيدة حريّة وشأن إنساني خاص ولا يمكن إخضاعها لسلطة الفقهاء أو السياسيين، فليس لأحد أن يُكره أحداً على اعتقاده أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه

يتبين بوضوح تام أنّ الإكراه والدين على طرفي نقيض وضدان لا يجتمعان، حيثما يُوجد الإكراه يبطل الاعتقاد ويفسد الدين، فالإكراه لا يثمر ديناً أو إيماناً. وإذا ثبت عند الفقهاء والأصوليين أنّ الإكراه باطل في التصرفات والمعاملات والحقوق كالزواج والطلاق والبيع والبيعة فبطلانه بيّن وجلي في مجال الاعتقاد، حيث إنه لا ينشئ ديناً ولا عقيدة، بل قد يؤدي إلى هدم الدين نفسه.

فعندما تفقد العقيدة عنصر الحرية تتحول إلى تصورات وعقائد دوغمائية مغلقة، وتجعل من الأتباع قطيعاً من العدميين يفرون من الحياة إلى الموت، أو يتقنون صناعة الموت ويتفننون في القضاء على المخالف عقيدة قتلاً وذبحاً وحرقاً وتهجيراً.

يؤكد صاحب تفسير المنار أنّ قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه ولا يسمح لأحد أن يكره أحداً من أهله على الخروج منه[30]. ويعلل دعواه بأنّ الإيمان هو أصل الدين وجوهره عبارة عن إذعان النفس ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان[31]. وإنّ المعنى نفسه وبالروح التجديدية ذاتها يظهر عند صاحب تفسير التحرير والتنوير الذي ينزل الآية منزلة «دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأنّ أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين والنظر، وبالاختيار»[32].

يتفرع عن حريّة المعتقد مسألة شائكة ومحرجة للقول الفقهي قديماً وحديثاً تتمثل في «الردّة» أو حريّة تغيير المعتقد الإسلامي ورفضه بعد الإيمان به من قبل. فيكاد يُجمع الفقهاء على وجوب قتل من غيّر معتقده الإسلامي رغم تعارضه مع العديد من الآيات القرآنية التي تمنح الفرد حق ممارسة حريته الدينية. فعلى سبيل المثال فإنّ الطاهر بن عاشور، وعلى أهمية الاجتهاد الذي قام به في كتابيه «مقاصد الشريعة الإسلامية» و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» فيما يخص الحريّة معتبراً إياها مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة من منطلق أنّ الحريّة تستند إلى الفطرة وتدخل في تكوين الإنسان، إلا أنه لم يدفع بهذا الموقف إلى المدى المطلوب على مستوى تطبيقاته، ففي الوقت الذي دافع فيه عن حرية المعتقد فإنه دافع عن قتل المرتد. فالتناقض ظاهر في رؤيته التي تجمع بين حريّة المعتقد وقتل من اختار أن يغير

29 – سورة الممتحنة، الآية 8.

30 – رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، الجزء3، دار المنار، مصر الطبعة الثالثة، 1367 هجرية، ص 39.

31 – المرجع السابق، ص 37.

32 – الطاهر بن عاشور، محمد، تفسير التحرير والتنوير، الجزء 3، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 26.

معتقده بكل حريّة، فقد ذهب ابن عاشور إلى وجوب قتال المرتد اعتماداً على ما أسماه «إجماع الصحابة»، واعتبر أنّ الداخل في الإسلام بحريّة في اعتقاده يصير غير حر في الخروج منه، وإن اختار الخروج وجب قتله، لأنه إن بقي حيّاً أصبح دليلاً وهمياً على عدم صحة الدين[33].

وتعتبر مسألة الردّة حلقة ضعف داخل الخطاب الإسلامي المعاصر الذي بقي رهيناً للمنظومة الفقهية التقليدية، ولهذا نجد الاجتهادات قليلة في هذا الباب. فبعض هذه الاجتهادات يعتبر مسألة الردّة أو تغيير المعتقد جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة، نافية عنها أن تكون جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود[34]. فقضية الردّة بدأت سياسية، واستمرت سياسية، وستظل كذلك، والجانب الديني فيها ضئيل لا يثار إلا ليوظف في خدمة السياسي وما يتعلق به[35]. ولكن وعلى أهمية مثل هذا الاجتهاد فإنه قد يفتح الباب أمام التوظيف السياسي لمسألة الردّة لتصفية المعارضين والخصوم السياسيين[36].

ولكن الذي يمكن تقريره عقلاً ونقلاً، أخلاقاً وقانوناً، هو أنّ مسألة الردّة أو حريّة تغيير المعتقد لا يمكن اعتبارها جريمة عقيدية ولا جريمة سياسية، لأنها مسألة شخصية بالدرجة الأولى وتدخل في باب الاستعمال الخاص للحريّة في إطار احترام ضوابط الفضاء العمومي الذي ينتمي إليه الشخص.

وفي الختام تكون الحريّة:

الحريّة قبل الاعتقاد وبعده، فالإنسان يختار معتقده بحريّة ويمارسه بحريّة. وإنّ العقيدة حريّة وشأن إنساني خاص ولا يمكن إخضاعها لسلطة الفقهاء أو السياسيين، فليس لأحد أن يُكره أحداً على اعتقاده أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه[37]. فشواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل متضافرة على أنّ حريّة المعتقد أسبق الحريّات العامة، لأنّها بمثابة القاعدة والأساس[38] الذي تشتق منه كثير من الحقوق والواجبات.

إنّ الدفاع عن حريّة العقيدة من خلال النظر إلى آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ كآية محكمة وقضية كليّة لا تقبل النسخ مطلقاً، يستلزم إعادة النظر في حكم الردّة وتكييفه مع مقاصد الشريعة وكلياتها العامة. ومن خلال استقراء النصوص والوقائع المتعلقة بحكم الردّة يتبين أنّ قتل المرتدين أو الذين يغيرون عقيدتهم لا يكون للردّة وحدها، وإنما يكون لأسباب أخرى وليست العقيدة إحداها، كما أنه يتنافى تنافياً واضحاً مع قاعدة ﴿لا إكراه في الدين﴾، ومن ثمّ وجب ردّ حكم الردّة وعدم التسليم به.

33- همام محمد، نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر بن عاشور، ضمن مؤلف جماعي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية منهجية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009، ص 306.

34- الغنوشي، راشد، مرجع سابق، ص 50.

35- العلواني، طه جابر، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، 2006، ص 31.

36- المرجع السابق، ص 24.

37- المرجع السابق، ص 23.

38- الميلي، محسن، العلمانية أو فلسفة موت الإنسان، قرطاج، مطبعة تونس، 1986، ص 38.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

مفهوم العلمانيّة وحرية الضمير في العالم الإسلامي
بين الضرورة والتحريم

مجدي عبد الحافظ صالح*

توطئة:

مازال موضوع العلمانيّة يثير كثيراً من التساؤلات والمشكلات في العالم الإسلامي، ومازال هذا المفهوم يحيط به من الغموض والالتباس الكثير ومن كلّ جانب، خاصة في ظلّ الأطروحات الإيديولوجية المتضاربة من جميع الأطراف، بداية من معنى المصطلح نفسه، مروراً بمدلولاته، ووصولاً إلى تطبيقاته في المجتمعات الديمقراطية، أو تلك التي تريد الوصول إليها.

استمرّ النقاش متمحوراً حول طبيعة العلمانيّة، وتناقضها مع صيغ الحياة وطبيعة الحكم التي يرضاها الإسلام، إذ يرى البعض أنّ نظام الحكم في الإسلام هو نظام كامل وشامل «للحياة في المجتمعات والدول من كلّ النواحي العقدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[1]، وكذلك «الشريعة هي أساس المشروعية في الدولة والمجتمع، والدولة ضرورية لحفظ الدين، ولها مهمّة دينية أساسية هي تطبيق الشريعة»[2]. ذهب رشيد رضا (1865–1935) في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» (1922)، إلى الربط بين وحدة الأمّة ووحدة الإمامة، وبيّن أثر ذلك على إصلاح العالم الإسلامي، مؤكداً في الوقت نفسه عدم تعارض الحكم الديني مع حق الشعب في التشريع. وتواصلت الاتهامات المتبادلة بين الداعين إلى علمانية الدولة والرافضين لها[3]، وأخذ كلّ فصيل في الرد على اتهامات الفصيل الآخر وتفنيد أطروحاته، بداية من الرفض وصولاً إلى تحريم العلمانيّة تماماً، وذلك لكونها ـ في نظر المعارضين- خروجاً عن روح الأمّة وتغريباً لها وابتعاداً عن هويتها، أو الردّ على ذلك بأنّ العلمانيّة، باعتبارها ـ في نظر المؤيدين- حياداً من جانب الدولة تجاه سائر الاختلافات بما فيها الأديان، تحقق مساواة جميع مواطنيها أمام القانون، وتصون حرية الضمير، لهذا يعتبرونها الوسيلة المُثلى لشعوب العالم الإسلامي، على عكس ما يثيره تيار الإسلام السياسي[4]، وفي كلتا الحالتين لم يساعد هذا المسلك على الوصول إلى فهم حقيقي لواقع المجتمعات الإسلامية نفسها، والمشكلات السياسية التي تعانيها من جهة، وحقيقة العلمانيّة واتجاهاتها من جهة أخرى.

---

*أكاديمي من مصر

1 ـ رضوان السيد، الدين والدولة في أزمنة التغيير: المنظور النهضوي ومتطلباته، في مجلة التسامح، On line، ص 4.

2 ـ المرجع السابق، ص7 .

3ـ يقول البعض رداً على دعوة الشيخ علي عبد الرازق: «ما تزال قوى التغريب والغزو الثقافي والماركسيون والشعوبيون تجدد نشرها.. لخداع جماهير المسلمين عن حقيقة دينهم، وإذاعة مفهوم الدين العبادي القائم على الروحيات والمساجد وإنكار حقيقة الإسلام.. بوصفه ديناً ومنهج حياة، ونظام مجتمع..» (محمد صلاح الصاوي، العلمانية بين الشيخ علي عبد الرازق ومرجليوث، ضمن مقالات مشاهدات، On line).

4 ـ يردّ البعض الآخر: «العلمانية من أكثر المصطلحات السياسية إثارة للجدل، ولا سيما من قبل التيارات الإسلاموية المسيّسة، ويشوب هذا المفهوم الكثير من الغموض واللبس والتضليل، حيث تكثر النعوت التي يطلقها هؤلاء على العلمانية من إلحد وكفر ولا دينية ومادية، وغيرذلك من المغالطات والفهم الخاطئ والناقص» (مقال مجهول المؤلف، اللبس والغموض في فهم العلمانية، موقع تنوير، 16 سبتمبر 2011، On line).

إنّ محاولة تشويه مصطلح العلمانيّة من قبل خصومه، أو تلميع المصطلح من قبل مناصريه، محاولة دائماً لا تجدي نفعاً، وليست أمينة بأيّ حال من الأحوال، لأنّها في كلّ الحالات تحرفنا عن معرفة الواقع العربي الإسلامي عن قرب، وهو الواقع الذي من أجل حلّ مشاكله الحقيقية، علينا أن نفكر ونقارب شتى الأفكار والمفاهيم والتصورات القادرة على إقالته من عثرته.

إنّ محاولة تشويه مصطلح العلمانيّة من قبل خصومه، أو تلميع المصطلح من قبل مناصريه، محاولة دائماً لا تجدي نفعاً، لأنّها في كلّ الحالات تحرفنا عن معرفة الواقع العربي الإسلامي عن قرب، وهو الواقع الذي يتعين علينا أن نفكر ونقارب شتى الأفكار والمفاهيم والتصورات القادرة على إقالته من عثرته

نحاول في هذه الورقة مقاربة موضوع العلمانيّة، في إطار سياق الواقع العربي الإسلامي، إذ سنتعرض للعلمانيّة أولاً باعتبارها مفهوماً حداثياً غربياً، يرتبط بالعديد من القيم والمفاهيم الحديثة، وعلى رأسها مفهوم حرية الضمير، علاوة على محاولة إبراز ارتباط العلمانيّة بتاريخ الغرب الحديث، ومن هذا المنطلق سنناقش ثانياً مقولة مدى حاجة الواقع العربي الإسلامي إلى العلمانيّة، من خلال المشكلات الحقيقية لهذا الواقع نفسه مع محاولة الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل الفقه الإسلامي الكلاسيكي أو الفقه المعاصر يمكنهما تقديم حلول تتواءم مع طبيعة المشكلات المعاصرة لعالمنا العربي الإسلامي؟ وهل العلمانيّة، من جهتها، قادرة على حلّ إشكاليات هذا الواقع؟ وهل بالفعل تتعارض العلمانيّة مع الدين؟ وهل تتنافى حرية الضمير، ملازمة العلمانيّة الأولى، مع مسلّمات الدين؟

مفهوم العلمانيّة

تُعتبر العلمانيّة [5] واحدة من قيم الحداثة الأساسية، وهي قيمة ربما أُسيئ ترجمتها وفهمها، بل لقد تمّ تشويهها أو تلميعها من قبل البعض، الأمر الذي ساهم في تعميق سوء الفهم والظن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية.

تعني العلمانيّة من الناحية السياسية: المبدأ الذي من خلاله لا يمكن للدولة أن تُمارس أيّة سلطة دينية، وبالمقابل لا يمكن للهيئات الدينية أن تُمارس أيّة سلطة سياسية، وتعني العلمانيّة من الناحية الفلسفية: الموقف الذي يتضمن الاحترام الكامل لحريّة الفكر لكلّ فرد (حريّة الضمير)، كما أنّها موقف يمنع كلّ شكل من أشكال التعصّب فيما يتصل بالأديان أو الفلسفات أو الاعتقاد[6]. ومصطلح العلمانيّة (Laicité) مُستقى من الكلمة اليونانية (Laikos)، التي تعني ما يخصّ الشعب[7]، ولعلّ المعنى في المسيحية مُستقى أيضاً من الجذر نفسه، إذ تعني علماني في المسيحية عدم الانتماء للأكليروس.

نشأة العلمانيّة

إنّ متابعة تاريخ تطور الفكر الغربي الحديث، والوقوف على السجالات الدائرة في العالم الغربي بوجه عام، أمر يستدعي أن نوجّه اهتمامنا إلى الشروط التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت وراء ظهور هذه النزعات الفكرية، وهو الأمر الذي يجعلنا، ونحن في سياق معرفي مخالف، قادرين على التمييز بين ما هو مهم وبين ما هو أقلّ أهمية، كما يجعلنا قادرين أيضاً على التمييز بين

5ـ نخلط في اللغة العربية غالباً بين مصطلحين يعبّران عن عمليتين، ويترجمان دائماً بالعلمانية، الأول Laicisation وهو مصطلح أترجمه بالعلمنة، بمعنى الفصل بين المجالات المختلفة، ومن بينها الدين والسياسة، وهو ما اشتهر وتمّ التركيز عليه من المصطلح، بينما الثاني هو Sécularisation وهو ما أترجمه دائماً بمصطلح اشتقته هو «الدنيوة»، الذي يعني وحده، فصل الديني عن الدنيوي.

6- Elisabeth Clément et al, Pratique de la philosophie, Ed. Hatier, Paris, 1994, P.196.

7- Loco. Cit.,

ما هو خاص بالغرب وحده، وبين ما هو حالة يمكن لها أن تحمل دلالات إنسانية عامّة، وبالتالي لا تخصّ ثقافة بعينها دون الثقافات الأخرى.

من هنا سنحاول أن نضع مفهوم العلمانيّة داخل سياقه التاريخي في الغرب الذي شهد ظهوره وتطوره، وذلك لكي نستطيع فهم منطلقاته ورهاناته، والأدوار التي اضطلع بها في بيئته المحلية، قبل أن يتسرّب إلى عالمنا العربي والإسلامي، ويقوم البعض بتبنّيه والدعوة إليه.

السياق التاريخي لنشأة العلمانيّة

من هذا المنطلق، إذا أردنا فهم نشأة العلمانيّة فسنجد لزاماً علينا التطرّق إلى السياق التاريخي لنشأتها، باعتبارها ـ كما أسلفنا- جزءاً من مشروع الحداثة الغربي، تلك الحداثة التي يقول عنها أحد أنصارها: إنّها «انتصار للعقل وتحرر وثورة، ويعرّف التحديث على أنّه الحداثة في حالة فعل، وعلى أنّه مسار مباطن لها تماماً... المفهوم التقليدي للحداثة هو إذن، وقبل كل شيء، بناء صورة عقلانية للعالم تدمج الإنسان بالطبيعة، الكون المتناهي في الصغر في الكون المتناهي في الكبر... صورة ترفض كلّ أشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الإنسان والعالم المفارق»[8]. هنا تصبح الحداثة بالمعنى السابق عرضاً لتحوّلات أساسية وجذرية، تمّت داخل المجتمع الغربي على كلّ الأصعدة، وقادها فاعل اجتماعي نشط تمثّل في البرجوازية وحلفائها، الذين أسهموا بأدوار مشتركة ومتفاوتة في مشروع الحداثة باعتباره مشروعاً مجتمعياً.

محطّات مشروع الحداثة الغربي

لم تكن التحولات الجذرية السابقة سوى المراحل أو المحطات التي مرّ بها مشروع الحداثة نفسه، وقد تمثّلت في:

* النهضة التي عنت العودة إلى التراث الوثني القديم لأثينا وروما، لكسر احتكار المسيحية للفضاءات المعرفية والثقافية والفكرية والفنية وغيرها.
* الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر (1483–1546) ضدّ الكنيسة الكاثوليكية، بهدف تخفيف قبضة رجال الدين عن كاهل المؤمنين، وفضّ التحالف السياسي والمصلحي بين الكنيسة والإقطاع، الأمر الذي أدّى إلى ظهور مذهب البروتستنتية، ومهّد لظهور الديمقراطية.
* الثورة العلمية والفلسفية التي أعلت من شأن العلم، وجعلته القيمة الأعظم على سلّم القيم، باعتباره قادراً على استكناه أسرار الكون والحياة، وتركت العنان لتصورات الفلسفة، لتصيغ منظور الإنسان لنفسه وللطبيعة وللعالم.
* فلسفة الأنوار التي حاولت تعبئة وتجنيد كلّ القوى الحيّة في المجتمع، وربطها بمشروع الحداثة المجتمعي، عندما قامت بتبسيط أهداف المشروع للكافّة، وجعلت من العلم تميزاً مُتاحاً للجميع، عندما سهّلت وسائل الوصول إليه.
* الثورة الفرنسية التي حاولت كسر أُطر وهيئات ومؤسسات المجتمع القديم بالقوّة، لتقيم على أنقاض ذلك مؤسسات المجتمع الحديث المنشود.
* الثورة الصناعية التي اعتمدت على التطبيقات التكنولوجية للعلم، فأسهمت في الانصراف عن الغائيات والغيبيات، خالقة بذلك عقليات تؤمن بالأسباب والعلل المادية، وبقدرتها على تغيير أنماط الحياة في العالم.

أدت هذه الحداثة إذن إلى هدم وسقوط القيم التقليدية، ولهذا قام دُعاة الحداثة بسدّ كلّ الفراغات التي نتجت عن هذا الهدم وذاك السقوط، وذلك بتمهيد الطريق لتأسيس قيم جديدة للبناء عليها، هذا وتعددت الأمثلة في عملية الإحلال تلك، وذلك عندما نعاين إحلالهم لفكرة المجتمع أو النفعية الاجتماعية لتملأ الفراغ الذي تركه رفضهم لكل مبدأ معنوي يمكن أن يسيّر المجتمع، وإحلالهم

8 ـ ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 52.

مصطلح المواطن والمواطنة بدلاً من مصطلح الرعية، والتضامن بديلاً عن الإحسان، ومبدأ احترام القوانين بديلا عن الوازع أو الضمير الديني، وأعلوا من قدر رجال القانون والإدارة على حساب رجال الدين، ...إلخ.

العلمانيّة نتيجة من نتائج تداعيات الحداثة

في ظلّ هذا السياق الذي عاشته الحداثة الغربية بقيادة البرجوازية، فاعلها الاجتماعي النشط في المجتمع الغربي، سيتمّ التأكيد على حصول الإنسان الحديث على استقلاليته وإرادته في التحكم التقني في العالم[9]، وهو الأمر الذي أدّى إلى العمليتين المزدوجتين: الأولى: «الدنيوة» (Sécularisation)، أي فصل الديني عن الدنيوي، وعلى الأخص فصل الديني عن السياسي، والمقدّس عن الدنيوي، وكانت نتاجاً لتاريخ طويل ودام، قاد في الغرب إلى فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا عام 1905، والثانية: «العلمنة» (Laïcisation)، أي الفصل بين المجالات المختلفة، وعلى الأخص بين الدين والدولة، وهو ما ذكرناه سابقاً.

ولا ينحصر دور العلمانيّة (Laicité) هنا في هذا الفصل بين الكنيسة والدولة فحسب، بل أصبحت العلمانيّة على صعيد آخر تُجسّد أخلاقاً ومُثلاً لحرية الضمائر المطلقة، وتستند فلسفة العلمانيّة إلى النزعة الإنسانية والعقلانية، واحترام حرية الضمير، كما سنرى. في الوقت نفسه لا يمكن فصل قيم العلمانيّة عن قيم الحداثة الغربية، باعتبار أنّ قيم العلمانيّة هي إحدى تداعيات الحداثة في الغرب، كما أرادتها البرجوازية، باعتبارها الفاعل النشط الذي قاد هذه العملية المجتمعية التي أسفرت عن تحقيق المشروع الحديث.

العلمانيّة وحريّة الفرد

إذاً يمكن القول إنّه على جهود هذا الفاعل الاجتماعي (البرجوازية) في الغرب قام التحديث السياسي والفكري، الذي تأسّس على مبدأي «العقلانيّة» (Rationalité) و«ميلاد الفرد» (Naissance de l'individue)، وسنتوقف هنا في هذا الإطار عند الفرد، باعتباره يُشكّل البنية التي تهمّ موضوعنا الأساسي في هذه الورقة، ألا وهو «العلمانيّة» و«حرية الضمير». ويعني الحديث عن الفرد في سياق مشروع الحداثة الغربي، أنّه الفرد المتمايز عن محيطه الحيوي، أي ذلك الفرد (ذكراً كان أم أنثى) الذي يمتلك عقله وجسده وحريته، دون أيّة ضغوط خارجية يمكن أن تقع عليه، دينية كانت أو اجتماعية أو سياسية، ...إلخ.

إنّ تأكُّد ميلاد الفرد بالمعنى السابق كان المحرك الرئيس للحداثة الغربية، عبر مسيرتها خلال أكثر من أربعة قرون حتى الآن. هذا وقد أنجز هذا الميلاد دعائم الحداثة المتمثلة في «الديمقراطية»، التي سعت في إطار الحريّات إلى أن يتمّ احترام المواطن باعتباره حراً في حياته الخاصة، وذلك بفصلها عن الحياة العامة، بل ومن الناحية العامّة مساواته بغيره أمام القانون، ليصبح له الحقوق نفسها، وعليه الواجبات نفسها، إضافة إلى احترام حريّة ضميره في أفكاره ومعتقداته وخياله وسلوكه العاطفي. وتعود حرية الفكر هنا إلى استقلالية الفرد عن محيطه الاجتماعي، ممّا يجعله ـ في نظر دُعاة الحداثة- ينزع إلى الاستقلال بحياته الفكرية، ويعلن صراحة عن خصوصيته وتميزه، دون خوف أو رهبة أو وجل.

من هنا ستُعتبر العلمانية التي تقوم على حرية الفرد، هي إحدى دعائم الحداثة في الغرب، وهي أيضاً على عكس المجتمعات التقليدية، التي تتداخل فيها بشدة مناحي الحياة (اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية وفنية ...إلخ)، لتضمن وحدة ما لوجود شامل الاندماج، لا يبرز فيه أيّ إشكالية للمعنى، فالمعنى واحد وواضح منذ البداية بحكم النص الديني، كما يرى دُعاة الحداثة، ويبرّره الأصوليون بحكم أنّه النص الشرعي الوحيد القادر على إدارة حياة البشر. على عكس هذا، سنجد أنّ الدين في المجتمع الحديث يصبح محدّداً بدائرته فحسب، باعتباره بُعداً خاصاً للحياة الاجتماعية، بحيث يصبح مع هيئاته الخاصة به منفصلاً ومتخصّصاً، وهو الأمر الذي يرفضه الأصوليون

9 ـ نعلم اليوم ما أسفر عنه هذا التحكم التقني في العالم من مشكلات بيئية خطيرة، تدخل في سياق جملة ما نطلق عليه اليوم «أزمة الحداثة»، إلا أننا الآن لسنا بصدد تقييم مشروع الحداثة، فهذا موضوع آخر.

الذين يرون ضرورة أن يكون الدين هو المهيمن على حياة البشر في دنياهم، وحتى بعد مماتهم، بحكم أنّه المرجع المُحكم الوحيد في الدنيا والآخرة.

خلاصة القول ستعني العلمانية إذن كما يرى أحد الباحثين: «الحياد الإيجابي للدولة إزاء الأديان والمذاهب والطوائف والفرق الدينية الموجودة في مجتمع ما، وبخاصّة في المجتمعات التي توجد فيها أقليات دينية كبيرة وفاعلة ومؤثرة. وتعني العلمانيّة، بالتالي، الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته العامّة ومعاملاته ومبادلاته وفقاً لمبادئ دين (أو مذهب) الأكثرية وعقائده وشرائعه، كما تعني المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صيانة حرية الضمير والمعتقد للجميع»[10].

العلمانيّة وحريّة الضمير

لا يمكن الحديث عن «العلمانيّة» بمعزل عن ملازمتها الأساسية: «حريّة الضمير»(La liberté de conscience)[11]، التي تعني لغوياً بالفرنسية «حق الفرد في أن يختار لنفسه نظاماً للقيم والمبادئ التي تقود وجوده، ويستطيع أن يعلن انتماءه إليها على الملأ، ويؤكّد عليها من خلال أفعاله. وتتضمن حريّة الضمير: حرية الاعتقاد، والدين، أو حتى عدم الإيمان بأيّ دين»[12].

يعني ما سبق أنّ الاهتمام بالحديث عن الفرد سوف يشدّ الانتباه دائماً إلى الضمير الشخصي الذي يملكه كلّ فرد منا، بمعنى ما يعتقده الفرد داخلياً في قرارة نفسه من معتقدات حول العالم والناس والمجتمع والقيم والأفكار والمذاهب والأديان المختلفة المحيطة به، بل حول المسموح والمحظور من السلوك والفعل، والمناسب وغير المناسب. وترتبط حريّة الضمير هنا، بحريّة الفرد في تطوير معتقداته وأفكاره ومذهبه، أو تغييرها أو تعديلها،حسبما يتراءى له أو يختار، أنّى شاء ومتى شاء. والواقع أنّ حريّة الضمير وحريّة العبادة قديمة قدم إعلان حقوق الإنسان والمواطن في 1789 الذي صاحب الثورة الفرنسية (المادة العاشرة)، كما تأكدت حريّة العبادة منذ دستور 1791 بفرنسا، وأكثر من ذلك فإنّ قانون 1905 الذي يفصل الكنيسة عن الدولة، يبدأ ديباجته الأولى بتأكيده على حريتي الضمير والعبادة[13].

ومسايرة لمبدأ حرية الضمير، سيحق لكلّ فرد أن يسلك في حياته تبعاً لما يفرضه عليه ضميره، ويصبح القانون في هذه الحالة هو المعيار الذي يُقاس عليه مدى مشروعية المسلك الذي اختاره، فالخروج عن القانون أو عدم احترامه من خلال فعل أو مسلك ما، حتى وإن اتفق مع حرية الضمير لكنه خالف القانون، فهو عمل يعني أنّه على الفرد أن يتوقع أن تُفرض عليه عقوبات خرقه للقانون، وعليه أيضاً أن يتيقن، وفي الوقت نفسه، أنّ هذه العقوبات المفروضة عليه في هذه الحالة لا تخصّ أبداً مفاهيمه أو أفكاره وآراءه (أي لم تكن على حريّة ضميره)، بل كانت على ما قام به من فعل أو مسلك ماديّ خالف به القانون.

من هذا المنطلق جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثامنة عشرة: «لكل شخص الحق في حريّة الفكر والضمير والدين، ويتضمن هذا الحق حريّة اختيار الدين أو القناعات، وكذلك حريّة إظهار دينه أو قناعته منفرداً أو من خلال طائفته، سواء في حيز عام أو خاص، وذلك عن طريق التعليم والممارسات والعبادات وتحقيق الشعائر»[14].

---

10 –صادق جلال العظم، نقلًا عن: مقال، اللبس والغموض في فهم العلمانية، (مجهول المؤلف)، مرجع سابق، الموضع نفسه.

11– تعود لفظة حرية Liberté إلى الأصل اللاتيني Liber بمعنى حر، ولفظة ضمير إلى الأصل اللاتيني Conscientia، وهو ما يعني العمق الداخلي للإنسان، وشهادة للضمير، ويعني المقطع scientia المعرفة أو العلم النظري.

12- Dictionnaire : La Toupie, www.toupie.org

13 ـ موريس باربييه، مبدأ الأمل: نحو تعريف للعلمانية الفرنسية، ترجمة بشير السباعي، في مدونة بشير السباعي، (On line).

14- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, Article 18.

لهذا تمّ الاهتمام في تعريفات حريّة الضمير بالمدرسة العلمانيّة التي يحدّد دُعاة الحداثة دورها في قيامها بمهمة التعليم، من حيث تأسيسها «حرية الضمير على استقلالية الحكم بفضل مدرسة الجمهورية، وهي المدرسة الوحيدة الحرّة بحق، لأنّها تفتح أبوابها لكلّ أبناء الشعب بالمجّان، وليس لها من اهتمام سوى تحرير الضمائر الإنسانية بفضل ثقافة ما كونية»[15].

ربما يخلط البعض بين حريّة الضمير وحريّة الدين، وحريّة الرأي، وحريّة العبادة والتسامح، وهو الخلط الذي يمكن أن تعزّز منه المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه، الذي يعرض لكلّ هذه الحريات مجتمعة وفي باب المادة نفسه. الواقع أنّ حريّة الضمير والحريات الدينية مفهومان مختلفان، رغم ما نراه من استخدامات تدمج بينهما وتجعلهما مترادفين، إذ أنّ مفهوم «حريّة الضمير» يشتمل على «مفهوم الحريات الدينية»، الذي لا يمكن أن يكون مساوياً في المعنى لحريّة الضمير، بمعنى إذا كانت حريّة الضمير مضمونة بحكم قانون فصل الكنيسة عن الدولة، فهذا يقتضي كنتيجة أن تكون أحد أشكاله الخاصة أيضاً، وهي حريّة العبادة مُصانة. مع ذلك فإنّ حريّة الأديان وحدها لا تقتضي أن تكون حريّة الاعتقاد مضمونة، وذلك لأنّ حريّة الضمير أكثر عمومية واتساعاً من حريّة الأديان، رغم أنها أيضاً حريّة عامة، وذلك لأنّها تتضمن أكثر من إمكانية اختيار الأديان، مثل اختيار الفلسفات أو الأخلاق أو العقائد، التي لا تحيل بالضرورة إلى ما هو غيبي أو ما هو خارج نطاق الطبيعة.

من هنا فحريّة الضمير تسمح بالاختيار الحر للتوجه الروحي للإنسان، كما أنها تحمي كلّ فرد في قراره في أن يغيّر من رأيه ومن اعتقاده أو من قيمه، علاوة على أنّها حريّة عامة وفردية، ولهذا فهي مرتبطة بكلّ مواطن. وإذا ما كان القانون الذي يفصل بين الكنيسة والدولة هو الذي يضمن حريّة الضمير، كما يضمن حريّة العبادة ـ كما رأينا- ، باعتبارهما حريّتين عامتين ومعترف بهما، إلا أنّ طبيعتهما مختلفة، إذ ترتبط الحريّة الأولى بالأفراد، بينما تحمي الحريّة الثانية الطوائف الدينية، ورغم أنّهما مرتبطتان الأولى بالثانية إلا أنّ الأولى (حرية الضمير) هي شرط لوجود الثانية (حرية العبادة أو الاديان)، ولهذا ميّزنا بينهما -عندما قلنا- إنّهما غير متطابقتين، رغم الاعتراف بأنّهما متساويتان في الحقوق.

العلمانيّة في واقع الثقافة العربية الإسلامية

السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: متى عرف واقع الثقافة العربية الإسلامية العلمانيّة؟ كما أسلفنا فمصطلح العلمانية مصطلح غربي بامتياز، ولعله تسرّب إلى مجتمعاتنا ضمن جملة المصطلحات الغربية التي تسرّبت عن طريق الترجمات التي تمّت في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، مثله في هذا مثل مصطلحات من قبيل: القومية، والأمّة، والمواطنة، والديمقراطية، والاشتراكية، وغيرها من مصطلحات معروفة. من هنا سنجد الاختلافات في شرح المصطلح ومصدره في اللغة العربية، فالبعض ينسبه إلى العلم فيقول العِلمانية (بكسر العين)، والبعض الآخر ينسبه إلى العالم فيقول العَلمانية، (بفتح العين)، ونعتقد أنّ كلا الرأيين صحيح إذا فهمنا المعاني الأصلية التي سقناها توّاً، وربطناها بسياق نشأة العلمانية في السياق التاريخي للغرب، كما أوضحنا.

وهنا يمكن أن نتساءل: هل المجتمعات العربية الإسلامية، وهي تختلف في سياقها التاريخي والاجتماعي عن الغرب، يمكن لها أن تستفيد من هذه العلمانيّة؟ أو بطريقة أخرى، هل يمكن للعلمانيّة الغربية أن تفيد في حلّ مشكلات الواقع العربي الإسلامي السياسية والاجتماعية الملحّة، رغم اختلاف السياقين التاريخيين؟

بعيداً عن الإجابات الجاهزة التي نسمعها غالباً من المؤيدين والمعارضين على السواء، من قبيل أنّ العلمانيّة أصبحت مطلباً إنسانيا عامّاً لا يمكن الاستغناء عنه، أو أنّ العلمانيّة لا يمكن لها لطبيعتها الغربية أن تمثل خصوصياتنا وعاداتنا وتقاليدنا، ...إلخ. إنّ أقلّ ما يمكن

15- Henri Pena-Ruiz – septembre 2003, In La Toupie, www.toupie.org

أن تُوصف به هذه الإجابات بأنّها مبتسرة ومتسرّعة، وتقع في خطأ منهجي أساسي يتمثّل في أنها تُهمل دراسة واقع مجتمعات العالم العربي والإسلامي عن كثب، قبل أن تقرّر ما المناسب لحلّ المشاكل الملحّة لهذا الواقع، أي أنّها تشرع في التفتيش في مصادر الحل، وذلك قبل أن تحدّد وتتأكد من مشكلات الواقع الفعلي من جهة، ومن جهة أخرى قبل أن تتأكد إذا ما كانت هذه الحلول يمكن أن تقدّم بالفعل أو لا تقدّم أجوبة حقيقية لأسئلة واقعنا الملحّة.

لكن ما هي على وجه التحديد مشكلات واقعنا المعاصر في العالم العربي والإسلامي؟ يزخر واقعنا بعدد كبير من المشكلات المعقدة والمتراكمة، عبر عقود طويلة وعلى جميع الأصعدة. **فإذا نظرنا على الصعيد السياسي، وربما هو الأقرب لمجال ولطبيعة العلمانيّة، فسنجد:**

* افتقاد أغلب أنظمتنا العربية إلى مشروعية محدّدة ومعروفة لنظم الحكم، إضافة إلى غياب آليات محدّدة لانتقال السلطة وتداولها، وعلى الرغم من وجود بعض من هذه الآليات، في بعض الحالات ضمن نصوص دستورية معروفة أيّاً كان مصدرها، إلا أنّه من النادر أن نراها تُطبّق على أرض الواقع.
* معظم أنظمة الحكم في بلداننا مستبدّة، وتفتقد إلى أبسط قواعد الحكومات الرشيدة، وهي في أغلبها ترضخ للرأي الواحد والحزب الواحد وحكمة المرشد والزعيم، وجاءت نتائج انتخاباتها في أغلبها (رئاسية وتشريعية وبلدية...إلخ) مزوّرة، ولعلّ اندلاع ثورات ما سُمّي بالربيع العربي دليل قاطع على الطبيعة الاستبدادية والتسلطية لحكومات هذه البلدان التي دفعت شعوبها للثورة عليها.
* افتقادنا المساواة الحقيقية للجميع أمام القانون، فما زلنا نتعامل على أساس الانتماء الديني أو المذهبي أو الطائفي أو الإثني أو حتى المهني، وهو تعامل يفرّق في المعاملة على الأساس السابق، رغم أنّ بعض دساتيرنا العربية وقوانينا المعمول بها تستنكف ذلك، إلا أنّ العبرة أخيراً في الممارسة على أرض الواقع، من خلال من يطبّقون القانون ومن يُطبّق عليهم القانون، ومن يستسيغ ذلك في مجتمع يدّعي أنّ الحقوق فيه مُصانة، والمساواة فيه مُطبّقة.
* افتقادنا لحريات التفكير والتعبير عن الرأي التي تجرّمها بعض قوانينا، عندما تضع قوانين ذات تعبيرات مطاطة لهذا التجريم، يمكن أن تكون سيفاً مسلطاً دائماً على كل فرد، تبعاً لتفسير السلطة للصياغة السائلة للقانون الذي وضعته.
* مشكلة في التمثيل السياسي للأقليات الدينية والعرقية التي تحظى بها مجتمعاتنا، وكثيراً ما يتمّ تهميش مثل هذه الأقليات، رغم أنّ أعداد البعض منها كبير، ورغم اتسام بعضها أحياناً بالفاعلية والتأثير.
* تحكُّم أجهزة الدولة الحكومية في المجتمع المدني، بحيث يشمل هذا التحكم كلّ ما يتعلق بهذا المجتمع من معاملات ومبادلات، وتوجيه بوصلته صوب سياسة الحكومة العامّة، أو صوب ما يتفق ودين وعقائد وشرائع الأكثرية.
* انعدام مبدأ السلطات المختلفة في الدولة، أو العمل المؤسساتي في اتخاذ القرار، إذ تتجمع كلّ السلطات في يد واحدة هي التي تقرر وتشرّع وتحكم، حتى ولو بدا للعيان وجود سلطات الدولة التي نعرفها (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، إذ أنّ وجودها لن يكون إلا صوريّاً، وبعيداً عن توزُّع السلطات أو عن مبدأ فصل السلطات غير الموجودة أصلاً إلا بالاسم.

وعلى الصعيد الاجتماعي والفكري والثقافي، يمكن أن نُعاين ما يلي:

* انتشار الجماعات التكفيرية المتطرفة (القاعدة، والنصرة، وداعش وغيرها..)، وتصاعد العنف والإرهاب بشكل غير مسبوق، على قاعدة تنتهجها هذه الجماعات، التي ترى أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، المتمثلة في كتاب الله وشريعته، وربما من هنا تسمح هذه الجماعات لنفسها، بأن ترمي بالكُفر من لا يؤمن بما تؤمن به، ويصل الأمر بها إلى قتله، اعتقاداً منها بأنها تُخلّص العالم من شروره.
* كراهية واحتقار المختلف والمخالف في الرأي لدى أغلب الجماعات والأحزاب والقوى الاجتماعية والسياسية والدينية، سواء داخل إطار الجماعة الواحدة أو خارجها، الأمر الذي قلّص من فرص السلم الاجتماعي، وقيم العيش المشترك، واحترام التنوع والاختلاف، والتعدد والتسامح، داخل المجتمع الواحد، وهو ما أدّى إلى تراجع مبدأ المواطنة.

* تراجع دور الجامعة في المجتمع، بوصفها القاطرة التي تجرّ البلاد إلى التنمية الشاملة، برؤى أساتذتها التي ترسم الاستراتيجيات العامّة وتبدع في إيجاد الحلول والبدائل للسياسات غير المجدية، بل وتؤهل طلابها بكلّ حديث ومبتكر من مناهج تعليمية رفيعة المستوى، بحيث تكشف عن إبداعات طلابها ومواطنيها وتهيّئ لهم الفرص لكي يساهموا بدورهم في رفعة أوطانهم. ولعل من أبرز أسباب هذا التراجع، ضمن أسباب أخرى بالضرورة، تدخّل أجهزة الدولة وبخاصة الأمن في كل شؤون الجامعة، وحتى العلمية والأكاديمية منها.

إن حريّة الضمير أكثر عمومية واتساعاً من حريّة الأديان، رغم أنها أيضاً حريّة عامة، وذلك لأنّها تتضمن أكثر من إمكانية اختيار الأديان، مثل اختيار الفلسفات أو الأخلاق أو العقائد، التي لا تحيل بالضرورة إلى ما هو غيبي أو ما هو خارج نطاق الطبيعة

لا أعتقد لدى كلّ الأطراف أنّ هناك من ينكر وجود هذه المشكلات التي أصبحت واضحة تماماً للعيان، بمعنى أننا لسنا في حاجة لتأمل أو تحليل أو حتى عمل دراسة معمّقة، لندرك هذه المعاينة أو نتأكد من صحتها. مجتمعاتنا العربية الإسلامية إذن وفي أغلب المجالات ليست بخير، وربما أضيف إلى ما سبق هنا تراجعنا أمام الغرب والشرق، في النواحي العلمية والتكنولوجية والثقافية والاقتصادية والسياسية ...إلخ، وكمٌّ آخر من المشكلات الاجتماعية والتربوية التي تتمثّل في انتشار ظواهر من قبيل تدنّي مستويات الخدمات العامّة في مجالات التعليم، ومستوى الخدمات الصحيّة في المستشفيات العامّة، إضافة إلى تفشي أزمات مثل البطالة والإسكان والمرور، وانتشار العشوائيات والفقر والمرض، والمخدرات، والتحرّش، والاغتصاب، وغيرها..ونستعيد الآن سؤالنا الذي طرحناه من قبل: ما علاقة العلمانيّة الغربية بهذه المشكلات التي نعاينها في واقعنا؟ أو بطريقة أخرى، هل ثمّة حلول يمكن أن تُقدّمها هذه العلمانيّة لتلك المشكلات التي سردناها؟

الفقه الإسلامي التقليدي

للإجابة عن السؤال السابق، لا بدّ أولاً من استعراض بعض ما يقدّمه الفقه الإسلامي في حلّ المشكلات التي طرحناها، ولن نستطيع استعراض كلّ المشكلات التي طرحناها والكيفية التي يعالج بها الفقه التقليدي أو المعاصر هذه القضايا، إلا أننا سنتوقف هنا عند مشكلة واحدة، ربما تكون الأهم من بين المشكلات المطروحة، وهي مشكلة المشروعية في الوصول إلى الحكم وآليات انتقال السلطة، فما هو المطروح أولاً في الفقه القديم؟

اعتمد بعض الفقهاء على حديث نبوي يقول: «سيليكم من بعدي البرابرة، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا وأطيعوا في كلّ ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساؤوا فلكم وعليهم»[16]. وفي قول آخر منسوب للإمام الحسن البصري (642-728م)، عن الرسول يقول: «لا تسبّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأمر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنّما هم نقمة ينتقم الله بهم ممّن يشاء، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب، واستقبلوها بالاستعانة والتضرّع»[17]. وهكذا نكتشف هنا أنّه من الناحية الشرعية دينياً، وتبعاً للحديثين السابقين، يمتنع الخروج أو التمرّد على الولاة بحكم الطاعة الواجبة لهم، وعلى مواطنيهم الخضوع للأمر الواقع، وهذا ما يعلنه أصحاب الحديث صراحة عندما يقولون: «إنّ الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته ولو كان فاسقاً» [18].

16 ـ علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، د ط، د ت، ص 6.

17 ـ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 11، نقلاً عن وعاظ السلاطين، ص 62

18 ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 140.

ليس ثمة آليّة إذن لتأكيد مشروعية حكم ما، ولا مُدد أو فترات معروفة للحكام، وأكثر من ذلك ليس ثمة آليّة يصل بها الحكام إلى رأس الدولة غير القوة الغاشمة، وهو ما نلاحظه من قول عبدوس بن مالك العطار الذي يروي عن أحمد بن حنبل (780–855م): «من غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسُمّي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين»[19]، أكثر من ذلك يرى الفقيه نفسه أنّه «إذا قام أكثر من مستبد، وتنازعوا أمرهم وانقسم الناس، فإنّ صلاة الجمعة ومن ثم التأييد يكون من نصيب من غلب» [20].

ولا تنقطع هذه الأقاويل حتى عن إعطاء الغطاء الشرعي لأوضاع العالم الإسلامي المهترئة في هذه الآونة، إذ يُفتي قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي (974–1058م) في شأن أمراء الأقاليم الذين دأبوا على الخروج عن الخلافة والدولة في عصره، بأنه «يتعيّن على الخليفة الاعتراف بهم، حتى إذا لم يكونوا يحكمون طبقاً للشريعة على أمل أن يساعد ذلك على إقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة».

ويذهب أبو حامد الغزالي (1058–1111م) لأبعد من ذلك ليعطي لهذه الفتاوى تبريراً وشرعية، عندما يقول: «أيّ الأحوال أحسن؟ أن يُقال القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يُقال الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطراب؟ (...) ومعلوم أنّ البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرّين خير يجب على العاقل اختياره»[21] . وهو لا يتورع عن أن يفتي بأنّ «السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة وجبت الطاعة له»[22] . وهكذا قدّم لنا الفقيه المعروف آليّة لانتقال السلطة، لا تخرج عن فرض الأمر الواقع بالقوة والجبروت من قبل الحكام، وما على الناس إلا الخضوع والإذعان سمعاً وطاعة.

ولعل هذه الآليّة التي يُطلق عليها أحياناً البيعة لا تعبأ برغبات الناس أو بمطالبهم، بحيث أنّ أمور الحكم تتحدد نتيجة لمواقع القوى على الأرض والتناحر بين أصحابها، بصرف النظر عن كفاءات أو قدرات أو حتى أخلاق المتناحرين، وبعيداً بطبيعة الحال عن أصحاب المصلحة الحقيقيين الذين جرى تهميشهم، وما عليهم بعد تولي حاكمهم الذي فرض نفسه بقوة سلاحه ورجاله إلا القبول والامتثال، وهو الأمر الذي يؤكده هذا النص لقاضي قضاة الشافعية بدر الدين بن جماعة (1241–1333م)، الذي يصف لنا ما يحدث من خلال صورة حيّة لواقعه المعيش: «وأمّا الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. ولا يقدح من ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[23].

ظلت الأفكار السابقة سائدة ربما حتى منتصف القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، وتلك كانت فترة للتحولات الجذرية في العالم، على كلّ الأصعدة، ومنه عالمنا العربي والإسلامي (مرحلة النهضة العربية)، الذي واجه لأول مرّة وجهاً لوجه أنظمة وأفكاراً ونظريات سياسية حديثة، بل وفُرض عليه التعامل معها سواء بفعل الاستعمار أو بالاختيار الحر، وكان في طليعة هذه الأفكار فكرة العلمانيّة التي لم تكن مجرد فكرة نظرية، ولكن كانت نتائجها السياسية قد تحققت على أرض الواقع، من خلال ما حققه الغرب

19 ـ أبو يعلى، الأحكام السلطانية: 23 فصول في الإمامة.

20 ـ المرجع السابق.

21 ـ الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1983، ص 150 – 151

22 ـ الغزالي، الإحياء، ج ،2 ص124.

23 ـ بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 55.

من استقرار سياسي استطاع فيه أن يوازن بين الحريات الشخصية والعامة وحقوق الإنسان والمواطن، وذلك باحترامه وتطبيقه لمبدأ العلمانيّة.

الفقه الإسلامي المعاصر

لعلّ القارئ الحصيف سيدرك أنّ ما تمّ عرضه من فتاوى تتصل بآليات الوصول للسلطة يتعلق بفتاوى قديمة، ربما تمّ تجاوزها، بكتابات المحدثين من الفقهاء والمجددين من المجتهدين، الذين أثاروا حركة نقاش واسعة وبخاصة بعد أن أسقط مصطفى كمال أتاتورك (1881–1938) الخلافة الإسلامية في 1924، في ظلّ إعلان الجمهورية في تركيا أو حتى بعد ذلك. سيمكننا من الناحية المنهجية تقسيم تيارات الإسلام السياسي، الحديثة منها والمعاصرة بأطيافها المختلفة، إلى أربعة تيارات أساسية، يمتد وجودها حتى اليوم:

أولاً: التيار التكفيري: يعتبر هذا التيار أنّ المؤسسات العامة في الدولة، بكل ما يرتبط بها من هيئات وقنوات وأنظمة، وسائل جاهلية وتعمل على تكريس الجاهلية في المجتمعات الإسلامية. من هنا عمل أصحاب هذا التيار على جعل الأولوية لديهم في أن يهتم فقههم السياسي بالعمل على التصدّي لهذه الجاهلية المعلنة، وذلك بإزالتها، أي إزالة الحكومات الحالية، باعتبارها «المنكر الأكبر»، والعمل على أن يحلّ مكانها الدولة الإسلامية (دولة الخلافة) باعتبارها «المعروف الأكبر»، الأمر الذي سيساعد على إرساء «الحاكمية الإلهية» في مقابل «حاكمية الطاغوت». وهو تيار انتقائي في تفسيراته، يعتمد في مراجعه على ابن تيمية (661–728هـ) في «الفتاوى الكبرى»، إضافة إلى الشوكاني (1173–1250هـ) والمودودي (1903–1979م) وسيد قطب (1906–1966)، وتتسع الأسماء والتسميات والرسائل الصغيرة التي كتبها مشايخ هذا التيار، وقد ارتبطت الصور المعاصرة له بالعنف والإرهاب، عندما ربطوا هذا العنف بمفهوم «الجهاد» في الإسلام[24] . ولعل تيار بهذه الأفكار والتصورات لا يمكن أن يجلب حلولًا للمشكلات التي طرحناها، بل سيثير من المشكلات والعقبات ما سيعقّد به الواقع أكثر ممّا هو مُعقّد.

ثانياً: تيار عودة الخلافة الإسلامية: في الواقع سيندرج كتاب رشيد رضا ـ الذي تعرّضنا له– ضمن هذا السياق، بحيث وجد، بالإضافة إلى ما أسلفنا حول الكتاب، أنّ التعاون بين العرب والأتراك كفيل بأن يُقيم «الخلافة الإسلامية الصحيحة» مُعتمداً في ذلك على حزب الإصلاح، بمعزل عن الفقهاء الجامدين وعن المتفرنجين ـ حسب تعبيره– مصالحاً في ذلك بين الحكم الديني وحق الشعب في التشريع، ومميزاً بين مفهومي «الخلافة» الإسلامي و«البابوية» المسيحي، حيث وجد أنّ مفهوم البابوية يتضمن سمة الاستبداد الديني. أيضاً سيمكن أن نضع ضمن هذا التيار الشيخ مصطفى صبري (1869–1954)، الذي نشر للرد على إلغاء كمال أتاتورك الخلافة، كتابه «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمّة» (1924)، ليبين فيه عدم تعارض أن يكون الإسلام نعمة في الدنيا والآخرة مع الحريّة، ولا تعارض مع مبدأ حريّة الحكومة واستقلالها مع تقيدها بالدين، كما رأى أنّ الشعوب وصيانة لحريتها تقيّد حكوماتها بالقوانين لتمنع هذه الحكومات من الاستبداد، لأنّ الحريّة هي حريّة الأمّة، وليست حرية الحكومات، ومن هنا تمّ منع الحكومات من التدخل في شؤون الدين. ودعا الشيخ صبري إلى ضرورة أن ينخرط علماء الدين في السياسة ليتخلصوا من جمودهم الفقهي، وأكثر من ذلك اتهم من يعتزل السياسة من هؤلاء المشايخ بالتواطؤ مع رجال السياسة. يمكن أيضاً وضع أفكار مؤسس جماعة الإخوان حسن البنا (1906–1949) ضمن هذا التيار، وبخاصة عندما يضع فكرة الخلافة وبذل الجهد من أجل إعادتها على جدول أعمال الإخوان، وعندما يربط بين كثير من أحكام الدين وبين وجود الخليفة، باعتبار أنّ الخلافة ـ كما يراها– شعيرة سيقتضي على المسلمين إحياؤها، عندما يفكرون ويهتمون بأمرها، لأنّ الخلافة بالنسبة إليه تظلّ بمثابة الرمز للوحدة الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى هي مظهر للترابط بين الأمم الإسلامية. ومن أجل إحياء الخلافة يضع الإخوان في مناهجهم خطوات تتحدد في خمس مراحل، هي: تكوين الفرد المسلم، مروراً

24 ـ ثمة كتابات أخرى عبارة عن رسائل صغيرة، إلا أنها أثّرت في كثير من شباب هذه الجماعات الإرهابية، مثل «وثيقة الخلافة» لشكري مصطفى، و«الفريضة الغائبة» لمحمد عبدالسلام فرج، و«رسالة الإيمان» لصالح سرية، هذا وقد تراجع فصيل منهم في العقود الأخيرة عن العنف، ونشر رسائل بعنوان «المراجعات وتصحيح المفاهيم».

بالبيت المسلم، والشعب المسلم، ثم الحكومة المسلمة، حتى الخلافة الكبرى[25]. ولعلّ هذا التيار قد سيطر عليه الحنين للخلافة أكثر من اهتمامه بمسألة كيف يمكن لهذه الخلافة أن تقوم بحلّ المشكلات السابقة التي تحدثنا عنها، ولم يبين على وجه الدقة كيف يمكن للحكم الديني أن يتواءم مع حقوق الشعوب في التشريع دون أن يمثل حجراً أو أن يكون وصيّاً عليها؟

ثالثاً: التيار التوفيقي: حاول هذا التيار تقديم بعض المقاربات، في تقاطع مع الفكر السياسي الغربي، وربما يبدأ ذلك مع جمال الدين الأفغاني (1838–1897م) من خلال مقالاته ومواقفه ومطالبته بإصلاح ديني في الإسلام على غرار المسيحية البروتستنتية مع مارتن لوثر، ومع الشيخ محمد عبده (1849–1905م) وبخاصة في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية»، عندما حاول المصالحة والتوفيق بين المفاهيم السياسية الدينية المعروفة مع أنظمة الغرب المدنية، وهو هنا يعترف بطبيعة الإسلام التي تفصل بين السلطة الدينية والزمنية، حيث ينفي وجود سلطة دينية أصلاً في الإسلام، سوى سلطة الموعظة الحسنة، وذلك على عكس الديانة المسيحية في القرون الوسطى التي احتكرت السلطتين. من هنا يعتبر محمد عبده الخليفة حاكماً مدنياً غير معصوم، ومن ثم تستطيع الأمّة تنصيبه أو خلعه بإرادتها الحرّة. مع ذلك يجعل من الكتاب والسُنّة معياراً لبقاء أو عزل الحاكم تبعاً لأخذه بهما في سلوكه، خاصة إذا ما كان تركه على رأس الدولة سيخلّف مفسدة.

يمكن أن يُضاف لهذا التيار أعمال مجموعة أخرى من الكُتّاب من أمثال:

* جودت سعيد (المولود في 1931)، الذي عارض القهر والإكراه في انتخاب الحاكم، وجعل من الديمقراطية مرادفاً للرشد (في كتابه الأمّة الإسلامية بين الرشد والغي).
* محمد عبد الجبار الذي صالح بين النص القرآني ومفاهيم غربية حديثة من قبيل «تداول السلطة»، و«التعددية»، و«المؤسسية»، و«حقوق الإنسان»، و«الحريات العامة»، و«الديمقراطية» وغيرها. (في كتابه الإسلام والديمقراطية في معركة البناء).
* السيد عمر الذي يعتبر أنّ الشورى والديمقراطية اجتهاد بشري، وهما آليتان في مجال السياسة تهدفان معاً لتحقيق المشاركة السياسية، (في كتابه نواة الشورى والديمقراطية).

لم يستطع هؤلاء التوفيقيون إيجاد أرضية يمكن أن يلتقي عليها الفقه الإسلامي ومختلف عناصره مع المفاهيم والتصورات الغربية الحديثة التي عددناها توّاً، كما أنّ هؤلاء التوفيقيين لم يحاولوا التفكير في مسألة المذاهب الإسلامية وفصائلها المختلفة، التي تجعل من قواعد الفقه الإسلامي أداة طيّعة في يد أصحاب كلّ مذهب، يفسرها كما يرى فيتعارض بتفسيراته مع الفصائل والمذاهب الأخرى، التي تؤكد دائماً على أنّ رؤيتها هي الصحيحة على الإطلاق، وأنّ الرؤى الأخرى تتعارض والإسلام الصحيح الذي ينسب كلّ فصيل نفسه إليه. والأنكى من كلّ ذلك هو أنّ تصورات كلّ فصيل، في علاقتها بالافكار الجديدة، من قبيل حقوق الشعوب في التشريع والديمقراطية، وكذلك حقوق الإنسان والتعددية، والحريات العامة والمدنية وغيرها، تظلّ في إطار علاقة «التجاور»، وهي علاقة ستاتيكية سلبية بكلّ المقاييس، إذا ما قورنت بأيّ علاقة «جدلية» دينامية إيجابية، تعمل على التفاعل وتساهم بقوة في عمليات الاجتهاد والتغيير المأمول.

رابعاً: التيار التجديدي: وهو تيار حاول تجديد التراث الإسلامي من خلال إيجاد نظرية سياسية تنبعث من مفاهيمه ذاتها، وينقسم المندرجون ضمن هذا التيار بين ناشطين إسلاميين ينتمون لتيار الإسلام السياسي، مثل محمد عمارة، وراشد الغنوشي، وأحمد شوقي الفنجري وغيرهم..، وأكاديميين يعملون في الحقل الجامعي، ويلتقي كلٌّ من الناشطين والأكاديميين على دراسة موضوعات معاصرة

25 ـ د. علي عبد الحليم محمود، وسائل التربية عند الإخوان المسلمين، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين، www.ikhwanwiki.com

من قبيل «حقوق الإنسان»، و«المواطنة»، و«المساواة»، و«الحريات العامة»، و«وضعية أهل الذمّة»، في محاولة لربط هذه الحقوق بالشريعة ونظام الإسلام السياسي. ويدخل ضمن الأكاديميين مجموعة من الباحثين، من ذوي الاتجاهات الإسلامية ممن ربطوا بين قناعاتهم وبين المنهجية العلمية، نذكر منهم كلاً من:

أ. نيفين عبدالخالق التي حاولت التأصيل لفكرة المعارضة في تراث الشريعة الإسلامية (في كتابها المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي).

ب. ناهد عرنوس وقد حاولت دراسة مفهوم المؤسسية في شتى أبعاده ومختلف أشكاله وضوابط عمله (في كتابها المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي).

ج. محمد ضياء الريس، الذي حاول أن يقتفي أثر أهمّ نظريات الإسلام السياسية تاريخياً، المستقاة من أهل الفرق (في كتابه النظريات السياسية الإسلامية).

د . حامد عبد الماجد الذي حاول أن يؤصّل لظاهرة السلطة (في كتابه تنظير السلطة السياسية لدى الماوردي)، أو أن يستمد من الوحي ما اعتقد أنه بإمكانه تطوير النظرية السياسية المعاصرة بسدّ أوجه النقص فيها (في كتابه الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية).

بذل الناشطون في تيار الإسلام السياسي جهداً كبيراً، إلا أنه اتصف بالتبريرية والقفز على النتائج المنطقية لما يمكن أن تقودهم إليه نتائجهم ذاتها، واتّسمت بعض كتاباتهم بالدعوية والتسفيه من آراء الخصوم، وأحياناً تبرير بعض ما وقعوا فيه أنفسهم من أخطاء باعتبارهم قد عملوا في نشاط الإسلام السياسي. أمّا فيما يتعلق بالأكاديميين فإنه ربما سيمكننا، معاينة أنّهم قد بذلوا جهداً كبيراً في دراساتهم، وبخاصة فيما يتصل بعمليات التحليل والاستقصاء التاريخي وعرض النظريات المختلفة، إلا أنّ تراث الفقة الإسلامي القديم قد أثقل كواهلهم إلى الحد الذي لم يستطيعوا فيه تأويله أو فهمه تبعاً لقواعد ما طرأ على العالم من تغيرات جذرية يعرفونها جيداً، بل كان يتلبّسهم الخوف والوجل في كلّ مرّة يقتربون فيها من نتائج يمكن أن تتغير فيها معطيات السائد والشائع والمعروف، من هنا لم يستطيعوا كغيرهم من تقديم اجتهادات معتبرة، من شأنها المساهمة في حلّ مشكلات الواقع العربي الاسلامي، أو حتى تقديم أفكار يمكن البناء عليها.

نظرة تقييمية لدراسات الفقه المعاصر

بطبيعة الحال لن نتعرض بالنقد والتقييم للفقه الكلاسيكي القديم، الذي لا يمكن أن يتواءم في شكله المعروض مع وقائع وأحداث العالم المعاصر اليوم، لذا سنكتفي في توقفنا هنا بتلك النظرة النقدية والتقييمية على دراسات الفقه المعاصر التي حاول فيها أصحابها، من الناشطين أو الأكاديميين، أن يقوموا بإحياء تراث الفقه القديم بمزاوجته مع المفاهيم السياسية الحديثة تبعاً لمنهجية العلوم السياسية.

بشكل عام وإضافة إلى الملاحظات الجزئية التي رأيناها، ورغم أنّ كلّ إسهام ممّا تعرضنا له يستحق دراسة مستقلة عنه، فإنّ أغلب هذه الدراسات عبارة عن ردود أفعال، وليست مبادرات، كما أنّها تفتقد للنظرة الكليّة، وتُغرق ذاتها في الأمور الجزئية، أكثر من ذلك فهي فقيرة في المحتوى النظري والفكري، إذ يتسم أغلبها بالسطحية، ويغيب في قدر كبير منها تمثُّل النظم والنظريات السياسية المعاصرة، كما يتّسم بعض هذه الدراسات بنظرة انتقائية وتجزيئية للتراث وأحياناً استبعادية. إذ تركز أغلب هذه الدراسات على البرهنة على وجود المفهوم وعدم افتقاده، بل وتفرد خصائصه في المنظومة الإسلامية، وذلك بقدر يتجاوز الغرب، كما لا يهتم إلا بآليات التنفيذ[26]، وفي أحيان غير قليلة يغلّب الجانب الاعتقادي الديني على الجانب المنهجي والعلمي.

26ـ انظر حسن البنا في موضوع الخلافة.

لعلنا سنلاحظ أنّ أهمّ إشكاليات الرؤى الفقهية المعاصرة لفكرة السلطة، في الأدبيات الحالية، يمكن إجمالها في العناصر التالية:

* إنّ التمسك بمبدأ الحاكمية لله، في بعض الدراسات سواء بشكل واضح أو مستتر، أدّى إلى الإعلاء من مبدأ «أهل الحل والعقد»، الذي يؤدي بدوره إلى «ولاية الفقيه»، كما في النموذج الإيراني أو إلى صورته المخففة المتمثلة في رقابة علماء الدين على التشريع كما في بعض النماذج السنيّة.
* إنّ التمسك بعدم الفصل بين الديني والدنيوي أو حتى ترك المسافة بينهما رمادية بعبارات مشحونة بعدم الحسم، أدّى إلى تحويل كلّ ظواهر المجتمع من ظواهر اجتماعية إلى ظواهر دينية، الأمر الذي أدّى إلى انسداد كلّ الآفاق، بحكم أنّ المشكلات وكذلك الحلول معروفة سلفاً في إطارها الديني.
* إنّ التركيز على دين الدولة ودينيتها أدّى إلى تفريغ مبادئ المواطنة والتعددية وتداول السلطة من محتواها العدلي المساواتي، الذي يركز على المواطنة بصرف النظر عن الجنس أو العرق أو النوع أو حتى اللغة أو اللون.

ويعتبر العنصر الرابع ـ في نظرنا- من أخطر العناصر جميعاً، ذلك أنّ الرؤى السابقة قد حافظت بل كرّست التصوُّر الدوري أو المستدير لحركة الزمن، وهو تصوّر جعل من أحداث التاريخ أحداثاً مُعادة وليست أحداثاً جديدة.

هذا الفهم الضيق للتاريخ ربما اعتمد على سوء تفسير الحديث النبوي الذي يقول: «خير القرون قرني..»، الأمر الذي جعلهم يتصورون أنّ الطابع الارتدادي النكوصي هو السمة المميزة لهذا الزمن، ومن ثمّ فإنّ حركة الزمن كانت تُشكّل ارتداداً وتدهوراً عن مرحلة الدعوة الأولى، بحيث أصبحت فكرة الدولة الإسلامية المُثلى على هذا النحو، تعني تراجعاً للخلف، وذلك للتطابق مع فجر الإسلام باعتباره هو العصر الذهبي.

ثمّة أمران يجعلاننا نتشكك في تصورهم السابق: الأمر الأول ثمة تصورات أخرى لم يعيروها اهتماماً واعتمدت على التأويل والعقل، بينما كانت الرؤية النكوصية هي السائدة لدى المدرسة الأشعرية، وهو ما أعاروه كلّ الاهتمام. الأمر الثاني لا بدّ من الاعتراف بأنّ الفقه الإسلامي قد اهتمّ في بدايته بالاجتهاد قولاً وفعلاً، الأمر الذي يُعتبر دليلاً قاطعاً على الإيمان بحركة التغير في المجتمع، وبأنّ الأحداث التاريخية في الزمان ليست متشابهة تمام التشابه، ولهذا نشط الفقهاء الأوائل في فجر الإسلام في الأمصار المختلفة، ليقدّموا إجابات جديدة عن حوادث وأوضاع جديدة، تبعاً لأحداث الزمان والمكان المتغيرة.

إذاً ليتم تجاوز هذا الانسداد، ثمة ضرورة لانعتاقنا من أسر الزمن الدوري إلى فضاءات الزمن التاريخي، وبما أنّ الفقه وثيق الصلة بإعمال العقل والاجتهاد، فسيكون الاجتهاد هنا وهو الآلية الصالحة للتحرر من الزمن الدوري والانفتاح على آفاق غير مسبوقة من التقدم في واقعنا العربي الإسلامي.

سيمكن القول إذن إنّ هذه الاجتهادات المعاصرة في الفقه الحديث والمعاصر، لم تستطع أن تضع اليد على ما يشكل لبّ الإشكاليات السياسية المعاصرة في عالمنا العربي والإسلامي، ولم تستطع الاستفادة الكافية من المفاهيم الغربية المعاصرة التي استطاعت حلّ مشكلات مجتمعات إنسانية أخرى، لأنها أخذت موقفاً مسبقاً منذ البداية ممّا هو غربي، باعتبار أنّ الأخذ به سيكون تغريباً لمجتمعاتها من جهة، ومن جهة أخرى أرادت أن تطوّر تراثها الديني السياسي، وتركت نفسها حبيسة في مفرداته ومفاهيمه ومشكلاته القديمة التي تجاوزها الزمن.

لا يعني هذا أنّه لم تكن هناك اجتهادات قد أخرجت ذاتها عن الإطار السابق، بل وفتحت آفاقاً غير مسبوقة في تاريخ الاجتهاد المعاصر، لكنها – مع الأسف– لم تحظَ بالاهتمام الذي تستحق، أكثر من هذا تمّ استقبالها بالنقد والتجريح والسباب. ولعل من أشهر هذه

الاجتهادات هو اجتهاد الشيخ علي عبد الرازق (1888–1966) الذي نفى أن تكون الخلافة فرضاً من فرائض الإسلام، واعتبر أنّ مؤسسات ومراكز الحكم ونظامه في الدولة تنتمي لعالم السياسة بشكل كامل، وبمعزل عن الدين الذي لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، كما اعتبر أنّ عمارة المدن والثغور والاستعدادات للحرب لا تخرج هي الأخرى عن أمور السياسة نفسها، إذ ترتكن مثلها إلى العقل والتجربة.

ثمة مبدآن في الإسلام يمكن أن يُشكّلا قاعدة للدولة العلمانيّة فيه: يتعلق الأول بحرية الضمير، حيث «لا إكراه في الدين»، بينما يتعلق الثاني، بالإضافة إلى حرية الضمير، بحرية الاختيار والتعبير«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ، الأمر الذي يرقى إلى قمّة التسامح وقمّة حيادية الدولة

هذا الاجتهاد المهم الذي ضمّن مفهوم العلمانية بمعناه الحديث، في صلب الفقه المعاصر تمّ تهميشه واستبعاده وعزله بل ومحاربته، كما تمّ تهميش اجتهاد آخر للدكتور محمد أحمد خلف الله (1904–1938)، الذي اعتبر أنّ جعل القرآن للنبي محمد آخر النبيين والمرسلين ختم النبوة، معناه أنّ الله لن يرسل بعد محمد رسولاً يقود البشرية في ميدان التقدم، وإنما وكلت هذه العملية إلى العقل البشري، فالباب الذي ينتظره الناس من نبوّة أخرى قد انتهى وأصبح العقل هو الوريث الوحيد للنبوّة. يعني هذا في ختم النبوّة أنّ السماء لن تقود الأرض بعد اليوم، وعلى هذا يمكننا فهم حديث «خير القرون قرني...» بالإقرار بأنّ الخير المقصود هو في اتصال الأرض بالسماء، وبانتهاء هذا الاتصال يصبح التحدي الواقع على العقل الإنساني كبيراً، ومن هنا يأتي التفكير في الكيفية التي يجعل بها الإنسان المعتمد على عقله جديراً بأن يكون قرنه هو أيضاً خير القرون. لا في اتصاله بالسماء، فقد ولّى هذا، ولكن في المحاولة الدؤوبة في تحقيق الخير والتقدم بالاعتماد على العقل، ومن ثم تجديد الفكر السياسي الإسلامي على قاعدة أكثر علمية وأكثر واقعية، يمكنها أن تساهم فعلياً، وليس بالتمني، في خلق تصورات وأفكار حقيقية قادرة على حلّ مصاعب ومشكلات واقعنا، وتتصف بأصالتها النظرية من جهة، وتتّسم بالطابع الإنساني العميق من جهة أخرى.

الإسلام والعلماني

إذا سلّمنا معاً بأنّ ما سقناه يحمل بعضاً من المصداقية والمنطق، فإنّ السؤال الذي سيفرض نفسه بعد ذلك: إذا كانت الأفكار والتصورات التي طرحها أصحاب الفقه القديم والحديث والمعاصر قد أخفقت في إيجاد حلول لمشكلاتنا المعاصرة، فهل بإمكان العلمانيّة حلّ هذه المشكلات وإزالة هذه الصعوبات؟

بعيداً عن المؤيدين للعلمانيّة المعروفين، أو الرافضين على الإطلاق لها، يحاول كثير من الباحثين الهروب من سعير الإجابة عن هذا السؤال، الذي يمكن أن يُساهم سلفاً في تصنيف نوايا صاحبه، فيُحسب على جهة أو فصيل أو تيار، تبعاً لإجابته سلباً كانت أو إيجاباً. لقد ذكرنا من قبل أنّه للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتعامل مع الأفكار بمعزل عن أصحابها، على أن يكون معيارنا هو ما تُقدّمه هذه الأفكار من حلول موضوعية، لواقعنا الفعلي وليس واقعنا المُتخيّل من قبل البعض. سنختار في مقاربتنا هذه عنصراً واحداً من بين كثير من العناصر، التي يمكن للعلمانيّة أن تقوم فيها بتقديم حلول ناجعة لمشكلاتنا، لذا سنقتصر هنا فقط على مشكلة الأقليات، فكما سبق وعاينّا أنّ من مشكلات واقعنا الأساسية هي مشكلة الأقليات، التي تُهمش في أحايين كثيرة، ربما بفعل سلوك المجتمع نفسه، وليس بفعل قوانين الدولة ذاتها في بعض الحالات. هذه الوضعية لا يمكن لها أن تتغير في ظلّ الأفكار والتصورات التي تناقش مشكلة الأقليات في إطار الدولة الدينية، أو في إطار الدولة التي تتخذ ديناً معيناً لها، أو في ظلّ الدولة التي تتغاضى عن تصرفات مواطنيها تجاه هذه الأقليات، أو في ظلّ دولة استبدادية لا تحترم الدستور أو القانون الذي سنّته بنفسها، أو في إطار دولة تقليدية، لا تتعامل مع رعاياها إلا باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من القبيلة والعشيرة لا بدّ لهم من أوصياء، ومن ثمّ ليسوا مواطنين أفراداً كاملي الأهليّة. هذه الدولة وبحكم هذه الوضعية لا بدّ أن يتشكّل داخلها تراتبية في المواطنة: مواطن من الدرجة الأولى وهو الذي ينتمي إلى دين الأغلبية، ومواطن من الدرجة الثانية هو الذي ينتمي للأقليات الأخرى، وهنا سيمكن القول إنّ العلمانية التي تتعامل مع البشر ليس على أساس اختلافاتهم ولكن على أساس

انتمائهم للوطن نفسه، مهما كانت الاختلافات فيما بينهم، هنا سيستطيع أيّ فرد بحكم مواطنته أن يُعلن بغير خوف أو وجل ليس عن مساواته فحسب مع مواطنيه، ولكن أيضاً عن أفكاره وقناعاته وما يعتقده، بحكم أنّ العلمانيّة من شأنها أيضاً احترام حرية الضمير ضمن الحريات العامة الأخرى.

وهنا سنتساءل هل العلمانيّة بالفعل ضدّ الدين، كما نسمع اليوم من أوساط إسلامية ليست بالقليلة؟

يمكن أن نقتصر الحديث هنا على الدين الإسلامي، إذ أنّ الديانتين اليهودية والمسيحية قد تخطّتا منذ زمن بعيد هذه النقطة، واستطاعتا التواؤم مع واقع العلمانية، التي أصبحت لا تُشكّل لهما أيّ تناقض على الإطلاق. لكن هل يمكن أن يتمّ هذا مع الإسلام أيضاً؟

ثمة مبدآن في الإسلام يمكن أن يُشكّلا قاعدة للدولة العلمانيّة فيه: يتعلق الأول بحرية الضمير، حيث «لا إكراه في الدين»[27]، بينما يتعلق الثاني، بالإضافة إلى حرية الضمير، بحرية الاختيار والتعبير«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» [28]، الأمر الذي يرقى إلى قمّة التسامح وقمّة حيادية الدولة. إنهما مبدآن كفيلان بتحويل أيّ دولة دينية لا تنتمي لكلّ مواطنيها إلى دولة أمّة لكلّ مواطنيها، مهما كانت دياناتهم وقناعاتهم الفكرية، بحيث تصبح دولة أمّة بامتياز عندما ستفصل بين المؤمن والمواطن. المؤمن هو من ينتمي إلى دين ما، لا يعطيه حقوق المواطنة ولا يحرمه منها. والمواطن هنا، بغض الطرف عن جنسه، هو الذي يتمتع بحقوق المواطنة كافة، مهما كانت قناعاته الدينية أو الفلسفية.

سار بعض الفقهاء على تأكيد المعنى السابق، بل وتكريسه، مثل نجم الدين الطوفي الحنبلي[29]، الذي يرى في كتابه «شرح الأربعين النووية» أنّ المصلحة العقلية، ويقصد بها المصلحة العامة، مُقدّمة على النص من كتاب أو سُنّة. وعلى الدرب نفسه طوّر الإمام الشاطبي[30] ذلك النهج عندما اهتمّ بمقاصد الشريعة، وأعلى من شأن مصالح الناس إلى الحد الذي جعله يرى «وحيث المصلحة فثمّ شرع الله»، إذ لا يمكن للشرع ألا يتوخى العدالة التامة والمصلحة العامة على الدوام، على اختلاف وجوهها وتعارضها بين الجزئيات والكليّات، وذلك درءاً للمفاسد وإمعاناً في الحفاظ على المصالح، حيث «جاء الشارع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كلّ حين، وبيّن من المصالح ما يطّرد، وما يعارضه وجه آخر من المصلحة (...)، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع (...)، فالحاصل أنه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس» [31].

إذا كان هابرماس (المولود في 1929) الفيلسوف الغربي المعاصر المُدافع عن الحداثة اليوم قد أكّد أنّ الحداثة الغربية قامت على دعامتين: «العدل اليهودي والحبّ المسيحي»، فما أحرانا نحن ـ المسلمين ـ بالعدل! والتأكيد عليه في الإسلام أقوى وأشدّ منه في اليهودية، إذ أجمع فقهاء المسلمين على أنّ العدل مُقدّم على الشعائر، فالشعائر تتمّ بين الفرد وربه، بينما يقع العدل بين الإنسان والإنسان. وفي هذا يستشهد

27 ـ سورة البقرة، الآية 256.

28ـ سورة الكهف، الآية 29.

29 ـ نجم الدين الطوفي (657 – 716 هجرية / 1259 – 1316 ميلادية): سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع المعروف بنجم الدين الطوفي، فقيه حنبلي تنقل بين العراق (مسقط رأسه) ودمشق ومصر وفلسطين.

30 ـ الإمام الشاطبي: فقيه الأندلس، أبو إسحاق الشاطبي، المالكي المذهب، المتوفى في 790 هجرية، كان رائداً في اهتمامه بعلم المقاصد الشرعية، حيث جعل من مقاصد الشريعة محوراً لاهتماماته ودراساته، وبخاصة في كتابيه: «الموافقات» و«الاعتصام».

31 ـ انظر الشاطبي، الموافقات، 12 / 3 – 13.

فخر الدين الرازي (المتوفى في 606هـ) بابن عباس، في تفسيره لآية «وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون»[32]، عندما يرى ابن عباس أنّ الله لا يُعذّب على الشرك بل على الظلم، فيضيف فخر الدين الرازي إلى ذلك: إنّ الله يعذّب القرية المسلمة الظالمة ويثيب القرية الكافرة العادلة.

ولنا أن نتأمل في أحداث التاريخ الإسلامي الكاشفة لذلك الدأب، وذلك عندما فصل المسلمون بين الإمامة العظمى وهو ما يعني شؤون الدولة، وبين الإمامة الدينية وهو ما يعني الصلاة بالناس، ووقتها امتنع الخليفة عن الصلاة بالناس. أو في حدث آخر عندما ذهب الصحابة من الجالسين على الربوة، وهم من امتنعوا عن القتال إبّان الفتنة الكبرى، وبينهم الصحابيان أبو هريرة (599-676م) وعبد الله بن عمر (11ق هـ-73هـ)، فذهبوا إلى معاوية بن أبي سفيان (608-661م) ليبايعوه، وهم يقولون: «يا معاوية نحن للأمّة في أمور دينها وأنت للأمّة في أمور دنياها». ويمكن أن نضيف إلى ما سبق ما وضعه الرسول منذ البداية كحدٍّ بين الوحي وعلم الزراعة والحرب، وذلك في حادثة «تأبير النخل»، عندما وضع قاعدة «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، أو «ويحكم إنما أنا نبيكم في أمور دينكم، أمّا أمور دنياكم فأنا وإيّاكم فيها سواء»، أو في إحدى الغزوات عندما سأل الأنصاري الرسول، إذا ما كان ما اتخذه من تدبيرات في الغزوة يتصل بفنون الحرب: «أهو الوحي أم هي الحرب والخديعة؟» فيردّ الرسول عليه بأنها الحرب والخديعة، فإذا بالأنصاري يشير عليه بخطأ اختياره، ويصحّح له مكان الموقعة: نجعل البئر وراءهم فنشرب ولا يشربون؛ الأمر الذي أدى إلى هزيمة أعدائهم، عندما ماتوا عطشاً.

إذا أضفنا «مقاصد الشريعة»، و«المصالح المرسلة» عند المعتزلة، والاهتمام بأسباب النزول عند تفسير الآيات وفهمها، ونسخ بعض الآيات في ظروف معينة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار اجتهادات كثيرة لبعض الأئمة والمفسرين، وبعضهم اعتبر أنه بانقطاع الوحي تمّ فصل الروحي عن الزمني، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه للعقل لكي يتسلم الراية ويدير شؤون البشر الدنيوية، إذا أضفنا كلّ ذلك ألا نشعر هنا بأنّ العلمانية في صميم تراثنا وأنها جزء لا يتجزأ من تاريخنا؟ لكن بشرط صدق النوايا وتفتح العقل والابتعاد عن الغرض.

رحم الله فيلسوف العرب الأكبر: الكندي (805-873م) الذي لو أخذنا بما قال لكنا في حلّ عن سرد كلّ ما سردنا والبحث في كلّ ما بحثنا، لأنه ببساطة كان يرى: «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق، بل كلٌّ يشرّفه الحق»[33].

خلاصة

حاولنا في هذه المقاربة الاقتراب من طبيعة العلمانيّة، كما تابعنا مفهوم حرية الضمير، وحاولنا فهم نشأة وآليات العلمانيّة باعتبارها منتجاً غربياً، جاء نتيجة لاعتمالات الواقع الاجتماعي والاقتصادي السياسي في الغرب لأكثر من خمسة قرون خلت، ونتيجة من نتائج تداعيات الحداثة كما تخلّقت في الغرب، وحاولنا في الوقت نفسه معرفة الكيفية التي انتقل بها المفهوم من سياقه التاريخي هذا، إلى سياق المجتمعات العربية الإسلامية، حيث بيّنا كيف تمّ تشويه المصطلح أو تلميعه من قبل خصومه أو أنصاره، وهو ما انعكس على سوء الفهم الذي حظي به المفهوم في منطقتنا العربية. ولم يفتنا أن نستنطق مفهوم العلمانيّة سواء من خلال علاقته بحرية الفرد وميلاده أو بمفهوم حرية الضمير الذي بيّنا أيضاً معناه وتاريخه، وأيضاً علاقة حرية الضمير بحرية الدين والرأي وحرية العبادة والتسامح.

32 ـ سورة هود، الآية 117.

33 ـ الكندي، الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد الأهواني، بيروت، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ط2، 1986، ص85.

لقد حاولنا تنشيط ومتابعة مبدأ العلمانيّة في واقع الثقافة العربية الإسلامية، وتساءلنا إذا ما كان يمكن لمجتمعات الثقافة العربية الإسلامية الاستفادة من العلمانيّة، أو إذا ما كانت العلمانية قادرة على حلّ مشكلات هذا الواقع؟ لقد تركزت رؤيتنا على ضرورة دراسة واقعنا العربي الإسلامي ووضع اليد على مشكلاته الفعلية قبل البحث في مصادر هذه الحلول، إذ كان الأقرب إلى الصواب في توقعنا هو أن تستطيع هذه الحلول التعامل مع هذه المشكلات الحقيقية للواقع بصرف النظر عن مصادرها. لهذا حاولنا وضع مجموعة من مشكلات العالم العربي الإسلامي، السياسية والاجتماعية والثقافية، التي لا يمكن أن ينكرها أحد، حتى نحدّد طبيعتها وطبيعة الحلول المطلوبة.

ولكي نتأكد إذا ما كانت العلمانية قادرة على حلّ هذه المشكلات، حاولنا اختبار طبيعة الفقه الإسلامي التقليدي والحديث والمعاصر، ومدى إمكانية أن يضع حلولاً مناسبة لطبيعة المشكلات على الأرض، واكتشفنا حدود أنواع هذا الفقه الذي قسمناه إلى: قديم وحديث ومعاصر، ورأينا أنه لم يستطع استيعاب التغيرات التي حدثت، ومن ثمّ ظلّ بعيداً عن أن يكون مؤثراً أو حاملاً لحلول ناجعة لمشكلات الواقع، التي اخترنا منها مشكلة واحدة كنموذج ألا وهي «المشروعية».

هذا وقد استطعنا في نظرتنا التقويمية لدراسات الفقه المعاصر وضع اليد على مجموعة من الملاحظات، منها تغليب ما هو اعتقادي ديني على الجوانب المنهجية، إضافة إلى ما أدّت إليه بعض المعاينات من نتائج مثل «الحاكمية»، و«عدم الفصل بين الديني والدنيوي» (رفض العلمانيّة)، والتركيز على «دين الدولة»، و«التصور الدوري لحركة الزمن»، وكلها قادت إلى مضاعفات ليس أقلها أنّها تشرنقت في مفردات ومفاهيم ومشكلات وخطاب الفقه القديم، الذي تجاوزته الأحداث والزمن. وهنا تساءلنا تحت عنوان: الإسلام والعلمانيّة حول إذا ما كانت العلمانيّة قادرة على حلّ مشكلات واقعنا، واقتصرنا من جملة مشكلات واقعنا على مشكلة واحدة هي «مشكلة الأقليات»، حيث أوضحنا كيف أنّ العلمانيّة تزيل تراتبية المواطنة في الوطن الواحد، بحيث تجعل كلّ المواطنين سواسية، كما أنّها تحترم الحريات العامة وبخاصة حريّة الضمير. وفي ضوء هذه المعطيات تساءلنا إذا ما كانت العلمانيّة ضد الدين؟ وأجبنا بالسلب عندما بيّنا تفصيلاً كيف أنّ الدين الإسلامي في نصوصه وتاريخه انطوى على مبدأ العلمانيّة، بل ومثّل المبدأ أحد أهمّ أركانه.

إنّ من أهم النتائج لغياب قيمة العلمانية في مجتمعاتنا، هي تحوُّل الظواهر الاجتماعية إلى ظواهر دينية، بل وسمح غيابها بتداخل مناحي الحياة فيما بينها سواء كانت اقتصادية أو دينية أو فنية أو سياسية...إلخ، وهو الأمر الذي يجعل من الدين وحده سلطة لوجود شامل الاندماج، لا يعبأ بإشكالية المعنى، على عكس المجتمع الحديث الذي يبدو الدين فيه محدداً بدائرته، باعتباره بُعداً خاصاً للحياة الاجتماعية، بحيث يصبح مع هيئاته الخاصة به منفصلاً ومتخصصاً. غياب هذا الفصل، في مجتمعاتنا، بغياب قيمة العلمانيّة يجعل من أفراد المجتمع غير متساوين، حتى لو ادّعي بغير ذلك، لأنّ هذا الغياب يرفع من قيمة الدين والاعتقاد على حساب المواطنة -كما رأينا-، مما يجعل المواطن لا يشعر أنه بالفعل على قدم المساواة مع مواطنيه، دون شعور بمهانة أو نقص أو خجل.

إنّ قيمة العلمانيّة هي التي تدفع بسيادة الديمقراطية وحرية الضمير في الفكر والتعبير، وهو أمر كفيل بأن يحوّل الإنسان في المجتمع التقليدي القديم، من مجرد «رعية» إلى «مواطن»، أي من شخص يلتصق عضوياً بالطائفة والحرفة أو القبيلة والعشيرة، دون أي حق في التمايز أو الخروج عنها، إلى مواطن حياته هي حقاً وجوده، يسعى لبنائه وتأكيده بنفسه.

باختصار تسهم العلمانيّة في إقامة المواطنة بشكل كامل، إذ في غيابها تنتفي الديمقراطية، التي تجسّد الإعلاء من شأن الفرد الذي ينعزل وقت الاقتراع في ركن آمن ليقرر مصيره ومصير أمّته، بكل حريّة وشفافية. ولا يتحقق هذا إلا بفتح الفضاء العام للمواطنين، عند تربيتهم في مدرسة العلمانيّة التي تُعلّم تاريخ الأديان ولا تعلّم الدين، تهتم بخلق العقلية النقدية والشخصية الحرّة المستقلة، وتعلّم ما يدفع للانتماء عندما تزرع في شعور الطلاب ولا شعورهم، مهما كانت انتماءاتهم الدينية، الوعي العميق بانتماءاتهم لهويّة قومية، وذلك بتعليمهم التاريخ القومي لخلق الهويّة العربية القومية الموحدة من جهة، ومن جهة أخرى تعميق انتماءاتهم لهوياتهم الوطنية المحلية التي

تتعالى على الانتماءات الدينية الطائفية والقبلية أو العشائرية، بحيث يعي جميع المنتمين لانتمائهم الواحد، وبالتالي مساواتهم الكاملة في بناء وطنهم، الذي يشرّفون بالانتماء إليه، بصرف النظر عن دياناتهم أو طوائفهم أو أعراقهم أو ألوانهم. وهو الأمر الذي يجعل كلّ من ينتمي إلى الوطن يشعر بقيمته وقيمة بلاده ومواطنيه، ويجعله يسلك معهم سلوك المواطنة الحقة، فلا يقوم باضطهاد المخالفين له، ولا محاباة المتفقين معه.

إنّ قيمة العلمانيّة هي التي تدفع بسيادة الديمقراطية وحرية الضمير في الفكر والتعبير، وهو أمر كفيل بأن يحوّل الإنسان في المجتمع التقليدي ، من مجرد «رعية» إلى «مواطن»، أي من شخص يلتصق عضوياً بالطائفة والعشيرة، دون أي حق في التمايز أو الخروج عنها، إلى مواطن حياته هي حقاً وجوده

لقد بدأ الفقه السياسي في فجر الإسلام متصدياً لمشكلات مجتمع القبيلة، وضرب آفات هذا المجتمع في مقتل حين اعتمد قواعده الأولى التي تصدت للممارسات القديمة القائمة. استطاع هذا الفقه الجديد أن يُعيد الحيوية والمرونة لمجتمع كانت آفاقه قد سُدّت تماماً أمام عامّة الناس وعبيدهم، أو من لم يكن ينتمي إلى شرف العصبية والحظوة، فأقام امبراطورية أذهلت القاصي والداني، امتدت من الأندلس غرباً حتى المحيط الهندي شرقاً.

تراجعت هذه الإمبراطورية العظيمة بتراجع فقهائها، الذين تخلّوا عن جوهر العدالة والحق والاجتهاد والمدنية في هذا الفقه، فتحوّل على أيديهم من أداة للتحرر والانعتاق والحشد، كما كان دائماً، إلى أداة أخرى معاكسة، للقهر والعسف والظلم، ودائماً باسم الدين ونصوصه المقدّسة.

لقد حاولنا أن نتأمل تاريخ هذا التراث الفقهي العظيم الذي غيّر وجه المنطقة وحوّل جماعة من البدو الرُّحل إلى أمّة سادت العالمين، وفي الوقت نفسه، حاولنا أن نضع اليد على بداية الخيط في هذا المنحنى الفقهي، الذي ضرب بعرض الحائط كلّ المقاصد النبيلة للشريعة، وعلى رأسها فقه المقاصد، والمصالح المرسلة وغيرها، وهي الأفكار التي مهّدت، بل جعلت من مفهومي العلمانية وحريّة الضمير موضوعين مألوفين وغير غريبين عن سياق تراث الفقه الإسلامي، عندما أصبحا اليوم ضرورة لحلّ مشكلات كثيرة في واقعنا العربي الإسلامي، بعيداً عن المنع والتحريم الذي حرم شعوبنا من جني ثمرات الحداثة، الأمر الذي استمرّت تداعياته ونتائجه تعمل عملها حتى يومنا هذا.

جذور حريّة الضمير في الفكر العربي الحديث: بطرس البستاني أنموذجاً

حمادي ذويب*

تنصّ المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّه «لكلّ شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة». والملاحظ أنّ هذا الإعلان اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948 نتيجة لما خبره العالم في الحرب العالمية الثانية.

وللمعلم بطرس البستاني 1819–1883، المعاصر للطهطاوي، مقالات صدرت في نشرته «نفير سورية» في العام 1860 بعنوان «وطنيات»، وعلى رغم تأرجحه آنذاك بين التابعية العثمانية والوطنية السورية يقول في الوطنية الرابعة «نفير سورية»، العدد 4، بيروت 25/ 10/ 1860: «فسورية المشهورة ببلاد الشام وعربستان هي وطننا على اختلاف سهولها ووعورها وسواحلها وجبالها، وسكان سورية على اختلاف مذاهبهم وهيئاتهم وأجناسهم وتشعباتهم هم أبناء وطننا». ويعطي لهذه العلاقة بين الفرد والوطن معنى حقوقياً، فيقول: «يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم، كما أنّ للوطن واجبات على أهله ... ومن الحقوق التي على الوطن لبنيه الأمنية على أفضل حقوقهم، وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والأدبية والدينية، ولا سيّما حرية الضمير في أمر المذهب».(وجيه كوثراني،المواطنة والانتماء،جريدة الحياة،العدد 14196، 30–01–2002).

وممّا كتبه البستاني أثناء روايته قصة أسعد الشدياق(1798–1830) «ممّا لا شكّ فيه أنّ حرية الضمير لا يمكن أن تمنح من قبل أصحاب الحكم في هذا العالم. وحتى إن اتحدت قوى الأرض والجحيم كلها فلن تكون قادرة على انتزاع الحرية من صدر من يمتلكها، ذلك أنّ أيّ شخص ذاق مرّة حلاوة الحرية الإلهية فلا سبيل لكي يرجع إلى العبودية». والملاحظ أنّ أسعد الشدياق تحوّل –على غرار البستاني– من المذهب الماروني المسيحي إلى المذهب البروتستانتي عندما كان يعمل ضمن الإرسالية الأمريكية في بيروت.

وقد ضايق الزعماء الدينيون للموارنة الشدياق بسبب ارتداده ورفضه التوبة، واحتجزوه في دير سنة 1826 حيث توفي في نهاية المطاف سنة 1830 [1]. وبعد ثلاثة عقود نشر بطرس البستاني «قصة أسعد الشدياق»، لا من أجل بعث الحياة مجدداً في حجج البروتستانتيين والموارنة، بل لعرض شرور التعصب الديني والشروع في التعبير عن رؤية للتعايش الحديث القائم على مساواة علمانية بين الأديان والثقافات. ويستخدم البستاني قصة هذا الشاب الذي تحوّل عن مذهبه، والذي اضطهد ظلماً للدفاع عن حرية الضمير.

البستاني ومصطلح حرية الضمير في المعجم العربي الحديث

لم يكن البستاني وحده من يعتقد أنّ الإصلاح اللغوي مسألة مركزية في الصحوة العربية الثقافية، فالطهطاوي وفارس الشدياق وأعلام

*أكاديمي من تونس

1- ussama Makdisi,Artillery of heaven :American missionaries and the failed conquest of the middle east(Ithaca :Cornell university press,2008).

آخرون في عصر النهضة في القرن التاسع عشر ناقشوا أيضاً الطرائق التي تحتاجها اللغة العربية لتصبح لغة حديثة صالحة لتكون أداة للتعليم الحديث. وقد ترجم البستاني ألفاظاً من اللغات الأوروبية إلى العربية مستخدماً الآليات نفسها لدى الطهطاوي كتعريب الكلمات الأجنبية وتجديد الألفاظ العربية القديمة والعامية.

حرية الضمير تدلّ على معنى أكثر فردانية من معنى الحرية الدينية التي ذكرها الطهطاوي والجبرتي اللذان كانا مشغولين في المقام الأول بحرية الجماعات الدينية

وكانت حرية الضمير من العبارات الجديدة التي يبدو أنّ البستاني صاغها للتعبير عن معنى حرية الفكر. وتمثل حرية الضمير مركّباً من لفظين عربيين قديمين تمّ تحديث دلالتيهما هما الحرية والضمير. وقد استخدمت الحرية قديماً باعتبارها إلغاء للرق، إلّا أنّ معناها اتسع بواسطة الطهطاوي ليعكس المعاني السياسية الحافة بالحرية ولوصف الوضع الإيجابي الذي يضحي الفرد بمقتضاه قادراً على القيام أو عدم القيام بأي فعل في أي وقت من الأوقات وفق إرادته واختياره.

وقد انتقل البستاني في تعريفه للحرية من الاتباع إلى التحديث، ففي معجمه «محيط المحيط» عرّف الحرية على غرار التعريفات القديمة بأنها «حالة الحُرّ، وهي ضدّ الرق وحقيقتها الخصلة المنسوبة إلى الحرّ»[2]. لكنه في دائرة المعارف التي ألّفها أبان عن انفتاح على المعاني الحديثة لمفهوم الحرية، فهو يحدّها بكونها «حالة يكون الإنسان فيها قادراً على فعل شيء أو تركه بحسب إرادته واختياره، وهي نوعان داخلية وخارجية، فأمّا الداخلية فهي عبارة عن قوة الاختيار بين أمرين متضادين أو متخالفين، ويعبّر عنها بحرية الإرادة وحرية الضمير وحرية النفس، وبالحرية الأدبية إذا أريد بها الاختيار بين الخير والشر أدبياً ...، وأمّا الحرية الخارجية فهي على أنواع: منها الحرية الطبيعية ومنها المدنية ومنها السياسية، ومنها الحرية الدينية وهي أن يكون قادراً على الاعتقاد بالمذاهب الدينية التي يرى أنها صحيحة وعلى تعليمها من دون معارضة...» [3].

ويبرز البستاني في وقفته التعريفية لمفهوم الحرية أنها كانت موضوعاً لأبحاث طويلة وجدالات في كل جيل سواء عند الفلاسفة أو عند اللاهوتيين قديماً وحديثاً، كما يبدي اطلاعاً على أحد الكتب التأسيسية لمفهوم حرية الضمير قائلاً: «وقد ألّف بوصوي (Bossuet) العالم الفرنسي رسالة جليلة في حرية الضمير»[4]. والظاهر أنّ هذا العالم الفرنسي قد أثر في جيل كامل من العلماء المعاصرين للبستاني، فالعالم التونسي محمد السنوسي (ت1900م) على سبيل المثال اعتمد على رسالة المفكر اللاهوتي الفرنسي بوصوي «رسالة في حرية الضمير» ليعرّف الحرية الفكرية بأنها «امتلاك الإنسان القوة على إظهار أفكاره بلا مانع في كلّ مادة فلسفية أو دينية أو سياسية أو غيرها...، وحق أصحاب المطبوعات لا سيما الجرائد في نشر آرائهم في كل مبحث اختاروه أو أرادوا موافقته للأحوال»[5].

ويمكن أن نلاحظ أنّ مفهوم حرية الضمير في سياق كتابات البستاني يفيد دلالات دينية ضمنية، فترجمة هذا المفهوم بالنسبة إليه يكون أكثر اكتمالاً عندما يتضمن حرية الاعتقاد أو العبادة طبقاً لما يهديه وعينا الذاتي إليه. وتعدّ هذه المعاني الدينية الضمنية بدهية من خلال قصة أسعد الشدياق التي صاغ البستاني من خلالها احتجاجه لحرية الضمير مستخدماً حكاية اضطهاد أسعد الشدياق. لكن فيمَ تتمثل هذه الحكاية؟

2 ـ بطرس البستاني، محيط المحيط،ط 3، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون ، 1998، ص160.

3ـ بطرس البستاني، دائرة المعارف، بيروت، مطبعة المعارف، 1883، المجلد7، ص 2–3.

4 ـ المرجع نفسه، ص3.

5– محمد السنوسي، الرياض الناضرة بمقالات الحاضرة، تحقيق علي العريبي، تونس، المركز الوطني للاتصال الثقافي،2000، ص39–40.

احتجزت الكنيسة المارونية أسعد الشدياق سنة 1825 [6]، لكنه فرّ سنة 1826 من كنيسة سان جورج ولجأ إلى الإرسالية الأمريكية في بيروت. وقد طلب منه بعض أفراد أسرته الرجوع عن معتقده الجديد فأجابهم قائلاً: «اضمنوا لي حرية الضمير فحسب أرجع معكم إلى بلدي، لأنّ ديانتي هي كلّ ما أملك لذلك يجب أن تكون لي الحرية فيها»[7].

وقد تضامن فارس الشدياق مع أخيه الأكبر أسعد، وبيّن ضرورة ارتباط حرية الضمير بالفصل بين الدين والدنيا، وقد تأثر فارس الشدياق بالاشتراكيين المسيحيين الذين اهتموا بالقضايا الاجتماعية والأخلاقية أكثر من اهتمامهم بالإصلاح السياسي، ولم يكن في دين آباء الشدياق ما يرتبط بالنظم السياسية من قريب أو من بعيد، بل رجع إلى قول المسيح: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى، 22/ 21)، فما دام المسيح قد أوضح أنّ لكلٍّ من الدين والسياسة ميدانه الخاص، فقد سهل الأمر على الشدياق ليؤمن بوجوب الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، ودعا إلى سيادة الأولى على الثانية، حين عرض لمحنة أخيه أسعد، وهاجم الكنيسة المارونية واتهمها بالخروج عن ولاية السلطان العثماني، وإقامة دولة داخل دولة حين حاكمت أسعد بدلاً من أن توكل أمره إلى حاكم شرعي[8]، وعليه وعى الشدياق تماماً الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية، وأكد أنّ التقدم المدني لا يتمّ إلا بالفصل بين السلطتين، وإخضاع الدينية للزمنية، بل إنه رآه شرطاً ملازماً لكلّ تقدم مدني[9].

ويمكن أن نستخلص من خلال استخدامات البستاني لعبارة حرية الضمير أنها يمكن أن تترجم بالحرية الدينية أو حرية المعتقد، ومع ذلك فإنّ حرية الضمير تدلّ على معنى أكثر فردانية من معنى الحرية الدينية التي ذكرها الطهطاوي والجبرتي اللذان كانا مشغولين في المقام الأول بحرية الجماعات الدينية.

وكان البستاني من جهة أخرى يدافع عن حرية الفرد في العبادة حسب ما يمليه عليه ضميره الشخصي. ويمكن عند الضرورة أن يقتضي ذلك من الفرد أن يفارق جماعة دينية ما على غرار ما فعله البستاني وأسعد الشدياق. وهذا مخالف لموقفي الجبرتي والطهطاوي، فكلاهما لم يقبل حرية الأفراد ـ وخاصة المسلمين- في ترك عقيدتهم. إلّا أنّ مفكرين آخرين شاركا البستاني في إثارة مسألة حرية الضمير، هما قاسم أمين وسلامة موسى، الأول آتٍ من الديانة الإسلامية والآخر من الديانة المسيحية. وقد طالبا بشكل جليّ بأن يكون للإنسان الحق بـ«عدم

6- يروي جان داية الشهادة التالية عن احتجاز أسعد الشدياق: «ولم يختلف رأي البطرك عن رأي الخور أسقف. فقد تلقى غبطته رسالة من «المجمع اللبناني» مؤرخة في 7 تشرين الأول 1826 حول مسألة أسعد الشدياق والمسجلة تحت الرقم 8406 في محفوظات البطركية. فأجاب عليها في العاشر من كانون الأول من العام نفسه، قال فيها: «إنّ أسعد الشدياق التعيس دخل من نحو خمس عشرة سنة مدرسة عين ورقة وتعلم فيها. وبعد أن باشر لدى أسقف المكان أشغالاً روحية مفيدة تركه وتوجه لعند أحد مشايخ الدروز يدعى علي العماد واستقام عنده بصفة يازجي (كاتب)، وانعكف على المكاسب الدنيوية تاركاً سيرة العبادة. وبعد أن ارتقينا إلى الكرسي الإنطاكي وفهمنا أحوال المذكور، طلبناه حالاً لعندنا ووبخناه... وبعد مدة توجه من بيته في الحدث إلى بيروت... ولما بلغنا أنه لفى(1) على بوست البيليكي(2) استحضرناه في أول سنة 1825 وفحصناه واستفحصناه فلم يثبت لنا تمسكه بضلاله، بل ظهرت منه إمارات تدل على انه مختل العقل. فسلّمنا تدبير نفسه إلى كاهن عالم تقي». أضاف البطرك في الرسالة الجوابية المحفوظة في البطركية والمنشورة في المخطوطة: وفي أيار الماضي هرب ورجع إلى بيروت، فأمرنا حالاً أقاربه بإحضاره لعندنا إلى كسروان، فأحضروه غصباً. ولما ظهر لنا أنّ عقله انفسد برأي البيليكيين الوخيم، احتلنا عليه وأوصلناه إلى دير قنوبين، وأخذنا ننصحه.. ولما خاب أملنا عاقبناه وحبسناه. وقد احتال وهرب ليلاً من الحبس ثلاث مرات. فاسترجعناه أخيراً بقوة الحاكم الأمير عبد الله ووضعناه في سجن ضيق، وصار قصاصه عبرة لكل من ينظر إليه أو يسمع خبره». جان داية، من فصول الاضطهاد الديني في لبنان، رئيس جهنم أسعد الشدياق، جريدة السفير.

http://www.centre-catholique.com/newsdetails.asp?newid=41148

7 ـ بطرس البستاني، قصة أسعد الشدياق: باكورة سورية (بيروت، مطبعة الإرسالية الأمريكية ، 1860)، ص40.

8ـ فارس الشدياق، الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج1، ص 133.

9 ـ علي عفيفي علي غازي، الشدياق والنهضة العربية الحديثة 1804- 1887، جريدة الحياة 2012-12-9.

الإيمان بالله، وبرسوله»، وبـ«رفض قوانين وعادات معاصريه»، و«اختيار عقيدته الخاصة وفق ما يراه في مرآة عقليته وضميره» [10].

كان بطرس البستاني يدافع عن حرية الضمير باعتبارها حقا شخصيا وكان يعتقد أن حرية كلّ المواطنين ينبغي أن يقع حمايتها من لدن حكومة علمانية

ويعكس استخدام البستاني لمصطلح حرية الضمير وتشديده على حرية الأفراد الدينية تأثير الإرسالية الأمريكية في فكره، وكان عمل لفائدتها لفترة تفوق العقد بعد تحوله إلى البروتستانتية سنة 1840. وقد حافظ البستاني بعد مغادرته الإرسالية وبعد توليه وظيفة الترجمة للقنصل الأمريكي سنة 1851 على علاقات صداقة وثيقة بكثير من أعضاء الإرسالية. كما شارك البستاني في الجمعية السورية للفنون والعلوم المتكوّنة من عرب ومن أعضاء الإرسالية الأمريكية. والظاهر أنّ البستاني صادف مصطلح حرية الضمير عبر هذه الصلات المتبادلة مع الجهات السابقة. وثمّة أمثلة عدة لاستخدام حرية الضمير لدى أعضاء الإرسالية الأمريكية في رسائل ومداخل يوميات منشورة في «Missionary Herald»، وهي الصحيفة الرسمية للهيئة الأمريكية المسؤولة عن الإرساليات الأجنبية التي تتخذ بوسطن مقرّاً لها[11]. وكثير من هذه الرسائل والمداخل كتبت قبل نشر قصة أسعد الشدياق.

لم يصادف البستاني لدى أعضاء الإرسالية الأمريكية مصطلح حرية الضمير فحسب، بل إنّ حافزه الشخصي دفاعاً عن هذه الحرية كان أيضاً نتيجة جهودهم ونجاحهم في دفع تحوّله إلى البروتستانتية.

وقد واجه نتيجة هذا التحوّل معارضة شديدة من زعماء الكنيسة المارونية التي تركها، فلمدّة سنتين بعد هذا التحوّل ظلّ في حماية منزل آلي سميث (Eli Smith)، حيث كان سجيناً افتراضياً لا يغامر بالخروج وراء أبوابه خوفاً من أن يقتله جواسيس الكنيسة المارونية[12].

وكان البستاني وهو يقصّ قصة أسعد الشدياق يحكي بطرق مختلفة حكايته الشخصية. فكلاهما ينحدر من أسرة مارونية، وكلاهما درس في المدرسة اللاهوتية المارونية «عين ورقة»، حيث وقع إعدادهما لتولي وظيفة من وظائف رجال الدين، وكلاهما تحوّل إلى البروتستانتية وواجه معارضة شديدة من الكنيسة المارونية. وهذا التشابه الصادم بين الشخصيتين ولّد خوف أعضاء الإرسالية من أنهم قد يكونون مقبلين على قضية شبيهة بقضية أسعد الشدياق، إلّا أنّ مخاوفهم لم تتحقق، لأنّ النفوذ البريطاني في العقدين اللذين تليا موت أسعد الشدياق توسّع ليمنح مزيداً من الحماية للبروتستانتيين.

وعندما نأخذ بعين الاعتبار تحوّل البستاني عن مذهبه الأصلي والاضطهاد الذي واجهه يتضح لنا أنّ دفاعه عن حرية الضمير يجب أن يكون مهمّاً بالنسبة إليه شخصياً، وليس مجرّد اتّباع لمثال نظري. ولئن كان تأثير الإرسالية على فكر البستاني بدهياً في دفاعه عن حرية الضمير فإنّه برهن أيضاً عن قدر من الاستقلال عنها لا بأس به، إن على صعيد حياته أو على مستوى فكره.

وقد يكون أحد الأسباب الرئيسة لانفصال البستاني عن الإرسالية الأمريكية وعيه المتنامي بأنّ نشاطها التبشيري المتواصل وسعيها إلى إيجاد مجموعة بروتستانتية متميزة ليس من أهم مصالح سورية. وقد كان البستاني يعتقد أنّ أعضاء الإرسالية كانوا يعملون بشكل أساسي

10 ـ دومينيك آفون، «حرية الضمير»، أي حرية تغيير الدين، ومواقف فقهاء المسلمين المعاصرين حتى شيخ الأزهر، جريدة النهار 2010-12-06.

11- ussama Makdisi,Artillery of heaven,194 .

12-Henry Jessup,fifty three years in Syria(Reading,Garnett,2002),484 .

لإنشاء طائفة مذهبية داخل مجتمع منقسم وقابل للعنف المذهبي. وفي سنة 1874 كتب البستاني مقالاً نقد فيه الطبيعة المذهبية لمدارس الإرسالية، ونلفي نقداً شبيهاً يستهدف الإرسالية في قصة أسعد الشدياق.

وتعتبر رواية البستاني رفضاً للطرق التي استخدمت في قصة أسعد الشدياق من قبل السلطات المارونية والإرسالية الأمريكية لشيطنة كلّ طرف للآخر، فبينما يصف الموارنة الأمريكيين باعتبارهم زنادقة ماكرين، يستخدم أعضاء الإرسالية «استشهاد» الشدياق مثالاً على شرور الديانة البابوية.

ولم يقبل البستاني الصورة التي رسمتها الإرسالية الأمريكية للشدياق، فقد كانوا ينسبون إليه أشياء زائفة، ولم يكن يرى في قصة أسعد فرصة لانتقاد الكنيسة المارونية، وكان يرى عوضاً عن ذلك أنها تمثل قصة شاب اضطهد ظلماً، وأنّها بمثابة درس أخلاقي وحجّة لفائدة حرية الضمير.

وفي العدد الرابع من «نفير سورية» الصادر في 25 أكتوبر 1860 كتب البستاني منوّهاً بحرية الضمير، فذكر أنّه «حق مدني وديني استشهد من أجله كثير من أبناء الوطن»[13].

ويبدو أنّ مفهوم حرية الضمير في ذهن بطرس البستاني لا ينفصل عن مفهوم العلمانية، فهو يعتبر أنّ سورية تحتاج لتحقيق التقدم والالتحاق بركب البلدان الغربية المتطورة إلى الفصل بين مجالي السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، فالمزج بين الدين والسياسة مضاد لروح العصر الذي يتطابق في نظر البستاني مع الثورة الفرنسية.

وقد دعا البستاني إلى التفريق بين السلطتين الدنيوية والدينية، لكي تتمكن السلطة الدنيوية من حماية حرية كلّ المواطنين بقطع النظر عن معتقداتهم الدينية.

وفي القرن التاسع عشر في سورية العثمانية كان البستاني يعتقد أنّ أفضل سلطة يمكن أن تحمي الحقوق المدنية والدينية لمواطنيها هي السلطة القائمة في اسطنبول، وقد اكتسب العثمانيون مصداقيتهم من المنشور الإصلاحي لسنة 1856، وهذا المنشور يضمن المساواة في معاملة كلّ الرعايا دون اعتبار لانتمائهم الديني.

وقد رأى البستاني في هذا الإصلاح فرصة للمسلمين وغيرهم للاندماج ضمن مجموعة سياسية واسعة. ولم يكن البستاني يشجّع الروح الوطنية غير المذهبية فحسب، بل كان يقوم بخطوات عملية لتحقيق هذه الغاية، ففي سنة 1862 أنشأ أول مدرسة مذهبية في سورية، سمّاها المدرسة الوطنية، تتسع لعقائد كلّ تلاميذها. وفتحت هذه المدرسة الوطنيّة أبوابها لجميع أبناء الوطن دون تمييز في الدين أو في المنطقة أو في الطبقة الاجتماعيّة. وجعل برنامجها التعليمي محاكياً للمدارس الأجنبيّة الراقية. وكان التعليم فيها يشتمل على المواد التالية: العربيّة، والفرنسيّة، والإنكليزيّة، بعلومها وآدابها، مع الخطابة والشعر، والرياضيات والترجمة والتاريخ والجغرافيا، وكان الغرض من إنشاء بطرس البستاني لمدرسته في ذلك الحين معالجة الرواسب السلبيّة التي خلّفتها فتنة 1860 الطائفيّة في المجتمع اللبناني البيروتي، عن طريق التثقيف العلمي والتوجيه العلماني (الوطني ...) [14].

13- butrus al- bustani ;Nafir Suriyah(1860 ;repr,Beirut :Dar fikr lil-abhath wal –Nashr,1990),22.

14- المدرسة الوطنيّة لبطرس البستاني، http://www.yabeyrouth.com/pages/index338.htm

وقد وضع بطرس البستاني عدة مبادئ أساسية للمدرسة الوطنية، يمكن اعتبار المبدأ الثالث منها أهمّها، خاصّة في ذلك العصر، إذ كان الوطن أداة بيد الأتراك والفرنسيين والإنكليز، تحكمها وتشغلها بسياسة فرّق تسد، حيث الطائفية هي سلاح التفرقة الأمضى. ينصّ المبدأ المذكور على «أنّ المدرسة الوطنية تقبل تلامذة من جميع الطوائف والملل والأجناس، من دون أن تتعرض لمذاهبهم الخصوصية أو تجبرهم باتباع مذهب غير مذهب والديهم، مع إعطاء الرخصة التامة لهم في إجراء فروض ديانتهم. وهذا الموقف جاء ضد موقف المدارس التبشيرية الغربية. أنشأ المعلم بطرس البستاني مدرسته الوطنية، وطوال حياته فيها لم يتكلم عن المذاهب، وقد ساوى طلابه بأبنائه وبشخصه أيضاً، وهذا المبدأ في عقيدة البستاني يتصل بمبدأ آخر هو الوطنية أو حب الوطن وما ينجم عنه من رقي وتقدّم. ولكي يضع البستاني مبدأ الوطنية موضع التطبيق الكامل جعل التعليم والتربية في مدرسته متلائمين وواقع عصره ومجتمعه»[15].

يمكن أن نستخلص في نهاية هذا البحث الموجز أنّ بطرس البستاني كان يدافع عن حرية الضمير باعتباره حقاً شخصياً، وكان يعتقد أنّ حرية كلّ المواطنين ينبغي أن تقع حمايتها من لدن حكومة علمانية، إلّا أنّ أعضاء الإرسالية الأمريكية كانوا يستخدمون مفهوم حرية الضمير ذوداً عن مصالحهم المذهبية الضيقة. ولئن كان أعضاء الإرسالية يعارضون العلمانية، في موطنهم وفي الإمبراطورية العثمانية، فإنّ البستاني كان يدافع بحماس عن إقامة حكومة علمانية، يمكن أن توفر مسلكاً بعيداً عن العنف الطائفي المريع الذي شهدته سورية سنة 1860. وهذا الرأي الذي يقوم على اعتبار الحكومة العلمانية أفضل حام للحرية، يبرز تأثر البستاني بفكر الثورة الفرنسية أكثر من تأثره بفكر أعضاء الإرسالية الأمريكية[16].

15- وفيق غريزي، المعلم بطرس البستاني أحد رواد النهضة العربية، مجلة الجيش، العدد 222، كانون الأول 2003.

16- Stephen Andrew Bush, B.A. ,Continuity and Change in the Concept of Freed om through Three Generations of the Modern Arab Renaissance (Nahda), thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of The Univers ity of Texas at Austin, August 2011.

الملاحظ أننا استفدنا من هذا البحث في عدد من مواضع هذا العمل، بالترجمة حيناً وبالتلخيص حيناً آخر.

الدّولة العربيّة المعاصرة بين المدنيّة والحاكميّة
إشكاليّة الحقوق الأساسيّة للإنسان
(حرية الضّمير) في دستور تونس ٢٠١٤ أنموذجاً

عبد الباقي الهنداوي *

مقدّمة

الاعتراف بالآخر المغاير فكرياً وعقائدياً ودينياً أضحى ضرورة لا مجال لتجاهلها أو غضّ النظر عنها، فنحن نتحرك ونعيش في عالم مفتوح لا متناهٍ، يفرض علينا، شئنا أم أبينا، الإصغاء إلى الآخر[1]، وهو ما يعني أنّه لم يعد ينفع في شيء تجاهل الاختلاف سياسياً وفكرياً ودينياً باعتباره حقيقة وواقعاً.

وفي هذا السياق بدا المشرّع التونسي واعياً بأهمية تكريس مبادئ الدولة المدنية التي تراعي حقوق مواطنيها وتصونها، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية ومعتقداتهم ومذاهبهم، إذ يعتبر الفصل السادس من الدستور الجديد الذي نصّ على «حرية الضمير» أكثر الفصول اهتماماً بهذا الجانب.

وليس ثمّة من ينكر – في تونس وخارجها – ما لدسترة حريّة الضمير في الفصل السّادس من دستور الجمهوريّة التونسيّة من أهميّة بالغة في اتّجاه قطع العالم العربيّ الإسلامي خطى حاسمة على درب توطين حقوق الإنسان، وتكريس ثقافة الحريّة والديمقراطيّة والمساواة، ونشر قيم الاختلاف والتعدّد، وتجذير مفهوم المواطنة باعتباره الرباط الوثيق الذي يربط الأفراد فيما بينهم، ويسوّي بينهم في الحقوق والواجبات أمام القانون العامّ. لهذا عدَدْنا تنصيص حريّة الضمير في دستور تونس الجديد مكسباً حقيقيّاً للشعب التونسيّ بدرجة أولى، وللشعوب العربيّة الإسلاميّة بدرجة ثانية، لأنّها ستغنم في وقت لاحق من هذا المكسب الدستوريّ، وهي عندنا مظهر من مظاهر انخراط بعض الدول العربيّة في المنظومة الكونيّة لحقوق الإنسان، وضرب من ضروب التّفاعل الإيجابيّ مع الثقافات الأخرى بصرف النظر عن الاختلافات الدينيّة والعقديّة والعرقيّة واللغويّة والفكريّة.

ورغم المزايا التي اكتسبها إدراج حريّة الضمير في دستور تونس الجديد، فإنّ الصياغة اللغويّة المشكّلة لمعنى الفصل السادس تجعلنا نبدي بعض التحفّظات إزاء هذه الحريّة التي لم ترد مطلقة وفق ما نستشفّه من تحليل خطاب الفصل السادس من الدستور[2].

وللإحاطة بأبعاد هذه المسألة نرى – قبل النظر في الحقل الدلالي وبنية الخطاب المشكّل للفصل السادس من الدستور المتصل بحريّة الضمير وما يحمله ذلك من أبعاد ودلالات– ضرورة تنزيل هذه القضيّة الشائكة في إطارها الإيديولوجيّ والجغرا سياسيّ بعد الثورة التونسيّة وانتخابات المجلس الوطني التّأسيسيّ في 23 أكتوبر 2011.

---

* أكاديمي من تونس

1- Idriss (Mohamed Youssef) : constitution de la république tunisienne (2000-2014), ABC, N06, Genève, 2015

2 ـ الكشو (منير): حرية الضمير بين الاطلاق والتقييد، جريدة الحياة، السبت 2 نوفمبر 2013. الموقع الإلكتروني: http://alhayat.com/Details/567599

أ. في ظروف تأليف الدستور التونسي الجديد

مثّلت انتخابات أكتوبر 2011 أوّل انتخابات حرّة ونزيهة في تاريخ تونس، لذلك أفرزت نتائجها طبقات سياسيّة جديدة متنوّعة وغير متجانسة، من حيث الإيديولوجيّات والتصوّرات السياسيّة في بناء الدولة وتسيير المرفق العامّ.

وقد أثار فوز حزب حركة النهضة ذي المرجعيّة الإسلاميّة المعدود عند المهتمّين بميدان الإسلام السياسيّ من أبرز الحركات السياسيّة الأصوليّة إلى جانب حركة الإخوان المسلمين في مِصْرَ بأغلبيّة مريحة في هذه الانتخابات قُدّرت بنسبة 40 ٪ أثار مخاوف بعض الأحزاب السياسيّة التقدميّة الديمقراطيّة العلمانية ومنظّمات حقوقيّة في تونس، لا سيّما أنّ للكتلة الكبيرة في المجلس المنتخَب تأثيراً واضحاً في كتابة الدستور الجديد وصياغته وفي التصويت على فصوله، وكان الخوف من أنْ يسعى حزب «حركة النهضة» إلى الارتداد على مكاسب الدولة الحديثة في تونس[3]، وعلى ما أحرزه المجتمع المدنيّ من حقوق رائدة تترجمها بامتياز مجلّة الأحوال الشخصيّة المُعتبَرة من أهمّ إنجازات الحقبة البورقيبيّة (نسبة إلى الرئيس الأول للجمهورية التونسية الحبيب بورقيبة).

وفي هذا الصدد اعتمد المجلس التأسيسي نظام التصويت وفق الأغلبية المطلقة في أغلب الأحيان، وحرصت مختلف الكتل على الانفتاح على المختصين في القانون والحريات، ورغم هذا التمشي فإنّ الخلافات ما انفكت تتعاظم كلّما اقترب نوّاب الشعب التونسي من وضع المسودة الأولى للدستور، وقد لوّحت بعض الكتل بمقاطعة أشغال المجلس.

ولم يكن ثمّة خيار أمام المشرّع سوى الاستناد إلى التوافقات الحزبية التي انعكست على محتوى أغلب فصول الدستور. إنّ استلهام المشرّع التونسيّ مسألة حريّة الضمير من منظومة حقوق الإنسان في العالم ومن بعض الدساتير التقدميّة لا تخطئه عين الناظر في المرجعيّات المعتمَدَة في دسترة هذا الحقّ. هذه المرجعيّات القانونيّة والقيميّة ذات الطابع الكونيّ لم يكن لها حضور واضح في بعض فصول دستور تونس الجديد، لأنّ الرّغبة في إرضاء الحساسيّات الدينيّة وبعض الأحزاب السياسيّة ذات الثقل الانتخابيّ حال دون الإفادة التّامة من مكاسب منظومة حقوق الإنسان الكونيّة.

وهكذا قلّص المسعى إلى إحداث توازنات سياسيّة وإيديولوجيّة أثناء كتابة الدستور من قدرة المشرّع التونسيّ على الاستفادة من الحقوق الكونيّة وإدراجها بوضوح قانونيّ في الدستور الجديد، ممّا يعني أنّ ذهن المشرّع ما يزال يشتغل بالآليّات القديمة، وما يزال يقيم للروابط الروحيّة المؤسّسة على الدّين بالأساس وزناً كبيراً وهو يصوغ بعض فصول الدستور. فمفهوم الدولة والمؤسّسات والمواطن والمواطنة لم ترسخ في أدبيّاته السياسيّة بسبب هيمنة مفهوم الأمّة على تركيبته الذهنيّة منذ دستور1956.

ويظهر ذلك بكثير من الجلاء في المبادئ العامّة للدستور الجديد الذي ينصّ على أنّ الإسلام دين الدولة. وهذا الأمر فيه تناقض واضح مع ما نصّ عليه الدستور من اعتبار تونس دولة مدنيّة. فنحن نعلم علم اليقين أنّ الدولة بمفهوميها القانونيّ والفلسفيّ لا تقوم على أساس دينيّ، لأنّه يمكن أنْ يتعايش فوق رقعتها الجغرافيّة مواطنون من ديانات مختلفة ومن طوائف متباينة ومن أعراق كثيرة. فالذي يجمع بين جميع أبنائها رباط وثيق رئيس جوهريّ، ألا وهو رباط المواطنة الذي يجعل من جميع أفرادها متساوين في الحقوق والواجبات وخاضعين لقوانينها النافذة على الجميع بصرف النظر عن قناعاتهم الفكريّة ومعتقداتهم الدينيّة.

3 ـ راجع فيما يتعلّق بعلاقة التيارات الإسلامية وكتابة الدستور التونسي الجديد وأهم القضايا المرتبطة بمنزلة الدين في فصول الدستور سعيد (نوفل): الدستور وإشكالية تطبيق الشريعة والدولة المدنية بمرجعية إسلامية، (مقال منشور في 2013/06/24 على الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود). والعلام (عبد الرحيم): كيف عالج الدستور التونسي الجديد المسألة الدينية–السياسية؟ (مقال منشور في 05/01/ 2014 على الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود).

وملاك الأمر أنّ دستور تونس الجديد في معالجته قضايا حقوق الإنسان وحريّاته الأساسيّة وقف في منزلة بين المنزلتين، أيْ بين المنظومة الدينيّة والفقهيّة القديمة وبين الحداثة وحقوق الإنسان الكونيّة. ولم ينخرط بشكل كليّ في المنظومة الكونيّة لحقوق الإنسان وفي مسار الحريّة بوصفه المسار الأمثل الذي يقود الشعوب إلى التقدّم والرقيّ والازدهار.

ب . حرية الضمير بين سلطة الدين ومفهوم الدولة

نصّ الفصل السادس من الدستور على أنّ الدولة هي حامية الدين «الدولة راعية للدين ..... [وهي] تلتزم [...] بحماية المقدّسات ومنع النيل منها»[4]. ولنا أنْ نتساءل أنّى للمشرع التونسي أنْ يقول ذلك؟ هل الدين مؤسسة اجتماعية أم هيكل من هياكل الدولة حتى يتسنى للدولة وضع القوانين والمراسيم التي تحميه؟

ألا ينطوي ذلك على مفارقة تجعل من الدولة الرقيب على الحريات الدينية من جهة، ومن جهة أخرى يقرّ بأنّ حرية الضمير حق مكفول للجميع بمقتضى القانون، فالدولة هي بمنزلة القاضي بين خصمين يدّعي أنّها في حمايته.

وأغلب الظن عندنا أنّ هذا الاضطراب مأتاه عجز المشرّع التونسي عن تعريف الدولة تعريفاً دقيقاً، فنحن في الفصل الأول والفصل الثاني من الدستور أمام تعريفين ختمهما المشرّع بـ«لا يجوز تعديل هذا الفصل». وفيهما تأكيد على مدنية الدولة، وعلى خصائصها ومقوّمات وحدتها (الدين الإسلامي، اللغة العربية، ...)، «فهل نحن إزاء تعريف للدولة (L'Etat) أمْ نحن إزاء تعريف للأمّة(Nation)»[5]؟ فبين الأمرين اختلافات عديدة، فالدولة لا تعدو أنْ تكون جمعاً من الناس تحكمهم سلطة سياسية واحدة وتسيّرهم منظومة من الأحكام والقوانين والتشريعات التي تنهض بأعباء تحقيقها مؤسسات (المحاكم، البلديّات، الشرطة،...)، وفي المقابل فإنّ الأمّة مفهوم موصول بالأساس بالوعي الجمعيّ بالقواسم المشتركة التي تشدّهم إلى بعضهم بعضاً (الآمال، الأهداف، اللّغة، الثقافة، الروابط الروحية المنضوي إليها اعتناق ديانة بعينها،...). فمفهوم الأمّة يقوم على رابط يختلف عن مفهوم الدولة، وهو رابط روحيّ أساساً يمكن إدراج الدّين في نطاقه (الإسلام دين الدولة). فذهن المشّرع التونسيّ أثناء صياغة الدستور كان ممزّقاً بين ما يقتضيه مفهوم الدولة وما يتطلّبه مفهوم الأمّة. ولا غرابة في ذلك، فالفصل الأوّل من الدستور التونسي هو من الفصول القليلة التي ظلّت ثابتة في مستوى لفظها منذ دستور الجمهورية الأولى التي ما انفكّ الزعيم الحبيب بورقيبة يصفها في خطاباته (توجيهات الرئيس) بـ«الأمّة التونسية»[6].

إنّ هذا التقاطع بين مفهوميْ «الأمّة» و«الدولة» في ذهن المشرّع التونسي مأتاه سلطة الأصل (دستور 1956) من جهة، وتداخل مستويات هذين المفهومين من جهة أخرى، فالدولة في بُعد من أبعادها هي «الأثر الموضوعي الذي تتركه الأمّة في الواقع التاريخي والاجتماعي»[7].

فإذا ما سلّمنا بأنّ الإسلام هو دين الدولة فإنّنا نلغي بذلك رباط المواطنة الذي يشكّل العمود الفقريّ لقيام أيّ دولة. ألا يعني هذا الإقرار الدستوريّ بأنّ حريّة الدّين والمعتقد والضمير في نهاية المطاف في خطر حقيقيّ طالما أنّ الدولة بوصفها مؤسّسات وقوانينَ وأجهزةَ تسيير المرفق العامّ الذي يتمتّع به جميع المواطنين على قدم المساواة تتحيّز بشكل صريح لدين دون آخر؟ والحال أنّ الدولة في أصلها تقوم

4 ـ الدستور التونسي، منشورات منظمة البوصلة، 2014 الموقع الإلكتروني www. Albawsala.com

5- Idriss (Mohamed Youssef) : constitution de la république tunisienne (2000-2014), (op cit), p78.

6 ـ احتوى الدستور التونسي المصادق عليه في غرّة جوان 1959 في الفصل الثاني من الباب الأول ـ أحكام عامّة على عبارة «مجلس الأمّة» للإحالة على مجلس الشعب، تعوض عبارة «مجلس الأمّة» بـ«مجلس النوّاب» بمقتضى القانون الدستوري ع ـ 47 ـ د د سنة 1981. المؤرّخ في 1981/06/09.

7 – سعيّد (جلال الدّين): معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، تونس 1994، ص 194.

على أسّ المواطنة باعتباره القاسم المشترك الجامع بين كلّ المواطنين أيّا كانت دياناتهم أو معتقداتهم.

إنّ هذا التقاطع بين مفهوميْ الأمّة والدولة في ذهن المشرّع التونسيّ مأتاه سلطة الأصل (دستور1956) من جهة، وتداخل مستويات هذين المفهومين من جهة أخرى

فالقول إنّ الإسلام دين الدولة يلغي التعدّد الدينيّ الذي يُعدّ بعض أسس الدولة بمفهومها المدنيّ المرتكز على الحرّيات الأساسيّة الفرديّة والحقوق والواجبات. فجميع مواطنيها سواسية أمام القانون الذي يتواضع عليه أفرادها عبر المؤسّسات السياسيّة التي ينتخبون القائمين عليها عبر صناديق الاقتراع في كنف الحريّة التامّة.

في الحقيقة إنّ تعريف المشرّع التونسي للدولة التونسية يضعنا أمام معضلة تتمثل في أنّ الدولة بما هي المجتمع المنظّم الذي يحكم نفسه بكلّ حرية هي أيضاً السلطة التي تحدّد لأفراد المجتمع مجالات الحريّة، وتحدّد لهم ما يُباح وما لا يُباح على نحو ما رآه دي جوفنيل (Bertrand De Jouvenel) [8]. وهكذا تبدو الدولة التي انطوى عليها الفصل الأول من الدستور الجديد، هي بمنزلة دولة المقبرة، دولة توأد فيها جميع تجلّيات الحياة الفردية.

ألَمْ يكن من المجدي التنصيص على الدين الإسلامي في تعريف الشعب التونسي باعتباره شعباً متآلف الأصول متعدّد الأديان رغم أنّ أغلبه من المسلمين بالنظر إلى أنّ التنصيص على كون الإسلام في الدستور دين أغلبيّة الشّعب أقلّ وطأة من التنصيص على أنّ الإسلام دين الدولة، بما يعني أنّها هي الرّاعية الأساسيّة له والضامنة لحريّة ممارسة شعائره دون غيره من الديانات، الأمر الذي يدعونا فعلاً إلى طرح بعض الأسئلة التي يمكن أنْ تتبادر إلى ذهن كلّ باحث يقرأ فحوى دستور تونس الجديد على هذا النّحو:

هل كان المشرّع يفكرّ في المواطن أم كان يفكّر في المؤمن؟ هل اهتمّ بالمواطن الإنسان الذي يؤسّس الدولة أم اعتنى بالمواطن الذي يمتثل للدولة؟[9]

ج. هل لحرية الضمير حدود؟

اجتمعت في المدوّنة الدستورية قوانين متضاربة أشدّ التضارب، ففي المستوى العام رام الدستور التونسي الجديد إقامة مبادئ عامة أساسها المساواة بين التونسيين بصرف النظر عن معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم وأصولهم (البربر، ...) في إطار «دولة مدنية».

وقد نصّ الفصل الأول من باب المبادئ العامة على أنّ «تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها»، وفي المقابل أقرّ الفصل السادس من الباب نفسه «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، [وهي تلتزم ...] بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها»[10].

وفي الفصل الحادي والثلاثين من باب الحريات والحقوق نقرأ «حرية الرأي والفكر والتعبير والإعلام والنشر مضمونة. لا يجوز ممارسة رقابة مسبقة على هذه الحريات».

8- De Jouvenel (Bertrand) (1903 1987) : Du pouvoir, Hachette Littérature, Collection Pluriel ; Paris ;1998 , pp 35-36.

9- Idriss (Mohamed Youssef): constitution de la république tunisienne (2000-2014), (op cit), p 83

10 ـ الدستور التونسي، (سبق ذكره)

ثمّة تناقض واضح، إذن، في محتوى الفصول هو بالضرورة امتداد للتنوّع والاختلاف في المشهد السياسي وفي الرؤى الحزبية. فثمّة تناقض بين تأكيد أنّ أسّ الدولة المدنية الانتماء إلى تونس واعتبار الإسلام دينها الرّسميّ، فالأصل في الأشياء في الدولة المدنيّة أنْ تقوم الحقوق والواجبات على معيار دولة القانون والمؤسّسات ومبدأ المساواة التّامة بين مواطنيها على أساس قيم المواطنة. في حين ألفينا فصولاً عديدة تؤكد ضرورة التمييز بين التونسيين على أساس الدين، ففي الفصل الرابع والسبعين من الباب الرابع السلطة التنفيذية نقرأ: «الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حقّ لكلّ ناخبة أو ناخب تونسيّ الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام»[11].

فالشرط الذي يخوّل للتونسيّ الترشّح لمنصب رئيس الجمهوريّة وفق ما جاء في نصّ هذا الفصل لا يتمثّل في اكتساب صفة المواطن التونسيّ فحسب، وإنّما في اعتناق الدّين الإسلاميّ أيضاً، ممّا يعني عدم تمتّع مواطن تونسيّ يدين بغير الإسلام بهذا الحقّ المدنيّ والاستحقاق السياسيّ منصب رئيس الجمهوريّة. وهذا الشرط القائم على أساس دينيّ ينسف في حقيقة الأمر مدنيّة الدولة المنصوص عليها في دستور تونس الجديد، ويتنافى ومبدأ تساوي جميع المواطنين أمام القانون في الحقوق والواجبات ويتعارض مع الحرّيات الأساسيّة والمبادئ العامّة التي ينادي بها دستور الجمهوريّة الثانية في تونس.

ففي هذا الفصل المتعلّق بشروط الترشّح لمنصب رئاسة الجمهوريّة التونسيّة يجد القارئ المتأنّي تقابلاً بين الشّرط الأوّل الموصول بمبدأ الانتماء الوطنيّ، أيْ اكتساب صفة الجنسيّة التونسيّة منذ الولادة وبين الشرط الثّاني المرتبط بضرورة انتماء المترشّح لهذا المنصب إلى الدّين الإسلاميّ، ومن ثمّ يقوّض الشرط الثاني إذا لم يتوفّر في المواطن التونسيّ الشرط الأوّل، ومن هنا نتبيّن أنّ شرط الانتساب إلى الدين الإسلامي أهمّ من شرط المواطنة (حقّ لكلّ ناخبة أو ناخب تونسيّ). وما تقديم المرأة على الرّجل في البناء اللّغويّ للفصل المذكور سوى إيهام ومخاتلة من المشرّع التونسيّ بتبنّي قيم الحداثة والديمقراطيّة التي تناصر حقوق المرأة الكونيّة [12] .

نحن إزاء مفارقة واضحة بين ما يدعو إليه الشرط الأوّل في مواصفات رئيس الجمهوريّة – وهو شرط مدنيّ أساساً يقوم على مبدأ الجنسيّة والمواطنة والانتخاب– وما يؤكّده الشرط الثاني من ضرورة اعتناق الدين الإسلاميّ بوصفه شرطاً دينيّاً لاهوتيّاً مبنيّاً على منطق التمييز بين المواطنين التونسيّين على أساس الدّين.

إنّ الفصل المحدّد لشروط الترشّح لمنصب رئيس الجمهوريّة ينطوي على تناقض داخلي وعدم انسجام بين ما ورد في قسمه الأوّل وما جاء في قسمه الثّاني. فكيف يجمع المشرّع في موطن واحد بين شرطين متناقضين أوّلهما يوحي بالمساواة بين التونسيّين على أساس المواطنة وقيم الحريّة والانتخاب والحداثة، وثانيهما يهدم الشرط الأوّل من أسسه لأنّه يميّز بين التونسيّين لا على اعتبار الوطنيّة والمواطنة والانتماء

11 ـ المصدر نفسه.

12 ـ يبدو المشّرع التونسّي في قضيّة المساواة بين المرأة والرّجل خاضعاً للآليّة نفسها في معالجة قضيّة حريّة الدين والضمير والمعتقد. ففي الفصل السادس والأربعين من الباب الثاني من الدستور: الحقوق والحريّات نجد ما يلي: تلتزم الدولة بحماية الحقوق المُكتسَبة للمرأة وتعمل على دعمها وتطويرها. تضمن الدولة تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة فتتحمّل مختلف المستويات وفي جميع المجالات.

تسعى الدولة إلى تحقيق التّناصف بين المرأة والرّجل في المجالس المنتخبة.

تتخذّ الدولة التدابير الكفيلة بالقضاء على العنف ضدّ المرأة. (الدستور التونسي)

لاحظ في مستوى بنية النصّ كيف راوح المشرّع بين الإقرار بمسؤوليّة الدولة في تحقيق مبدأ المساواة بين المرأة والرجل من جهة، واعتبارها غير ملزمة بهذه المساواة من جهة أخرى، وهو ما نتبيّنه من خلال طبيعة الأفعال المنسوبة إلى الدولة (تلتزم، تعمل، تسعى إلى، تتّخذ). فثمة فرق كبير بين قول المشرّع: «تسعى الدولة إلى تحقيق التناصف بين المرأة والرّجل في المجالس المنتخَبَة» وبين النصّ المفترَض قولُه: «تحقّق الدولة التناصف بين المرأة والرجل في المجالس المنتخبة». فهناك بون بائن بين الطموح أو المحاولة وبين الفعل المنجَز على صعيد الواقع.

إلى تونس بل على مقياس دينيّ فيه الكثير من الحيف، وفيه دعوة مُضمَرة إلى تقسيم الشعب التونسيّ على خلفيّة دينيّة لأنّ المشرّع حرم بكلّ وضوح من الترشّح إلى رئاسة الجمهوريّة كلّ مواطن تونسيّ لا يعتنق الدّين الإسلاميّ؟

وعليه، فالمشّرع التونسيّ وهو يصوغ الفصل الرّابع والسبعين من الباب الرّابع من الدستور المتعلّق بالسلطة التنفيذيّة رفض من حيث يشعر أوْ لمْ يشعر قبول المواطن المختلف عنه دينيّاً وعقائديّاً، ممّا يعني أنّ الاعتراف بالآخر والقبول به لا يكون إلا بالاستناد إلى مقياس دينيّ تمييزيّ يَعتبر الإسلام صفوة الديانات.

رفض المشّرع التونسيّ وهو يصوغ الفصل الرّابع والسبعين من الباب الرّابع من الدستور المتعلّق بالسلطة التنفيذيّة من حيث يشعر أوْ لمْ يشعر قبول المواطن المختلف عنه دينيّاً وعقائديّاً، ممّا يعني أنّ الاعتراف بالآخر والقبول به لا يكون إلا بالاستناد إلى مقياس دينيّ تمييزيّ

ومثل هذا التمييز الدستوريّ بين المواطنين على أساس العقيدة أو الديانة من شأنه أنْ يهدّد مدنيّة الدولة، وأنْ يساهم في تأجيج مشاعر الكراهيّة والبغضاء تجاه التونسيين غير المسلمين (اليهود، ...). زدْ على ذلك أنّ هذا التمييز الدينيّ بين المواطنين في تونس عند الترشّح إلى منصب رئيس الجمهوريّة يخرق مبادئ الحريّة والمساواة وحقوق الإنسان التي ذكرها الدستور الجديد في بعض مبادئه العامّة، ويدير ظهره للقيم الكونيّة التي تشجّع على التعدّد والاختلاف والقبول بالآخر بغض النظر عن معتقده وديانته ولونه ولغته وعرقه. الأمر الذي يهدّد فعلاً – في تونس ما بعد الثورة– الحريّات الأساسيّة الفرديّة وحقوق الإنسان، بما أنّ بعض ما جاء في الدستور الجديد من فصول ونصوص يعيدنا إلى نقطة الصفر، أيْ إلى الاستبداد والانفراد بالسلطة تحت مظلّة الدّين. فنكون حينئذ أمام إمكانية إعادة إنتاج المنظومة الفكريّة المتسلّطة القديمة، وعينا بذلك أم لم نع.

وهكذا نقف مرّة أخرى على مواضع تناقض صارخة بين فصول الدستور التونسيّ الجديد، الأمر الذي يجعلنا نرجّح أنّ إدراج حريّة الضمير في النسخة النهائيّة للدستور ليس نابعاً من إيمان عميق بهذه الحريّة الإنسانيّة الأساسيّة وبوعي تامّ بمنظومة حقوق الإنسان الكونيّة[13]، بقدر ما هو رضوخ لتوازنات سياسيّة ولإملاءات إيديولوجيّة ولضغوط حزبيّة وحقوقيّة ولمطالب المجتمع المدنيّ في تونس، بدليل أنّ حريّة الضمير غابت تماماً في المسوّدتين الأولى والثانية من مشروع الدستور. لذلك تمّ فرضها فرضاً في المسودة النهائيّة. ومن ثمّ فهو حقّ مسقط على الدستور وصياغته المرتجلة دليل على ذلك.

عاش المشرّع التونسيّ حيرة حقيقيّة مع قضايا حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة أثناء صياغة بعض فصول الدستور الجديد. وتعزى هذه الحيرة الدستوريّة والقانونيّة ـ فيما نقدّر– إلى تذبذبه الواضح بين مفهوم الأمّة الذي يخضع للروابط الروحيّة والثقافيّة والحضاريّة، لذلك قدّم الاعتبار الدينيّ على سائر الاعتبارات الأخرى في التعامل مع قضايا الحريّات الأساسيّة وحقوق الإنسان، وبين مفهوم الدولة المدنيّة بما يقتضيه ذلك من مؤسّسات وقوانين وحقوق وواجبات يتساوى فيها جميع المواطنين كأسنان المشط، فضلاً عن مفهوم المواطنة الذي ينظمّ علاقة الفرد بالدولة وبغيره من أبناء وطنه. فكلّما قطع المشرّع التونسيّ خطوة إيجابيّة في دسترة حقوق الإنسان وحريّاته الأساسيّة كحريّة الضمير وحريّة المعتقد وحريّة التفكير وحريّة الدّين عاد به مفهوم الأمّة بما ينطوي عليه من احتفاء بالغ بالدّين الإسلاميّ وبالعروبة وبآليّات التفكير القديمة إلى الوراء، حيث يتمّ إنتاج منظومة فكريّة ودينيّة وسياسيّة تقليديّة تكرّس الاستبداد والانفراد بالرّأي وتهدّد بحقّ حقوق الإنسان وحريّاته الأساسيّة.

13 ـ الجمل (بسّام): حرّيّة المعتقد والضمير في الدستور التونسي الجديد: صراع المرجعيّات (مقال منشور في 14/03/2014 على الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود).

وعلى هذه السبيل واجه المشرّع التونسيّ إشكاليّة حقيقيّة مع مسألة حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة وهو يصوغ جملة من فصول الدستور الجديد. لهذا كان تمزّقه بين الدّين والأمّة من جهة والدولة المدنيّة من جهة أخرى سبباً حاسماً في كتابة دستور مشوّه وهجين. فلا هو يقدّم بصورة جليّة مفهوم الدولة المدنيّة بما تتضمنّه من هياكل وأجهزة ومؤسّسات وعلويّة قانون، ولا هو يبلور بوضوح الدولة التيوقراطيّة الدينيّة التي تحكم باسم اللهّ وبأحكام الشريعة الإسلاميّة. ومن ثمّ تحشر حقوق الإنسان في حقوق اللهّ، أو تقضي عليها باسم اللهّ والدفاع عن المقدّسات. فـ«القمع [السياسي والفكري] استطاع أنْ يستعبد الدين من أجل استعباد الإنسان ليضفي الشرعية على أفعاله من لا مساواة بين المرأة والرجل، وخنق لحرية الفكر وتسليط العقوبات المذّلّة وزرع كراهية الآخر» [... وذلك] باسم الربّ الأعلى وتعاليمه وحقّه [... ولا مخرج من هذا القمع والتسلّط إلا] بالتصالح مع فكرة الحرية والعدل، أي فكرة دولة القانون [التي تؤدّي إلى] تآلف المؤمن مع المواطن والنّظام مع الحرية وفكر حقوق الإنسان مع ممارستها الفعلية»[14].

2 . في بناء فصول الدستور التونسي: الفصل السادس أنموذجاً

أدرج الدستور التونسي حريّة الضمير المنصوص عليها في الفصل السّادس في المرتبة الثانية بعد حريّة المعتقد ومتبوعة بحريّة ثالثة على صلة وثيقة بحرّيتيْ المعتقد والضمير[15]، وهي حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة، الأمر الذي يعني أنّ ذهن المشّرع يربط بطريقة آليّة بين حريّة المعتقد وحريّة الضمير وحريّة ممارسة الشعائر الدينيّة. فكأنّه بهذا الشكل يدمج حريّة الضمير وحريّة المعتقد من حيث شعر أو لم يشعر في حريّة أشمل هي حريّة الدين. في حين أنّ حريّة الضمير تتجاوز الإيمان بديانة معيّنة لتشمل عدم الإيمان بأيّ ديانة، والتنصّل من كلّ انتساب عقديّ. وهذا المنحى في بناء الفصل السادس يتعارض مع مفهوم حريّة الضمير الذي يتخطّى على نحو ما بيّناه في موضع سابق من عملنا مجال الدّين والإيمان بالآلهة مهما يكن اسمها.

ونحن إذا ما فحصنا هذا الفصل ألفينا الدولة وحدها تمتلك منح هذا الحقّ للمواطنين من خلال توظيف عبارة «الدولة راعية للدين، كافلة لحريّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينيّة، حامية للمقدّسات، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبيّ ...»[16]. ففي الحقيقة لم نخرج على فكرة الرّاعي والرعيّة، إذ الدولة تبدو في صورة الرّاعي والكافل والضامن، ويبدو المواطن في صورة المرعيّ والمكفول من طرفها. لهذا تكرّس الصياغة اللّغويّة لهذا الفصل صورة الدولة الاستبداديّة الرّاعية التي تمنّ ببعض الحقوق على رعاياها. فبدلاً من ذكر مصطلح الدولة وإردافه بصفات تحمل في ذاتها مرجعيّة سلطويّة دينيّة من قبيل «راعية، كافلة، ضامنة»، كان يحسن بالمشرّع التونسيّ ترك مجال تمتيع المواطنين بهذا الحقّ الدستوريّ، أيْ حريّة الضمير للمجتمع المدنيّ، لأنّ الدولة بوصفها قوّة قاهرة يمكن أنْ تكفل للفرد حريّة الضمير، ولكنّها لا تستطيع السيطرة على أذهان أفرادها لحماية المؤمنين بحريّة الضمير من بطش ذوي العقول الرجعيّة الذين لا يؤمنون بالتعدّد والاختلاف وقيم الحريّة والمواطنة. لذلك كان من الأجدر لو قال المشرّع: « لكلّ مواطن الحقّ في حريّة الضمير والمعتقد والدّين...»، وبذلك يمتلك المواطن حريّة الضمير بوصفها حقّاً دستوريّاً يجب احترامه في مستوى التصوّر القانونيّ وعلى صعيد الممارسة العمليّة في المجتمع التونسيّ. فقوّة الدستور والقانون والحقوق هي الضامنة الوحيدة لهذا الحقّ الشخصيّ، لأنّ الدولة لا تستطيع أنْ تنفذ إلى العقل والوجدان، ومن ثمّ لا تستطيع عمليّاً أنْ تكفل لكلّ مواطنيها هذه الحريّة الأساسيّة، ناهيك أنّ الفصل السادس لم يُشر إلى كلمة مواطن، ولو بإشارة عابرة، ممّا يعني أنّ هذا الحقّ الدستوريّ يظل مِنّة وهِبة من الدولة تكفلها لمن تشاء وترضى عنه وتحرم منها من لا ترضى عنه. في حين أنّ هذا الحقّ لو أُسند إلى القانون أو تمتّع به المواطن مباشرة دون رعاية من الدولة وكفالة لَاكْتسب قيمة أكبر ممّا جاء عليه في الفصل المذكور.

---

14 ـ ابن عاشور (عياض): الفاتحة الأخرى الإسلام وفكر حقوق الإنسان، تعريب فتحي بن الحاج يحيى، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ط 1، تونس ، 2012، ص 74

15ـ اعتبر المؤرّخ وعالم الاجتماع جون بوبيرو Jean Baubérot أنّ حرية الضمير تقع في منتصف الطريق بين حرية التفكير وحرية الدين. فحرية الضمير التي تومئ إلى الحياة المعيارية والقيمية الداخلية للفرد تتيح له أن يبلور قناعاته، بما فيها القناعات الدينية والإيمان من عدمه، بكل حرية واستقلال.

Baubérot (Jean): La laïcité falsifiée, : La Découverte , Paris,2014, pp12 -13

16 ـ الدستور التونسي، (سبق ذكره)

وعليه نستنتج أنّ حريّة الضمير وفق الصياغة اللّغويّة التي وردت عليها في نصّ الفصل السّادس من الدستور لا تمكّن المواطن التونسيّ من هذا الحقّ تمام التّمكين، لذلك لا ترقى حريّة الضمير في الفصل مدار بحثنا إلى درجة الحريّة الأساسيّة المطلقة طالما لا يمتلك المواطن زمام هذا الحقّ بيده، بل تقدّمه له الدولة الرّاعية المانحة الواهبة التي لا تخرج عن صفات الآلهة التي تمنّ بالفضائل على عبادها وتسبغ عليهم نعمها.

إنّ الضمير هو ترجمان لما في الرّوح من صفاء وفطرة، لذلك لا يعدو أنْ يكون صوتها الحقّ الدّاخلي، وهو إلى ذلك مرتبط بالعقل والرّأي، لأنّ مجاله الاقتناع الشخصيّ وموصول أيضاً بنداء الواجب الأخلاقيّ في ضوء ما يكتسبه المرء من تربية وثقافة اجتماعيّة وإنسانيّة

إنّ الضمير هو ترجمان لما في الرّوح من صفاء وفطرة، لذلك لا يعدو أنْ يكون صوتها الحقّ الدّاخلي، وهو إلى ذلك مرتبط بالعقل والرّأي، لأنّ مجاله الاقتناع الشخصيّ وموصول أيضاً بنداء الواجب الأخلاقيّ في ضوء ما يكتسبه المرء من تربية وثقافة اجتماعيّة وإنسانيّة. وبما أنّ صفات الضمير على النّحو الذي ذكرنا فإنّ إسناد مهمّة كفالته لكلّ مواطن إلى الدولة وحدها بوصفها السلطة السياسيّة والتنفيذيّة التي تكون خصماً وحكماً في آن واحد لا يلبّي كلّ التلبية مبدأ ما يتّسم به الضمير من حريّة، لاسيّما أنّ إشراف الدولة مباشرة على كفالة حريّة الضمير للمواطنين هو إشراف مطلق وثابت بالنظر إلى صياغة النصّ في شكل جملة اسميّة تفيد إثبات صفات الدولة المذكورة، ممّا يكسبها سلطة دائمة أحاديّة مطلقة تتحكّم أنّى تشاء في مسألة حريّة الضمير. لذلك كان من الأفضل إسناد ضمان هذا الحقّ الإنسانيّ إلى سلطة الدستور والقوانين والمجتمع المدنيّ بوصفه الكافل الحقيقيّ في المستوى العمليّ لتكريس حريّة الضمير في الممارسة اليوميّة بين أفراد المجتمع التونسيّ.

ولمّا كانت حريّة الضمير مقترنة بالحريّات العموميّة الأساسيّة في فقه القانون الدولي ومنظومة حقوق الإنسان في العالم وأوسعَ من حريّة المعتقد والدّين وأكثرَ ذاتيّة منهما؛ وجب إناطة مهمّة كفالتها بسلطة أرفع من الدولة وأسمى منها وأقوى وهي سلطة الدستور. فمن هذا المنطلق كان بإمكان نصّ الفصل السادس من الدستور التونسي إسناد الكفالة مباشرة إلى عُلويّة الدستور، كأنْ يقول النصّ: «يكفل الدستور التونسي لكلّ مواطن حريّة الضمير». وبذلك تتضاعف هذه الحريّة إذا كانت مسنَدة من الدستور مباشرة، فيمتلك المواطن هذا الحقّ بنفسه، ويمارس حريّة الضمير في كنف الضمانات الدستوريّة.

ورغم ما يحمله الفصل السادس في دستور تونس الجديد من ثغرات قانونيّة ناجمة أساساً عن غياب الانتقاء الدقيق للمفردات اللغويّة التي تعبّر بشكل واضح عمّا طمح إليه المشرّع التونسيّ من غايات نبيلة أثناء كتابة هذه الحقوق الدستوريّة ذات المرجعيّة الكونيّة مثل الحقّ في حريّة الدين والمعتقد والضمير، فإنّه مع ذلك، يُعدّ مكسباً كبيراً في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة في تونس بصفة خاصّة وفي البلدان العربيّة بصفة عامّة. فإدراج حريّة الضمير في نصّ رسميّ أعلى – أيْ الدستور – واكتسابه من ثمّ حقّاً دستوريّاً يُعتبر فعلاً جريئاً شجاعاً، وقطيعةً حقيقيّة في مستوى الذهن والتصوّر عن أنساق التّفكير التقليديّ وعن منظومة الاستبداد التي ميّزت الدول العربيّة المسلمة. لذلك فهذا الاعتراف الدستوريّ بحريّة الضمير في تونس نحسبه انتصاراً لقيم الحداثة ولحقوق الإنسان الأساسيّة وللحريّات الخاصّة، مثلما نحسبه تفاعلاً عقلانيّاً مثمراً مع منظومة الحقوق الكونيّة التي يتمتّع بها الفرد في البلدان الديمقراطيّة المتقدّمة، التي تؤمن بقيمة الإنسان في الكون، وتسعى جاهدة إلى تمكينه من كلّ حقوقه وحريّاته الأساسيّة التي اتّسعت رقعتها اليوم في كنف القانون واحترام الغير وحفظ السلم الاجتماعيّ والأمن العام للدولة التي يعيش المواطن صاحب الحقوق المذكورة على ترابها.

أ. لا حرية للضمير دون الانفتاح على الآخر

حاجتنا واضحة اليوم إلى بناء منظومة أخلاقية كونية تحتوي اختلافاتنا بما يحفظ كرامة الإنسان بعيداً عن جميع أشكال التمييز العنصري والطائفي والديني.

إنّ الإنسان غير قادر على تحقيق ذلك بالانخراط في تلك المنظومة ما لم يشارك في صياغتها من جهة، ومن جهة أخرى نرى أنّ ذلك يقتضي الانفتاح والاستماع إلى الآخر باعتباره شريكاً لا عدوّاً، ولنا في التجارب التاريخية ما يؤكّد ذلك، ففي الهند أرسى الإمبراطور المغولي محمّد جلال الدين محمّد أكبر (1556م-1605م) دعائم العيش المشترك بين المسلمين ومختلف الأديان[17]، على أنّ الانحطاط الثقافي والفكري هو العامل الرئيس في الانغلاق والتقوقع، وهو ما نعيشه اليوم في عالمنا العربي، وطالما لم نؤمن بأنّ الحداثة ضرورة لا ترف فكري، فإنّنا سنظل خارج التاريخ وخارج المنظومة الإنسانية.

أَوَلم يؤكد الرسول محمّد للناس بأنّهم سواسية كأسنان المشط؟ هذه الحياة للبشر فيها يُمتحَنون ويمارسون حريّاتهم باعتبار أرقى مظاهر التكاليف الإلهية، وليس لأحد الحق في إلجام العباد عن التعبير عن رؤاهم ومواقفهم باسم الله، فالله ترك للإنسان حرية الاختيار (فمن شاء فليكفر، ومن شاء فليؤمن)، فالمشيئة مفتاح السرّ وحكمة الله في الخلق.

أو ليس في الدعوة إلى إكراه الآخر على اتباعنا واعتناق ما نؤمن به من معتقدات وأديان وأفكار ... تجديف على الله واعتراض على إرادته؟ وهل ثمّة قيمة اليوم للمناداة بإسلام الدولة، والحال أنّ جوهر الإسلام قد نُزع من قلوب جزء لا يستهان به من الذين ينتمون إليه (الإلحاد، ....)؟ وهل يحتاج الإسلام اليوم لمن يصدّ عنه الأعداء برفع شعارات الجهاد؟ الله أقوى وأعظم من أنْ يكون المحرّض على سفك دماء من خلق، فمتى نترك خلق الله أحراراً يفعلون ما يريدون كي يكونوا «الإنسان»؟ لعلّنا اليوم في حاجة واضحة إلى فتح صفحة جديدة مع تأويل جديد مداره على الإقرار بأنّ الله خلق البشر جميعا أحراراً.

ثمّ إنّ فكرة عدم الانفتاح على مكاسب الآخر المختلف عنك دينيّاً وفكريّاً ومذهبيّاً، والقبول به، فكرة ولّى زمانها وفقدت حجيّتها[18]، لأنّنا أصبحنا اليوم في قرية كونيّة صغيرة وفي عالم متحرك يقوم على تناقل المعلومات، وتعدّد وسائط الاتّصال عبر الأنترنيت والأقمار الصناعيّة وكلّ وسائل الاتّصال الحديثة. لذلك فأنت تشاهد بأمّ عينيك وتسمع بأذنيك ما يحدث في العدوة الأخرى من بلادك شئت أمْ أبيت. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الآخر، فهو يزورك في بيتك يوميّاً، ويؤثّر في حياتك ونمط عيشك وتفكيرك عبر هذه الوسائط الاتصاليّة التي تطرق بابك دون إذن منك، لذلك فالاعتراف بالآخر بات ضرورة تقتضيها سنّة التطوّر في عالمنا المعاصر. ومن هنا لا بدّ من الإيمان بالقيم الكونيّة التي نجدها عند الأمم الأخرى الرّاقية المتقدّمة، وبفكرة المثاقفة بين شعوب العالم أخذاً وعطاء. ومن هذا المنطلق فإنّ الإنيّة لا تتعارض في شيء مع مفهوم الغيريّة، طالما أنّ الآخر يتعايش معي في كنف السّلم والاحترام المتبادَل، وفي ظلّ قيم إنسانيّة مشتركة وحقوق أساسيّة وحريّات كونيّة فرضتها ثقافة الحداثة التي تكرّس على أرض الواقع فكرة الاختلاف والتعدّد والحريّة وحقوق الإنسان.

إنّ الاعتراف بالآخر في واقع الأمر من ثمار قيمة التّسامح التي شجّعت عليها الديانات السماويّة، بما في ذلك الإسلام ومن مكاسب القيم الكونيّة الحداثيّة. لهذا بدلاً من نشر قيم التمييز الدينيّ بين المواطنين في تونس لا بدّ من نشر قيم التسامح. ومن هذه الجهة يجعلنا التسامح نقبل بالآخر المختلف عنّا عقديّاً ودينيّاً وفكريّاً، ونتعايش معه في سلام، ونحترم قناعاته الذاتيّة، وحريّاته الشخصيّة كحريّة

17 ـ ابن عاشور (عياض): الفاتحة الأخرى، الإسلام وفكر حقوق الإنسان، (سبق ذكره)، ص 32

18 ـ إنّ فكرة الخوف من الآخر والتحذير من الانفتاح عليه ليست بالفكرة الجديدة، إذ نجدها لدى الشعوب القديمة التي تخشى من بطش بعض الشعوب المغايرة التي تغزو غيرها من الشعوب، وتعلن ضدها حروب إبادة باسم الآلهة، وتحت غطاء الدّفاع عن المقدّسات الدينيّة. وهذه الرّهبة من التّعامل مع الآخر، وهذا الاحتراز من الاقتراب من ثقافته وتصوّراته للحياة والكون نجدهما مستبدّتين بأذهان الشعوب العربيّة المسلمة في فترة الانحطاط والاستعمار. خاصّة بعد حملة نابليون بونابرت على مصر، إذ برزت دعوات إلى رفض الآخر الذي يريد أنْ يقضي على الأصول الإسلاميّة للشعوب العربيّة، وأنْ يطمس هويّتها ولغتها وخصوصيّاتها الحضاريّة، وذلك بغزوها فكريّاً.

الضمير وحريّة المعتقد وحريّة التفكير. ومن ثمّة نتفهّم بمنطق التسامح ما بين البشر من اختلاف وتعدّد[19]، وهو تعدّد واختلاف وتنوّع ما انفكّ النصّ القرآنيّ يؤكّد حكمة اللهّ من وجوده. فوراء الاختلاف بين البشر حكمة إلهيّة بالغة مدارها على التعارف والتواصل والتعاون وتعمير الكون ونشر أسباب الحياة الحسنة فيه. ولذلك جعلنا اللهّ مختلفين كيْ نتفاعل مع بعضنا بعضاً، ونستفيد من هذا الاختلاف والتنوّع، ونحوّله إلى نقطة قوّة تساعدنا على تقدّم الإنسانيّة على جميع الأصعدة. والعجب العجاب أنّ اللهّ يثني على الاختلاف ويبرز الحكمة من وجوده، بينما نجد أصحاب العقول الرجعيّة من أشباه علماء الدين ورجاله يبخسون النّاس حقّهم في الاختلاف ويعترضون على حقّهم في حريّة الضمير مثلاً أو المعتقد أو التفكير، على نحو ما بيّنّاه في موضع سابق من عملنا.

خاتمـــــة

سعينا في هذا العمل إلى قراءة مسألة «دسترة» حريّة الضمير في دستور تونس الجديد (جانفي 2104) من خلال تفكيك الطبقات اللغويّة والدلاليّة التي تشكّل منها الفصل السّادس من الدستور الذي نصّ بصريح العبارة على حقّ حريّة الضمير في تونس، وقبل الاشتغال النقديّ بهذا النصّ التشريعيّ العامّ.

ولئن كانت تونس أوّل دولة عربيّة تنصّ بصريح العبارة على حقّ حريّة الضمير في دستورها الجديد، فإنّ الفصل الذي صِيغت فيه هذه الحريّة الدستوريّة يقتضي من الباحث قراءة نقديّة لطريقة بنائه، كيْ يبرز إلى أيّ مدى يتمتّع المواطن التونسيّ بهذه الحريّة. ولن تتسنّى هذه القراءة النقديّة لفحوى الفصل السّادس من الدستور الجديد ما لم نعمد إلى تفكيك الخطاب المكوّن لمادة هذا الفصل.

وقد قادنا تفكيك خطابه إلى استجلاء نسبيّة تمتّع المواطن التونسيّ بهذا الحقّ الدستوريّ. والوجه في ذلك أنّ النصّ لم يوكل مباشرة لقوّة القانون والدستور ضمان حريّة الضمير لكلّ فرد من الشعب، بل أوكلها إلى الدولة الراعية والمانحة والواهبة، حتّى لكأنّ حريّة الضمير مجرّد هبة يمكن أنْ تمنحها الدولة لمن تشاء وأنّى تشاء. وبذلك لم نخرج بعد من صورة السلطة المفارقة القاهرة الكافلة والرّاعية لرعاياها، تسوسهم بسياسة القطيع، وهذا الأمر يعزّزه في نصّ الفصل المنقود غياب كلمة المواطن.

وبيّنّا أنّ سوء اختيار المفردات اللغويّة المناسبة هو الذي يجرّ إلى تشكّل المعنى في النصّ الدستوريّ مدار عنايتنا على النحو الذي ذكرنا، لذلك لا بدّ لخبراء القانون الدستوريّ من خبراء في أسرار اللّغة ودقائقها حتّى يُنجز النصّ القانونيّ وفق ما يطمح إليه رجال السلطة التشريعيّة والقانون، فلا نجد حينئذ ثغرات في القوانين أو تبايناً بين المراد كتابتُه دستوريّاً والواقعِ القائم والمعنى المُستفاد من النصّ القائم فعليّاً.

إنّ ما أبدينا من بعض الملاحظات الأوليّة حول مسألة حريّة الضمير في دستور الجمهوريّة التونسيّة لا ينقص شيئاً من الطّابع الحداثيّ التقدمي لهذا الدستور، ولهذا الفصل بالذّات.

19 ـ إنّ الحديث عن «مفهوم التّسامح هو عبارة عن مكسب جديد لا يمكن فصله عن النّقد الفلسفي للحقيقة [...] فالمسلمون كالمسيحيين، قد شّرعوا وسنّوا القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة والمطلقة» أركون (محمّد): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تعريب هاشم صالح، دار السّاقي، ط 1، لندن أنجلترا، 1990، ص 115. وهو إلى جانب ذلك مفهوم يتعارض مع مبدأ عام نادت به الأديان بشكل صريح أو مضمر، وهو التّعصب للعقيدة.

نهاية المقدّس والدين البديل
ـ ما بعد الدين في فلسفة دافيد هيوم ـ

نورة بوحناش*

مقدمة

الحداثة وتواري المقدس: لم تكن استفاقة العقل الغربي إلا بثورة هزّت حقل المفكّر فيه في العصور الوسطى، فتحدّد مسار آخر لهذا العقل تجلى في ذلك العمل الدؤوب الذي أداه رجال النهضة، انطلق من النزعة الإنسانية التي انبرت لنقد اللاهوت المسيحي، حيث سيكون السؤال عن تاريخية الكتب المقدّسة سؤالاً راجحاً وضرورياً، فهل من الممكن أن يحافظ كلّ نص على نقائه وقد امتدّ عبر زمان سحيق؟ كما أنّ تصور الإنسان الإله يثير حفيظة كلّ فطرة عقلية سليمة، فهل يمكن التصديق بولادة إله من تزاوج الناسوت واللاهوت؟ فما هي ذات المسيح إذن؟ هنا تساءل الإنسانيون عن القرابة الجامعة جمعاً غريباً وغير معقول بين الناسوت واللاهوت[1]؟ كما ستتركز استفاقة العقل الغربي على ذلك الانقلاب الذي أحدثه فلاسفة وعلماء من برونو إلى كوبورنيك وغاليلي، وقد تحققوا عبر المشاهدة الحسية والعقلية بكوسموس آخر، يتناقض كليّاً مع ذلك الذي احتفت به الكنيسة معتمدة على تأويل لخلاصة الفهم الإغريقي للطبيعة.

حتماً سيسير منظار غاليلي على نقيض يقين الإيمان، لتتحول المركزية الكونية من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، وعلى الرغم من الأحداث العنيفة التي رافقت حياة غاليلي، فقد أصرّ أمام قضاة محكمة التفتيش على خلاصة مشاهداته الدقيقة، ملقياً بالكلام في سرّه، وقد تيقن من أنّ الأرض تدور[2]، هو الكلام الذي ستتابع بعده الانهيارات المتتالية لسلطة الكنيسة، ومن ورائها العقيدة المسيحية، لتسير في درب النقد والإصلاح، ثم النهاية عندما يعلن نيتشه على تخوم القرن العشرين موت الإله الضعيف، وقد خلفه إله الأرض القوي[3]، إنه الإنسان وقد انفصل انفصالاً كليّاً عن الغيب.

لا ريب أنّ خلاصة نهضة العقل وانتصاراته المتتالية هي انحسار لسلطة مؤسسة الأكليروس، ليعتلي اللوغوس مهمّة نقد المعرفة الدينية بوصفها معرفة إنسانية بحتة، فلا توجد معرفة تعلو على وظيفة العقل الإنساني، ولذلك سيكفّ المقدّس عن أن يعتلي مقام المقدّس، وتصبح الكتب المقدّسة صحائف للقراءة الإنسانية الناقدة، لتتعزز هذه القراءة مع النمو المنهجي للعلوم العقلية والإنسانية التي جعلت من الدين موضوع الدرس العلمي، فانبثقت علوم من قبيل علم الدين، إنثروبولوجيا الدين، وهكذا ستتمكن خلاصة اللوغوس من

---

* أكاديمية من الجزائر

1- من بين هؤلاء الإنسانيين الذي دخلوا في عمل نقدي للمسيحية، إرسموس دي روديدام Erasme de Rotterdam (1469 -1536)، وعلى الرغم من انخراطه في سلك الكهنوت، أنه جال أوروبا مبشراً بدين فلسفي يعوض المسيحية، وهو ما اصطلح عليه فلسفة المسيح، وقد أحدث آثاراً عارمة في الروح الشاملة لفلسفة عصر النهضة، التي كان لها دور فاعل في اعتلاء اللوغوس حق النقد للاهوت، انظر في ذلك

Encyclopédie De La Philosophie La Pochothèque 2002 P489

2 – إرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت لبنان، ط 1، 1980 ، ص 114

3 – نتشه: نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، منشورات الجيل، بيروت بغداد، ط 1، 2011 ، ص 44

يعوّض الدين الطبيعي، بوصفه خلاصة لوعي الأنسنة، مفهوم دين الوحي، ليتمكن الإنسان الذي تحرّر من سلطة الإكليروس من بناء دينه الفردي الخاص، ليصبح الدين مسألة فردية خاصة، أمّا الفضاء العمومي فهو فضاء المواطنة والحرية الفردية والحق الإنساني المكفول من القانون

تعديل ماهية الدين، ليكون بمثابة تجميع ثقافي خالص، بدأ مساره التاريخي من تعدد الألوهية إلى حد الإيمان بالدين الواحد[4].

كان العقل الحديث مرحلة حاسمة في مسار القراءة الناقدة للدين، لم يعد هناك إمكان لسيطرة العقيدة على العقل، تجلى هذا في مواقف الفلاسفة والعلماء الذين تفرّقوا في دروب الإلحاد، وتوقفوا عن الحكم فيما يخصّ العقيدة التي تسلم بوجود إله يدخل إلى التاريخ ويكلم البشر[5]، ويأمرهم بالفعل والترك، وستقود الخلاصة الإبستيمولوجية لمفهوم الطبيعة التي أقرّها العلم – بوصفه اختباراً مزدوج الأداة بين الخبرة والعقل – إلى تأسيس بنية تفسيرية معقولة ترى نهاية سلطة الإله على الكون، وبناء نسق آخر مكّن منه القانون العلمي، الذي بدا له الدور الحاسم في تفسير حركة الكون عبر القوانين المغناطيسية التي تسيّر حركة الكواكب[6].

أمام البرهان الدامغ الذي قدّمه العلم، لم يعد اللوغوس ليفرد مقاماً للإيمان في التصورات العقلية والعملية للإنسان، لتؤلف التصورات العقدية الموروثة عن العهدين القديم والجديد مجرد خيالات بشرية، فقد عسر على البشر التفسير المعقول، فاعتبروا أنّ الكون من تقدير قوى تفوق قدرة الإنسان، لينتقل هذا التفسير من قوى الطبيعة إلى تعدد الآلهة، ثم لتنتهي بإله عليّ قدير، إله ديانات التوحيد، هو عجز الطاقة البشرية عن تفسير معقول لمظاهر الكون، أدى بها إلى البحث عن قوى مفارقة تجعل الكون معقولاً وميسور التفسير، تتمّ الرجعة إليه في التشريع ويؤلف مرجعية الأفعال العملية.

وعموماً فإنّ لامعقولية تصور الإلوهية في عقيدة الكتاب المقدّس، وعدم انسجامها مع تصورات العلم الناشئ أدى ببباروخ اسبينوزا إلى النبذ من الجماعة اليهودية، أي إله يعوض فيزياء نيوتن التي قدمت حقيقة الاندماج بين العالم والقانون؛ ليمثل الإله الجديد مجموع القوانين الفيزيائية المتحكمة، هنا تتوحد العلاقة العقلية بين الله والإنسان ليؤلفا واحداً لا ينفصم [7].

لقد خلص العقل الحديث إلى تحييد الإله من كلّ تفسير وكلّ تشريع، لم يعد هناك دور له في عالم الظواهر الفيزيائية، فهو من العلل القديمة التي تمّ اكتشافها، وسينتهي أمرها بتبيين العلل المعقولة،«فالله كبير بحيث إنّه ليس في حاجة إلى أن يوجد، إنّ هذه هي ماهية صيرورة العلمنة التي أثرت بعمق في المجتمع الحديث[...] لقد انتهى الله من أداء وظيفة تفسير نظام الطبيعة» [8]، ولذلك سيطرت نزعة طبيعانية أدّت في نهاية المطاف إلى الشطب المتتالي لأشكال التفسير، فلم يعد هناك إلا القوانين الفيزيائية، ولا توجد علل أخرى تفسر

4- Philippe Testard-Vaillant : «La naissance de l'unique a l'aune des Polythéisme» in Les cahiers Science et Vie Aux «Origines de Dieux» ,N^{0} 113 ,Aout 2012?P8

5- Marie-Françoise Balez :«C'est la révélation de dieux dans l histoire qui unit les trois monothéismes» in Les cahiers Science et Vie Aux «Origines de Dieux», Op.cit P15

6- Hume :Dialogues sur la religion naturelle ,traduit par M Malherbe, Librairie Philosophique J .VRIN 2005,P76

7 – سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2009،1، ص 443

8- Charles Larmori :Modernité et morale ,P U F 1ére Edition ,1993 P71

العالم، ويبدو أنّ هذا الموقف الطبيعاني الشامل قد سار في شكل تعميمي عندما جعل التفسير الواقعي القائم على خلاصة المعرفة العلمية معياراً أوحد للمعرفة، ومنها المعرفة الأخلاقية[9].

يُعدّ الدين الطبيعي من المفاهيم الأكثر ترجيحاً، تعويضاً للدين القديم أمام الشك العارم الذي عمّ العقل بعد الثورة ضد العقيدة، لم يبقَ أمام هذا العقل إلا تعويض عقيدة السماء بعقيدة إنسانية معقولة تتلاءم مع الخلاصة المعرفية التي يقدمها اللوغوس، بعدما انتهى من نقد المقدّس؛ لذلك ستتميز الفلسفة الحديثة بقراءات مختلفة لمفهوم دين طبيعي يتلمسه الإنسان في جنباته دون إملاء الكنيسة، إنه دين يحمل روح العقيدة الإنسانية التي تخلصت من قهر الكنيسة، وطمأنة الفؤاد بشكل مغاير للإلوهية، هو دين يزمع على الذهاب إلى ما وراء عقيدة السماء المتسلطة واللامعقولة.

هو الدين الذي يعبّر عن حرية الضمير، وتثبيت لقدرة الإنسان في بنائه لعقيدته الخالصة دون الرجوع إلى سلطة المؤسسة الدينية، إنه «تعبير استخدم في القرن الثامن عشر، ويدلّ على مجموع عقائد تؤمن بوجود الإله وخيريته، وكذلك تؤمن بالروحانية وخلود الروح، وبالخاصية الملزمة للفعل الأخلاقي، ولذلك يعتبر الدين الطبيعي وحياً من الضمير، والنور الداخلي الذي يضيء كلّ إنسان»[10]. وهكذا يعوّض الدين الطبيعي، بوصفه خلاصة لوعي الأنسنة، مفهوم دين الوحي، وليتمكن الإنسان الذي تحرّر من سلطة الإكليروس من بناء دينه الفردي الخاص، ليصبح الدين مسألة فردية خاصة، أمّا الفضاء العمومي فهو فضاء المواطنة والحرية الفردية والحق الإنساني المكفول من القانون.

تجتمع الغاية النهائية للنقد الإبستيمولوجي الذي قاده هيوم في معترك الفلسفة الحديثة في إعادة تنظيم مسألة المعتقد الإنساني، وعلى الرغم من العلاقة التي تجمع هذا النقد بالعلم، إلا أنّ تقويض ركائز الدين يؤلف المنطلق الرئيس لهذا النقد، يبدو ذلك في بناء المعرفة على الحس، وتفكيك سلطة الميتافيزيقا، وتحرير الضمير الأخلاقي من هيمنة العقيدة، وحوار يذهب إلى البحث فيما إذا كان الإنسان بحاجة إلى معتقد، وهل يحمل بين جنباته إيماناً طبيعياً؟

كان لشكيّة هيوم أثرها العارم على القادم من فلسفات القرن العشرين، عبر مسألتين أساسيتين دافع عنهما هيوم بشراسة عقلية شديدة، وهما:

1. الشك في بداهات العقل، وهدم حقل الميتافيزيقا، فمن الأجدر بالنسبة إلى هيوم رمي كلّ التراث الميتافيزيقي إلى اللهب، وعند الحديث عن الميتافيزيقا يكون الدين من أهمّ النصوص الميتافيزيقية التي يجب أن يلتهمها لهيب النار الحارق، لم يعد مبدأ العليّة مبدأ عقلياً، بل هو صلة جامعة بين علة ومعلول يبدهها التتابع في إطار التجربة الإنسانية، أمّا عن حدود العليّة فهي لن تكون البتة مبدأ عقلياً، وعند الحديث عن العلة لا بدّ ألا نمكث في مجرد العلة القائمة في عالم الظواهر الطبيعية، بل علينا أن نتابع إلى حد العلة الأولى للكون، فهي غير معقولة، وليست إلا تتابعاً وعادة ألفها التفكير الإنساني، هنا يعمل النقد الهيومي على تحرير الإنسان الحديث من المعتقد.

2. لا وجوب من الوجود، وهي المقولة الهيومية الكبرى التي مثلت بداهة الفلسفات الوضعية والعلماوية القادمة في أفق القرن العشرين، ماذا يعني الفصل بين القضايا الوصفية والقضايا المعيارية؟ إنّه فصل بين احتمال الوجود الإلهي والأمر الأخلاقي، هو تحوّل للأخلاق نحو الضمير الإنساني الحر، وتثبيت الأخلاقية في التجربة الإنسانية الوجدانية، وقد تخلصت من كلّ الإملاءات الفوقية التي يقتضيها الدين، وهكذا مثلت فلسفة دافيد هيوم نقطة تحوّل شديدة الأهمية في مسار العلمنة وتحرير الضمير الإنساني من سلطة الدين.

9 Ibid. p26

10- Lalande : vocabulaire technique et critique de la Philosophie , 17 éme, édition, 1991 , P U F,P 916

يُعدّ الموقف الهيومي من الدين خلاصة لمسار نقدي لطبيعة الفهم، وقد تجلى هذا المسار في نقده الحسّي لطبيعة المعرفة، وتفكيكه لعرى البداهات العقلية التي جعلها ديكارت شرطاً للمعرفة الصحيحة، ولذلك كان رمي هيوم لكلّ منتوج معرفي لا يمتثل لمعيار التجربة الحسّية في اللهب، تحرير للوعي الإنساني من عرى التمثلات العقلية، ومن ثمّ ستنحصر المعرفة الإنسانية في مجرد المعرفة التي تتيحها التجربة الحسّية، فما مصير المعارف التي يستحيل معها الإثبات الحسّي، ونعني وجود الله الذي يُعدّ غير معروف بالنسبة لوسائل المعرفة الإنسانية؟ فهل يستطيع أيّ دليل إثبات وجود الله؟ إلى أيّ مدى يكون للدليل الأنطولوجي النجاعة في إثبات وجود الله، وقد تفكّكت عرى مبدأ العليّة عبر النقد الإبستيمولوجي؟ هل يستطيع الدليل الطبيعي إثبات وجود الله، وقد انتهت مهمّة العلة حتى على مستوى الأحداث الطبيعية؟ أي دين جديد يحلّ مقام الدين القديم، وقد تمكّن الإنسان من ذاته، وبدا أنّه المسؤول الأكبر عن تحسّس الحقيقة؟

يكون التفكير حول الدين تفكيراً في البراهين على وجود الله، وهنا ترتبط مهمّة البحث بمسألة رافقت سؤال اللاهوت في العصور الوسطى، وهو سؤال العلاقة بين العقل والإيمان، إذ يخلص هذا اللاهوت إلى أنّ العقل يتمكن من تقديم الدليل على وجود الله[11]، سينهدم الدليل حتماً عندما يكون العقل صفحة بيضاء فاقدة لقدرة الدليل، فماذا عن حضور المعلم الأول حضوراً داخلياً منذ المحاورات الأوغسطينية؟[12]

أولاً: نقد المعرفة – هيوم ونهاية سلطة اليقين: تُعدّ فلسفة هيوم لحظة فارقة في صيرورة الأنوار، إذ لم تكن استفاقة كانط من سباته الدوغمائي إلا خلاصة متأنية لقراءة رسالة في الفهم البشري، وهي القراءة التي حينت سؤال الفلسفة النقدية وتتابعاته التي شملت حقولاً إنسانية أخرى، ونعني بها الأخلاق والدين، فأمام عسر التدليل على وجود الله، يحتمي فيلسوف كوسمبرغ بالدليل الأخلاقي، وقد أصبح الدين تابعاً للأخلاق، بعدما فصله هيوم عن كلّ ممكن معرفي، وهنا يدخل العقل الغربي في مرحلة تعميم الانفصال عن الدين، عندما يصبح الإنسان علامة على القانون الأخلاقي.

كان هيوم قارئاً جيداً لمسار العصر، عصر انحدرت فيه المسيحية، وقد أثارت الكثير من شغب اللاتسامح، وعلا فيه العلم ليجبّ تاريخاً طويلاً من هيمنة الروح الوثوقية، فمن الواجب إذن بناء فلسفة تتلاءم مع العلم، وتستنهض الهمّة لإزالة اللاهوت من مجال التفسير الإنساني، وعليه سيستلهم هيوم الروحين البيكونية والنيوتينية، لكي تجد المعرفة تماسكها الداخلي، وتنبني على خلاصة التجربة الحسية، وتستجيب الفلسفة لتطلعات العلم، الأمر الذي يقتضي إنهاء سلطة الدين على الروح التفسيرية للإنسان.

كانت الشكيّة الهيوميّة خلاصة لانخراط هيوم المبكر في النقاش المعرفي الجامع بين فلسفات لوك ونيوتن وبركلي، غير أنّ لوك سيعتلي مقام الريادة في أثره الحاسم على إبستيمولوجيا الأفكار الهيومية، فكانت دراسة في الطبيعة البشرية منطلقاً للكشف عن طبيعة الفهم البشري، ولا ريب أنّ المفهوم البيكوني للنفسانية سيقف خلف التحليل العميق للمعرفة الإنسانية، الأمر الذي سيجلي غموض اليقين، ويحين السؤال عن حدود اليقين، فما حقيقة المعتقدات الإنسانية؟ هل هناك من سلطة للعلاقات المعرفية قد تتحصن ما وراء الحس؟ ماذا عن أصل المعرفة؟

1 . سلطة الحس وهشاشة العقل: سيفكك هيوم ذلك التلازم القائم بين الانطباعات والأفكار، إذ لا تعدو هذه الأخيرة أن تكون مجرد نسخ عن الانطباع، بمعنى أنّ الأفكار هي مجرد انعكاسات باهتة للأحاسيس على مرآة الوعي الإنساني، لذلك ستفقد الأفكار حصانتها العقلية المنيعة، لتؤلف نهاية الاعتقاد بوجود المبادئ اليقينية، هي النتيجة الضرورية للعلاقة الجامعة بين الانطباعات والأفكار[13].

11 -Sous La direction de Michel Blay :Grand Dictionnaire de La Philosophie ,CNRS Editions 2005 ,Paris P921

12– انظر، حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى – أوغسطين توما الإكويني ـ التنوير بيروت، لبنان، د ط ،1981 ، ص 35

13- Hume :L'entendement- Traité de la nature humaine –traduction Philippe de Baranger et Philippe,GF-Flammarion,1995, P41

وهكذا ينكر هيوم وجود المبادئ الأولية، فالأفكار ما هي إلا تجلٍ للأشياء الجزئية يجمعها جامع اللغة، أمّا اليقين الحقيقي فيأتي من التجربة، وبهذا ينتهي تأثير المبادئ الأولى للعقل على الصياغة اليقينية للمعارف.

إنّ التقسيمات الهيومية للأدوات المعرفية تنتهي إلى الإقرار بالمصدر الحسي البحت للمعرفة، وحينئذ لا وجود للأفكار الفطرية أو المبادئ القبلية، إذ الانطباعات والأفكار تنقسمان إلى شكلين من الإحساسات البسيطة والمركّبة، وفيما يتعلق بظهور هذه الإحساسات في العقل، فإنّ الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة، أمّا عن الأفكار المركّبة فأصلها هي الانطباعات البسيطة، بما أنّها نسخة من الانطباعات المركّبة، وهكذا يفرد هيوم للعقل دوراً سلبياً، فهو مجرد مشاهد حيادي لا يملك عتاد اليقين. فلا وجود لأساس متين لكثير من الأفكار التي ظنّ الإنسان أنها متمكنة من العقل، مثل مبدأ الهويّة والجوهر ومفاهيم أخرى تحظى بيقين العقل، وهي المبادئ التي تعني الأساس المتين للعلة الأولى، فهل الله بوصفه فكرة جوهرية ممكن الوجود[14]؟ كيف يمكن التصديق بالأخبار التي تؤلف مجال الدين؟ هل من الممكن بناء واجبات على الاعتقاد بوجود الله؟ هنا تنتهي القاعدة المتينة للتخلق المرتبط بالدين، وسيمتلك الإنسان قدرة ذاتية في الاعتقاد والعمل بالاعتقاد، فما هي إذن الديناميكية الفاعلة في مجال الأخلاق الإنسانية؟

لن يقتصر النقد الهيومي على تقويض قدرة الأفكار الفطرية، بل اتجه إلى اعتبار النفسانية الإنسانية خاضعة لقانون الجاذبية، وهي ضرب من الآليّة التي ترتب الأفكار، ذلك أنّ الملكتين اللتين تعالجان الأفكار، وهما الخيال والذاكرة، تكمن وظيفتهما في حفظ الأفكار وفقاً للترتيب الذي دخلت به إلى العقل[15]، وفي اختيار الأفكار التي تريدها، هو اختيار لا يعني الاعتباطية، بل إنّ هناك ترابطاً بين الأفكار المختارة، فكل فكرة تجذب الأخرى المترتبة معها، ولذلك تؤلف المعرفة حقلاً من المترابطات التي تجعل كلّ الأفكار لها مراجعها النهائية التي تعني في نهاية المطاف الخلاصة الحسيّة البحتة، فهل تكتفي فكرة وجود الله بذاتها وتنأى عن التحليل الإبستيمولوجي الذي يقرّ بتهافتها؟

2 . اللايقين في كلّ علة ـ نهاية اليقين في العلة الكونية: يُعدّ النص الذي وسمه هيوم بـ«طبيعة الفكرة أو المعتقد»، نصاً فاصلاً في تحليله لمسار الأفكار والمعتقدات، فنحن نؤمن بمجرد وجود الأفكار عن الموضوعات ونربط العلاقات بين العلل والمعلولات، وستكون نتيجة التفكير لدينا خلاصة لمسار استدلالي ينطلق من مجرد الاعتقاد بفكرة، ليصل إلى الاعتقاد بوجود موضوع من الموضوعات، «فعندما نعلن وجود الله، فإننا نؤلف مجرد فكرة حول هذا الموجود»[16]، ففي تقصي أصلها تبدو أنها خلاصة لفكرة لا تزيد ولا تنقص من هذا الاعتقاد، لا دليل لها في مجال اليقين الحسي المتحقق عينياً.

انتهى تفكيك قدرة الأفكار الفطرية في الإمداد بالمعرفة اليقينية إلى اعتبار العلاقة بين العلة والمعلول مجرد تتابع بين الأحداث، يجري بسبب التوالي بينهما، أمّا عن وجود علاقة ضرورية بينهما فذلك أمر يفتقد إلى البرهان، كما لا يمكن التدليل على العلاقة بين العلة والمعلول تعليلاً قبلياً، إنّها مجرد تتابع يعتقده الانطباع الإنساني، ولهذه النتيجة الهيومية أثرها المباشر على تفكيك عرى العلاقة بين الاعتقاد الإنساني والوجود اليقيني للعلة الكونية.

وهكذا تكون العليّة خطأ منطقياً، ولكن الفلاسفة اعتبروه حقيقة، إنّ فكرة العليّة تعني مجرد تتابع بين شيئين متتاليين في الزمان والمكان، قد لا يحدثان النتائج نفسها في علاقات أخرى متمايزة. ولأنّ عقلنا قد ألف هذا التتابع يبدو له أنها علاقة ضرورية ضرورة

14 -Ibid., P158

15- Op.cit. , P P50 51

16- Ibid., P158

منطقية، «وعموماً فإنّ تجربة الأنا تتلخص في سيل الإحساسات، بمعنى أنّ الأنا ليس جوهراً، هي حامل للانطباعات، فكلّ تحليل يبرهن على عدم وجود أسس ميتافيزيقية، بل هناك مجرد احتمالات ترتبط بالحس المشترك»[17]، فكلّ معالم الإسناد اليقيني فقدت قدرتها، لم يعد هناك من سند للعقل البشري ليطمئن لمعتقداته.

إذن تكون العادة هي المسؤولة عن تأليف مبدأ العليّة، فالتكرار المتواصل للأحداث، وارتباطها ببعضها بعضاً هو الذي يخلص التصور الخاطئ عن وجود مبدأ العلة، بهذا تكون الرابطة الضرورية مجرد وجود في العقل لا أساس له من المنطق أو الواقع.

نقد هيوم للمبادئ القبلية للمعرفة مقدمة ضرورية لاستيعاب موقفه من الأخلاق في علاقتها بالدين، خاصة أنّ المطلب الأساس هو فصل المبادئ الأخلاقية عن التعصب الديني الذي قد يضرّ بالتسامح الإنساني، وهي الخلاصة التي انتهى إليها كتابه رسالة في الطبيعة البشرية

وعموماً تنتهي الشكيّة الهيومية إلى تثبيت اللاأدرية على مستوى العلم، غير أنّ تقويض الاعتقاد في وجود العلة الكونية يؤلف الغاية الأخيرة لفلسفة هيوم، ليكون المبدأ المرجح لمعقولية العلم مجرد تتابع للحوادث، يفتقد للعلاقة الضرورية، إنّه عادة يعتاد عليها العقل، إنّ هذا الشك الهيومي في مبدأ العليّة وفي جميع الاستقراءات التي يكون مبدؤها التجربة، أحدث تصوراً للاحتمالية على جميع الأصعدة.

تقف الأنا خلف تفسير العلاقات التي تبدو لأوّل وهلة على أنها موضوعية، وعليه تغادر الفلسفة ميدان الميتافيزيقا التي تبحث في الوجود عن مصدر مبدأ العليّة، إنّ الذات التي تؤسس مبدأ السببية عند هيوم هي الذات الطبيعية التي تستجمع في النفسانية، وبذلك ستتأسس عملية الاعتقاد على العاطفة[18]، لتفقد متانتها الكونية، ولأنّ الأخلاق هي أشدّ الحقول حاجة للمبادئ الكونية، فهل تتمكن الفلسفة الهيومية من تأسيس الأخلاقية، وقد تمّ تقويض كل الأسس؟

ثانياً: الأخلاق والعواطف الطبيعية، ضرورة انفصال الأخلاق عن الدين: كان في ترسيم الديانة المسيحية من قبل السياسة تحوّل لها من ديانة للمحبة إلى ديانة للّاتسامح، فكان الاضطهاد سمة القرون الأولى لامتداد المسيحية في أوروبا، اضطهاد ضد الأديان الأخرى، وضد من يوصفون بالهراطقة، سواء أكان ذلك من طرف البابوية التي ترسم مذهباً بعينه، أم من قبل الحكام الذين انخرطوا انخراطاً كليّاً في المهمّة الدينية السياسية، الأمر الذي أحدث حرب الكلّ ضد الكلّ، فكان أول مطلب أمام العقل الغربي الحديث هو وجوب تجاوز حال الحروب الدينية، وبناء فضاء الحرية الدينية، وفلسفة التسامح التي تحيّد العقيدة من حياة البشر.

لذلك ركّز الجدل الأخلاقي في الفلسفة الإنجليزية، على تخوم الزمان العلماني، على إنشاء مبادئ أخلاقية تنفصل كليّة عن الدين، يكون موقعها التجربة الإنسانية البحتة، مركزاً بذلك على كيفية بناء مبادئ أخلاقية إنسانية صادقة خارج حدود الدين، بما أنّ الدين قد يؤدي إلى عقائد فاسدة وسلوك فاسد تابع لهذه العقيدة، لذلك كان النقاش الفلسفي دائراً حول وجود تجربة لتخلق إنساني مشترك، بوصفها قاعدة عامة بين البشر، بعيداً عن الأوامر الإلهية الضاغطة.

قام الجدل الإيتيقي داخل الفلسفة الإنجليزية حول نجاعة المعايير الأخلاقية، إنّه جدل بين المنفعة الأنانية ونظرية الأمر الإلهي، والنظرية العقلية، نقاش تحول إلى البحث عن مواقع أخرى للتجارب الأخلاقية، فهل من الممكن أن تنكشف قدرة أخرى لقوة التجربة

17 ـ Encyclopédie De La Philosophie P P 489-490

18- Dictionnaire des Philosophes ,Albin Michel, 1996, P 739

الأخلاقية، تستوفي شروط الأخلاقية مؤسسة للموضوعية؟ هل تتمكن المنفعة من استيعاب منطق القيم الأخلاقية؟ كيف يتمّ تعويض الدين في مجال التقنين للسلوك بعدما بدأ يخفت تأثيره على الحياة العقلية؟

رداً على السؤال الباحث عن مركزية أخلاقية أخرى، دافع أصحاب الحاسّة الخلقية على ضرورة إخراج مفهوم الأخلاقية من وضعه الأناني إلى ما قبل التجربة الأنانية، فالبشر يمتلكون قدرة فطرية معرفة للخير والشر، وهو الموقف الذي مثلته نظرية الحس الأخلاقي عند كل من هاتشنسون وسفتبيري، فلن يؤلف الدين مرجعية الأخلاق، لتنبني إذ ذاك الأخلاق على التجربة الإنسانية البحتة.

لقد انخرط هيوم في النقاش الفلسفي المُسائل عن طبيعة الأخلاق، بعدما تبيّن في نقده الإبستيمولوجي انفصال الوجود عن الوجوب، فكان نقده للمبادئ القبلية للمعرفة مقدمة ضرورية لاستيعاب موقفه من الأخلاق في علاقتها بالدين[19]، خاصة أنّ المطلب الأساس هو فصل المبادئ الأخلاقية عن التعصب الديني الذي قد يضرّ بالتسامح الإنساني، وهي الخلاصة التي انتهى إليها كتابه رسالة في الطبيعة البشرية، فكيف يمكن بناء أخلاق خارج حدود المراجع الدينية والميتافيزيقية؟

تنفيذاً لبناء الأخلاقية على مصادر التجربة الإنسانية الخالصة، يقدّم هيوم لبناء نظريته الأخلاقية بنقد للمعايير الأخلاقية، ومنها النظرية العقلية ونظرية الأمر الإلهي، إذ النظرية العقلية تعتبر أنّ المبادئ الأخلاقية مبادئ عقلية قبلية سابقة على كل تجربة[20]، في حين أنّ العقل حيادي تجاه القيم، ولا يتمكن من تصور ما يجب أن يكون، إنّه عاجز تماماً أمام مسائل القيمة، بما أنّه لا يتمكن من ربط القيم بالوقائع، فوظيفة العقل هي الحكم بالخطأ والصواب وليس بالخير والشر[21]، كما أنّه لا يوقظ لدى الإنسان الدافع إلى الفعل، وبالتالي فهو خامل إزاء القيم، كما أنّ الأفعال الأخلاقية لا يمكن أن توصف بالمعقولية وعدم المعقولية، بما أنّ الأخلاق غير قابلة للإثبات أو للبرهان، فهي لا تنتمي إلى نظام الوقائع. فالخير والشر مجال لحركة العواطف الإنسانية[22]، وعليه فإنّ النظام الأخلاقي ينتمي إلى نظام العواطف وليس إلى نظام العقل، الأخلاق لا تتعقل، بل هي مجال للحس العاطفي.

سيركز هيوم على نقد معيار الدين، بما أنّ غاياته النقدية امتثلت لإخراج مجال التصور الإنساني من إطار التجربة الدينية المهيمنة، وهنا ذهب إلى البحث في الطبيعة البشرية عن مبادئ للتخلق، وإنجازاً لهذه المهمة سيؤسس هيوم قانونه الذائع الصيت، فاصلاً بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب، فليس من أمر أخلاقي يرتبط بوجود مفترض، إنها علاقة وجود الله بالأخلاق، وهنا تخرج الأخلاق من إطار الرهانات اللاهوتية، وتصبح في مجال التجربة الإنسانية الخالصة. وبهذا رفض هيوم إرجاع الأخلاق إلى الإرادة الإلهية، وهو بصدد الرد على أولئك الذين يقيمون الأخلاق على الأمر الإلهي[23].

ما هي إذن أسس الواجب الأخلاقي؟ من الواجب فصل الأخلاق عن الدين، ولذلك ينتهي النقاش إلى ضرورة تحييد الواجب الأخلاقي عن كلّ مصدر خارجي، إذ يجب أن ترتكز الحياة الأخلاقية على حسٍّ مشترك يؤدي إلى التعرف على الأحكام الصائبة، بما أنّه حسٌّ طبيعي يتميز بصفة التعرف المشترك على الأحكام الأخلاقية، لقد أراد هيوم أن يجعل الأخلاق إنسانية، ففي إطار التجربة الإنسانية

19- Hume :La morale-Traité de la nature humaine III ,Flammarion 1993,P 51

20- Op.cit. , P 52

21- Ibid., P52

22- Ibid,P71

23 – برنار مايو: فلسفة الصواب والخطأ، مدخل إلى النظرية الأخلاقية، ترجمة وفاء عبد الحليم محمود، دار الوفاء، لدنيا الطباعة والنشر، ط1،القاهرة،2006 ، ص 240.

يمكن أن يفعل الإنسان أخلاقياً، وبهذا فقد انتهت فلسفة هيوم إلى شكيّة فصلت فصلاً كليّاً الأخلاق عن الدين [24]، فما هو مجال التخلق إذن؟

العاطفة الأخلاقية ـ أساس الواجب الأخلاقي: تنبني الأخلاق على العواطف، فللإنسان عاطفة خاصة تثار أمام القضايا التقويمية، عاطفة أساسها الاستهجان والاستحسان، ومردّ هذه العاطفة إلى ما تثيره فينا من لذة وألم، سيؤكد هيوم أنّ الحالة القيمية ليست حالة واقعية قائمة في الشيء، بل هي عاطفة تنبعث، إذا كان الأمر بصدد قيمة ما، فقيمة الجمال مثلاً لا تُعدّ صفة قائمة في الموضوع الجميل، ولا تنحصر في العلاقات الموضوعية، والجمال لا يوجد إلا في من ينعت الشيء بأنه جميل. بهذا يكون الجمال ردّ فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة البشرية، يثار مباشرة عند اللقاء بين الإنسان وهذا الموضوع المثير للاستهجان أو الاستحسان، والأمر ينطبق على مسائل القيم الأخرى، وخاصة الأخلاق.

هكذا لا يكون الخير والشر موضوعين قائمين في الأفعال، بل هما حالة عاطفية، لذلك تكون الأخلاق نسبية وذاتية، والواجبات مجرد حالة من عاطفة، تنبعث أمام الأحوال التي تثار فيها العاطفة الأخلاقية، وليست مبادئ موجودة في ذاتها. تكون إذن الأخلاق شكلاً من الذوق الإنساني المشترك الذي ينبعث من الطبيعة الإنسانية، والعواطف بوصفها أساس المواقف الأخلاقية هي ضرب من التعاطف الإنساني الطبيعي [25].

وعموماً فإنّ القانون الأخلاقي ليس إلا عاطفة إنسانية تنبعث من الطبيعة البشرية، فلا يمكن لنا أن نقيس قيمة الفضيلة على قانون أخلاقي يتحصن خلف مبادئ قبلية صارمة، بل إنّ الفضيلة تتحدد حسبما يحيل إليه الذوق الأخلاقي[26]، بهذا يؤسس هيوم الأخلاق بمنأى عن الدين، ويجعلها قائمة في الخبرة الإنسانية، ترتهن بالميول والعواطف والأذواق الفردية.

ثالثاً: جدل الشك الهيومي والدين الطبيعي: لقد تركت تربية هيوم على مبادئ المسيحية المتشددة أثراً شديداً على مساره الفلسفي، إذ تربى دافيد الطفل على يد عمّه القس المتعصب للمسيحية، ممّا أورثه بعد ذلك كرهاً شديداً للمسيحية[27]، ليكون مسيحياً مخلصاً للمسيحية في طفولته، بينما سيفقد إيمانه بالتدريج، وهو يطلع على العلم والفلسفة، خاصّة كتاب كلارك برهان على وجود الله الذي جاء بعكس غايته المرجوة.

تميزت إنجلترا في بداية العصر الحديث بسجال عنيف بين المذاهب الدينية، الكاثوليكية والبروتستانتية، وهو صراع تأجج بتزايد الصراع السياسي في البلاد، منذ استتباب نظرية الحق الإلهي، تمثل خاصة في حدث انفصال هنري الثامن عن البابوية، وإدخاله للبروتستانتية إلى إنجلترا، فقاد التعصب الديني إلى العنف بين المذاهب الدينية عامة، وإلى حرب الكلّ ضد الكلّ، تمكيناً لمذهب على آخر، ولذلك جاءت صيحات الدعوة إلى التسامح بداية من القرن السادس عشر، لكنّ الحروب الدينية اشتعلت في أوروبا، واستدعت ضرورة بناء فكر حر يتجاوز إملاءات الكنيسة، وكذلك فصل الدين عن السياسة، وإنشاء تشريع إنساني يلائم الحداثة القادمة.

ويُعدّ جون لوك من أهمّ الفلاسفة الداعين إلى الخروج من حال حرب الكلّ ضد الكلّ، وأنّ ذلك لن يكون إلا بتحوّل الدين إلى دين فردي، إذ «الدين الحق شيء آخر، لم يوجد للفخفخة المظهرية، ولا لسيطرة الإكليروس ولا للعنف، بل وجد لتنظيم حياة الناس وفقاً

24- Sous la direction de Monique Canto-Sperber :Dictionnaire d'éthique et Philosophie morale ,P U F,1ére édition ,2004 , T1 , P 866

25- Hume :enquête sur les principes de la morale ,Flammarion,1991,P 67

26 ـ Hume :La morale-Traité de la nature humaine III ,P 54

27- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية،ا لمؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1 ،1984، ج 1ص 612

للفضيلة والتقوى»[28]، سيرتبط الدين بالضمير الفردي، ويخرج من معركة السجال السياسي، ومن ثم ينزوي في ركن غير مؤثر على سير الأحداث.

لقد تميز موقف هيوم من العقلانية اللاهوتية والمسائل الدينية بالموقف النقدي الشديد، بل تبدو الفلسفة الهيومية محاولة عميقة لفصل الدين عن عرش سلطته المتحكمة، ففي كتابه حوارات حول الدين الطبيعي يرصد هيوم دلائله الشكية لتفنيد الدليل الطبيعي على وجود الله، وهنا يرتكز على موقفه السابق من وجود علاقة العليّة[29]، لتسعفه الفلسفة القديمة في إزالة الاعتقاد بوجود علة حكيمة تدبر الكون، إنه الدليل الأبيقوري حول وجود الشر في العالم، يقوض وجود علة التدبير الحكيم لهذا الكون، كما أنّ الشك هو نهاية استدلالاتنا على وجود هذه العلة، مهما أراد العقل إجهاد نفسه في البحث عنها[30].

إنّ الاعتقاد الإنساني بوجود الإله يعود بجذوره إلى النفسانية الإنسانية، ففي كتابه التاريخ الطبيعي للدين يرجع هيوم أصل الدين إلى عاطفة الخوف التي تهزّ الإنسان بما أنّه جاهل بأسباب الظواهر الطبيعية، مثل المرض والكوارث الطبيعية، إنّ الدين يُعدّ بالنسبة للإنسان إجابة عن كل هذه المخاوف التي يشعر بها، وهو عاجز عن أداء مهمة التفسير الصحيح، وهنا ارتهن تفسيره بالمسار الثقافي للمجتمعات البشرية، فتجلى في تعدد الآلهة حيث لكلّ إله مهمة تفريج كربة من كرب الإنسان، إلى حد حصول الفهم التوحيدي بإله واحد.

بهذا يُعدّ كتاب حوارات حول الدين الطبيعي خلاصة لمسار فلسفي شكي، وبياناً فاصلاً عن الموقف الهيومي من الدين، وهو موقف يتميز بعدم الوضوح، بما أنّه لم يبيّن إذا كان الفيلسوف ملحداً أو هرطقياً أو لا يؤمن بدين على الإطلاق، سواء أكان ديناً سماوياً أو طبيعياً، بل سار في الاستدلال الشكي دون بيان نتيجة مرجوة.

سيسير هيوم ناقداً للدلائل على وجود الله، وعلى رأس هذه الدلائل الدليل الكوسمولوجي الذي يركز على النظام السائد في الكون بوصفه علامة فاصلة، تدلل على وجود علة أولى له، ثم ينتهي إلى تفنيد جميع الحجج التي تبرهن على وجود الله، ليخلص إلى أنّ الإيمان بوجود إله ليس أمراً طبيعياً في الإنسان[31]. ويبدو أنّ هيوم قد بنى موقفه من الدين على نتائج نظريته في المعرفة بالشك في مبدأ العليّة، بل يكون هذا تجلياً إبستيمولوجياً لتفنيد كلّ دليل على وجود الله، ونفي التسلسل العليّ على وجود علة كونية لهذا العالم .

أمّا في كتابه التاريخ الطبيعي للدين، فقد خلص هيوم إلى أنّ التدين ليس فطرة وغريزة في الإنسان، ودليل ذلك أجناس كثيرة لا دين لها، ففي جميع الأحوال لم يكن الناس يؤمنون بالإله الواحد، بل كانوا مشركين يعبدون الأوثان، ولم تكن لديهم فكرة عن العلة الأولى العاقلة المدبرة للكون[32]، لذلك ينتهي هيوم إلى الإقرار باحتمال وجود إله، ولكنه احتمال لن يرقى إلى مستوى قوة الدليل العلمي، منطلقاً في ذلك من فكرته حول استحالة الانتقال من الوجود إلى الوجوب.

وعموماً فقد قرّر هيوم أنّ الإيمان بوجود الله ليس شيئاً فطرياً وطبيعياً في الإنسان، والدليل على ذلك هو وجود شعوب بأكملها لا تؤمن بوجود الله، ولا تملك فكرة عن وجود الإله، «وإن كان هيوم في محاورات في الدين الطبيعي، يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون

28 – جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1 ،1986 ، ص65

29 ـHume :Dialogues sur la religion naturelle ,P115

30- Ibid,P 77

31- Op.cit. ,P 125

32 – عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية،1984، ج 1ص 612

هناك إله[...]، كما أنّ هذا الإله لا يشبه إله الأديان، إلا من بعيد جداً، ولذلك رأى أنّ العناية الإلهية وخلود النفس وسائر صفات الله، وكلّ قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية وكلّ الأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات»[33]، فهناك الدين الصحيح والدين الفاسد، فبالنسبة للأول يتميز بالندرة، أمّا الثاني فهو السائد، وهو متميز بالخرافة والحماسة، ويثير الكثير من الشغب والقلاقل، بينما الدين الصحيح يشيع النظام وروح الاعتدال، ويؤدي إلى الاستقامة، وهو نادر الوجود[34]، سيكون هو الدين الملازم للإنسان وقد تخلص من قهر الكنيسة، دين الإنسان الحر والملتزم بحق المواطنة.

ذهب هيوم إلى ما وراء دين الكنيسة ، ليبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية عن حدود اليقين، فارتهنت خلاصة المعارف البشرية بالتجربة الإنسانية الخالصة، وقد تجاوزت كلّ إملاء من خارجها، لقد أصبحت بداهات الإيمان مجالاً خصباً للنقد الإبستيمولوجي، فتبيّن أنّ العقل الإنساني صفحة بيضاء، لا يحمل فكرة يقينية.

يُعدّ التأويل الذي أفرده هيوم للدين في حوارات حول الدين الطبيعي تأويلاً غامضاً، إذ لا يوضح موقفه إذا ما كان ملحداً أو معتقداً بوجود إله (Déiste)، لكن تبدو العقائد الدينية بالنسبة إليه صعبة المأخذ وغير معقولة في ذاتها، إذ يبذل العقل جهداً كبيراً لفقه المراد من العقيدة، وعلى خلاف العلم والأخلاق يبدو الدين فاقداً للضرورة في حياة الإنسان، فهو لا يمدّه بالمعرفة، ولا يمكن البتة أن يوجّهه عبر أوامره غير المعقولة والمقوضة للحرية الإنسانية، باختصار فإنّ موقف هيوم من الدين هو موقف العصر الذي عمل على إزالة الدين من الحياة[35].

خاتمة ـ عقل الأنوار والدين الإنساني البديل: مارس فكر هيوم أثراً هائلاً على وعي الأنوار، فخلال زياراته المتكررة إلى فرنسا، عقد الفيلسوف علاقات مع فلاسفة الموسوعة، ليروا فيه الفيلسوف المستنير، الذي تمكن من فتح نقاش عقلاني رصين حول المعرفة، فدخل في مراسلات مع مونتسكيو والموسوعيين، واشتركوا جميعهم في تقويض أركان الدين القديم، وتعويضه بدين إنساني بديل يمكن من التطلعات الإنسانية التي استقدمها زمان الإنسان المتحرر من عقدة الاعتقاد.

تشترك روح الأنوار في اعتبار الدين في حدّ ذاته غير معقول، إذ للإنسان في قرارة نفسه عقيدة لا تملى من السماء، بل هي طبيعية فيه، وفي تحليله لنشوء وتطور فكرة الدين، يعود عقل الأنوار إلى التفسير المعقول الذي يركز على عجز العقل في عهوده الغابرة عن تفسير راجح للوجود بأسره، فكان إحداث أشكال من التفسير الذي يجعل الكون إلى حد ما يمتلك علة وجوده.

أمام هذا العجز عاد البشر إلى القوى الطبيعية ليؤلّهوها، ثم اخترعوا ذواتاً يعبدونها، وهي الآلهة، تفسيراً لما يحدث من حوادث، وسمّوها بأسماء وربطوها بقدرات، وترجّوها عند حلول الكوارث، وهي مرحلة تعدد الآلهة، ويخلصون بعد ذلك إلى نمو التفسير البشري الذي سيحتفظ بصورة الإله الواحد إله السماوات، وإله ديانات التوحيد، لكن ألا تنتهي مهمة الدين من حياة هؤلاء وقد أنار العلم دربهم وتمكنوا من تفسير شديد الدقة لما يحدث من حوادث في الكون؟ بل تمكنوا من الطبيعة وأصبحوا قادرين على السيطرة عليها، ألا يحق للبشر أن يمكنوا لأنفسهم ديناً آخر يتلاءم مع قدرة الإنسان الفائقة؟

إنّه دين إنساني خالص يعمل على التمكين لمركزية الإنسان وعلوه، ولذلك سيركز فولتير على ضرورة أن نفصل الدين عن الدولة، فالدين الصحيح هو ذلك الدين البسيط الذي يعلم الكثير من الأخلاق والقليل من العقائد، ويهدف إلى المساواة بين البشر، هي الديانة

33- المرجع نفسه، ج 1، ص 617

34 Hume : Dialogues sur la religion naturelle, P 275.

35- Dictionnaire des Philosophes, P740.

التي لا تأمر الناس بالعقائد غير المعقولة والمستحيلة، وتقوم ضد الإنسان مضطهدة إياه، هي الديانة التي لا تؤدي إلى اختلال الحسّ المشترك، فلا تحافظ على نفسها بواسطة الجلاد، وتريق دماء الأبرياء مداً لسلطتها، إنه دين إلهه لا يجعل الملك تحت سلطة الكاهن، دين لا يعلم إلا حبّ الإله، والعدالة وتسامح الإنسانية [36].

من أجل مواطنة تستوفي شروط الأنوار، سيرتهن الدين عند روسو بفلسفته التي رصدت الطبيعة الخيّرة كقاعدة لخلاص الإنسانية من سلطة الخطيئة الأصلية، فالإنسان ولد خيراً بطبيعته، ولذلك سيتربّى «إميل» على فطرته السليمة دون تدخل العقائد الفاسدة، فهي مفسدة للروح، فلن يتعلم الطفل إلا الانسجام مع طبيعته الصافية.

وإتماماً لعقد الحرية الإنسانية، يكشف روسو عن أنموذج تربوي لا يعني التلقين السلبي للعقائد الدينية، بل يؤهل الطفل لكي يلقى الدين حسبما تقتضي روحه الطبيعية، لتكون عقيدة المواطنة هي الغاية من التربية، فيكون الدين متناسباً تماماً مع روح الحريّة التي يكفلها العقد الاجتماعي، لذلك لن تكون من مهام الدولة مراقبة دين المواطنين، «وعليه يهمّ الدولة أن يعتنق كلّ مواطن ديناً يحببه بواجباته، لكنّ معتقدات هذا الدين لا تهّم الدولة ولا أعضاءها إلا بمقدار ارتباطها بالأخلاق وبالواجبات المترتبة على معتقداتها تجاه الآخر»[37].

هكذا لا يهمّ الدين إلا بالقدر الذي يؤديه في تنمية شخصية الحق التي تميز المواطن، ذلك أنّ كلّ دين هو شأن شخصي لا يعني صاحب السيادة، بما أنّه يخرج من مجال اختصاصه. ولذلك سيتحول الدين عند روسو إلى عقيدة مدنية خالصة تختلف عن العقائد الدينية، بل هي مشاعر اجتماعية تكمل شخصية المواطن الصالح، لينحصر الدين المدني في أداء مهمّة التسامح والرفق بالمواطن.

ينجلي التأثير المزدوج لهيوم وروسو في بناء قواعد الفلسفة النقدية، بذلك التزاوج بين فهم حدود الفهم البشري، وبنية العقيدة الأخلاقية التي تؤلف قمّة الرشد الإنساني في التشريع للواجب، لقد أصبح الدين موضوعاً للنقد في الفلسفة الكانطية، بما أنّه يتجاوز حدود العقل الخالص، ففي كتاب نقد العقل المحض تكون مسألة وجود الله مسألة شديدة الارتباط بالمعرفة، فلا يمكن للعقل المحض معرفة الله، بما أنّ كل معرفة لا تتأسس على التجربة هي معرفة غير معقولة، ليقع الله خارج حدود المعرفة العقلية، ولن يكون موضوعاً من موضوعات العلم، إنما هو بداهة تابعة لمفهوم الخير الأسمى، لا إمكان لمعرفة الله، بل يتجلى في بداهة الإرادة الخيّرة الإنسانية[38]، وهكذا يبيّن كانط استحالة التدليل على وجود الله داخل إطار التجربة، ليكون الإله بداهة تتبع القانون الأخلاقي، ومن ثم سيؤلف الدين حقلاً تابعاً للأخلاق، فما يهمّ هي واجبات الإنسان، وقد استكمل مسار رشده فأصبح مشرّعاً من ذاته.

وعموماً استجمع العقل الحديث غايته النقدية، في بناء إنسانية جديدة تحرّرت من عقيدة عبادة الإله الإنسان، واستكملت وجودها من فلسفة الإنسان الحر، لقد ذهب هيوم إلى ما وراء دين الكنيسة الذي عاث في الأرض فساداً، ليبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية عن حدود اليقين، فارتهنت خلاصة المعارف البشرية بالتجربة الإنسانية الخالصة، وقد تجاوزت كلّ إملاء من خارجها، لقد أصبحت بداهات الإيمان مجالاً خصباً للنقد الإبستيمولوجي، فتبيّن أنّ العقل الإنساني صفحة بيضاء، لا يحمل فكرة يقينية.

36- Voltaire : Dictionnaire Philosophique ,Edition Gallimard ,1194, P454

37 – روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم بيروت لبنان، د ط، د ت، ص 211

38 – كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز النماء القومي، بيروت لبنان، د ط ،د ت، ص 296

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

العلمنة والدهرنة ومفاهيم أخرى
مدخل مفاهيمي

حاتم أمزيل*

نحت الفكر الغربي المعاصر، في غضون قرن ونصف، مجموعة من المفاهيم لوصف وقراءة التحولات الفكرية والعلمية والسياسية والثقافية التي طرأت على المجتمعات الغربية الحديثة. وإذا كان تعدّد المفاهيم دالًّا على الطابع العويص للإشكال، وعلى تعقُّد الواقع الجديد الذي حاول مجموعة من الفلاسفة والمفكرين القبض عليه واستنفاذه في مفاهيم، فإنّ الحاجة ملحّة للعودة إلى السياقات التاريخية والثقافية والفكرية التي ظهرت هذه المفاهيم في كنفها، إذا نحن أردنا استيعاب ما جرى في الفضاء الثقافي الغربي، إنْ على صعيد واقعه أو على مستوى وعيه بذاته.

لقد شكّل الخطاب الفلسفي للحداثة موضوع أبحاث وتأمّلات فلسفية وتاريخية وسوسيولوجية سعت إلى فهم مشروع العصر الحديث وتحديد سماته وخصائصه وكشف شروطه ومحدداته. وغالباً ما تمّ الربط في هذا الخطاب بين الحداثة من جهة وتحرّر الفضاء الثقافي الغربي من الدين ومن هيمنة الثيولوجيا من جهة أخرى، بمعنى أنّ الخروج من وصاية الدين شكّل، وفق أغلب القراءات، إحدى السمات الأساسية للحداثة. والحال أنّ التحليل المتأني والدقيق لتاريخ الخطاب الفلسفي للحداثة يبين أنّ هذا الخطاب انتقل من مرحلة أولى استلهم فيها القيم الثيولوجية والدينية وحاول نقلها وتنزيلها، إلى مرحلة مغايرة تميزت بإدانة صريحة للمشروع الأول، معتبراً في مرحلته الثانية أنّ مشروع المرحلة الأولى شكّل نوعاً من «السرقة الأدبية» التي ترفع الأصالة الفلسفية والتاريخية عن المشروع الفكري والعلمي للعصر الحديث. ويقع تاريخ هذا التحوّل على امتداد قرن ونصف، من هيجل إلى كارل لوفيث، مروراً بفويرباخ وماركس ونيتشه وفيبر.

ولا يمكن، في نظرنا، استيعاب مفاهيم العلمنة (Verweltlichung; Mondanisation) والدهرنة (Sekularisierung; Sécularisation) واللائكية (Laïcité) ورفع السحر عن العالم (Entzauberung der Welt, Le désenchantement du monde) إلا في هذا السياق الفلسفي والتاريخي. غايتنا من ذلك تدقيق المفاهيم، حتى يتسنّى لنا استخدامها بكلّ وضوح وتميز. محرّكنا في هذا العمل، الغموض الذي لاحظناه في استخدام هذه المفاهيم لدى العديد من الباحثين.

تستعمل في المجال الفلسفي والسوسيولوجي مفاهيم تبدو متقاربة، إلى درجة لا يجد فيها بعض الباحثين أدنى حرج في استبدال لفظ بآخر أو تعويض كلمة بأخرى، معتقدين أنهم يحيلون، رغم اختلاف اللفظ، على المفهوم نفسه. والحال أنّ نشأة المفاهيم وتطورها ومجال استخدامها وتاريخها وحقل دلالاتها وسياقات استعمالها تساهم إمّا في الإثراء الدلالي أو تؤدي إلى الضلال الدلالي. كما أنّ ربط المفاهيم بألفاظ بعينها ليس عملاً اعتباطياً أو عبثياً، إلى الحد الذي يسمح بتعويض بعضها ببعض. وغالباً ما تتحوّل أصوات الباحثين في مجال معرفي ما، بفعل عدم الالتزام بهذه المحاذير، إلى رغاء يستعصي معه التواصل والتبادل، فتصاب سوق الفكر بالجذب رغم كثرة العرض.

وهناك مرض آخر يصيب الجسم العلمي، خصوصاً عندما تخرج مقالات أهل الاختصاص إلى العوام، فيردّد الناس فقرات أو عبارات من أقوال العلماء والمفكرين، ثم يتمّ اختصار تلك العبارات فيما بعد إلى ألفاظ، فيختزل مشروع نيتشه في الجينيالوجيا، وفلسفة

*باحث من المغرب.

هيدجر في النسيان المزدوج، ومساهمة ابن رشد في الفصل. ورويداً رويداً تصبح الجينيالوجيا هي العودة إلى الأصل، وبعد ذلك يجري التقارب بين العودة إلى الأصل والعود الأبدي، فتغدو المفاهيم المتفرّقة في المتن الفلسفي لنيتشه، على سبيل المثال، متشابهة بل متطابقة.

غالبا ما يجري استخدام مفاهيم الدهرنة والعلمنة واللائكية ورفع السحر عن العالم، على أنّها مفهوم واحد ومتطابق. ولعل المقلّب لأوراق الدوريات والمجلات والكتب يلتقط هذه الملاحظة بيسر

هذا ما يحدث في استخدام مفاهيم الدهرنة والعلمنة واللائكية ورفع السحر عن العالم، فغالباً ما يجري استخدامها على أنّها مفهوم واحد ومتطابق. ولعل المقلّب لأوراق الدوريات والمجلات والكتب يلتقط هذه الملاحظة بيسر. لذا ارتأينا في مقالنا التمهيدي هذا إجراء تدقيق مفاهيمي يتحرّى الوضوح المفاهيمي، وذلك بالعودة إلى منابع المفاهيم، وسياقات استخدامها، وتطور استعمالها، ومصيرها، ومآلها، في أفق تحديد إمكاناتها الفكرية ومشروعيتها التحليلية.

هيجل: فلسفة التاريخ وعلمنة الثيولوجيا

استخدم هيجل مفهوم العلمنة في إطار دروسه في فلسفة التاريخ، وضمن هذه الدروس قُدِّمت فلسفة التاريخ على أنها الجواب الحاسم لإنسانية تريد تنظيم شأنها البشري، باستقلال عن كلّ تدخل خارجي، بعد اكتشاف غياب كلّ عناية خارجية. كما اعتُبرت التجسيد الفعلي لقرارِ إنسانيةٍ وَضعَت غاياتها الخاصة في التاريخ بعد اكتشاف غياب التصميم الخارجي، أي أنّ فلسفة التاريخ هي لحظة إدراكٍ للحركة العميقة للأزمنة الحديثة باعتبارها حركة تحرر واستقلال للفعل الإنساني عن التوجيه الثيولوجي/ الديني. وقد اتخذت الحداثة مع فلسفة التاريخ صورة مشروع واعٍ، هدفه الانتقال من تاريخٍ بتوجيه متعالٍ، وفق عقيدة الثيولوجيا المسيحية، إلى تاريخ بتوجيه محايثٍ، عبر تجميع قوى الإنسان وتنظيمها وتوجيهها. وبهذا النّحو نُظِر إلى فلسفة التاريخ على أنها تعبير عن لحظة وعي الأزمنة الحديثة بذاتها، وعي حاول ضمَّ مجموع مجهودات العصر الجديد الفكرية والعلمية والأخلاقية والإستطيقية باعتبارها جهودَ إرادةٍ لإثبات الذات. وهي جهودٌ آن لها أن تُصاغ في نظرة شاملة، لمنحها الوحدة والقوة الغائية الدافعة.

ولم يكن لوعي الأزمنة الحديثة بذاتها[1] أن يحقق الوضوح الكافي ويدرك المهمة الملقاة على عاتقه، والكامنة في التخطيط لمستقبل الإنسانية، دون الانطلاق من العودة إلى مسيرة هذه الإنسانية والوقوف عند محطاتها الكبرى، لإدراك مغزى هذه المسيرة وتوجهاتها.

لقد دعا هيجل، في أول الأمر، إلى حيازة التاريخ الإنساني للمضامين الدينية، مثلما تمّت حيازة ممتلكات الكنيسة من لدن الدولة في فرنسا وألمانيا بعد الثورة الفرنسية[2].

1- Jürgen Habermas, Discours philosophioque de la modernité, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, P.5.

2 ـ تَقَرَّر إبان الثورة الفرنسية أن تصبح ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية «تحت تصرف الأمّة (La Nation) ، «وصدر القرار «في 2 نونبر 1789»، وبعد ذلك أُطلق على كلّ ما تمت حيازته «ممتلكات الأمّة». وفي سنة (1803) تمّ اتخاذ القرار نفسه في ألمانيا، وبناء على ذلك تقرّر تعويض أمراء الحرب الذين فقدوا ممتلكاتهم على الضفة الغربية من نهر الراين عبر السماح لهم بسلب ممتلكات الكنائس الموجودة على الأراضي التي يحكمون في نطاقها، وذلك بموجب اتفاق تمّ بين الإمبراطورية العظمى وفرنسا.

Rémi Brague, « La sécularisation est-elle moderne ?» in Sous la direction de Michaël Fœssel, Jean-François Kervégan, Myriam Revault d'Allonnes, Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss , Paris, CNRS Éditions, 2007, P. 23.

1.استرجاع كنوز الإنسان وعلمنة المسيحية

هيجل هو صاحب أول دعوة إلى «ضرورة المطالبة بالكنوز التي تبدّدت في السماء»[3]، وهو يقصد «علمنة المسيحية»[4]، أي تحقيق مملكة الإله داخل تاريخ العالَم. والمراد بذلك استرجاع مملكة الخلاص، التي وعدت بها المسيحية، لتصبح (مملكة الخلاص) غاية التاريخ التي ستتحقق داخله وليس خارجه، وهذا بالضبط معنى العلمنة. إنها إنجاز يتجاوز التقابل بين «الروحي» و«الزماني»، ويجعل وعود الدين جزءاً «من ـ هذا ـ العالم de-ce-monde-ci»[5] . كيف السبيل إلى علمنة المسيحية في نظر هيجل؟ وبأي معنى تتحقق هذه العلمنة في التاريخ؟ وكيف يمكن إنجاز هذا المشروع؟ ولأيّ غاية؟

يقوم مشروع فلسفة التاريخ مع هيجل، على دعوة صريحة إلى علمنة مفهوم «العناية الإلهية» الثيولوجي، ونقله لكي يصبح بمثابة «عقل يحكم العالم». أمّا الهدف من المشروع فقد حدّده الفيلسوف في تحرير التاريخ من ارتهان الإنسان إلى مشاريع خارجية عن ذاته.

2.علمنة مفهوم العناية الإلهية

انطلق هيجل من الدعوة إلى علمنة فكرة «العناية الإلهية» الدينية. فقد لاح له وجود عناية ما في التاريخ، توجِّه الحروب والصراعات والمعاناة صوب حرية إنسانية تتحقق تدريجياً. لكن هل يمكن وضع الثقة في التاريخ وهو مجال الفعل الإنساني الاعتباطي؟ هل يحكم قانونٌ ما التاريخ الإنساني؟

يؤكد هيجل أنّ افتراض أنكساغوراس (Anaxagore) القائل بـ«تحكم العقل في العالم»[6]، لا يتناقض مع العقيدة التي اتخذت صورةَ حقيقةٍ دينيةٍ، والكامنة في اعتبار أنّ «العالم لم يترك نهباً للمصادفة والعلل الخارجية العارضة، بل تحكمه عناية». لكنّ ما ينقص العقيدة الدينية، هو كذلك ما يجعل افتراض أنكساغوراس مجرّد «تخمين» في تفسيره لنظام الكوسموس وانسجامه. إنهما عاجزان معاً عن إبراز هذه العناية وكشفها. ويعني هيجل أنّ العقيدة الدينية وافتراض أنكساغوراس يمدّان فيلسوف التاريخ من الناحية المعرفية بفكرة وجود عناية مُشرفة على التاريخ، أي وجود «قوة لا نهائية» محرّكة ودافعة لحركة التاريخ، لكنهما يعجزان عن مدّه بالأدوات العملية لتحديد

3- Hegel, La positivité de la religion chrétienne, cité par Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2002, p.45.

4- Karl Michelet, cité par Monod, ibid, p.45.

5- Myriam Bienenstock, « Présentation », Hegel, La philosophie de l'histoire, Hegel, La philosophie de l'histoire, trad. par Myriam Bienenstock et autres, Librairie Générale Française, « La pochothèque », 2009, p.20.

6– انطلق هذا الفيلسوف اليوناني من ملاحظة وجود نظام يحكم مكونات الكون ويُخضِعها لقوانين ثابتة، فقال بوجود عقل يحكم العالم. لقد ذكر أرسطو أنّ أنكساغوراس هو صاحب هذه النظرية، التي أخذ بها معظم مفكري المرحلة الأولى من الفكر اليوناني. كما أعرب سقراط عن إعجابه بهذا المبدأ التفسيري: كان كل شيء في عماء*قبل أن يبادر العقل l'intelligence إلى تنظيم العالم. ويلخص إميل برهييه Emile Bréhier نظرية أنكساغوراس في «نشأة الكون la cosmologie» على النحو التالي: «يخضع كلّ شيء إلى الانفصال والاختلاط»، ويحكمه في ذلك «واقع خارجي ومتعال»، هو في الآن نفسه «مبدأ النظام في العالم»، أي «العقل L'intelligence (Noûs)»**. لكنّ هيجل، من جانبه، يتحسَّر على توقُّف «عقل» أنكساغوراس المنظِّم عند العالم الطبيعي دون العالم البشري، ويرى أنّ فرضية العقل في التاريخ يمكن أن تحل محلّ فكرة العناية providence الدينية، حتى يتسنى لفيلسوف التاريخ المرور إلى خطوة أكثر «جدية »***؛ والمقصود الانتقال من مجرّد الإيمان إلى المعرفة.

*«كان الكل عبارة عن خليط».

- Platon, Phédon, Paris, Trad. de Emile Chambry, Garnier-Flammarion, 1965, p. 123.

** Emile Bréhier, Histoire de la philosophie I, période hellénique, Tunis, Cérès, 1994, p.87.

*** Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit., p.58.

وتحقيق هذه الغاية، ولن تكون هذه القوة المحرّكة للتاريخ محايثة فعلاً، في نظر هيجل، ما لم تكن من تاريخ العالم و«غايته القصوى العقلية المطلقة»[7].

لا يمكن ، في ظر هيجل ، إنجاز حداثة حقيقية إلا بجني كنوز السماء، ونقلها إلى الأرض، وذلك بأن يراعي البناء السياسي الحديث للدولة مسألة إدماج الحرية كمبدأ أساسي، هذا المبدأ الذي نما وتطوّر عبر التاريخ الطويل للبشرية

لقد أراد هيجل خلق «فلسفة تاريخ» على مقاس المشروع المعلن في العقيدة الدينية (تحقيق غايات الإله من الخلق). لكن، وفي مقابل صمت العناية الدينية عن «تصميمها ومخططها Plan»، فإنّ التاريخ أفصح عن غايته، منذ أن فتحت الثورة الفرنسية إمكانيات استعادة الحرية على الأرض[8]. ومن جانبنا، ننبّه إلى أنّ هيجل يتوسل الأدلة لأطروحته من داخل العقيدة الدينية، وبالضبط حين اعتبر «تجلّي الإله» بمثابة إعلان على أنّ «الإلهي» لم يعد «سرّاً» كامناً. لقد قرأ هيجل في خطوة تجسّد الإله، في المسيحية، إعلاناً عن انفتاحٍ على الإنسان، وما على هذا الأخير إلا السعي إلى معرفته من دون خوف من أيّ جهة تريد احتكار «الدفاع» عنه. وبالتالي سيكون التاريخ، مع فلسفة التاريخ الهيجيلية، مجال تجلّي الإلهي، وخير تبرير للإله وأمثلَ دفاع عنه.

يتجلى الآن أنّ علمنة مفهوم العناية يدخل لدى هيجل في مشروع فلسفي لتحرير الإنسان من خلال استعادة ممتلكات (كنوز) الدين؛ وبناء عليه يدعو هيجل إلى أن تأخذ الفلسفة على عاتقها مهام الثيولوجيا، وأهمُّها تحرير الانسان. يقول هيجل: «لقد وصلنا في الآونة الأخيرة إلى نقطة تقتضي أن تأخذ الفلسفة المضمون الديني لحسابها، ضداً على أنواع كثيرة من الثيولوجيا»[9]. لأنّ هذه الأخيرة عوض أن تخفف أثقال الإنسان في مسيرة تحرُّره، زادته أثقالاً هي عبارة عن طقوس متماهية مع الدولة، وهذه المؤسسة بدورها التي جاءت استجابة لتحرير الإنسان كبَّلته هي الأخرى، وزادت الحمولَة أثقالاً إضافية.

3.المسيح أم المسيحية

لا يدعو هيجل إلى علمنة عقائد مسيحية القرون الوسطى أو المسيحية الثيولوجية. في هذا السياق يُخبرنا كارل لوفيت (Karl Löwith)بفحوى رسالة بعث بها هيجل إلى صديقه شيلينغ (Schelling)، يشجّعه فيها، ويدعوه إلى ألا يتوانى، في كل فرصة تَعرِض له، عن التسبب في إحراج الثيولوجيين، بأن يستحثهم على الوقوع في شراك تناقضاتهم، و«يطاردهم في كلّ حيز يلجؤون إليه»[10]. وينقل لنا لوفيت من الرسالة نفسها أنّ هيجل (فيلسوف التاريخ) غدا متأكداً من كون المسيحية الثيولوجية الطقوسية أصبحت تمارس استلاباً على المؤمنين، وأنَّ التحرُّر منها هو السبيل نحو أوروبا جديدة، وذلك بكشف قوانين التاريخ وغاياته، حتى يتسنّى للمركَب السَّير بسرعته القصوى من دون تردد ولا خوف أو توجس. إنّ هذه «المسيحية» (مسيحية الثيولوجيا) قد غيّرت الدين إلى عقائد جاهزة بفعل تحويلها الإيمان إلى أوامر وقرارات واتفاقات كهنوتية، وذلك عبر «تجميد المضمون الموضوعي والمحتوى المطلق للمسيحية من قبل رجال الدين القدامى، والذي تمّ توطيده منذ زمن طويل من طرف

7- Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit., p.58.

8 – أصبح الإنسان حراً لأنه إنسان، «وليس لأنه يهودي أو كاثوليكي أو بروتستانتي أو ألماني أو إيطالي».

- Hegel, Principes de philosophie du droit, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, § 209.

9- Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit., p. 60.

10- Hegel cité par K. Löwith, Histoire et salut, « Appendice I, les transformations de la doctrine de Joachim de Flore », trad. par Marie-Christine Challiol – Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 258.

الآباء القدامى للكنيسة»[11]. ومن ثم نستطيع أن نقول: إنّ هيجل يدعو إلى علمنة المسيحية الأولى، أي استعادتها وإعادة استثمارها في العالم والتاريخ.

ونذكِّر في هذا الصدد أنّ هيجل لم يُبدِ إعجابه إلا بثورتين كبيرتين كان لهما الأثر الكبير على التاريخ العام الإنساني: «الثورة المسيحية» التي قامت بـ«إزاحة الدين الوثني»[12] القائم على نظرة قدَرية، والثورة الفرنسية ذات «الحمولة العالمية التاريخية»[13].

أُعجب هيجل بعظمة وجلال الثورتين، وشدَّد على مكانتهما في التاريخ العام الإنساني، وأَدمج إنجازاتهما في فلسفة التاريخ وفي مسار العلمنة المعلَن. فالثورة المسيحية أزاحت الدِّين الوثني القدَري، الذي تواطأ مع دول ودساتير وقوانين عمَّرت طويلاً، حيث تمكّنت «البشارة La Bonne Nouvelle» من لفت انتباه الناس إلى الحرية التي فقدوها في غفلة منهم. وقد ساهم هذا الفقدان في إضعاف الديانات السابقة، كما أفقد المسيحية، بدورها، «المعنى والقوة»[14]. أمّا الثورة الفرنسية فإنها جاءت لاسترجاع ما فقده الإنسان على المستوى السياسي. وهكذا قرأ هيجل في هذه الثورة «الحدث التاريخي» الذي كان بمثابة «نهاية العمل الطويل والشاق (...) لإدماج الحرية والوجود الإنساني في العالم»[15].

ويلاحظ هيجل أنّ نجاح الثورة الثانية وتعلق آمال الإنسانية بها يعود بالدرجة الأولى إلى الوضعية التي خلقها الدين المسيحي الوسطوي بعدما تحوَّل إلى دين طقوس، واختزل العقيدة في أعمال تقوم على الطاعة وتلبية الأمر، أي أنّ مصدر الدين في المسيحية تحوَّل إلى مصدر خارجي بالنسبة للذات (وغالباً ما يهاجم الطبيعة الإنسانية)، وبذلك ألغى هذا الدين الطقوسي الحرية.

لهذا السبب يدعو هيجل إلى عدم السقوط في نظرة أنوارية تهين أخلاق القرون السابقة، وتنظر إلى إنسانها نظرة احتقار، بعدما تبيَّن أنّ الدين في عصور سابقة كان رافعة حركة ثقافية وفكرية عارمة وعامرة. ويتوسّل هيجل أدلته من اللحظة التي كان فيها الدين سبب «نشأة أسمى الفنون التشكيلية وارتفاع بناء العلوم»[16].

تكمن قوة الدين -عكس ما يروّج له دعاة الدين الطقوسي- في الإحساس الداخلي بواجب ما (مصدره ليس خارجياً) واجب الاعتراف بجميل ما، بامتنان إزاء الكون أو تجاه باقي الناس أو الوجود، لأنّ الدين رابطة بأصل ما، يشدّ الفرد نحو منبع قد يكون هو الكون. أمّا الدين الطقوسي فيتحوّل إلى قوة خارجية وقاهرة وضاغطة، ويستحيل إلهُه إلهاً قاهراً. وهذا ما استرعى انتباه هيجل، حيث

11- Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit., p.502.

– ظلّت القرارات الحاسمة في تثبيت العقيدة تُتَّخذ من طرف المجامع الكهنوتية طيلة الأربعة قرون التي سبقت وضع مؤسسة البابوية. انظر كذلك:

Edgar Quinet, Le christianisme et la révolution française(1845),Paris, Fayard, 1984, sixième leçon « Le Pape «, pp. 99-114.

12 – «إنّ ردَّ refoulement الدين الوثني من طرف الدين المسيحي هو من أعجب الثورات».

- Hegel, cité par Jean Hyppolite, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Editions Du Seuil, 1983, p.33.

13- Hegel, «A propos de la France et de la révolution française, cours du 18 mars au 1er avril 1831» in Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit, p.564.

14– ذكره المطران أنطون ـ حميد موراني، هيغل، كتابات الشباب، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص.68.

15- Joachim Ritter, Hegel et la révolution française, «Dossier», in Hegel, La philosophie de l'histoire, op. cit. p.611.

16 – المطران أنطون– حميد موراني، مرجع سبق ذكره، ص.130.

تحوّلت المسيحية إلى «دين خارجي لا ينفذ بما يكفي إلى أعماق النفوس»[17]. فدفعته الملاحظة إلى البحث في أصول هذه النظرة التي ميّزت المسيحية. وقد بحث هيجل طويلاً في شخصية المسيح، وكذلك في تحوّل الدين المسيحي إلى دين منزّل، فحاول في فلسفة التاريخ تطبيق المفاهيم المسيحية، ووَضَعَ غايةَ التاريخ الحرية – حرية الإنسان ـ التي كانت مشروع المسيحية.

نقول إذن: إنّ هيجل انطلق من الإيمان، من فكرة المسيحية، وبحثَ في مدى تطابقها مع مسار التاريخ عبر أحداثه التي تبدو متضاربة، وبعد ذلك دعا إلى علمنة المسيحية، على أن تأخذ الفلسفة مكان الثيولوجيا في تحرير الانسان وتبرير الإله، ما يعني طرد الثيولوجيا ومطاردة الثيولوجيين.

4.تحرير الإنسانية

لاحظ هيجل أنّ الفرد لم يكن ليُحِسَّ في المدينة القديمة (اليونان) بالتعارض بين غاياته وأهداف مجتمع المدينة، لأنّ الحرية كانت اختياراً نابعاً من إرادة تحكمها «علاقة انسجام وتناغم بين الفرد والمدينة»[18]. وذلك راجع إلى أنّ الفرد كان «يطيع القوانين التي يساهم في وضعها بنفسه»[19]، وهذا هو المعنى الحقيقي للحرية. غير أنّ انفراط العلاقة بين الفرد والدولة، بعد سيطرة الاستبداد، جعل «الحرية كلمة من دون معنى»[20]. فتحوَّلَ الفرد إلى تحقيق مصالحه الذاتية، بعدما لم تعد الدولة «نتاج فاعليته»[21]. ومن العلامات الفارقة لهذه المرحلة هي أنّ الموت أصبح مرعباً، لأنّه أضحى يمثّل لحظة انفصال الفرد عن العالم، مادام الفرد يترك العالم من دون أن يترك شيئاً يخلده. في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الوعي «أمكن قيام المسيحية»[22]، تلك الديانة التي أوجدت عالماً آخر ينتقل الفرد إليه، كما يمنح لحياته قبل الموت معنى وغاية. وهكذا أصبحت غاية العالم خارج العالم: هذا هو جوهر المسيحية، وذلك هو الحلّ الذي اقترحته لأزمة الوعي الخاصة بذاك الزمن. كانت المسيحية في زمانها حلاًّ، لكن أنّى لها أن تقترح حلاً وقد أضحت جزءاً من الأزمة المعاصرة لهيجل، بعدما أضحت أداة اغتراب للفرد، بحيث لم يعد للفرد تأثير يذكر في الأنساق السياسية؟ كيف يمكن «إعادة بناء العلاقة بين الفرد ومدينته»[23]؟

نعتقد إذن أنّ العلمنة تعني لدى هيجل أن تحلّ فلسفة التاريخ، على مستوى الوعي، محلّ الدور الذي كان منوطاً بالمسيحية. وهو الحلّ الذي حافظ عليه فكر هيجل، في نظرنا، منذ مرحلة الوعي بالأزمة في كتابات الشباب إلى اقتراح الحلّ في دروس الشيخوخة[24]. لقد اكتشف هيجل من خلال «كتابات مرحلة الشباب» أنّ المسيحية اقترحت الحلّ للاغتراب الذي كان يعانيه الفرد تحت الهيمنة القهرية للقدَر. فهيجل مقتنع بأنّ المسيحية قدّمت الحلّ، لكنّه حلٌّ فردي، لأنّ الخلاص المسيحي كان «خلاصاً فردياً»، وهذا ما يفسِّر توقف الطموح الثيولوجي لدى هيجل «ليتحوّل إلى الفلسفة».

لقد اهتدى هيجل إلى الحل، فلكي «يتحقق المبدأ المسيحي في العالم (...) يلزم أن تحدث ثورة روحية spirituelle» جديدة، وليتمّ الخلاص جماعياً وإنسانياً وشمولياً، هذه المرّة، فإنّ الثورة الروحية لن تنجز إلا في إطار «الدولة العقلانية». ويعني هيجل بالثورة الروحية

17- Jean Hyppolite, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, op. cit., pp.22-23.

18- Ibid., p.35.

19- Ibid., p.36.

20- Ibid., p.35.

21- Ibid., p.37.

22- Ibid., p.38.

23- Ibid., p.38.

24 – دروس فلسفة التاريخ ألقاها هيجل آخر مرّة في السنة الجامعية 1830–1831 بعد أن ألقاها أول مرّة إبّان السنة الجامعية 1822-1823.

«الإصلاح la Réforme»[25]، إنها ثورة قرأ فيها الفيلسوف جواباً ضدّ مغالاة الكاثوليكية في الفصل «بين الوعي والعالم، وبين عالم الهُنا وعالم الهُناك، وبين الورع و«الأخلاق الدنيوية»، وبين حياة الراهب وحياة المؤمن الذي لم يختر حياة الرهبنة، وبين الكنيسة والدولة»[26]. يكمن «خطأ» الكاثوليكية إذن في فصلها بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، لذلك لم يكن غريباً أن يتحوّل الدين إلى قوة خارجية قهرية.

إنّ استعادة حرية الإنسان مع البروتستانتية، وتعريف هذا الموجود الحامل لها بـ«الكائن الحر» شكّلا أساس الدولة العقلانية، وكانا بمثابة فاتحة للأزمنة الحديثة وميزة لها. بذلك يرى هيجل أنّ البروتستانتية تشارك الدولة العقلانية في إعادة الحرية للفرد، باعتبار هذه الحرية قيمة كونية يتسنّى معها دمج «الوعي بالروح الإلهي»[27] في فكر وعمل الفرد دون أن يكون الإله قهراً خارجياً. ولن تكتمل عملية العلمنة، بعد الثورة الروحية، إلا مع الدولة العقلانية حيث يكتمل «تحقُّق الإلهي في العالم الخارجي»[28].

وبناء على الملاحظات السابقة وجدنا هيجل يدعو إلى ضرورة حيازة البشر، أثناء إنجازهم لتاريخهم الخاص للمضامين الدينية، على شاكلة حيازة ممتلكات الكنيسة من طرف الدولة الوطنية في فرنسا وألمانيا، وذلك بنقل مفاهيم العناية والعقل والخلاص من المجال الديني إلى المجال السياسي والاجتماعي، أي إلى التاريخ البشري، وهو النقل الذي أطلق عليه هيجل عبارة «العلمنة Verweltlichung ». ففي نظر هيجل لا يمكن إنجاز حداثة حقيقية إلا بجني كنوز السماء، ونقلها إلى الأرض، وذلك بأن يراعي البناء السياسي الحديث للدولة مسألة إدماج الحرية كمبدأ أساسي، هذا المبدأ الذي نما وتطوّر عبر التاريخ الطويل للبشرية. وبالإضافة إلى مبدأ الحرية، لا بدّ للدولة من نشر لطف عنايتها على كلّ المواطنين بعدالة في ما يخصّ الحقوق السياسية، تماماً مثلما امتدّت عناية الإله في العقيدة الدينية إلى كلّ الأفراد والكائنات. وفي ما يخصّ التاريخ البشري عموماً فقد رأى هيجل ضرورة النظر إليه باعتباره منقاداً لنظام وتصميم باطنيين، يعزّ على النظرة السطحية لمحه، وحده فيلسوف التاريخ يستطيع تلمّسه ومتابعته بفضل أدوات منهجية واستعدادات واحتياطات إبستيمولوجية لا بدّ له من التسلح بها. وهذا العمل يعتبره هيجل علمنة لمفهوم العقل الذي حاولت الثيولوجيا المسيحية ترسيخه في النظر إلى الطبيعة باعتبارها تعبيراً عن نظام بثه خالقها فيها.

فيبر: التقارب والاختلاف بين مفهومي «رفع السحر عن العالم» و«الدهرنة»[29]

مثلما استخدم هيجل مفهوم العلمنة في إطار تصوّره للحداثة عموماً، فإنّ مفهومي «الدهرنة» و«رفع السحر عن العالم» لم ينفصلا عن قراءة فيبر للحداثة ولظهور عصر الأزمنة الحديثة. غير أنّ بين المفهومين بوناً شاسعاً وجب توضيحه والتنبيه إليه. فقد استخدم فيبر مفهوم الدهرنة في إطار تأويلي، من أجل فهم أنماط من السلوك طفت إلى سطح العلاقات الاجتماعية مع بزوغ معالم المجتمع الحديث. ويمكن إرجاع سبب الخلط بين هذا المفهوم ومفهوم رفع السحر عن العالم في أذهان الباحثين إلى فيبر ذاته، لأنه استخدم مفهوم الدهرنة في إطار تأملاته التاريخية في علاقة مع الإنجازات الكشفية لمفهوم «رفع السحر عن العالم». ولإبراز هذا اللبس، نبدأ بتحديد مفهوم «رفع السحر عن العالم»، ثم ننتقل إلى مفهوم الدهرنة، لنتبيّن منبت الخلط وأسبابه.

25- Leo Strauss, et Joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, Paris, Trad. Olivier Sedeyn, P.U.F, 1994, p. 822.

26- Ibid. p. 823.

27- Ibid., p. 823.

28- Ibid., p. 812.

29 – اعتمدنا هذه الترجمة منذ أطروحة الدكتوراه المسجلة بكليّة الآداب، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، للموسم الجامعي 2012–2013، بعنوان: «القراءة الفينومينولوجية للتاريخ لدى هانس بلومنبرغ»، تحت إشراف الدكتور عز العرب لحكيم بناني، وهي مسجلة تحت رقم: 03/10. ويمكن العودة إلى أطروحاتنا، ففيها تدقيق وتعميق وتوسّع في الدلالة الاشتقاقية للفظ sécularisation ومصوغات اختيارنا لترجمته بالدهرنة، معتمدين على نصوص دينية من الثقافة العربية الإسلامية.

يصف مفهوم «رفع السحر عن العالم»، في نظر فيبر، عملية إفراغ العالم من «الأرواح» ومن التأثيرات الميتافيزيقية، وهي العملية التي استمرّت منذ أمد طويل من تاريخ البشرية، بحيث كان من نتائج هذه العملية حصول تحوُّل في نظرة الإنسان الحديث للطبيعة؛ فبعد انسحاب الكائنات الميتافيزيقية غدَتِ الطبيعة خاضعة لقوانين الطبيعة.

لم يدَّع فيبر أنّ مقاربته السوسيولوجية للدين دعوة لإجلاء الدين من الفضاء الثقافي الغربي، بقدر ما كانت مقاربة تدخل في إطار الفهم. لقد انحصر اهتمامه في مقاربة الواقعة الدينية بعيداً عن أحكام القيمة، ولم تكن الدهرنة في مشروعه نمواً «ضرورياً» ولا رجعة فيه نحو إنسانية متحرّرة من الدين

يدخل تحليل فيبر، الذي خصّصه للبروتستانتية ولدورها في تأسيس صورة العالم الحديثة، في إطار تحليل عام لما يسمِّيه «نزوعاً عقلانياً مسيحياً»[30]، وجده عالِم السوسيولوجيا مخالفاً لنظرة سحريةٍ للعالَم كانت قد انتشرت قبل الديانات التوحيدية. هذا النزوع ذو الأصل المسيحي انتهى بتتويج وانتصار للعقلانية. فبعدما انتفت عقيدة تأثير القوى غير الطبيعية على مصير الإنسان بفعل ظهور الديانة التوحيدية، عرف هذا المسار تطوراً مع المسيحية (نهاية التضحية)، وتقوَّى مع البروتستانتية التي أكّدت على عجز الطقوس في التأثير على الإرادة الإلهية المطلقة، الأمر الذي جعل أشياء العالم تفقد بُعدها الرمزي ووساطتها السحرية (الخبز، والنبيذ، والأماكن الجغرافية والمعمارية ذات الحمولة الدينية والتاريخية، وحاجيات ومتعلِّقات الأشخاص والكائنات المقدسة). هذا المسار أفرغ الأفعال الإنسانية من «سلطة» التأثير على «عاطفة الإله»، وأضحت كلّ محاولةٍ في هذا الاتجاه عملاً عبثياً، بحيث يعني مفهوم «رفع السحر عن العالم» في هذا السياق: «التخلي عن التقنيات السحرية في طلب الخلاص»[31]، بعدما أُفرغ العالم من «الأرواح»، وأصبح منفصلًا تماماً عن العالم العُلوي، وأضحى كلّ فعل فيه يحمل قيمة دنيوية محضة. بمعنى آخر، بات العالم الدنيوي خالياً من الوجود الإلهي، فاكتمل الفصل التام بين العالم الروحي/ الخالد، والعالم المادي/ الزمني.

يعتبر فيبر أنّ البروتستانتية، بشتّى تلويناتها، قد ساهمت في رفع السحر عن العالم، حين ركّزت على إنكار تأثير الطقوس على مصير الإنسان ومستقبله، حيث ساهمت الحركات الدينية التي تجمَّعت تحت شعار الإصلاح[32] في إفقاد القُدّاس لتأثيره السحري، فأصبح فعــل المؤمن يقوم على التصديق التالي: إنّ طقوس العبادة لا تؤثر على إرادة الإله المطلقة ولا تستميل رحمته، وأنّه «ما من وسيلة سحرية – أو أيّ طريقة مهما كانت– تمكِّن [المؤمن] من النعمة إنْ قرر الله منعها [عنه]»[33]. بهذا الشّكل حوّلت البروتستانتية – بدعوتها للتخلي عن «الورع الرهباني ascèse monastique»– اهتمام المؤمن إلى «إنجاز واجباته» تجاه العالم الأرضي. وبناء على هذا التحليل، افترض فيبر أنّ التقديس انتقل من العالم المتعالي الذي فقد المؤمن الطريق اليقيني للتواصل معه، إلى العالم الدنيوي وتجسّد في «العمل» الذي ربما يمكِّن المؤمن من الحصول على نعمة الخلاص. ولفهم هذا التحول استعمل فيبر مفهوماً تأويلياً هو الدهرنة.

30- Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation, op. cit., p. 99.

31- Catherine Colliot-Thélène, Le désenchantement de l'Etat, Paris, les Editions de Minuit, 1992. P. 136.

– نترجم، من جهتنا، العبارة وفق نص ماكس فيبر المترجم إلى الفرنسية، كما يلي: «استبعاد السحر باعتباره وسيلة لطلب الخلاص».

Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. par Jean- Pierre Grossein, Paris Gallimard, 2003, P. 132.

أمّا في ترجمة منشورات بلون plon فوجدنا كلمة «تقنية technique» عوض «وسيلة moyen».

Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, traduction par J. Chavy, Paris, Plon/Pocket, 1964, p. 134.

32- Le calvinisme, le piétisme, le méthodisme et les sectes baptistes .

33- Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit., Plon/Pocket, pp. 117,118.

الآن فقط، وبعد تحليل تقديس العمل في البروتستانتية، يمكن إدراك أهمية مفهوم الدهرنة. فقد غدا المفهوم في مرتبة المقولة الأساسية لفهم القيمة التي اكتسبها العمل في «البروتستانتية التَّقَوية»، هذه القيمة التي أثّرت في النشاط الاقتصادي، ومكّنت المؤرخ وعالم الاقتصاد من فهم الإقلاع الاقتصادي لغرب العصر الحديث.

في الإطار الثقافي والتاريخي الجديد، استعان ماكس فيبر بمفهوم الدهرنة لفهم سلوك المؤمن المسيحي، الذي يبحث عن الخلاص من خلال التفاني في العمل الموجَّه إلى العالَم المدنّس. وهو المفهوم الذي يمكِّن عالم السوسيولوجيا من حلّ تناقض ظاهري في سلوك المؤمن، فهو يساعده في فهم سلوك يصدر عن مؤمن باحث عن الخلاص الأخروي عبر طلب النجاح الدنيوي وتقديس هذا النجاح باعتباره علامة على المصير الأخروي. ما يعني، في نظرنا، أنّ استعانة فيبر بمفهوم الدهرنة كان وراءه رغبة العالِم في فهم انخراط واندماج الأفراد في المشاريع الجماعية وتفانيهم وتطوُّعهم وبذلهم للجهد والمال في إطارها.

استُخدم مفهوم الدهرنة إذن من لدن فيبر بغية فهم التقديس الذي اكتساه العمل الموجَّه للعالَم الدنيوي، فكان أداة تأويلية تنطلق من التشابه الموجود بين تقديس العالَم الفوقي وتقديس العالَم السفلي الذي حلّ مكان الأول. ولم يثبت أنّ نقد الدين أو إجلاءه من الفضاء الثقافي الغربي كانا غاية سوسيولوجيا الدين عند ماكس فيبر، ما يعني أنّه لا وجود لمبرر يدعو إلى اختزال هذه السوسيولوجيا في هذا الأمر، لأنّ سوسيولوجيا فيبر لم تدَّع الانتماء إلى مشروع «تحرير الإنسان». بعبارة أكثر دقة، لم يدَّع فيبر أنّ مقاربته السوسيولوجية للدين دعوة لإجلاء الدين من الفضاء الثقافي الغربي، بقدر ما كانت مقاربة تدخل في إطار الفهم. لقد انحصر اهتمامه في مقاربة الواقعة الدينية بعيداً عن أحكام القيمة، ولم تكن الدهرنة في مشروع فيبر المعرفي والاستقصائي نمواً «ضرورياً» ولا رجعة فيه[34] نحو إنسانية متحرّرة من الدين.

لم يثبت أن استخدم فيبر في نصّه مفهوم الدهرنة بمعنى وصف تراجع الدين عن التأثير في الحياة العامة والخاصة للبشر، فقد لاحظنا أنّ تحول دلالة اللفظ تطوّرت داخل سوسيولوجيا الدين.

في الفرق بين مفهومين مختلفين: الدنيوة واللائكية

توخّياً للدّقة، يفرض علينا المقام الفصل بين اللائكية (Laïcité) التي تعني السيرورة القانونية التي تمّ من خلالها وعبرها فكّ الارتباط بين المجال الديني والمجال السياسي، باعتماد إجراءات ومؤسسات، في مقابل الدهرنة (sécularisation) التي تعني، في إطار سوسيولوجيا الدين، حركة التحرر من هيمنة الدين، باعتبارها حركة عامّة مسّت المجتمعات الغربية في شتى مجالات الفعل الإنساني. يقول مارسيل غوشي (Marcel Gauchet)، متحدثاً عن علاقة حركة الدهرنة التي عاشتها جلّ البلدان الأوروبية باللائكية الفرنسية: «إنّ هذا التطور(الدهرنة) طال عموم المجتمعات الغربية وبأشكال شتّى. أمّا في فرنسا فقد سلك مساراً فريداً، تعبّر كلمة«علمنة» لائكية في مقالنا)] تعبيراً جيداً عن خصوصيته»[35]. لقد ارتبطت إذن سيرورة اللائكية بإجراءات فصلت مجال الدين عن الدولة في بلدان بعينها، في الوقت الذي ظلت الدهرنة تعني حركة تحرّر شهدتها كلّ البلدان الغربية[36].

وبالرجوع الى تحديدات بوبيرو (Baubérot) نجده يؤكد على أنّ لفظ الدهرنة دخل معجمَ سوسيولوجيا الدين منذ أعمال فيبر (Weber)، وهذا ما يشدّد عليه جون- كلود مونو[37] (Jean-Claude Monod) كذلك، وإن كانت دلالة المفهوم قد عرفت تحولًا وتغيراً

34- Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, op. cit., p.97.

35 – مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص. 23.

36- Charles Taylor, L'âge séculier, trad. de l'anglais par Patrick Savidan, Québec, Editions Boréal, 2011, p. 11.

37 – «ظهرت لفظة säkularisationprozeß في مقال «الملل البروتستانتية» سنة 1906».

بين استعمال ڤيبر والاستعمال المتداول لاحقاً في سوسيولوجيا الدين (لذلك نميّز بين مفهوم الدهرنة الفيبري، ومفهوم الدهرنة الذي ظهر في كنف سوسيولوجيا الدين).

والدهرنة في سوسيولوجيا الدين مفهوم وصفي يستخدم لمقارنة المجتمع الحديث بالمجتمع التقليدي، حيث تعني الدهرنة «فقدان الدين لأهميته الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، بعدما أضحت هذه المجتمعات تعمل وفق معايير العقلانية الأداتية المرتبطة بالعلوم والتقنيات»[38]. ويتجلّى البُعد الوصفي لهذا المفهوم في قدرته على تيسير مسألة تمييز المجتمعات غير المدهرنة، حيث النشاطات ذات الطبيعة الاجتماعية خاضعة لأوامر الدين، بالإضافة إلى خضوع الزمن الاجتماعي داخلها لإيقاع الطقوس الدينية ومواعيدها، كما أنّ نمط الحياة داخل هذه المجتمعات موجّه من طرف الدين.

تعني اللائكية فصل السلطة الروحية والدينية عن السلطة الزمانية والدنيوية، وإخراج الدين من الشأن السياسي والعمومي المشترك، وإدخاله إلى مجال الاعتقاد الشخصي والفردي، وتدعيم هذه الإجراءات بقوانين ومؤسسات «ظاهرة» تضمن تطبيق مضامين الاتفاق . أمّا الدهرنة فسيرورة «غير مرئية» يدركها عالم الاجتماع والمؤرخ بناء على تحليلاتهما

يمكن القول، على إثر هذا التحليل، إنّ مفهوم الدهرنة السوسيولوجي يتضمّن تصورات «الفقدان»(فقدان الدين لتأثيره)، و«الاختفاء» (اختفاء الدين من الحياة العامة)، والتراجع (تراجع تأثير الدين)، و«الانسحاب» (انسحاب الدين من الفضاء العام). أي أنّه يشير إلى تضاؤل سيطرة الدين، وتسارع انتشار مزايا المجتمع الحديث كالتقانة (technicité) ، وعقلنة النظام الاقتصادي، ومأسسة الممارسة السياسية بناء على اعتبار الشأن السياسي مسألة بشرية صرفة.

إذا كانت تلك دلالة مفهوم الدهرنة، فإنّ مفهوم اللائكية (Laïcité) يعني قيام الممارسة السياسية على أساس اتفاق صريح يقرّ بأنّ التنظيم السياسي شأن بشري، قوامه ما يطلق عليه فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمانية. وهو الفصل الذي تمّ ضمن حركة الدهرنة – التحرر التي عرفها الغرب عموماً، وترسّخ في بعض البلدان اعتماداً على مؤسسات وقوانين وإجراءات. ففي فرنسا ينصّ قانون 1905 صراحة على فصل مجال تدخّل الكنيسة عن مجال تدخل الدولة[39]. وهذا ما يؤكد غوشي عليه، يقول: «إنّ قانون الفصل الذي صدر عام

- Jean-Claude Monod, Laquerelle de la sécularisation, op.cit., p.105.

وكذلك يؤكد جون بول ڤيليم: «شكل مفهوم الدهرنة، لمدة طويلة، في سوسيولوجيا الأديان النموذج التأويلي المركزي الذي يحيل عند استخدامه إلى سيرورة فقدان الدين لهيمنته الاجتماعية في المجتمعات الحديثة»، وقد «ظلّ مفهوم الدهرنة، باعتباره الإطار النظري التأويلي للتطورات الدينية للمجتمعات الحديثة، مهيمناً على الأبحاث في سوسيولوجيا الأديان».

- Jean-Paul Willaime, « la sécularisation: une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions», Revue française de sociologie, 2006/4,Volume 47, p.755.

38– ويرى بوبيرو(في المحاضرة المشار إليها في الهامش سابقاً) أنّ الدارسين لا يميزون بين مضمون مفهوم «رفع السحر عن العالم» ومفهوم «الدهرنة»، حيث ينطلقون من اعتبار أنّ التحرر قد انطلق من المجال الاقتصادي الذي لم تعد قواعد عمله خاضعة للدين، ثم توسّع إلى باقي القطاعات الاجتماعية.

39- «Article 1: L'Etat ne reconnaît ni ne salarie aucun culte. Article 2 : L'exercice des cultes est libre sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'interêt de l'ordre public».

La loi du 9 décembre 1905, Journal officiel de la république française, 21 mars 1905.

1905 يمثل اللحظة المركزية في هذه الحقبة»[40]، مشيراً بلفظ الحقبة إلى مسار التحولات الذي توِّج بقيام الدولة اللائكية في فرنسا «المختبر الفرنسي»[41]. أي أنّ اللائكية نتيجة وتتويجٌ لعملية دهرنة، وتحرير لقطاعات ووظائف من قبضة الكنيسة، ما نتج عنه تحوّل المعتقدات الدينية إلى المجال الخاص للأفراد.

تعني اللائكية إذن فصل السلطة الروحية والدينية عن السلطة الزمانية والدنيوية، وإخراج الدين من الشأن السياسي والعمومي المشترك، وإدخاله إلى مجال الاعتقاد الشخصي والفردي، وتدعيم هذه الإجراءات بقوانين ومؤسسات «ظاهرة» تضمن تطبيق مضامين الاتفاق (اللائكية مسألة اتفاق وإرادة [42]). أمّا الدهرنة فسيرورة «غير مرئية» يدركها عالم الاجتماع والمؤرخ بناء على تحليلاتهما، كما يعني مفهوم الدهرنة أداة تأويلية معيارية لتمييز المجتمعات.

لقد حاولنا التمييز بين مفهومين بينهما قدر كبير من التداخل، دفع بعض الباحثين إلى الاستعاضة عن مفهوم الدهرنة بمفهوم «الخروج من الدين»[43] أو الدعوة إلى التخلي عن أحدهما[44]، وجعلَ البعض يشككون في قدرتهما على التفسير والفهم، ومن ثم الدعوة إلى حصر استعمالهما في الوصف[45].

نظرية الدهرنة: كارل شميت

يردّد بعض الباحثين، دون دراية وتعمّق، أنّ «العلمانية» أضحت مرفوضة في منبتها، لكنهم لا يوردون سياق النقاش المعاصر لإشكالية العلمانية والحداثة، فقد أضحت الحداثة مدانة لأنها «علمنة» أو دهرنة. لكن ما المقصود بهذه العبارة؟

نكتشف دلالة أخرى متضمنة وراء استخدام لفظ الدهرنة في حقل تاريخ الأفكار، وفي فهم الحداثة وتأويل مشروعها الوجودي، وهي دلالة قائمة على التشكيك في الطابع الحديث لقيم الحداثة (التقدّم العلمي والتكنولوجي، والدولة الدستورية الحديثة، والليبرالية، والعقلانية، والإبداع الفني). فقد اعتبر كارل شميت أنّ «مفاهيم الدولة الحديثة دهرنة لمفاهيم الثيولوجيا»، وبعده كتب كارل لوفيث أنّ

---

40 – مارسيل غوشي، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص. 49.

يحدّد مارسيل غوشي في هذا الكتاب، وبالضبط في فقرة «الدين، الدولة، العلمنة»، المحطات الأساسية للائكية الفرنسية: «[المحطة الأولى] نهاية حروب الدين في 1589، ثم [المحطة الثانية] 1682 القانون الخاص بالإكليروس الذي ينصّ في بنده الأول على أنّ «الباباوات ورجال الدين لم يتلقوا من الله سوى نفوذ يسري على الأمور الروحانية التي تعنى بالسعادة الأبدية، وليس السلطة على الأمور الدنيوية والمدنية (...) يجب على الملوك والحكام ألا يكونوا خاضعين، في ما يتعلق بالأمور الدنيوية، إلى أي نفوذ كنسي» (ذكره مارسيل غوشي في الهامش 4. ص.56)، وصولاً إلى المحطة الثالثة: قانون الفصل 1905 الذي يعتبر تتويجاً «لمرحلة التحرر والجمهورية»(ص. 59).

41 – مارسيل غوشي، المرجع نفسه، ص. 95.

42 – أفهمت سيرورة اللائكية مذهباً يدعو إلى نشر القيم اللائكية (النزعة اللائكية Laïcisme : نعت يطلق على كلّ سياسة أو مذهب يطالب بإخضاع الحياة العامة إلى النموذج اللائكي ويشجّع على ذلك)1. ويقترب هذا المفهوم من النزعة الدهرنية sécularisme التي تعني المذهب الذي يدافع أصحابه عن –1– حرية الاعتقاد، و2– المواطنة اللائكية (عدم الربط بين الحقوق والواجبات والانتماء الديني)، و3– فصل الدين عن الدولة (الدولة لا تستمد مؤسساتها وقوانينها من تعاليم دين ما، ولا تموِّل طقوس ومؤسسات دين معيّن).

1- Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, «Laïcisme», Paris, P.U.F, 1962.

43– المرجع نفسه، ص. 23. وانظر كذلك:

- Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation, op. cit., p. 7.

44– مقال جون بول ڤيليم، سبق ذكره.

45 – مارسيل غوشي، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص. 31.

أسس فلسفة التاريخ ومفهومها المركزي قائمة على نظرة ثيولوجية. إثر هذه الفاتحة في مجال تاريخ الأفكار، درجت الدراسات على الدعوة إلى سحب الاعتراف بالأصالة التاريخية عن مجمل الإنتاج الفكري للعصر الحديث. هكذا اعتُبر الضمان الإلهي في الفلسفة الديكارتية دهرنة/ نقل لبحث المؤمن المسيحي عن يقين الخلاص، ومفهوم الواجب الأخلاقي دهرنة/ نقل لأشكال الزهد الديني، والسيرة الذاتية في الأدب الحديث دهرنة/ نقل لطقوس الاعتراف المسيحية، ومبدأ المساواة في النظريات السياسية الحديثة دهرنة/ نقل لتساوي الناس أمام الله في العقائد الدينية، والامتحانات الإشهادية في المدارس والجامعات دهرنة/ نقل للجزاء والعقاب في «يوم الدينونة». وبالعودة إلى مستهلّ مقالنا، ندرك أنّ ما اتخذه هيجل مشروعاً فكرياً لفلسفة التاريخ وللحداثة برمّتها أضحى في الفلسفة الألمانية المعاصرة مُداناً.

كيف تحوّلت العلمنة من شعار في القرن التاسع عشر إلى مقولة إدانة واتهام في أطروحات بعض الفلاسفة الألمان؟ وما الفرق بين العلمنة ومفهوم الدهرنة الـتأويلي؟

لقد قادنا تحليلنا إلى أمر في غاية الأهميّة بالنسبة لبحثنا، حيث وجدنا أنّ مفهوم الدهرنة مرّ من لحظة نعتبرها محايدة، وبالضبط حين وظّفه فيبر في فهم بعض أنماط السلوك الحديث، وانحصر في كونه أداة تأويلية لفهم سرّ تقديس العمل في المجتمعات الرأسمالية، من دون أن يتضمّن هذا التوظيف أي حكم عن علاقة تبعية تشدّ الزمن الحديث إلى ما قبله. بعد ذلك سيطرأ تحوّل على دلالة المفهوم مع كارل شميت، الذي اعتبر أنّ مفاهيم الدّولة الحديثة دهرنة للثيولوجيا، معتمداً على وجود تشابه بين الإله المطلقِ القدرة والدولة، حيث رأى أنّ انسحاب الإله من الفضاء الثقافي الغربي دفع الدولة إلى أن تحلّ محلّه فيما يخصّ مهام التشريع.

غدا كتاب كارل شميت كلاسيكياً فيما يخصّ تعريف مفهوم الدهرنة، كما أصبح من غير الممكن تعريف المفهوم دون العودة إلى الأطروحة التي أضحت بدورها كلاسيكية في نظرية الدهرنة. لقد اتهم شميت المفاهيم الأساسية للدولة الحديثة بأنّها مفاهيم ثيولوجية مدهرنة. يقول في الجزء الثالث المعنون بعنوان كتاب الثيولوجيا السياسية: «كلّ المفاهيم الراسخة في النظرية الحديثة للدولة مفاهيم ثيولوجية مدهرنة»[46].

ترى نظرية الدهرنة، وهي إحدى مرتكزات فكر ما بعد الحداثة، أنّ مشروع دخول العالم (العلمنة la mondanisation)، من خلال التحرر من أشكال الوصاية، وكشف العقل في التاريخ، وكشف القوانين الحتمية للطبيعة والمجتمع، وتأسيس الأخلاق على مبدأ الواجب المتحرر من الميل والمصلحة، وتنصيب الإنسان سيّداً على الطبيعة والتاريخ، وبناء دين الإنسانية الذي يحتلّ فيه الإنسان منصب المركز، كلها سطو واستيلاء وحيازة لممتلكات، يكشف تطبيق مفهوم الدهرنة التأويلي مالكها الحقيقي.

تدّعي الحداثة إذن، وفق تأويل نظرية الدهرنة، أنّ العصر الحديث حَمَلَ لواء العقل، لترمي الثيولوجيا والقرون الوسطى ـ وهما يشكلان خصومها– بتهمة اللاعقل، في الوقت الذي يبيّن فيه التأويل أنّ العصر الحديث لم يقم في جوهره كعصر إلا على استعادة تركةٍ.

وبالفعل، فقد وجدنا أنّ شميت، وبعد أن استهلّ الجزء الثالث من كتاب 1922 بإعلانه المُدوِّي – كلّ المفاهيم الراسخة في نظرية الدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية مدهرنة–، اعتبر – فيما تبقى من الجزء المشار إليه– أنّ هذه «الحقيقة» لا تخصّ «النمو développement التاريخي» لتلك المفاهيم، بل إنّ المفاهيم دالة على وجود «بنية نسقية» تشدّ المفاهيم وتربطها إلى بعضها بعضاً، وتمنحها معناها ودلالتها. ماذا يقصد شميت بهذا؟ يبدأ الوضوح بالتجلّي عندما نتابع أمثلة شميت، فهو يعتبر أنّ «حالة الاستثناء»، في نسق النظرية القانونية للدولة، تحمل الدلالة نفسها التي تحملها فكرة المعجزة في الثيولوجيا، ودليله على مشروعية هذه المقارنة هو أنّ رفض التدخل المطلق

46- Carl Schmitt, La théologie politique(1922), trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

للعاهل في «دولة الحق الحديثة» قد تزامن مع تراجع مفهوم المعجزة إثر انتشار «عقلانية الأنوار» التي رفضت، على مستوى نظرية الطبيعة، فكرة «القطيعة في قوانين الطبيعة»[47]، وفكرة التدخّل المعجِز والمباشر لأيّة كائنات فوق طبيعية.

يقصد شميت إذن، حين يقول إنّ «مفاهيم الدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية مدهرنة»، أنّ البنية الميتافيزيقية التي تسند نظرية سياسية قد انسحبت، فألغت بانسحابها العمل بالمفاهيم السياسية التي كانت تلك البنية تمنحها الشرعية، وقد حلّت مكانها بُنية أخرى لم تغير الشيءَ الكثير، فعوض العاهل جاء الشعب ليتسلّم مهامّ الأول وقوتَه وجبروتَه، وعوض التعالي المطلق حلّت المحايثة المطلقة، و«مكان الإله نصّبت الإنسانية نفسها»[48]. صحيح أنّ «الدولة التي نشأت منذ القرن السابع عشر هي إبداع إنساني مغاير لأنماط الوحدة السياسية السابقة»[49]، وتعبّر عن عبقرية الزمن التقني الجديد والنظرة الميكانيكية الحديثة، لكنها ستلعب أدوار المشّرع والمنفِّذ، وضامن الأمن والرحمة والعناية.

بناء على تحليل شميت، ستبدو اكتشافات مفهوم الدهرنة ثورية بالنظر إلى التصوّر الذي كرّسته الأنوار عن نفسها كحركة، وعن العصر الحامل لفكرها، وسيكون مصدر إغراء لكلّ من يريد أن يثبت أنّ ما حدث بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة ليس قطيعة حقيقية، وإنما مجرّد استمرار مسترسل لـجوهر ثابت خلف أعراض ومحمولات وصفات مغايرة خادعة للقراءة السطحية. هذا السحر التأويلي لمفهوم الدهرنة وإنجازاته المعرفية، هو ما شجّع كارل لوڤيث[50] وحثه على نقل التجربة إلى مجال تاريخ الأفكار ونقد الثقافة. فأخضع – باعتماد مفهوم الدهرنة أداةً للفحص والعلاج– فلاسفة الأزمنة الحديثة لجلسات تحليل نفسي خرج منها فولتير يردّد كلمات أوغسطين، وغادر ماركس العيادة راهباً. ومهما يكن تقديرنا للعمل التأويلي الذي مارسه لوڤيث على منظّري الأنوار والحداثة، إلا أنّ عمل شميت يُعدّ بمثابة النموذج التحليلي الذي مهّد لتطبيق نظرية الدهرنة[51].

حاولنا في مقالنا تمييز مفاهيم غالباً ما ترد في نصوص الباحثين دون التمييز المطلوب. ومعلوم أنّ مساءلة واقعنا الثقافي باعتماد مفاهيم ولدت ونشأت وشبّت في فضاءات ثقافية مغايرة، يفرض علينا ضرورة توضيحها وتدقيقها، حتى تكون الذات المتسائلة واعية بحدود ومدى إمكاناتها. ولا ندّعي لهذا المقال الكمال في هذا الأمر، لأننا سلكنا طريق الاختزال والتلخيص، غرضنا التنبيه إلى المحاذير التي أشرنا إليها، كما أنّ عملاً مازال ينتظرنا بإلحاح، وهو تجويد ترجمة المفاهيم التي وقفنا عندها في هذا المقال، ذلك أنّ الألفاظ التي استخدمها المفكرون ذات علاقة وطيدة بالثقافة الدينية الأوروبية، وعليه فإنّ نقلها إلى فضاء ثقافي غريب عن تربتها، سيغفل لا محالة الحقول الدلالية التي كانت حاضنة لنشأة هذه المفاهيم، وسيؤذي بالضرورة المضامين والأفكار الثاوية خلفها، ولعلنا بعملنا الفكري هذا قلّصنا المسافة الفاصلة بين الثقافات في هذا المضمار.

47- Carl Schmitt, Théologie politique, op. cit., p.46.

48- Carl Schmitt, Théologie politique, op. cit., p.59.

49- Carl Schmitt, cité par Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation, op. cit., p. 153.

50- Löwith, Karl, Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire,op. cit..

51- Blumenberg, Hans, La légitimité des Temps modernes, trad. par Marc Sagnol et autres, Paris, Gallimard, 1999.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

حريّة الضمير في زمن الإرجاء

توفيق فائزي*

حريّة الضمير هي الحق في أن يختار الإنسان من داخل الآراء الدينية التي ترد ضميره معتقداً يؤمن به، حتى لو كان هذا الاختيار اختياراً لعقيدة عدم الاعتقاد، أو اختياراً لعدم الاختيار فيعلق الحكم ويكون لا أدرياً. الدعوة إلى حماية حرية الضمير دعوة إلى حماية حرية اختيار عقيدة ما، وهي أمر باطني يُفترض وقوعه في باطن الإنسان[1]. المفهوم الذي يُنطلق منه هنا هو مفهوم الإرادة المختارة. افتراض وجودها هو الذي يجعل الحكم على الإنسان بأنه حر حكماً صادقاً. ذلك أنّ الإنسان بافتراض كونه مريداً (أو مختاراً) يجعل من فعل اختياره فعلاً حراً لا إكراه فيه. ففي لحظة الاختيار ترتفع جميع الأسباب المجبرة على الفعل ويكتسب الفعل المختار قيمة مطلقة.

يبدو من التشريعات الحديثة التي تنص على حرية الضمير أنها تستند إلى رأي بعينه فُضِّل على غيره، واختارت تصوراً بعينه عن الإنسان يحاول أن ينسلخ من أي تصور ديني له. ذلك الرأي هو الذي يرى أنّ الإنسان حر وليس مجبراً لحظة اختياره. ويفترض هذا الرأي أنّ الإنسان في داخل نفسه يقيم مجلساً للتشاور ويخرج في الأخير بقرار حر لا يلزمه عليه أي طرف داخله، ومن باب أولى خارجه. الاختيار بيد الإنسان والآراء الدينية واختيارها شأن داخلي وأمر ذاتي. يتأسس هذا التصور على اعتبار الإنسان ذاتاً فاعلة حرّة، والدين تجربة ذاتية، ومعيار الصلاحية هو الصدق في التجربة. لا يمكن أن تعتبر تلك التشريعات اعتناق عقيدة أو تغيير عقيدة هداية من السماء وليس يعنيها ذلك. المهم هو ما يقع في قرار نفسك.

قد يبدو أنّ الأمر كان ينبغي أن يكون هكذا دائماً، قد يبدو أنّ الأمر اختيار حر من هذا العصر، فهو عصر عدم الإكراه. لقد صارت رعاية حرية الضمير مهمة من مهمات العصر. إلا أنّ المفارقة أنّ حرية الضمير صارت كالمكره عليها في هذا العصر. كأنما نطلب من هذا العصر ونكرهه على ألا تصير الآراء الدينية مكرهة. صارت الذات والحرية والضمير ألفاظاً تُحمّل بمعانٍ يتوهم الجميع أنه يعرفها وهنالك نحوٌ لاستعمالها، يسهل تعلمه بسهولة لننخرط في تكرار عبارات وأحكام. قد يبدو لنا أننا أحرار باستعمالنا لهذه الألفاظ وأننا باستعمالنا للفظ الحرية نكون قد ضمنا الحرية وضمنا رعايتها وحمايتها، وأننا باستعمالنا للفظ الذات نشير إلى معطى بديهي، وأننا باستعمالنا

---

*باحث من المغرب

1 ـ وهذا لا يعني أنّ المعنى في حرية الضمير فقط ما هو باطني، بل أيضاً ما يتجلى من التعبير عن تلك العقيدة ومن الأفعال التي تقتضيها. ونجد أنّ حرية الضمير تذكر بأسماء مختلفة وأحياناً مقترنة بغيرها ممّا ينتمي إلى عائلة واحدة: كحرية التفكير وحرية الاقتناع وحرية التعبير وحرية العبادة. هي حريات تنتمي للنوع نفسه لأنها تتصل بالدين كلها. فالحرية المتعلقة به قد تتصل بما يقع في الضمائر من الآراء التي يختار منها المرء ما سيعتقده، وحرية المعتقد تشير إلى ما يختاره المرء لاعتقاده. وحرية العبادة تشير إلى ما سيتلو الاعتقاد من القيام بأفعال العبادة. وحرية التفكير تشير إلى ذلك الجانب الذي يفسح للإنسان ليبدي آراءه الناتجة عن نظره في قضايا دينية. وحرية الاقتناع تشير إلى اللحظة التي يترجح فيها لدى المرء صحة عقيدة ما. ونجد في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن نصاً على ضمان حرية الآراء حتى الدينية منها. ويفضل المجلس الدستوري الفرنسي استعمال عبارة حرية الضمير أو حرية العبادة. وفي لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة: تستعمل حرية التفكير مقترنة بحرية الضمير وبحرية الدين والاقتناع. وفي أحد قرارات المجلس الأوروبي لحقوق الإنساني ذكرت حرية التفكير والضمير والدين، باعتبارها من أركان مجتمع ديمقراطي، وهي خير سيستفيد منه أيضاً الملاحدة واللاأدريون واللامبالون. ينظر:

Dictionnaire des droits de l'Homme, (Sous la direction de Joël Andriantsimbazovina, Hélène Gaudin, Jean-Pierre Marguénaud Stéphane Rials,, Frédéric Sudre), PUF, 2008, p.636.

حريّة الضمير هي الحق في أن يختار الإنسان من داخل الآراء الدينية التي ترد ضميره معتقداً يؤمن به، حتى لو كان هذا الاختيار اختياراً لعقيدة عدم الاعتقاد، أو اختياراً لعدم الاختيار فيعلق الحكم ويكون لا أدرياً

للفظ الضمير نحيل على هذا العمق المقدّس الذي يتولد فيه قرار مقدّس. إلا أنّ أحدنا يرى الجبر حيث يرى الآخرون الاختيار. للحرية دولتها التي تدول. ويستغرق الإيمان بالحرية زمناً ليترك لزمن الإيمان بغيرها المكان. استبّدت بالمعتزلة فكرة حرية الإنسان الخالق لأفعاله، وكان لهذه الفكرة مجال واسع لتترسخ ويُقتنع بها، لكن دالت دولتهم وجاء من اعتبر الحرية مجرد وهم. كذلك في هذا الزمان الذي ابتدأ بلغة الحرية إلى أن بلغتنا تلك العبارة التي علمتنا الإحساس بما لم نكن نحس به، وهي عبارة موت الإنسان. وإذا كنا نعتقد أنّ الذات معطى أولي بديهي نكتشف أنّ عبارة صناعة الذات لها الاعتبار أيضاً. وإذا كان الضمير ممّا يُعتقد أنه عمق طبيعي ننتبه إلى أنه مكان عولج من لدن السلطة ليصير المجال الذي رسمته ليُقرر فيه بدل أن يترك القرار لسلطة الدين، فلم يكن هنالك تحرر بل استبدال لسلطة مكان سلطة.

دائماً نعود إلى الوراء لنقارن زمننا الذي نعدّه زمن الحرية بزمن غابت فيه، لنحاكم تلك الفترة التي كان يصعب فيها الفصل بين التدبير السياسي والتدبير الديني، إذ كانت السيادة للدين في تدبير الحياة الاجتماعية، وسيادة دين جديد كان يعني السيادة السياسية أيضاً. من أعماق ضمائر أشخاص كانت تسمو آراء وتظهر فكان النبذ والنفي حتى يتحول الفرد إلى جماعة دينية جديدة بسلطة جديدة. أنبياء ومتنبئون، صادقون وكاذبون. هو قدر تاريخ الدين الذي يحاول أن يغالب ما لا بدّ غالباً، فالآراء والخواطر الدينية التي تتزاحم في الضمائر البشرية لا نحصيها، بعضها بَقي في ظهر غيب الضمائر لم يظهر، وبعضها يجد طريقه إلى الظهور، إلا أنه يتعرض للنبذ والنفي والتبكيت فيلغى، وقد يُذكر وقد لا يُذكر. ويجد بعضها طريقه للظهور، ويقوى حتى يتحول إلى دين بآراء واضحة وأفعال يدعو إليها فيصوغ جماعة ومصيراً مشتركاً. من داخل الدين الواحد تتولد الآراء وتتكاثر. وبمجرد أن يستظهر دين جديد تخرج منه مذاهب وعقائد، ولا ينفك التفرق عن الاجتماع والتكتل الجماعي من جديد. انظروا إلى تاريخ الإسلام كيف كانت العقائد والمذاهب تترى، وتكاثرت العقائد الفرعية داخل العقيدة الأصلية. ولكنّ الأمر كان جاداً، فدعوة دينية جديدة كانت تعني دعوة سياسية أيضاً وطلب إقامة دولة. والذين رفضوا دفع الزكاة في عهد الخليفة أبي بكر اعتُبروا مرتدّين عن الدين. وإذا كان الكثير الآن يستهجن قتل المرتد، وهو محق في ذلك، فعليه أن يضع نفسه في سياق زمن كان الدين أكثر من مجرد آراء تُرى، فهو أفعال يُلزم بها، والامتناع عن دفع الزكاة لم يكن مجرد رأي، بل هو تحد لما يلزم به الدين وما كان يُلزم به كثير. وإذا كان ما نتطلبه من الأديان هو ألا تكره فهذا ينقض ما تتطلبه الأديان من بعض الإلزام لكي لا يصير الأمر هزلاً. وأكثر من ذلك، فالأديان في فهمها للحقيقة أمر مصيري لها. أن نعتبر الأمر اختياراً من ذات فاعلة حرة هو مجرد تأويل، وهو التأويل الذي اختير في زماننا. ومن داخل الدين نجد تأويلاً يعتمد رؤيته لحقيقة الإنسان المشهودة في علاقتها بالحقيقة الغيبية. لو عدنا إلى كتب الكلام والثيولوجيا لوجدنا آثاراً لجدل طويل عن الاختيار، منهم من أنكره، واختلف النظار حول حقيقة الفعل الإنساني. وكان اختيار دين ما أيضاً ممّا شمله النقاش، فمنهم من جعل الدعوة الدينية باطلة من دون افتراض ملكة الاختيار لدى الإنسان، ومنهم من أنكر هذه الملكة فجعل الأمر المطلق لله، فأن يدخل إنسان الدين أو يخرج منه أمر لا يقرره الإنسان، فالإضلال والهداية بيد الله.

هذا الذي نشهده الآن من الدعوة إلى حرية الضمير لم يكن أمراً بديهياً، وهو ليس بالأمر البديهي للكثيرين ممن يلتفتون إلى جانب الالتزام من داخل دين بعينه. وإلى وقت قريب، ونقصد حينما كانت الحروب الدينية بين المذاهب في المسيحية: الكاثوليكية والبروتستانتية، لم يكن يخطر على الضمائر ما صار الآن دعوة كونية. لقد مُهد الأمر بجدل واسع بين علماء اللاهوت المسيحيين في القرن السابع عشر[2]. جدل

2- Mario Turchetti, « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. 56, No. 3(1994), pp. 625-639, p.634.

شبيه بذلك الجدل الذي كان بين المتكلمين في بدايات تاريخ الإسلام. وافترق المسلمون فرقاً وكثرت الآراء عن حقيقة الإيمان، وظهر مذهب المنزلة بين المنزلتين ومذهب الإرجاء.

لم تكن الفطنة بحرية الضمير كما نعرفها الآن مباشرة. ومن داخل الضمائر تشخص الآراء على استحياء حتى نتجرّأ على قول ما لم نكن نستطيع قوله، ويتجرّأ بعضنا على ما لم يكن يتجرّأ عليه الآخرون. احتج بيير بايل (Pierre Bayle) (1647 ـ 1704م) في خضم ذلك الجدل لحرية الضمير بحجة خاصة، ففرّق بين الضمير المتنور بنور الحق والضمير الضال. وجب منح الحرية للضمير الضال الذي لا يعرف أنه ضال، وهي الحرية نفسها التي يملكها الضمير المتنور بنور الحق. وواجب على الضمير المتنور أن يقيم الحجج والبراهين للضمير الضال ما دام حياً لينير له الطريق [3] .رأي شبيه لإبراهيم النخعي (تابعي) في حكم المرتد، وهو أن يستتاب أبداً.

لشاهد الواقع شدة على النفوس والضمائر. والحروب الدينية تكون ممّن لم يتعب من القتل وممّن لم يفطن إلى عدم الجدوى. أمّا النفوس التي تعبت والضمائر التي أُشربت الاقتناع بعدم الجدوى فستتخذ طريقاً أخرى، حينما بدأت السلطة الزمنية تشخص وتتقوى يوماً بعد يوم، وهي لم تتقوَّ إلا بالقبول العام من النفوس والضمائر، وألفى الأفراد طريقة جديدة لطرد الهم بالاشتغال بأمور الدنيا وبتحقيق الفوز فيها؛ ظهر أمام الجميع طريق للخلاص وانفتح أفق جديد وظهرت أرض جديدة يجرب فيها هذا الذي يُسمّى الآن حريّة الضمير.

صارت السلطة الزمنية لا تهتم بتفضيل دين على دين أو آراء دينية على أخرى. هي تضع الأديان جميعاً، مبدئياً، على قدم المساواة. إلا أن يكون التفضيل تفضيلاً فرضه تاريخ الواقع المدني ولمصلحة مدنية. وصارت الأديان كالسلع التي يختار بينها المستهلك فيختار إحداها اليوم ليغيّرها غداً، ويلتجأ إلى أنّ في الإنسان الضمير الذي يقع فيه ما يقع من اختيار بعد مشورة داخلية لتفضيل آراء دينية على أخرى. كأنما السلطة الزمنية ربأت بنفسها عن أن تختار، وجعلت هذا الاختيار بيد الأفراد وداخل ضمائرهم، وترسم، لما سيصير تعبيراً له من الأفعال والطقوس، فضاءات لها حدود، فكأنما هذه الفضاءات ضمائر هي الأخرى.

كأنما وصل زمننا إلى الاقتناع بعدم جدوى الحسم في الحقائق النهائية، كأنما عقد العزم على ألا تؤخذ الحقيقة الدينية مأخذ الجد، واصطبغ العصر بصبغة لا أدرية[4]، ويرفع الحكم، ويُرجِئ الأمر، ولكن لا يُرجِئه كما فعل مرجئة الإسلام إلى زمان آخر محسوم فيه هو زمان الآخرة، فالإرجاء الحديث إرجاء لا ينتهي، والتأخير مقصود إلى أن يُجعل مؤبّداً.

ولكن بماذا سيشتغل الناس في زمن الانتظار، ذلك الانتظار الذي جُعلت له أماكن خاصة، كلٌّ ينتظر على شاكلته وينتظر آخرته؟ يشتغل الناس بالعمل الدنيوي الذي يحقق فوزاً مشهوداً، هنا والآن. تلك حقيقة بينتها حنا أرندت حين قالت إنّ العمل صار مدار الأمر في العهد الحديث، وعولج الفضاء العام المشترك بين الناس، وأُعدّ ليعمل الناس بدل أن يلتقوا للفعل والقول الحرّين المدنيين. وتتبع ميشيل فوكو ما جرى من إعداد وعلاج للإنسان لتصنع منه تلك الذات العاملة.

هل يكون الإرجاء الحديث ديناً جديداً بديلاً من الأديان القديمة، ومن جميعها؟ أن نسمي هذا ديناً جديداً حقيقة أو نسميه على سبيل المجاز، ذلك أمر مختلف فيه، فهذا الذي نشهده في زماننا متفرد وحرص البعض، من أجل ذلك، على ألا يختزله في الأمور المشبَّهة به (للحداثة عند بلومنبرغ (Blumenberg) شرعيتها التي منها تُستمد لا من غيرها). ولكن نجد في الوضع الجديد نوعاً من الإلزام يصل حدّ الإكراه أحياناً،

3- Ibid, p.632.

4- Hannah Arendt, "Religion and Politics", In Essays In Understanding, 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism, Schocken Books, New York, 1994, p.370.

لا فرق بين نظام إكراه ديني وبين نظام إكراه مدني، كلاهما نظام متشدد يقرأ النصوص الدينية أو النصوص الإيديولوجية قراءة حرفية ويكلف الإنسان ما لا يطاق، ويكلف الزمان والمكان والإنسان ما لا يستطيعون

فالمصلحة المدنية التي تحددها السلطة الزمنية بمعايير زمنية مدعومة بسلطة العلم هي الوظيفة العليا للحسم والإلزام. وهنا يحسم في ضرورة الحد من حرية الضمير أو من تجلياتها التي تتعدى حدودها. ماذا لو أنّ مصلحة مظنونة من داخل معتقد ما تعارض مصلحة مدنية؟ ينفتح للاجتهاد الفقهي والقضائي مجال واسع للرأي والحسم. وإنّ المصلحة مفهوم مشتبه، ويصل الاشتباه نهايته حينما يحدد دين ما هي (أحياناً)، فليس في تحديده لها يعتمد معيار الحس المشترك العام بين الجميع، بل يعتمد حدساً خاصاً يتعذر الحسم في صدقه. لأنّ كل المعنى ليس مستمداً من هنا بل من هناك، وهو يشرط كل ما هنا، ويصير ما يبدو لنا شراً أمراً مشروعاً وأكبر المصائب لطفاً إلهياً. قد يسعى المؤمنون إلى قلب النظام المدني وإفساده وإزعاجه، وهم يرون أنّ ذلك المصلحة عينها التي يقتضيها الإعداد لإحلال نظام ديني يرونه أفضل. أمّا من جانب السلطة الزمنية فالمصلحة المدنية هي المطلوبة بمعايير يفترض اتفاق الجميع حولها. لا يختلف المدنيون المنتمون إلى أديان شتى حولها كالسلم والصحة العامين. صارت المصلحة المدنية التي يحرص على جعلها غير مظنونة ذات قيمة مطلقة. تضمن حرية الضمير ما دامت لا تمس بالنظام العام وبالمصلحة المدنية. لا يتجاوز الأمر إلى أن يصير النظام المدني إنجازاً لتصور ديني. لا يُسمح بذلك، وهذا نوع من الإكراه لا يبوح باسمه، ممّا يجعل العيش الحديث وقد جُرد من العجيب والغريب الدينيين، لا أثر إلا للفاعلية الإنسانية، والفاعلية الإنسانية هي ذاتها تصطنع عجيباً وغريباً زمنيين. تطلب بدلاً للمشاعر الدينية مشاعر مدنية، تتوسل بالصناعات الجميلة لبناء عالم ساحر بديل.

المتطلب في حرية الضمير أو حرية المعتقد أن يُتمتع بالحرية في الالتزام بما يلزم به دين ما، ولكن ضد إكراه أديان أخرى. ففي الدفاع عن حرية الضمير دفاع عن الدين الذي اخترناه وعن الحرية به وفيه ودفع لإكراه الغير من الأديان في منع ذلك. ولذلك فحرية الضمير دفاع عن الدين، ولكن هي دفاع أيضاً ضده. ويواجه الجميع مشكلة الحدود، فإذا كانت الحرية هي ألا أكره على دين بعينه وأن أختار أي دين أشاء، فماذا بعد الاختيار؟ وماذا بعد أن ألتزم بما يأمرني به؟

وفي ما يصدر من القرارات القضائية ما يكون لصالح حرية الضمير، كما هو الشأن بالنسبة لقرار المحكمة العليا الأمريكية التي حكمت بحق الشركات ذات الاقتناعات الدينية في عدم تغطية تكاليف منع الحمل لموظفيها، في قضية ما يُسمّى (Burwell vs Hobby Lobby)[5]، وأحياناً يكون ضدها كما هو الشأن بالنسبة لقرار المحكمة العليا في كندا التي حكمت بشرعية ما قامت به المستشفيات من حقن توأمين بدماء (قرار صدر في 18 ماي 2007)، ضد ما يعتقده أبواهما، وهما من شهود يهوه الرافضين لأن يتبرعوا بدمائهم أو أن يُتبرع لهم بها، لما يحمِّلونه الدم من القداسة التي تحرم كل استعمال له أو استغلال، واستناداً إلى ما ورد من آيات في سفر التكوين وسفر اللاويين وسفر أعمال الرسل التي تنص على قداسة الدم الإنساني [6].

في العهد الذي نشهد فيه مثل هذا التناقض حيث الدفاع عن حرية الضمير، ولكن أيضاً تقييدها، يشعر المتدينون بالإحباط أحياناً إذ يجدون الدين الذي يعتقدون أنه يُبلغ عن الحقيقة النهائية غريباً في المجال العام. وفي غريزة المتدين الحرص على أن يصبغ العالم المشهود بصبغة غير المشهود فيرى في كل ما هو مشهود علامات لما هو غير مشهود. ويؤاخذ غيره على عماه وعدم إبصاره ما يبصر. ولكن يجعلهم أيضاً يسعدون من أنّ القانون والدولة تضمن لهم الحرية.

5 ـ صدر القرار في 20 يونيو من العام 2014، وقد رفعت القضية للمحكم العليا من قبل شركة هوبي لوبي ذات الاقتناع الديني بحرمة الإجهاض.

6- Taylor Charles, Jocelyne Maclure, Secularism and Freedom of Conscience, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, and London, England, 2011, p.101.

يختص زمننا بأنّ القضاء في الشؤون الدينية بيد السلطة المدنية حينما تتجاوز السلطة الدينية حدودها التي رسمتها لها الأولى. ولكن يتهدد فاعلية السلطة المدنية أن تتعدى حدودها، وتتحول إلى إكراه مدني ضد الدين، والأنظمة الشمولية نماذج لهذا الإكراه. لم تكن هذه الأنظمة محايدة بشأن الأديان، بل أكرهت الناس على أن يفعلوا وفق إيديولوجيا الدولة. آراء وضعت وقرنت بأفعال أُلزم المدنيون بإنجازها، ولم يُسمح بحرية مناقشة تلك الآراء، وإذا صدر من الأفعال ما قد يُتوهم فيه عدم موافقتها لما تقتضيه الآراء اضطُهد صاحبها. وبدل أن تدرأ الحدود بالشبهات درئت الشبهات بالحدود، ولم يفرّق بين جد وهزل.

لا فرق بين نظام إكراه ديني وبين نظام إكراه مدني، كلاهما نظام متشدد يقرأ النصوص الدينية أو النصوص الإيديولوجية قراءة حرفية ويكلف الإنسان ما لا يطاق، ويكلف الزمان والمكان والإنسان ما لا يستطيعون. يطابقان الدنيا والآخرة، يستعجلان، ويجعلان الساعة قائمة قبل أوانها ويجعلانها قائمة الآن وهنا. والحرية، على العكس، تُضمن بأن يحافظ على الفسحة بينهما ويجعل للإنسان فسحة للأمل والرجاء بالإرجاء والتوقي من الحكم على ما في الزمن الدنيوي بأنه إنجاز نهائي وكامل لما يرجى وقوعه بشكل كامل ونهائي في الزمن الآخر.

في زمن الإرجاء، ألم تعد حرية الضمير مجرد وسيلة لا غاية في حد ذاتها، يُلزم بها لما اقتضته المصلحة الزمنية، حيلة احتال بها الزمان ليهيمن بطابعه الخاص ويزيل كلّ ما في الدين من الجد؟ لا شك أنّ حرية الضمير معرضة لأن يفتك بها بجعلها مشروطة من السلط والمصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. لن تكون حرية الضمير مبدأ لا وسيلة حتى يكون وراء احترامها احترام للحقيقة النهائية التي نبحث عنها، للسر الذي يُذاع في الضمير الإنساني. وإن كان عصرنا مكرهاً أو مختاراً، يقف موقف المنتظر والمرتاب، يرجئ أمر الحسم، فهل إلى ما لا نهاية؟

ما تزال الضمائر الإنسانية حبلى بالخواطر والآراء والإلهامات. عصرنا كغيره من العصور يشهد ظهور أديان وطوائف جديدة. وعين السلطة الزمنية لا تنام، وتجعل لكل نشاط ديني إطاراً قانونياً. وميلاد طوائف جديدة مؤطر بقانون الجمعيات. وبعد ذلك تراقب أعمالها وتتدخل لتحييدها إذا ما صدر منها ما يخرق القوانين، كما يفعل جهاز المناعة في جسم الكائن الحي. ولكن إلى متى ستبقى عينها مستيقظة؟ وفي غفلة منها لا يُعلم ما أُخفي داخل الضمائر ويتهيأ ممّا قد يفاجئها ويبطل مناعتها. أليس في غفلة من السلطة في روما سما هذا الذي نقضها من أساسها وهو العهد الجديد؟

المراجع:

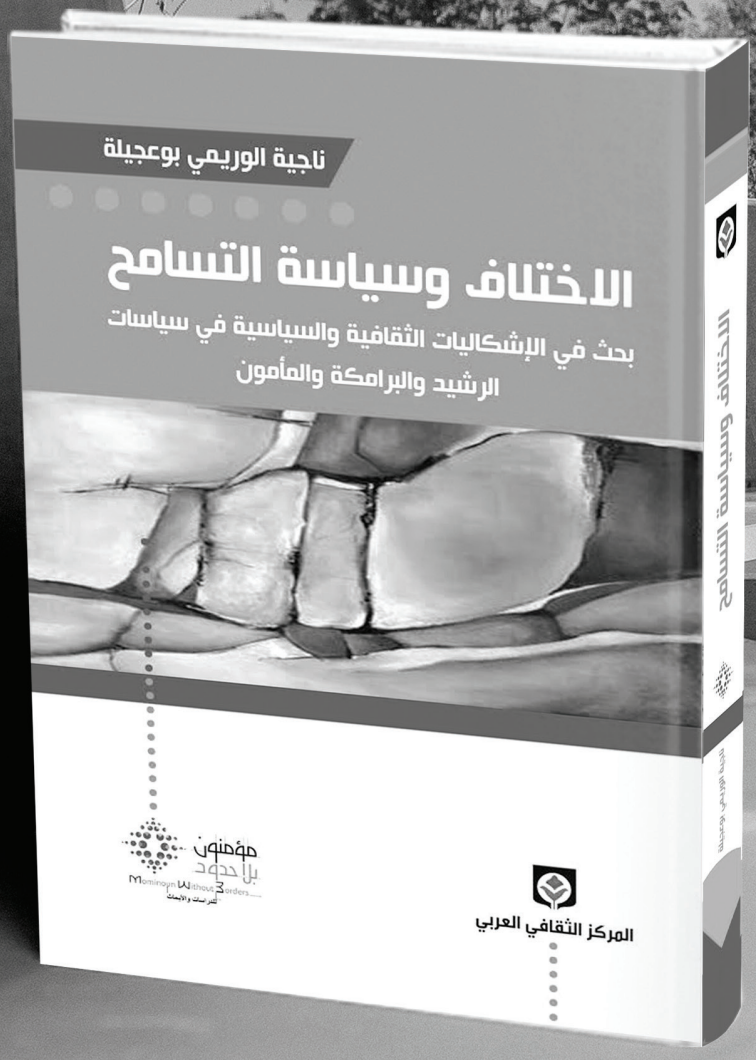
- Dictionnaire des droits de l'Homme, (Sous la direction de Joël Andriantsimbazovina, Hélène Gaudin, Jean-Pierre Marguénaud Stéphane Rials,, Frédéric Sudre), PUF, 2008.

- Hannah Arendt, "Religion and Politics", In Essays In Understanding, 19301954-, Formation, Exile and Totalitarianism, Schocken Books, New York, 1994.

- Taylor Charles, Jocelyne Maclure, Secularism and Freedom of Conscience, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, and London, England, 2011.

- Mario Turchetti, « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. 56, No. 3(1994), pp. 625639-.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

حوار مع الشاعر محمّد السرغيني

تقديم وحوار: حسن الغُرفي*

تقديم:

ـ لماذا محمد السرغيني؟

ـ لماذا هكذا تكلم الشاعر؟

(1)

محمد السرغيني شاعر استثنائي بكل المقاييس، لا أعرف شاعراً مغربياً واحداً يضاهيه، أو يقترب من قامته الإبداعية السامقة.

لقد استطاع عبر أكثر من نصف قرن ونيّفٍ أن يطوّر قصيدته من خلال تجريبه واختباره لجميع الأشكال والأساليب الشعرية، منذ بدايته مع القصيدة الرومانسية بأنماطها المتعددة، إلى ارتياده لآفاق لم تكن مألوفة من قبل. فمسيرته الشعرية من هذا الجانب على مستوى تطور مكونات القصيدة الشعرية هي خلاصة فريدة لأهم التطورات التي شهدتها القصيدة العربية المعاصرة عند أهم وأبرز شعرائها المجددين.

إنني لا أستحضر في هذا المجال سوى عمارة أدونيس الشعرية الباذخة، فغني عن القول إنّ منجزات السرغيني اشتملت على العديد من الاختراقات التعبيرية والفنية والجمالية، فضلاً عن تلك المتعلقة بالقضايا الفكرية الرؤيوية، وصلته بالوجود والواقع المعيش.

لن يغيب عن بالي هنا انفتاح قصائده على المعرفة الكونية كإرث إنساني، من خلال سفره الدائم نحو الينابيع الثقافية قديمها وحديثها عبر عدة لغات (العربية والفرنسية والإسبانية).

من الصعب جداً في هذا التقديم تقصّي أهمّ الظواهر والقضايا التي ميّزت تجربته الشعرية الخلاقة بتنوعاتها وتحولاتها ومصادرها الممتدة لعدة عقود، لهذا أحيل على المقالتين اللتين صدّرت بهما كتابي: «هكذا تكلم الشاعر».

يبقى أنه رغم مرور السنوات بتجاربها العامرة بالوعي والفهم والخبرة، لم يتوقف محمد السرغيني لحد الآن عن إدهاشنا، ديوانه الأخير شاهد على هذا: (تحت الأنقاض فوق الأنقاض).

إنّ محمد السرغيني نسيج وحده، شعره لا يشبه أحداً. هو صاحب تجربة كبرى يجب أن تتوقف عندها البحوث والدراسات بتفصيل.

أخيراً، وفي زمن هشاشة العلاقة البشرية، وباستثناء الشاعر الفذ المرحوم محمد الخمار الكنوني، فإنني لم أرَ طيلة حياتي من الشعراء والكتّاب المغاربة من يتمتع بالقدر الكبير من الإنسانية مثل شاعرنا السرغيني.

---

*أكاديمي من المغرب

(2)

ـ لماذا «هكذا تكلم الشاعر»؟

كما قلتُ سلفاً إنني أعتبر محمد السرغيني أحد أبرز شعراء الحداثة في الوطن العربي، فهو صاحب مشروع شعري بالغ الأهمية، كما أنه مهتم بتجسيد الواقع عبر نص ذي رؤية خاصة ونظرة متفردة، لكن من المعروف كذلك أنّ «النص السرغيني» يظلّ متهماً بالغموض، بدءاً من لغته الشعرية، سواء من لدن الدارسين المتخصصين أو من القرّاء عامة، فالجميع يجد عنتاً كبيراً في التوغل في مضامينه وفي فهمها، فالسرغيني، كما نعلم، يصوغ قصيدة شديدة الكثافة تحمل في ثناياها مستويات متعددة، وتكمن دلالتها في تقاطع هذه المستويات وتشابكها، فالقصيدة السرغينية بقدر ما تشد القارئ فهي تتحداه. لذا أعتقد أنّ الناقد الذي لا يتسلح بمعرفة كبيرة وثقافة واسعة لا يستطيع فضّ مغاليق وفك رموز النص السرغيني، وبالتالي يصفه بالغموض، كما أنّ قارئ شعر السرغيني لا بدّ أن يستنفر كلّ حواسه وثقافته، وأن يكون على وعي تام بآليات اشتغال نصوصه من أجل احتواء مضامينها.

إنّ من أسباب صعوبة نص السرغيني كذلك هو تناصه واشتباكه مع العديد من النصوص الموروثة والمعاصرة (من الشرق والغرب)، إنّ كثرة مرجعيات قصائده الشعرية وتعدّد حقولها هو ما يسبب غموضها لدى المتلقي.

على ضوء ما سبق، كنت دوماً أصرّ على شاعرنا من أجل إنجاز كتاب يتحدث فيه عن تجربته الشعرية أسوة بما قدّمه، على سبيل المثال، الشاعر صلاح عبد الصبور وغيره من الشعراء الكبار، وذلك لإضاءة واستجلاء ما تختزنه أعماله الشعرية المفتوحة، كما أسلفت، على مؤثرات ثقافية وفكرية واجتماعية، واستكشاف خباياها وفك مغاليقها، ووضع اليد على مكامن فهمه للشعر وعلى طرق ممارسة كتابته الشعرية عبر مراحل تجربته الشعرية المديدة.

لكن، في الوقت الذي شعرتُ فيه بتردُّد شاعرنا لإنجاز مثل هذا الكتاب بالمواصفات السالفة كما هي عند غيره، اقترحت عليه صيغة محاورته، فاستجاب على الفور مُبدياً استعداده التام لذلك.

فجاء هذا الكتاب (هكذا تكلم الشاعر) استجابة لهذه الرغبة المشتركة، ولا بدّ لدارس ومتلقي شعر السرغيني من التوقف عنده مليّاً باعتباره سيرة شعرية ثقافية فكرية لصاحب تجربة من أرقى تجارب شعرنا العربي المعاصر، ما زال قوي الحضور بمنجزاته الإبداعية الفريدة البالغة الغنى والرحابة.

وحوارنا الحالي مع شاعرنا محمد السرغيني، الخاص بمجلة «يتفكرون» الغرّاء، يسعى للإصغاء إليه وهو يدلي ببعض الآراء التي لم نتمكن من محاورته حولها في الكتاب السابق.

*** الشاعر يقدّم للحوار شعرياً:**

«جميل هو الغوص في عمق أعماق ذاكرتي، وجميل هو البحث عمّا تبقّى من الحدس والحسّ فيها. خطايا تورطتُ فيها: رجوعي إلى البدء من أول السطر حيث أعود إلى جَلْدِ ذاتي بساديّة. (تتعرض للسهو ذاكرة الفيل رغم رحابتها)، تلك شمس تضيء النهار وليس به حاجة للضياء، وتمنع عن غسق الليل بعض شعاع يبدد ظلمته. (نام بالفعل من نام فوق سريرك ياقمر الليل)، عادة أستريح على كرسيٍّ في حديقة بيتي. (كراسي حديقة بيتي من خشب يابس وصفيح قديم)، يطول جلوسي، وحين أضيق وتعجز عيناي عن رؤية الظهر في الوجه، (عيناي عاكستان زجاجيّتان: السواد قريب إلى نظري والبياض المراوغ عنه بعيد.

عراؤهما عرائي، لذا فأنا واهم إن سَتَرْتُهما عملياً بنظارتين)، أقوم وأقصد طاولتي، هي صالحة لاحتضان الصحون، الكؤوس، الأباريق، صالحة لاحتضان الولائم، صالحة للقراءة، صالحة للكتابة. فوق مساحتها كتبت هذه اليوميات الجريئة (يستيقظ الجوع بعد التجشؤ، يستيقظ العقل بعد فراغ الصحون)، تلملم ذاكرتي ما تراكم فيها من التعب المُرّ. تقنعني بقبول السراح المؤقت من سجنها. أتهرب منها إليها. مكاني بها داخل الطوق مهما يكن ضيقاً، وزماني لها خارج الطوق مهما يكن واسعاً. (سَكَني في سهوب الشمال، ومنتجعي في هضاب الجنوب، ولي بين أجمل ما فيهما واحةٌ لا تؤدي خراجاً ولا جزية عن مواطنة تُشترى وتُباع).

(أيها الزاحفون على قشرة الأرض، هل تستطيعون أن تعثروا فوق أعلى البروج على طائر لا يرى مانعاً من إعارة ريش جناحيه لي، بهما سوف أعرج توّاً إلى برزخ لا وجود فيه لمرابين جُوف البطون. (تذكرت أسماءهم واحداً واحداً وأضعت عناوينهم والطريقَ إليهم)، أطمئنكم أنني عندما أستقرّ قبالة صورتهم حية سأنقح ما شبَّ من هفواتي عن الطوق. إن غبت عنهم تفقدتهم بجميع حواسي، وإن غادروني تذكرت أنهم بجناحين طاروا إلى حيث لا يرجعون. إلى حيث لا أستطيع العثور على ظلهم. (إبرة سقطت في مفازة رمل، فمن يستطيع العثور عليها سوى الرمل؟ كم من مكائد دبرها سوء حظي لها!)، أيها الزاحفون على قشرة الأرض من أجلكم كُتبت هذه اليوميات، ومن أجلكم أستظل بفيئها فوق التراب، ومن أجل ما عشتموه وما ستعانونه في الزمان الرديء من القلق المتوتر، إني أرحب فيها بكم، وأدين الخراب وأصواتُكم ملءُ صوتي. (خراب سَتُلْحِقُهُ عربات الفضاء ورواده بالفضاء) .

باسم «التيكنولوجيا» الرقمية ظلّ الصفر ضماناً لحياة الأعداد، ولو في ضيق ملحوظ يخفي خلف مظاهره أشكال شقاء يتوارثه أحفاد عن أسلاف. لكن، لما سنَّ الفكر العلمي نظاماً تجويفياً « للتيكنولوجيا» كان ضرورياً خلقُ فراغات تتغيَّا ترتيب الرقم الأول قبل الثاني والرابع بعد الثالث. أوحى هذا التطبيق الحرفيُّ لهذا الترتيب بضغط الأعداد على الصفر فلم تسلم من عشوائيتها لا أنساب الصفر ولا أعراق الرقم. خصاص ملحوظ في ترويج الألقاب العليا قبل الأعراق السفلى. تشويش مقصود عمّا يجري في أوردة الأعراق السفلى من ماء مجهول المنبع. أمّا الأعراق العليا فلها من «جينات» دم أزرق ما يكفيها. «جينات» تعني «تيكنولوجياً» تسهيل خروج الصفر سليماً من أرحام الأعداد بتدليك خلايا المولود الشلاء إلى أن يبلغ سن الرشد، وتبدو صورته كاملة التكوين على صفحة مرآة الوقت الراهن. (مرآة الوقت الراهن لا تختلف الأشكال المرسومة في صفحتها عمّا تنقله من ظل وصدى خلفيين لأجساد باسقة من عادتها استعراض وجاهتها يومياً في مرآة الوقت الحاضر). ما هو حديد صرف هو حديد صرف. ما هو نحاس خام هو نحاس خام. ما هو تراب طيني هو تراب طيني. ما هو رماد عنقائي هو رماد عنقائي: «تيكنولوجياً» تستغني مرآةُ الوقت الحاضر عن تزويد زواياها بالضوء إذا كان الليل شتائياً جهماً. «تيكنولوجياً» لا يحتاج إلى ضوء إنسانٌ مغبونٌ يحيا بين قراصنة أغرار. لا يحتاج إلى ضوء إبداع يختار الإنسان له هدفاً. من مات دفاعاً عن حق الناس جميعاً في العيش استوفى ديَّته كاملة وتسلّمها إعجازاً من أيدي إبداعه. لا يحتاج إلى استجداء الصيت. (قراصنة هم من كانوا خلف التحريض على تهميشي والتطبيق الأعمى لمقولاتي) «تيكنولوجياً» لم يعرف سنُّ الرشد سوى أنواع شتَّى لمُرَاهَقَةٍ تستهلك أقلام الحبر السائل والجاف. (التطبيق الأعمى مسؤول عن أخطاء النسيان وأخطاء العمد) متاهات، أحراج، طرق سيارات، تفضي بالسائر مشياً، وثباً، زحفاً، حبواً نحو اللاإمكان. (ذهاب من صفر وإياب من عدد مجهول)، «تيكنولوجياً» إغلاق جميع الأحراج الملغومة في وجه «المشائين» بلا أقدام هو الحل الأمثل. (من جلد مدبوغ أقدام الأرض السبخة، من صوف الإسمنت القاسي جوارب رجليها)... ».

نـص الحـوار

*** كيف يعرّف «محمّد السرغيني» بنفسه؟**

Un soleil taché d'un infini de rides se percutant sur le visage d'un Anthropophage.

Il est temps de faire le pèlerin .

Il est encore temps d'effacer ces mêmes rides qui, se percutant sur l'horizon, ne font que rendre impossible toutes sorte de Rayonnement.

Des humains sont en quête – de payer –

De leurs vies le prix de l'horreur de cette guerre.

(De Guernica à Gaza) Il n'y a pas d'adresse fixe.
Les remparts sont éventrés.
Quelle direction puis-je prendre et avec quelle palpitation puis-je aller directement
Vers mon cœur ?

لست مرغماً على التعريف بنفسي إلا إذا تأكدت من فعلي فيما حولي وانفعالي بما حولي، ولهذا فلا شيء أنا متأكد منه في هذه «المساءلة». إنني إلى حد الآن منفعل بما يحدث لي وللآخر من حولي، لكنني غير فاعل فيه. سبب ذلك أنّ الشعر الذي أردت أن أعكس عليه منذ البداية فعلي فيه وانفعالي له رائج في السوق رواجاً يبعده عن نبل الغاية منه. يكاد يكون تزجية أوقات فراغ لا عملاً جاداً يقرّب الخاص من العام دون أن يكون هذا التقريب تزجية أوقات فراغ. ما كان الشعر ولا يكون ولن يكون تسلية ولا تزجية فراغ. إنه بعث حياة آتية في حياة تأتي وستأتي لا محالة.

*** بعد هذه المدّة الزمنية التي عشتها، إذا ما التفت وراءك وتأملت حياتك، أي اللحظات كانت فيها حاسمة أو جديرة باستحضارها مع مجموع اللحظات الفاعلة في حياتك؟**

يمكن أن تقسم هذه اللحظات التي عشتها مقتنعاً بالعثور على ضالتي في الشعر إلى ثلاث لحظات: لحظة يقظة من نوم كاد أن يكون سباتاً ثقيلاً لولا رجفة مفاجئة، ولحظة تأمل كاد أن يكون تمرداً لا يرفض ولا يقبل، ولحظة حسم دلتني على أنه في الإمكان الحصول على الأحسن ممّا كان. اللحظة الأولى اتباعية «كلاسيكيّة» مفتوحة، عربية وغير عربية. اللحظة الثانية رومانسية ملأ فراغها «لامارتين» و«جبران» و«نعيمة» و«إيليا أبو ماضي»، واللحظة الثالثة كشكول زمني مفتوح على مصراعيه لاستقبال محتوى ما في أعماقي من قدرة على عيش الراهن والآتي بكل استقلالية ووعي وإصرار على كتابة الشعر وفق ما يضطرم في داخلي من الأنفاس. صادَفَتْ هذه اللحظة اضطراب العصر الحاضر بدءاً من أربعينات القرن الماضي: حرب عالمية ثانية، عقابيل هذه الحرب، ثورات الاستقلال المختلفة هنا وهناك، شيوع اتجاهات متضاربة إيديولوجية وغير إيديولوجية من اشتراكية علمية إلى اشتراكية إثنية إلى بزوغ علمانية بمختلف اتجاهاتها. على مدى هذه اللحظة كنت لا أنِي أسائل نفسي عن مدى مرونتها أو جفافها، عمّا هو المقيم أو الراحل فيها من فوضى ما تزال تتفاقم. شيئاً فشيئاً بدأت ألتفت إلى الماضي وإلى الحاضر، أيهما أفعل في الآخر. اكتشفت أنّ الصيرورة ميلادها في الماضي وأوصابها في الحاضر وعقابيل أوصابها في المستقبل، ومن ثمّ آمنت أنّه لا فلسفة ممكنة إلا انطلاقاً من الإنسان، ولا كمال لهذه الفلسفة إلا في كمال الإنسان (بمعنى أكثر اتساعاً وشمولاً من المتخيل الصوفي)، صادف هذا تقارب بين بداياتي ونهايتي مع اختلاف يميز بين رومانسية وجدانية متخيلة وقاصرة وحب عقلاني شامل للإنسان يبدأ وينتهي في الملموس.

*** كان يطيب «لبودلير» أن يقول: «ليس بوسع الشاعر إلا أن يكون مترجماً أو مفككاً لشفرات أو رموز». ترى أي دور تسنده أنت إلى الشعر من موقع تجربتك الشعرية البالغة الثراء؟**

قَدَرُ الشاعر في أن يكون مترجماً لأبسط وأعقد نجاح أو إخفاق في حياته وحياة الإنسان ماضياً وحالياً ومستقبلاً، عرَّافٌ هو الشاعر، عرّافٌ يقرأ الحاضر والآتي بدءاً من إرث ماضوي فاعل فيما بعده من الزمنين الحاضر والآتي. عرّافٌ يقرأ الأزمنة الثلاثة قراءة تائه في مسافة ما بين العقلاني والوجداني، قراءة تكشف عمّا في هذه الأزمنة من شفوف يفسّر سابقَه لاحقُه، ولاحقهُ يشي بما سوف يجدُّ فيه من الأحداث شارحاً ومؤولاً: في الماضي شفوف، وفي الحاضر كشف، وفي المستقبل ردود فعل. في كلّ هذا تكمن «كاريزمية» هذا الزمن الثلاثي، (إبداعية ثلاثية البعد) دليلي على هذا أنّ «الوجدانية الباكية» في الشعر القديم لم تعمر طويلاً في التاريخ، إذ ما لبث «عصر الأنوار» أن عرف شعر غزل فاحت منه وجدانية «إنسية» غيّرت مفهوم تَوَلُّهِ الذكر بالأنثى بأن جعلته أساساً بيولوجياً لتوريث الحياة للأجيال القادمة. (هذه الوجدانية الباكية التي جعلت الشعر نسيباً رقيقاً أطالت عمر شعر الغزل وقلصت كثيراً من فعاليته فلم تكشف عمّا للروحي والجسدي فيه من علاقة بين ذكر وأنثى تتجاوز الجسدية إلى ما يترتب عليها من استمرار متواتر لموجودية الإنسان. لقد حلت محل هذه الوجدانية الشعرية وجدانية متفائلة أبعدت الشعر عن الانغماس في كتابته كتابة بكائية، كتابة وجدانية فردانية باكية، وعوضته عنها انفتاحه على وجدانية قوامها الإنسان الفاعل في المآتي، الإنسان الفاعل في وجدانه. الإنسان المنفعل ـ حد الغضب والرفض ـ بكل ما يسيء إلى إنسيته فيعرضها إلى الرقية والتبعية إلى الغالب تبعية كاملة

غير مشروطة. ماذا قدّم شعر الغزل القديم للإنسان من وسائل أعانته على فهم نفسه عبر علاقتها بالإنسان الآخر؟ الجواب أنّ هذا الشعر الغزلي لم يقدّم للإنسان غير وشاية ضد نفسه، وشاية كشفت النقاب عن فردانيته وشبقيته ومركزيته قياساً إلى الأنثى كطرف فاعل، أي أداة للخصوبة وطرف منفعل أي مسؤولة عن إيصال هذه الخصوبة إلى سن الرشد بواسطة الشعر، وما سن الرشد غير الإبداع الذي يقرأ الماضي نفسه عبر كشوفه الماضية، ويقرأ الحاضر قراءة وارث يطيل عمر الرائع مما ورثه ويؤهله إلى أن يكون وسيلة لكشوفات مستحدثة يورثها لآت سيأتي. يقرؤها على أنها قابلة للأخذ والرد وطيعة تستجيب لما سوف يقع في المآتي. بهذه الوسيلة يمكن تفادي العثرات السابقات وبها يفتح المجال أمام سلوك طرق معبدة ستكون ـ لا محالة ـ جاهزة عند الاحتفاء بإبداع جديد كلما كان هناك ماض وحاضر ومستقبل.

*** إذا كان الناس حسب ما يرى «أوكتافيوباز» يتواصلون بالكلمة مفردة ومركبة فإنّ الشاعر هو الذي يتكفل بمهمة صقلها، لذا كيف يقيم الشاعر محمد السرغيني علاقته بالكلمة شعراً؟**

إنّ ما تواصل به «أوكتافيو باز» مع الكلمة في شعره هو نفس ما جرى عليه الشعراء قبله وبعده . هو نفس ما سوف يجرون عليه ـ لا محالة ـ في قادم الأيام مع مراعاة الفرق في هذا المجال بين اختلاف حساسية شاعر عن آخر. الكلمة معجمياً قارة الدلالة، والكلمة في الاستعمال الدارج طيعة الدلالة على المحسوس دلالة قارة حتى لكأنها حرفية، غير أنها في الشعر تجد في «المجاز» باباً واسعاً تدخل منه فينقلها من دلالة محدودة إلى دلالة مركبة شديدة المرونة تسمح بتجاوز الدلالة المعجمية القارة، وتلحقها بفضاء دلالي رهيف قادر على تطويعها بفضل «المجاز» إلى الصور المتخيلة الشاسعة العمق. كلمة قابلة لمزيد من انفتاح وتوسع دلاليين يمكنان الشاعر من نقل المحكي المحسوس إلى محكيّ محدوس، ويؤكدان فاعليته في الانتقال بهما إلى حس المتلقي بما فيهما من جرس ومرونة وقابلية لاحتضان ذائقة هذا المتلقي وتقبلها لما هو غير جارٍ على سنن المألوف الشائع. هذا التصرف هو ما يؤكد سيطرتي على الكلمة حدّ انصياعها إلى هذياني ومعقوليتي في الآن نفسه، حدَّ استساغتها لطبيعة تعاملي معها تعاملاً يفرض عليها وضعها جرسياً معيناً ومرونة دلالية تكتسبها من علاقة ما قبلها بما بعدها لا على أساس هذا الجرس، بل على أساس أنّ مرونتها قادرة على تحمل العبء الذي ألقيه على كاهلها حين أشحنها بما هو فوق طاقتها الدلالية، مستعيناً في ذلك بما يقدمه «المجاز» لي من إمكانية التصرف الواسع الذي لا تقف في وجهه أية عثرة مهما كانت. هذا المجاز القاعدة التي لا تتخلف لأنها في الكتابة الشعرية أقنوم أساسي، أقنوم كاشف عن غوامض المعاني المطروحة في الشعر على صعيد التورية والإشارة السريعة والغموض الجميل. (أيها «المجاز» إنّ سلطتك ليعجز التقعيد عن مقاومتها، إليك كامل إعجابي وموفور وفائي الدائم، لأنك سهل الولادة سريع النماء قادر على ربط علاقات جديدة بين الأشياء في الشعر وبينها في المعيش اليومي للإنسان. لأنت الذي يولد دلالات جديدة من دلالات موروثة قابلة للتناسل والتشكل والطواعية للتعبير عن المستجد من المعاني بيسر وطلاقة. المعاني نفسها التي حددت لها المعجمية القديمة مجالها الدلالي هي التي تستجيب للجديد بما تتوفر عليه من المرونة الدلالية. هناك إذن أكثر من وسيلة لاكتشاف دلالات جديدة تخضعها أيها «المجاز» إلى احتواء ما لم يكن لها في السابق من الدلالة، وذلك تحت ضغط الشروط الجديدة التي أملتها الحياة المعاصرة على الشعر بل على الفنون جميعها أيًّا كانت وسيلة تعبيرها. هكذا يتولى الشاعر هذه المهمة، فيفسح المجال ـ بناء على هذا المنظور ـ أمام علاقات تخييلية جديدة بها يؤكد انتماءه إلى عصره وتماهيه مع منطق التطور العام).

*** أي دور للمرأة في شعرك؟**

تلعب المرأة والرجل الدور الطبيعي نفسه الذي يقوم به موجودان مختلفا الجنس، الدور نفسه يضمن استمرار الإنسان وبقاء الحياة على سطح الأرض. دور طرفاه اثنان مختلفان بيولوجياً متفقان هدفاً، آخذان/ مُعطيان. نعم، لا تقوم المرأة لـ«قيس» مقام «ليلاه»، بل تقوم له مقام شاهدة على حسن نواياه حتى ولو لم تكن تشاطره شطحاته. لقد جرت العادة أن يكون لكل «قيس» ملهمة باسم «ليلى»، إلا أنا، فقد عشت مراهقتي محروماً من الاقتراب من «ليلاي» الملهمة. لم يسبق لي أن وقفت تحت شرفة أرقب منها بزوغ وجهها المشرق، كما لم يتقدم لي أن قلت أو قيلت لي كلمة «أحبك»، ولهذا لم يتقدم لي أن كتبت شعر غزل على الطريقة القديمة أو الحديثة، (Un amour tragiquement calqué)، لأنّ المرأة المغربية في السنوات الأربعين من القرن الماضي وقبلها كانت محتجبة، ولأنّ جيلي كان تعلقه بتحرير الوطن من نير

الاستعمار الفرنسي لا يترك له من الوقت ما يجعله يجري وراء فاتنات ملفوفات في جلابيب لا تشي بما فيهن من أنوثة، لذلك لم أكتب غزلاً ما استفزني إلا في نادر الأحيان وعبر مأثورات من شعر عربي قديم أو من شعر رومانسي غربي مترجم إلى العربية.

حدث أن غضبت غضباً شديداً حين قرأت هذا البيت الشعري في قصيدة لأبي القاسم الشابي يقول فيه:

أنتِ لم تُخْلَقي ليقربك الناس ولكن لِتُعْبَدِي من بعيد

كان مبعث غضبي من جهتين: من جهة تشفيف الحبيبة إلى حد تأليهها، ومن جهة تقزيمها إلى حد نفي الطبيعة البشرية عنها. وبعد هذه القراءة بزمن طويل، وجدت كامل الإنصاف فيما قالته رابعة العدويّة عن الحب في شقّيه المادي والروحي:

أحبــك حبّيــن حبَّ الهوى
وحبّــاً لأنــك أهـــل لذاكـا
فأمّا الذي هو حبّ الهوى
فشغلي بذكــرك عمّــن سواكـا
وأمـّا الذي أنت أهل لــه
فكشفك لي الحُجْبَ حتّى أراكـا

لم يتخذ قبولي لهذه الأبيات الثلاثة منحىً صوفياً رغم ما يشي به المعنى، بل لأنه لبس حلة شغف بين الإعجاب بسلاسة المحسوس ظاهراً وبالهيام بما يهجس به المحدوس باطناً، لأنه فعل ثنائي صادر عن انفعال ثنائي، الجانب الفيزيقيُّ فيه أبين من الجانب الروحي. لقد سبق لي أن قلت في أحد نصوصي ما يلي: «لست كاذباً إن زعمت أنني مالك لزمام قلبي، ولست كاذباً إن رفضت أن أزعجه بتحرشات غزل عذري سنَّ قوانينه أَزْيَارُ نساء سابقون يأتون إلى المواعيد الغرامية قبل حلول وقتها بثلاث ساعات. يدعمون جدارَ الانتظار بظهورهم ويبررون خُلْفَ المواعيد باختلاف التقويم الشمسي عن القمري».

Dans une indiscrétion pubertaire, le plaisir corporel unifie deux ombres de sexes différents. Dans l'immédiat d'une fusion totale, l'ambiguïté n'à rien avoir là dedans. Entre ces deux ombres passent des choses hors du commun. Il faut avoir un peu de tact quand on a envie d'immortaliser un amour dans un poème.

لست كاذباً إن زعمت أنّ سهامي أخطأت الهدف عندما صوبتُ شراهتي نحو «عنق نفرتيتي»، فقلت مخاطباً نفسي: «إذا لم يسبق لك أن أحببتَ امرأةً أو أحبَّتْكَ امرأة فقل: «إنك يتيم في دار عرس ليس لك فيها جدّات أو عمّات أو أخوال».

(إنني الآن أمارس الحب الحقيقي، فلي من زوجتي بنتان وذكر واحد. ولي من أولادي الثلاثة أحفاد رائعون يملؤون العين والقلب، كما لو كانوا استمراراً لي ولها فيما بقي لي ولها من الحياة).

*** ماذا عن حال الشعر اليوم؟ وما تقييمك للقصيدة العربية الراهنة مشرقياً ومغربياً؟**

إصراري على كتابة الشعر دال على أنّ قدري فيه كيفاً لا كماً، قلة لا وفرة، وإلا فبغير هذا المنظور لا مناص لي من السقوط في اقتحام عالم المضاربات وانتحال الأعراض اللازمة التي تتطلبها هذه المضاربات. الكم إن توفرت له الفرصة راج رواجاً مشبوهاً، أمّا الكيف فحتى لو أخطأته الفرصة فهو تارك بصماته على إهاب التاريخ. شعرية مجهضة مآلها التسويق، مقابل شعرية رصينة مسؤولة لأنها وليدة الاختمار والتأمل، وهادفة لأنها «أنا» مشاركة لأنا الآخر في هواجس عاشها في الحال وسوف يعيش تبعاتها في المآل القريب. شعرية إن نالت ما يجب لها من الاختمار في حالتي إبداعها وتلقيها، فإنّ انتشارها مستحق وفاعليتها أكيدة في المآتي. إنَّ تَكَاثُرَ وتنوعَ انتشار الشعر في العصر الراهن إذا قرّباهُ بهذا الانتشار وذلك التنوع من الاستهلاك فقط أبعداه عن الطريق التي عليه أن يتخذها وسيلة إلى استهلاك صحي يعيد إليه رواءه المنشود وفعله الأكيد في الذهن والقلب، لكنّ أسباب انتشاره المعاصرة كادت أن تذهب بهيبته السابقة التي هي إحدى عوامل التغيير المجتمعي. لقد كثرت الوجوه تبعاً لشيوع لباس الأقنعة وتناسل الرؤوس التي لا تتضرّر من تخصيص لَبُوس لكلّ حالة من الحالات لبُوس قناع يناسبه، إذا بليَ قناع حلّ مكانه قناع آخر ما يزال في أوج التوهّج. تنحو كتابة الشعر العربيّ المعاصر منحى

كتابة جديدة تستمد قوتها من احتكاكها بهذه الحضارة الرقميّة الحاليّة التي أثرت في الشعر الغربيّ المعاصر المنجز بمختلف اللغات تمكّناً إيجابيّاً، كما أثرت في الشعر العربيّ المعاصر بالتبعية تمكّناً شبه إيجابيّ أدى إلى الانتقال من كتابة تراثية إلى كتابة المعيش اليوميّ كتابة تابع لمتبوع. الشيء الذي جعل هذا المنجز يتأقلم مع الحالة الراهنة ويعبّر عنها موزّعاً بين صدق المضمون واهتزاز أشكال الكتابة التي عرفت اضطرابات كثيرة فيما بين عصري «نازك الملائكة» و«سعدي يوسف» في العراق، وما يناسب هذين العصرين في شعرنا المغربي المعاصر شكلاً ومضموناً.

*** ما رأيك في بعض الشعراء العرب، مثل محمود درويش وأدونيس وأنسي الحاج وسعدي يوسف؟**

ليس من شأني أن أجازف بتقديم رأي لي في هؤلاء الشعراء الذين وردت أسماؤهم في السؤال، فألبس جبّة ناقد يتكلّف الحياد حين يُدْعَى (ولا يدعوه إلى ذلك أحد) إلى تقييم أعمال غيره، لا على أساس مقارنتها بأعماله وبما وصلت إليه من رواج، بل على أساس ما يُدعى بالشعرية الخالصة، لذلك لا أستجيب لمثل هذه الدعوة للأسباب التالية: من المفروض ألا يكون الشعراء كلُّهُم نسخة طبق الأصل من نموذج رائع واحد وحيد. ينبغي التمييز بين شاعر أوقف شعره على التنديد بمن جرّدوا بلده من هويّتها وألبسوها هويّة تاريخيّة مفتعلة. كما ينبغي التمييز بين شاعر ينصت إلى نفسه وكأنّها الناطق باسم جميع الذين يدمنون حضور مآدب يقيمها الشعراء المعاصرون لأنفسهم بمناسبة أو بغيرها. كما ينبغي الترحّم على شاعر مات قبل حضور مأدبة أقيمت احتفاءً بشاعريته. كما ينبغي الترحّم على من مات وترك بصماته على بطاقة الدعوة إلى مأدبة (غير أفلاطونية) ستقام احتفاءً بعطائه الشعريّ. كما ينبغي الترحّم على فلول أولئك الشعراء الذين عاشوا براتب شهري دأبوا على تقاضيه طيلة عيشهم في منفاهم الإجباريّ / الاختياريّ.

وحتّى إذا كان من اللازم أن أجيب عن هذا السؤال فلا مفرّ لي من أن أقول إنني قارئ نهم للشعر أينما كان، فلا يكاد يفوتني شيء ممّا ينشر منه. كان المغرب وما يزال ملتقى يستورد المعرفة ويصدّرها. وبما أنّني متأكد من خصوصيّاتي ومتشبّث بها فسوف أُتّهمُ إذا رأيت الشعراء المجايلين لي انطلاقاً من قناعاتي بأنّني أدعوهم إلى احتذاء ما أنا عليه في كتابتي للشعر هو النموذج الأمثل، فإنّ في هذا دعوةً إلى تسويق آباهُ على نفسي. ثم إنني إذا حلّلت شعرهم على ضوء ما عندي فلن أفلت من اتهامهم لي بفرض طريقة سير واحدة في متاهة تتعدّد طرق السير إليها وتتشابك طرق الخروج منها، فلا يصل من ضلَّ الطريق إليها ولا يهتدي من سار فيها إلى هدف. أنا أحب قراءة غيري من أجل حبي للشعر لا من أجل البحث عن رتبة لي بين البعيد والقريب ممّن يكتبونه من جيلي. مقتنع بما أنا فيه وراضٍ عنه. متأكد أنا من خصوصياتي وراضٍ عنها، ولست من الذين يخفون وراء تبشيرهم بما يفعلون دعوة إلى تسويق أو زعامة يصيبني كبرياؤها بالتعالي، ذلك التعالي الذي أبرّئ نفسي منه. إنّ قراءتي للشعر غذاء يؤكّد لي صواب ما أنا فيه ويوثّق علاقاتي بزمني ويفتح عينيّ على مدى تضارب الاتّجاهات وشيوع القلق واضطراب القيَم، حتّى على لسان من نصّبوا من أنفسهم دعاة للتغيير الشامل. ثمّ إنّ ما أنا فيه يخصني وحدي، لأنّه تحت إمرة انفعالي وطريقة تأملي وشفافيّة ما أعتقده وما أودّ تحقيقه. إنّ ما أنا فيه يساعدني على تحقيق كينونة خاصة بي وعليها بصماتي التي قد يشاركني فيها غيري بنسبة تكثر أو تقل، وقد لا يشاركني فيها، بل وينكرها عليّ. أولى بالذين يتّهمون الناس بالتقصير أن يعملوا على تبديد الغبار العالق بشاشتهم التي بها ينظرون وبها يقيّمون ما ينظرون، فلا يكتب شاعر منهم غير ما يفهم ولا يصف كلامه بغير ما يجب وصفه به إلا لاضطراب في ذائقته للشعر. إنّ هذا تصرّف ملحوظ عند كثير من الذين يتبنّون مثل هذا الرأي.

*** جرى معظم قرّائك على أنّ ظاهرة الغموض في شعرك ميزة تحول دون الاقتراب من أعمالك الشعريّة، ما ردّك على هذا القول؟**

لا أعلم أنّ لي قرّاءً بهذه الكثرة، ولا أعلم إلّا أنّني أحب أن يكونوا قلّة. كثرة قرّائي ـ إن صحّت ـ تصبح قيداً يجبرني على تملقهم والتماس رضاهم عنّي وما تملّقهم والتماس رضاهم إلّا تسويق مزدوج منّي لهم ومنهم لي، وليس ذلك من شيَمي ولا من أهدافي. إنّني أحاول أن أكتب شعراً أتوخى من كتابته الاقتراب من الإنسان. تنامى هذا الاقتراب منذ اللحظة الأولى التي أشرت إليها سابقاً وازداد توسّعاً في اللحظة الثانية بسبب ما خلفته فيَّ قراءة كتب التصوّف طيلة هذه الفترة. ووصل إلى الذروة في اللحظة الثالثة التي تشكّل وعيي فيها بالعالم كليّة وبالناس كلّهم، بسبب الرجّات الكبيرة التي عرفها هذا العصر، ومنها الحرب العالمية

الثانيّة وسلسلة الثورات التي عبّرت بها المجموعات البشرية الضعيفة عن اشمئزازها ممّا عرفه الزمن الحالي من الانتكاسات التي استهدفتها في مجموع اللحظات الثلاث السابقة الذكر. تنامى هذا الأثر إلى حدٍّ أصبح معه الإنسان ذا معنى شمولي. إذ بعد أن كان في اللحظة الأولى قناعة أصبح في اللحظة الثانيّة هياماً وجدانيّاً، ثم تحّول في اللحظة الثالثة كائناً بالفعل فيما حوله ومسؤولاً عن فعل التغيير. تلت هذه اللحظة ثورات رائعات قصيرات المدى شديدات التأثير في المجموعات البشريّة، لكنها كما حملت الأمل إلى الإنسان حملت إليه في ثناياه اليأس عبر الفلسفات التي راجت في هذه الفترة: وجودية واشتراكية ماركسيّة واشتراكيّة بعثيّة وحدويّة. قلق وجوديّ على عدّة مستويات تَنَامَتْ عبره المشاكل: طفو ورسوب وشفافيّة وغموض وتنقّلٌ بين مجموعة من البدائل التي اقترحتها ثنائية الأخذ والرفض، نتج عن الأخذ بهذه البدائل سقوط في بدائل أخرى أشدّ عنفاً وأعلى تقنيّة وأنكى قمعاً، مما تعذّر معه الوصول إلى رؤية شاملة وملائمة للعيش في مستقبل واضح بدل التيه فيما تفرضه الظروف الحالية من الغموض.

تقتضي كتابة الشعر وقراءته إدماج الواضح في الغامض بغير ما لهذين من معنىً قارٍّ في لغة الخطاب اليوميّ. غموض في عدم ابتسار ووضوح في عدم تحلّل واتّكاء كليّ على الشرح والتأويل والتغافل عن التمييز بين البديهيّ والسباحة ضد تيار اللغة دونما طوق نجاة يغالب عنف هذا التيّار. إنّ غموض الشعر مسؤول عنه قارئ ذو انفعال سريع التأثر محدود الفهم لا يملك من الأناة ما يدعوه إلى مزيد من التريّث الذي بغيره لا يستقيم له التواصل مع ما يقرؤه. لهذا فإنّ تجلّيات الشعر في غموض قريبه البعيد لا تسلس قيادها إلا للذي يتحلّى بالصبر وواسع المعرفة وعميق التأمل والتماس التحليل المناسب لما في المقروء من وجوه الاحتمال الكثيرة. يبدو لي أنّه انطلاقاً من هذا التصوّر يصبح في الإمكان تصنيف قرّاء شعري من أولئك الذين يتّهمونه بالغموض إلى قرّاء هواة وقرّاء شعراء وقرّاء نقّاد. يكتفي القرّاء الهواة بالقليل الذي وصلوا إليه من خلال قراءة مبتسرة إن وافقت أحلامهم نوّهوا بما وصلوا إليه في قراءتها وإن لم توافقها زعموا ضعفها. أمّا القرّاء الشعراء فيقرؤون في شعر غيرهم ما فيه من شعرهم كما لو أنّهم مرآة تعكس الصور لهم ناصعة ولغيرهم مُحْدَوْدَبَةً. أمّا القرّاء النقّاد فهم لا يقرؤونه إلا من خلال ما يعتقدونه قاعدة لا تتخلّف، وكلّ إخلال بها تقصير وكلّ التزام بها شاعريّة كاملة. إنّهم بذلك لا يهدفون إلا معرفة موضعهم من الأسبقيّات والأولويّات ومدى ذيوع شهرتهم أو فعلهم في كتابة الشعر بين الحالي والآتي. ويأتي بعدهم في الرتبة قرّاء يحترفون قراءة الشعر كما لو أنّها ميزة خاصّة بهم تنقلهم من هواة إلى قرّاء نَقَدَةٍ هوَاة ومحترفين. نعم هناك صنف ثالث من قراء شعري ممّن يبحثون فيه عن أثر «لإيديولوجية» ما يستطيعون من خلالها وضعي في إطار معيّن يدمجونني فيه وينسبونني إليه، ممّا يسهل عليهم تقديمي إلى القرّاء. أليسوا هم من كشفوا القناع عن هذه الأطر كلّها؟ أليسوا هُم الذين فتحوا السبل في وجه النقد بمثل هذا الكشف الضالّ؟ هؤلاء النَّقَدَةُ نوعان: إيديولوجيّون حزبيّون منهم اليساريّ الكونيّ واليساريّ العروبي، ومنهم إسلاميّون كان عليهم عوض الزجّ بأنفسهم في هذه المعركة أن يعلموا أنّ معركتهم الحقيقيّة في أن يجعلوا من شعرهم شعراً يبلور إنسيّة الإسلام، وهذه ليست في غير العقل والفكر والنظر، إنّها هي الباب الواسع الذي دخل منه إلى هذا المعترك كلٌّ من أبي الحسن الندويّ وأبي الأعلى المودوديّ والشاعر الفذّ محمّد إقبال. (أغلب شعر اليهوديّ «إيدمون جابيس» في الإشادة بإنسيّة الديّانة اليهوديّة، ويكاد شعر الشاعر الفرنسي «بول كلوديل» أن يكون في مجموعه إشادة بإنسيّة المسيحيّة).

لا كلام عندي أقوله عن شعراء يبحثون عن مكان لهم بين حشد من الناس مجهول الهويّة والدوافع والطقوس الخاصّة بممارسة كتابة الشعر. ولا كلام عندي أقوله لمن يقحمون الأدلجة في الكتابة الشعريّة بطريقة فجّة. وليس عندي كلام خاصٌّ بإسلاميّين وبيعربيّين وبيساريّين كونيّين. لي كلام أقوله لهؤلاء جميعاً هو التالي: كان على هؤلاء عوض الالتفات إلى الماضي البعيد والقريب أن ينظروا بجد إلى انتمائهم إلى الحاضر وتطلعهم إلى ترجمته عبر إبداع شعريّ مستقبليّ، عليهم فيه أن يُشيّدوا بإنسيّة ما يعتقدون أنّه سوف يحقّق لهم الانسجام التامّ مع ما ستعرفه الأجيال الآتية من التطوّر العامّ. هذا الانسجام لا يتحقّق إلا بالتركيز على «الإنسيّة» وأساسها في الإسلام العقل. كثيرة هي الألفاظ الدّالة على العقل والفكر والنظر مع مشتقّاتها في القرآن الكريم. ما الذي يمنع من جعلها كلمات تنبني عليها إنسيّة الإسلام، خاصّة وأنّها واردة في سياق الأمر بالفعل؟ الباب مفتوح أمام الشعراء المسلمين فليقتحموه، وليتصالحوا مع الماضي والحاضر والمستقبل، وليتركوا الشنآن الذي يبعدهم عن التقرّب إلى الدين الذي ينتمون إليه.

*** كنت في ديوانيك الأخيرين: «يوميات حدائق أبيقور» و «تحت الأنقاض فوق الأنقاض» في أعلى فيوضاتك الشعرية، ممّا جعلني أعتقد أنّهما (سُرَّةُ) مشروعك الشعريّ. فقد استطعت فيهما محاكمة اللحظة الحاليّة باسم الوضع السيّء الذي عاشته الأمّة العربيّة في الماضي، وما زالت انعكاساته ـ إلى الآن ـ واضحة على الحاضر الذي نعيشه.**

إنّ هذين الديوانين ينحوان هذا المنحى، إلا أنّ هناك فرقاً بين أوّلهما وثانيهما. ويتجلّى ذلك في أنّ الديوان الأوّل قد استعرض بعض حالات تستوجب الملاحظة، حالات إشكاليّة حاسمة من أهمّها «ثورة الزنج والزطّ»، فقد استُعمِلت في إخمادها طرق غير جديرة بأن تنسب إلى عصر عبّاسيّ ينتقل بنجاح من طور إلى آخر من أطوار لمّ شعث الإمبراطورية العبّاسيّة. إنّ من فتح «عمّوريّة» لا يعجز عن حلّ «ثورة الزنج» حلاً مناسباً لا يجنح فيه إلى إراقة الدماء في عصر ساد فيه العقل والعلم كلّ مناحي الحياة. كان الأجدر به أن يبقى كما كان عصر تنوير وتمكين وتمكّن. (تنوير بالعقل وتمكين بالمعرفة وتمكّن بالقوّة المباشرة)، اكتهلت الخلافة العبّاسيّة فاكتفت بأنصاف الحلول حفاظاً على ما تبقّى من هيبتها السابقة. زمن الضعف أدّى إلى مثل هذا الحلّ، ومثل هذا الحلّ آل إلى قيام الخلافة العثمانيّة التي عاشت في ظلّها أجناس مسلمة أصولها غير عربية. سار الأمر على هذه الوتيرة حتّى سقوط هذه الخلافة العثمانيّة.

صانَعَ المسلمون ما بقي منها حتّى إذا أحسّوا بضعفها أجهزوا على هذا الباقي. في هذا الديوان نماذج قليلة شاهدة على أفول هذه الخلافة، وفيه أيضاً نماذج من آراء رجال قدماء ومحدثين ومعاصرين تداولوا أمر هذا الأفول، منهم من نظر إليه من زاوية تاريخيّة قديمة، ومنهم من ناقش معطياته انطلاقاً من رؤية ماركسيّة، ومنهم من قارنه بما يحدث من ثورات وانقلابات في العصر الراهن. أمّا الديوان الثاني فقد كان أكثر توغّلاً من سابقه في هذا الموضوع نفسه، فقد كثرت فيه الإشارة إلى حكايات دالّات على الانهيار معزّزة بحكايات «كاريكاتيرية». الديوان الأوّل تحكمه المصادفة، بينما أخذ الديوان الثاني سمت كتاب يتّهم ويحاكم. في الكتابين إلحاح على الشعريّة المباشرة من جهة، وفيه من جهة أخرى تحلّل مطلق من الأعباء التي يفرضها الماضي من شدّة الولع بالعروض والتشبّث بسلاسة المبنى ودلالة المعنى وشموليّة التعبير الشعريّ بالمحسوس وبالمحدوس في الوقت نفسه. وكما يقتصر «العروض» على التنغيم عند إنشاد الشعر يتكفل الحدس بتقريب المعنى الخفي إلى الذهن. إنّ إعجاز الشعر المعاصر يكمن في ارتباطه بالحدس، ذلك الارتباط الذي يقرّب الإمكان من الاستحالة والاستحالة إلى الإمكان. وإلى حدّ الآن فلا العروض ولا البلاغة القديمة بقادرين على ضبط كتابة شعرية معاصرة بغير الارتكاز على الحدس، فهو وحده مولّد الإعجاز.

*** أعرف أنّك ترفض التصوّف باعتباره تجربةً ذوقيةً حدسيةً، وتنزع مع ذلك إلى توظيف لغته رغبةً في اكتشاف الجانب الآخر من العالم. كيف ترفض تربة كانت من وراء إخصاب تلك اللغة؟ أو كيف تقبل لغة تبنّت تلك التربة؟ وبالمناسبة، كيف ترى تجربة كلّ من «ابن عربي» والنفّريّ؟**

أرفض التصوّف كما لو كان ممارسةً شبيهة بطقس قداسيّ يحاط بهالة تهجّديّة معيّنة، وأقبله على أنّه وسيلة لفتح حوار «حدسيّ» مع العالم. أرفضه «طريقة» وأرفضه تسويقاً، وأحاكمه باعتباره وسيلة تحذير تمنع من النظر المباشر إلى الحياة وتنأى بالمتصوِّف عن النظر العقليّ إليها، تقرّبه من النظر التجريديّ، وتبعده عن عيش المعيش اليوميّ بالاحتكاك الماديّ المباشر. ليس التصوّف تجربة ذوقية بل هو اختيار نموذج حياة ورعة هروباً من طقس بدايته مادّة ونهايته مادّة. هذا الاختيار يسميه الصوفيّة «ذوقياً»، والذوق حاسّته اللسان واللسان لا يتذوّق إلا المحسوس. وبما أنّ الأمر كذلك، كان ينبغي أن يكون هذا الاختيار حدسيّاً لأنّ المجال الواسع الذي يتحرّك فيه الصوفيّ محدوس لا محسوس. إنّ لغتي التي أكتب بها معاني مطروحة في الطريق، كما أتواصل أنا بها يتواصل بها الصوفي، كل حسب متطلّبات خطابه، ولذلك لا أحقيّة لمن يزعم لنفسه خصوصيّة التعبير بلسان غيره. هي لغة موجودة في معاجم سبق وجودُها بزمن طويل زَمَنَ وجود التصوّف الإسلاميّ. وليس بيدي أن أرفض أو أقبل ما عرفته اللغة العربيّة بالتخصيب عبر الاشتقاق والتوليد لسبب بسيط هو أنّني أكتب بلغة جرى على الكتابة بها كاتب معيّن، بل على أنّها مشترك عامٌّ لا ملكيّة خاصة بجماعة دون أخرى. إنني لا أرفض أي تربة تعد بالخصب اللغويّ فقط أو الخصب المفاهيميّ فقط أو المظهر الجليّ فقط، بل ولا حتّى اللغة المتورّمة بالفخفخة والشقشقة. في

هذه كلّ إنسان يلائمها وتلائمه، ولأنّها كلّها كذلك فهي منّي أنا كإنسان وأنا منها كمتعامل بها وهي منّي كواسطة بيني وبين الآخر. إنّ ما أتوخّاه من عملي الشعريّ أن أدمج جميع هذه اللغات في واحدة لأنّه لا سبيل لشاعر أن يفهم العالم دون إلمام به.

C'est à apprendre ou à laisser
La poésie ne fait pas
L'exception
De la règle.

إنني من الذين يرون «ابن عربي» فوق الصوفيّ العرفانيّ والصوفيّ القائل بوحدة الوجود والصوفيّ القائل بوحدة الأديان والصوفيّ المتأثّر بالصوفيّة المسيحيّة، إنني أراه في كلّ هؤلاء وضدّ كل هؤلاء. إنّه وليد عصر قد اضطربت فيه المفاهيم وتشعّبت فيه النظريّات ما بين لا هوتيّة وسياسيّة، ما بين عرقيّة صافية وعرقيّة مختلطة. إنّه نتيجة هذا التشابك الذي هو اتّصال في زيّ انفصال عمّ جميع طرق التفكير حتّى بَعُدَ الأصل عن الفرع وأصبحت الكائنات قابلةً لأن تلبس مختلف الأزياء. كان هذا ما مكّن المستشرق الإسبانيّ «أسين بلاسيوس» من تأليف كتاب عن ابن عربي، هو أطروحته التي نال بها دكتوراه الدولة من «السوربون» بعنوان: «ابن عربي وشعوره المسيحي». إنّنا لحدّ الآن ما نزال نقرأ ابن عربي على أساس أنّه منجم لم نصل بعد إلى كشف ما فيه من أسرار. أمّا النفّري فهو الوحيد الذي جمع في «مواقفه» بين التعريف بالحالات الصوفية تعريفاً إذا أحاط بالمعرف به من جميع النواحي فإنه ضخّ في تعريفه هذا مدىً حدسيّاً لم يسبق لمؤلفين غيره ممّن اهتموا بتصنيف معاجم خاصة بلغة المتصوّفة أن عثروا على مثله. ولهذا السبب أصبحت تعاريفه هي الأخرى في حاجة إلى مزيد من الشرح والتأويل. لهذا السبب أيضاً كان كتاب «المواقف» كتاب تعريف في صفة معجم فوق لغويّ، وهو في الوقت نفسه كتاب هدفه شرح وتحليل معنى مواجد صوفيّة عاشها النفريّ بالفعل شارحاً ومحلّلاً ومقترحاً معاني أخرى هو صاحبها عنّت له أثناء تفصيل الكلام في شرح مقولات غيره من المتصوّفة.

*** هل المعاني المطروحة بالفعل في الطريق يلتقطها الشعر ويصوغها على غير ما هي عليه في المعيش اليومي؟ هل يستطيع الشعر أن يهبها صيغة غير التي لها في الشارع؟**

لا يعترف الشعر في اللغة بين الصاعد والنازل منها، بين المحكيّ المعبّر عن شواغل يوميّة وبين المؤمّل في الحصول عليه ممّا هو خاصّ بما هو فوق الحاجة اليوميّة، أي هو ذو علاقة تنطلق من المحسوس وتصبّ في لا نهائيّة المحدوس. كلّ حالات الإنسان قابلة للشعرنة، ماديّة كانت أو غير ماديّة، مباشرة أو غير مباشرة، مرغوب فيها أو مرغوب عنها. لقد خرج الشعر من البوتقة الضيّقة التي ركنه فيها القدماء، واتّسع صدره لقبول المقبول أو المرفوض من الأعراف.

*** متى اكتشفت أنّ اللغة في الشعر هي نفسها في الفنون الأخرى كالرسم والنحت وغيرهما؟ علماً أنّ الفنون يختلف بعضها عن بعض في الأداة والمؤدّي بها؟**

لقد اكتشفت هذه اللغة من خلال شعوري بمفعولها المتعدد الوجوه الموحد الانفعال. لا تتشابه اللغة شكلاً في الشعر والتشكيل والنحت واللحن والتشخيص المسرحي والشعر، هي لغات حسب المؤدّي بها، ولغة واحدة حسب الرعشة التي تتلو نهاية صياغتها، تلك النهاية التي تؤكّدها ارتعاشة جوانيّة تحرّك داخل الذات وتجعله طافياً على خارجها. إنّ كلّ هذا عمل ما ورائيّ تقوم به الحدوس المختلفة التي نشأت عنها هذه الارتعاشة.

*** لماذا اضطهدت الفلسفة الشعر بتضييق الخناق عليه بالتزام البحر العروضي والقافية الموحّدة ضماناً لموسقة جامعة بين العروضيّ والمادة اللغوية التي تحدّد موضوع القصيدة؟**

أرجو أن يُلقى هذا السؤال على أفلاطون الذي أبعد الشعراء عن مائدته. لعلّهم أكّالون وليس على مائدة هذا الرجل ما يكفي لإشباعهم. أمّا الآن فالدور على الشعر الذي لم يَدْعُ الفلسفة إلى الاندماج في حظيرته، لأنّ الفلاسفة المعاصرين على اختلاف اتجاهاتهم يصرّون على ربط مصيرهم الحاضر بمدى انتمائهم القديم إلى الجدّ الأوّل سقراط، في حين أنّهم أصبحوا مؤرّخين لأفكار هي من الاتساع والشمول بحيث قاومت أهوال الدهر واستمرّت حيّة تُرزق. (يبدأ الحديث عن الذّرّة منذ بزوغ العمل بمنطق أرسطو، ويستمر العمل به مع المعتزلة في نظرية الذّرّة التي لا تقبل الانقسام لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ويتحوّل إلى تغيير كاسح مع نظرية الذّرّة).

مفهوم الالتزام، هل ما زال له معنى؟

عبد السلام بنعبد العالي*

قد يردّ البعض إنّ طرح هذا السؤال هو الذي ليس له معنى، إذ يبدو أنّه لا أحد يتحدث اليوم، غرباً وشرقاً، عن الالتزام. لكنّ هذا لا يعني بالضرورة إنكاراً للمفهوم، فقد يُفسَّر الصمت في مثل هذه الحالات إيجاباً. فكون المفهوم لم يعد يروج ويُطرح موضع سؤال، قد يعني أنّ الجميع يعتبره من باب المسلّمات التي لم تعد تحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر. فهل الالتزام بالفعل من باب المفهومات التي لا تحتاج إلى إعادة نظر؟

قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال لنقم بنوع من جينيالوجيا المفهوم، ولنتقصَّ أصوله في الفكر العربي، ولا شك أنّ ذهننا سينصرف بمجرد ذكره إلى مجلة «الآداب» البيروتية، وإلى الافتتاحية التي تصدَّرت عددها الأول، حيث نلفي نداء موجّهاً إلى المثقفين والكتّاب العرب بأن ينضووا، وأن يربطوا كتابتهم بقضايا المجتمع الذي يعيشون في حضنه، إذ «لكي يكون الأدب صادقاً ينبغي له ألا يكون بمعزل عن المجتمع الذي يعيش فيه». يعتقد الدكتور سهيل إدريس، مُوقِّع هذه الافتتاحية، أنّ هذا المفهوم عن الأدب يستجيب لـ«الوضع الحالي للبلاد العربية (الذي) يفرض على كل وطنيّ أن يجنّد جهوده للعمل، في ميدانه الخاص، من أجل تحرير البلاد ورفع مستواها السياسي والاجتماعي والفكري».

نشأت مجلة الآداب إذاً لكي «تكون ميداناً لفئة أهل القلم الواعين الذين يعيشون تجربة عصرهم، ويُعدّون شاهداً على هذا العصر فيما هم يعكسون حاجات المجتمع العربي، ويعبّرون عن شواغله، يشقُّون الطريق أمام المصلحين، لمعالجة الأوضاع بجميع الوسائل المجدية». ليس الأدب الذي تنشده المجلة وتتوخى ذيوعه هو «الأدب للأدب»، قياساً على نظرية «الفن للفن»، وإنّما هو أدب يرتبط أوثق ارتباط بالمجتمع. إنه على حد تعبير الافتتاحية: «أدب (الالتزام) الذي ينبع من المجتمع العربيّ ويصبّ فيه».

كثير من الأفكار التي وردت في هذه الافتتاحية يمكن أن نعثر على مثيلاتها في افتتاحية مجلة أخرى كانت قد ظهرت فيما سبق في باريس، أقلّ من عقد من السنين، هي مجلة «الأزمنة الحديثة»، وفيها، كما نعلم، يدعو سارتر إلى «أدب الالتزام» هذا. ولا شك أنّ الدكتور سهيل إدريس كان يحرّر الافتتاحية وانتباهه منشد إلى ما جاء في العدد الأول من هذه المجلة التي رآها «في الحيّ اللاتيني»، والتي لا شك أنّه اطلع على أعدادها في مهدها الذي ظهرت في حضنه.

نعلم أنّ الالتزام لم يكن عند صاحبه نداء، ولا حتى نظرية، وإنما كان ممارسة، وككلّ ممارسة فهي تُشرط بظروف البيئة المترعرعة فيها. والظاهر أنّ البيئة التي سعت المجلة العربية أن تنقل إليها هذا المفهوم– الممارسة لم تكن مهيأة لأن يفعل فيها، أو على الأقل لم تكن مهيأة لأن يفعل فيها الفعل نفسه.

ذلك أنّ ما كان يميز السياق الذي ظهرت فيه «الأزمنة الحديثة» هو حضور المثقف، ليس كفرد يحمل هموم المجتمع، وإنما كقوة اجتماعية يحسب لها السياسي ألف حساب. وكلنا يذكر ردّ فعل الجنرال دوغول عندما أُلقِي القبض على سارتر في إحدى المظاهرات، فقال محتجاً: «لا يمكن أن نلقي القبض على فولتير».

فرق كبير إذاً بين سياق ظهور المفهوم في بيئته الأولى، وظرفية ظهوره في الوسط المنقول إليه. وما بالك إذا أخذنا بعين الاعتبار البعد القومي الذي أراده مؤسس مجلة «الآداب» لهذا المفهوم، بل

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

ولكلّ عمل ثقافي؟ فحيث يتحدث مؤسّس «الأزمنة الحديثة» عن الأدب والمجتمع، يربط الدكتور سهيل العمل الثقافي ببُعد يتجاوز المجتمع نحو مفهوم «الأمّة» و«القوميّة». نقرأ في الافتتاحية المشار إليها آنفاً: «والمجلة، إذ تدعو إلى هذا الأدب الفعّال، تحمل رسالة قوميّةً مثلى. فتلك الفئة الواعية من الأدباء الذين يستوحون أدبهم من مجتمعهم يستطيعون على الأيام أن يخلقوا جيلاً واعياً من القراء يتحسّسون بدورهم واقع مجتمعهم، ويكونون نواة الوطنيين الصالحين. وهكذا تشارك المجلة، بواسطة كتّابها وقرائها، في العمل القومي العظيم، الذي هو الواجب الأكبر على كلّ وطنيّ».

صحيح أنّ مؤسّس مجلة الآداب لا يرى تعارضاً بين هذا النزوع القومي وبين العالمية، بل إنه يعتبره الطريق المؤدي إليها، فهو يكتب: «على أنّ مفهوم هذا الأدب القوميّ سيكون من السعة والشمول حتى ليتّصل اتصالاً مباشراً بالأدب الإنساني العام، ما دام يعمل على ردّ الاعتبار الإنساني لكلّ وطني، وعلى الدعوة إلى توفير العدالة الاجتماعية له، وتحريره من العبوديات الماديّة والفكرية، وهذه غاية الإنسانية البعيدة. وهكذا تُسهِم المجلة في خلق الأدب الإنساني الذي يتسع ويتناول القضية الحضارية كاملة، وهذا الأدب الإنساني هو المرحلة الأخيرة التي تنشدها الآداب العالمية في تطوّرها»، إلا أنّ الاختلاف يظلّ جوهرياً بين تصورين لمفهوم الإنسان–الفرد، ووظيفة الكاتب، ودور المثقف، ومفهوم الالتزام. فافتتاحية الدكتور سهيل لا تحيل أساساً إلى الكاتب بما هو عنصر في مجتمع تفعل فيه حركات اجتماعية وقوى حيّة، وإنما بما هو عضو مدرك لبعده القومي وانتمائه إلى أمّة لها قيمها وثوابتها. وربما كان ذلك اعتقاداً منه أنّ انزياح المفهوم عن سياقه لا يؤثر عليه تأثيراً كبيراً. إلا أننا لا يمكن أن ننكر التأثير الكبير الذي ترتب عن ذلك، فانعكس على الممارسة الفعلية لالتزام الكتّاب العرب، وربما على الصعوبات التي واجهت المفهوم في أن يجد إجرائيته في هذا الوسط «الجديد» الذي نقل إليه.

لعل ذلك هو ما يفسّر الصمت العربي الذي ساد حول المفهوم فيما بعد، مقابل الحيوية التي عرفها في الوسط الذي ترعرع فيه، حيث ظلّ محطّ تنقيح وإعادة نظر من جيل إلى جيل، بل إنّه قد عرف نوعاً من القلب الجذري وتغيير المحتوى عند بعض من خلفوا سارتر، ولعل أهمهم رولان بارط.

ولا بأس أن نتوقف قليلاً عند هذا التغيير بهدف تلمُّس الحيويّة التي ظلّ المفهوم يعرفها في بيئته التي تربى في حضنها. نعلم أنّ رولان بارط لن يذهب إلى رفض المفهوم، إلا أنّه سيغير مضمونه تغييراً جذرياً. ينبغي ألّا ننسى أنّ سارتر وبارط ينتميان ثقافياً لجيلين متعارضين: الأول للجيل الوجودي الذي كان يعتقد أنّ الإنسان هو الذي يخلق المعنى، بينما الثاني للجيل البنيوي الذي يعتقد أنّ المعنى يحصل ويجيء إلى الإنسان ويقتحمه.

فرغم أننا نجد عند ر. بارط، كما هو الشأن بالنسبة لسارتر، الرغبة نفسها في التوفيق بين التاريخ والحرية، والنفور ذاته من الإيمان الفاسد وسوء الطويّة الذي ينطوي عليه الأدب البرجوازي الذي يستكين إلى «الخمول الثقافي»، ورغم أنّ بارط يعتقد أنّ بإمكان السيميولوجيا الأدبية أن تعمل على إنعاش النقد الاجتماعي «فتلتقي مع المشروع السارتري»، ورغم أنّ بارط يبدي إعجابه بمفهوم الالتزام، إلا أنه لم يكن قط ليطيق لغة النضال، وإلى حد ما لغة المباشرة، التي لم يستطع سارتر أن يحيد عنها. ويكفي دلالة على ذلك أن نتذكر ما قاله هذا الأخير عن فلوبير مثلاً حينما اعتبره «مسؤولاً عن القمع الذي أعقب الكمونة، لأنّه لم يكتب ولو سطراً واحداً للحيلولة دونه».

لقد كان بارط يعتقد أنّ الأدب لا يمكنه أن يعالج إلا اللغة، وبالتالي فإنّ الالتزام لا يظهر فيه إلا عبر الكتابة. ذلك أنّه يميّز بين: اللغة التي هي منظومة من القواعد والعادات التي يشترك فيها جميع كتّاب عصر بعينه؛ وبين الأسلوب الذي هو الشكل الذي «يشكّل» كلام الكاتب في بُعده الشخصي والجسدي؛ ثم أخيراً الكتابة التي تتموضع بين اللغة والأسلوب، وعن طريقها يختار الكاتب ويلتزم. الكتابة هي مجال الحرية والالتزام. «اللغة والأسلوب قوى عمياء، أمّا الكتابة فهي فعل متفرد تاريخي. اللغة والأسلوب موضوعان، أمّا الكتابة فهي وظيفة. إنها العلاقة بين الإبداع والمجتمع، وهي اللغة الأدبية وقد حوَّلها التوجيه الاجتماعي، هي الشكل وقد أدرك في بعده الإنساني وفي ارتباطه بالأزمات الكبرى للتاريخ».

ما يقوله سارتر عن الأدب يقوله بارط عن الكتابة. لكن بينما يربط الأول الأدب بالالتزام السياسي للكاتب والمحتوى المذهبي لعمله، فإنّ الثاني ينفصل عن معلمّه معلناً «أنّ قدرات التحرير

التي تنطوي عليها الكتابة لا تتوقف على الالتزام السياسي للكاتب، الذي لا يعدو أن يكون إنساناً بين البشر، كما أنّها لا تتوقف على المحتوى المذهبي لعمله، وإنّما على ما يقوم به من خلخلة للغة». هذه الخلخلة لا تعني سارتر البتّة ما دام يرى أنّ الناثر «هو دائماً وراء كلماته، متجاوز لها، ليقرب دوماً من غايته في حديثه».

لا يمكننا أن ننكر ما كان لتدخّل رولان بارط في هذا الصدد من أهمية كبرى لإنقاذ الكتابة من بقايا النظرية الانعكاسية التي ورثها سارتر عن الماركسيّة، وبالتالي لإنعاش مفهوم الالتزام ذاته. ولعلّ عدم التفتح على هذا النوع من الإنعاش هو الذي قد يفسّر«الذبول» الذي عرفه مفهوم الالتزام في ثقافتنا العربية الراهنة، ومن ثمّ الحاجة إلى الحيوية، تلك الحيوية التي لم تفارق المفهوم في السياق الذي ترعرع فيه. ولعلّ الانتعاشة الممكنة له اليوم في كتاباتنا العربية رهينة بفتحه على هذا الأفق الجديد الذي فتحه عليه ر. بارط، حينما ربطه بالكتابة من حيث هي خلخلة للغة، وليس بالكاتب وشخصه.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

التاريخ بين النهاية والبداية
قراءة في كتاب فوكوياما «بداية التاريخ»

سعيد بنسعيد العلوي*

تمهيد

قبل عشرين سنة أو أكثر قليلاً (سنة 1992) أصدر فرانسيس فوكوياما كتابه الذي نال شهرة عظيمة «نهاية التاريخ»، فقد ترجم إلى عدد كبير من اللغات، منها العربية، وفاق ما طبع منه عدة ملايين من النسخ. ومنذ سنتين دفع الكاتب الأمريكي – الياباني الأصل – إلى المطبعة بالكتاب مدار حديثنا اليوم: «بداية التاريخ»، وفي السنة الماضية صدرت الترجمة الفرنسية للكتاب، وإليها نرجع. وفي مقالتنا هذه نسعى إلى الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية:

1. ما الأطروحة المحورية في كتاب «بداية التاريخ»؟ وما الاستراتيجية التي يتوخاها فوكوياما من أجل إجلاء هذه الأطروحة أولاً، ثم الدفاع عنها ثانياً؟ وما القضايا الكبرى التي تتفرع عن الأطروحة؟

2. في «بداية التاريخ» استحضار للكتاب الأول (نهاية التاريخ)، فهل الصلة بين الكتابين الأول والثاني قائمة أم متوهمة؟ وإذا كان كذلك، فهل يصح القول إنّ المؤلفين يخدمان، كل على نحو، قضية واحدة، أم إنّ الشأن غير ذلك؟

3. هل يمكن الحديث عن قيمة مضافة في كتاب «بداية التاريخ»، حسبما يدّعي ذلك المؤلف، أم إنّ الأمر غير ذلك؟ وبالتالي فهل هنالك جديد يمكن الاحتفاظ به، ويصح اعتباره رصيداً إيجابياً يسجل لصالح المفكر الأمريكي – الياباني الأصل، أم إنها الأيديولوجية فقط تصول وتجول طليقة في الميدان؟

بيد أنه ينبغي لنا، توطئة للإجابة عن الأسئلة الثلاثة المذكورة، أن نمهد بوقفة قصيرة أولى نسعى فيها إلى تسليط بعض الضوء على المؤلف تكويناً ومنهجية وسياقاً معرفياً عاماً، أو ما يصح نعته بالملامح العامة للمعرفة الأمريكية الإنسانية (نسبة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة). ووقفة ثانية، أطول وأكثر إلحاحاً بالنسبة لما نود محاولته، وقفة نعمل فيها على القيام بتلخيص موضوعاتي (نسبة إلى الموضوع، وبعيداً عن ادعاء الموضوعية التامة، فذاك بطبيعة الحال وهم، نتجنب، ما وسعنا الشأن، الوقوع في شركه). لنقل في عبارة أخرى إننا نستهدف الوقوف عند مورفولوجية الكتاب بغية الخروج بخلاصة تركيبية تبسيطية معاً.

أولاً: فوكوياما والتقليد المعرفي الأمريكي

ما ننعته بالتقليد المعرفي الأمريكي، تمييزاً له عن التقليد المعرفي الأوروبي عامة والفرنسي خاصة، هو المنحى الذي يتمّ الأخذ به في العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة، اعتماداً على منهجية تحرص على مراعاة جملة من الشروط المنهجية: أولها اعتماد الدراسات المقارنة؛ إذ من القواعد المقررة في هذا الصدد أنّ من لم يكن يعرف سوى نموذج واحد أو مثل واحد فقط فهو في الحقيقة لا يعرف شيئاً، ومن ثمّ فإنّ الدراسات السياسية والاجتماعية، فضلاً عن الأبحاث الأنثربولوجية تعتمد المقارنة بين المجتمعات والأمثلة المختلفة من أجل فهم الحالة موضوع البحث، وهذه المقارنة تصبح شرطاً ضرورياً لتحقق المعرفة العلمية. ومن المعلوم أنّ ماكس فيبر قد كان، في دراساته كلها، رائداً في هذا الميدان وقدوة سار الدارسون الأمريكيون خاصة على الأخذ بها، ومن ثم المكانة المحورية التي نعلم له اليوم في حقول السياسة والاجتماع ثم الاقتصاد إلى حد ما. وثاني خصائص المنهجية المشار إليها هي التشبع بالمنهج الوظيفي، كما يتجلى عند مالينوفسكي في

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

مجال الأنثربولوجيا وعند إيفان بريتشارد في العلوم الاجتماعية والسياسية، والفضل في تبوأ هذا الأخير للمكانة التي يجعلها له علماء السياسة ورجال الاجتماع يرجع إلى ماكس فيبر ذاته. وأمّا ثالث الخصائص عندنا فهي التشبع بالنزعة البراجماتية في الفلسفة، والمنحى النفعي في الأخلاق، إضافة إلى مقتضيات النظرية الكنطية ومستلزماتها في فهم مبدأ التعاقد الاجتماعي وموجهاته، وهذا ما يظهر، على سبيل المثال، بوضوح عند جون راولز في أحاديثه في العدالة وفي الليبرالية السياسية. وأمّا الخاصية الرابعة الأساس والأخيرة، من جهة نظرنا على الأقل، فهي التشرب الكامل لما ننعته بالأيديولوجية الليبرالية المنتشية بانتصارها أو تلك التي تعتقد أنّ الحال بالنسبة لها كذلك. ولعل المفكرين الأكثر دلالة على هذه النظرية، وربما الأقوى تمثيلية لها عندنا، هما صامويل هانتنغتون (كما عرفناه من خلال «صدام الحضارات»)، وتلميذه وأحد مريديه المشهورين صاحبنا هذا، فرانسيس فوكوياما (على النحو الذي يظهر في كتابه الأول والأشهر «نهاية التاريخ »).

ينتسب فوكوياما إلى هذا التقليد، والحق أنه قد تهيأ لذلك بأسلحة معرفية قوية، بدلالة ما نلمسه في الكتابين الأول والثاني من المعرفة الشمولية ومن القدرة على الإبحار بعيداً في ميادين المعرفة المتعددة الميادين. فالرجل قد درس الفلسفة في جامعة أمريكية كبيرة هي جامعة كورنل، ودرس العلوم السياسية في هارفارد، كما أنه نال شطراً هاماً من الآداب من الدروس التي تلقاها في المدرسة العليا للأساتذة في باريس – تلك التي يفخر بها الفرنسيون – وحضر فيها دروس الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا ومحاضرات عالم السيميولوجيا الأشهر رولان بارت. ثم إنّ فوكوياما لا يكتفي بالانتساب إلى التقليد المعرفي المشار إليه، بل إنّ لديه طموحاً قوياً في أن يسم بميسمه عالم النقد المعرفي؛ فهو لا يفتأ، من جهة أولى، يوجه سهام النقد لما ينعته بالنظرية الكلاسيكية في التحديث، وهي المدرسة التي يعتبر ماكس فيبر رئيسها والمقدم فيها. وهو، من جهة ثانية، يطمح إلى أن يجد لنفسه موطئ قدم في مجال التأصيل الجديد للمعرفة السياسية سائراً على درب أستاذه هانتنغتون.

تلك إذن هي الوقفة الأولى أو التنبيه الأول الذي نراه ضرورياً للنظر في الكتاب موضوع القراءة. أمّا الوقفة الثانية التمهيدية فهي، كما أشرنا إلى ذلك، النظر التلخيصي في محتويات الكتاب على النحو الذي يقدمه صاحبه، لا على النحو الذي نرى أنّ قراءتنا للكتاب تفيده.

ثانياً: مورفولوجيا كتاب «بداية التاريخ »

يتعين التنبيه أنّ للكتاب في الترجمة الفرنسية عنواناً فرعياً هو: من أصول السياسة إلى أيامنا هذه، وفي ذلك مغايرة للعنوان الأصلي باللغة الإنجليزية، ولسنا نتبين السر في ذلك، والعنوان الإنجليزي للكتاب هو:

The origins of Political Order: from prehuman times to the French revolution.

يشتمل الكتاب (من حيث انتظامه) على خمسة أقسام: ما قبل الدولة – البناء الدولتي – سلطة القانون – المسؤولية الحكومية – نحو نظرية في التطور السياسي. بيد أننا سنرجئ الكلام عن الفصلين الأول والثاني من القسم الأول، وكذلك الحديث عن القسم الخامس إلى نهاية عرضنا (لأسباب سنستبين وجاهتها لاحقاً)، ونخصص لكل قسم من الأقسام الثلاثة حيزاً نعرض فيه لمضامينه الكبرى وقضاياه الأساسية.

يقول فرانسيس فوكوياما في محاولة التعريف بموضوع الكتاب (ذلك أنّ الأمر يتعلق بمحاولات متعددة وليس بقول حاسم): «يتوخّى هذا المؤلف أن يملأ العديد من الثغرات التي أحدثها مرض فقدان الذاكرة التاريخية، وذلك بالتعرض لمنشأ المؤسسات السياسية الأساسية في المجتمعات التي تنظر اليوم إلى تلك المؤسسات كما لو كانت أموراً طبيعية. يتعلق الأمر بالمؤسسات الثلاث التالية:

- **الدولة**
- **سلطة القانون**
- **المسؤولية الحكومية**

«وإنّ الديمقراطيات الليبرالية الحديثة الناجحة هي تلك التي تأخذ بهذه العناصر الثلاثة وتفلح في إخضاعها لتوازن قار». (الصفحة 31)

غير أنّ الواقع، حسب فوكوياما، هو أنّ الدول التي استطاعت أن تحقق الجمع الموفق بين المكونات الثلاثة دول قليلة من الناحية

العددية. في طليعة تلك الدول القليلة تأتي مملكة الدانمارك، تليها الديمقراطيات الغربية في أمريكا الشمالية وفي دول أوروبا الغربية وباقي البلدان الإسكندينافية، وفي أسفل القائمة نجد الصومال، وما شابهه من البلاد، أمثلة للضعف في المناحي الثلاثة. وعلى العموم فنحن نجد أمثلة متنوعة (دول شرق آسيا، دول أمريكا اللاتينية ...) يحضر فيها عنصران ويغيب الثالث. من ذلك، مثلاً، أنّ أفغانستان قامت بتنظيم انتخابات ديمقراطية في سنة 2003، غير أنها لم تتمكن من بسط سلطان القانون على كافة أراضيها لأنّ حكومتها كانت في غاية الضعف. وعلى العكس من ذلك تتوفر سانغفورة على حكومة قوية وعلى حضور مهاب الجانب لسلطة القانون، «هو مما ورثته عن الوجود الاستعماري فيها، بيد أنه لا وجود فيها إلا لشكل خفيف من أشكال الحكومة المسؤولة سياسياً». ويأتي فوكوياما بمثال يحلو له أن يكرره في كتابه عدة مرات وهو مثال روسيا نموذجاً لاجتماع شرط الحكومة القوية والانتخابات الديمقراطية مع انعدام هيبة القانون، إذ جماعة ألكسندر بوتين، كما يصفها، لا تتورع عن العبث المستّر بالقانون في غيبة عن كل مساءلة قضائية. وأمّا تفسير ذلك فيرجع عند فوكوياما إلى مظاهر الفساد التي تشوب التفسيرات الكلاسيكية التي تشرح كيف تم الانتقال من عوالم ما قبل الحداثة إلى الأزمنة الحديثة. فأمّا العيب الأول في التفسيرات الكلاسيكية فيكمن في النظرة التي تجعل من أوروبا براديغم التحديث، في حين أنّ الأمر غير ذلك كما سيتضح لاحقاً. وأمّا العيب الثاني فمصدره الاعتقاد بأنّ الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى لاحقة عليها يتم في صورة قطيعة تامة بين المرحلتين السابقة واللاحقة. وأمّا العيب الثالث فالسبب فيه التوهم بأنّ التحديث يتمّ في نقلة واحدة تشمل مناحي ومستويات شتى، في حين أنّ الواقع غير ذلك. وتبين مغزى هذه العيوب الثلاثة المذكورة يمثل عند فوكوياما استطراداً ضرورياً ينبني عليه فهم الأطروحة التي يدافع عنها.

ليس صحيحاً أنّ ميلاد الدولة الحديثة (أو الدولة في المعنى الحديث للكلمة، ذاك الذي يعني توافر جملة من الشروط على النحو الذي نجده عند ماكس فيبر) قد حدث في أوروبا منذ ثلاثة قرون فحسب، بل إنّ النظر الفاحص والمقارن في تاريخ الحضارات العظمى يعلمنا أنّ البلد الذي كان له السبق في إنتاج الدولة الحديثة هو الصين، وقد كان لها ذلك قروناً عشرة قبل الميلاد. ذلك أنّ الصين القديمة، كما ينظر إليها المؤلف، استطاعت أن ترسي معالم بيروقراطية إدارية قوية، وأن تستجمع أسباب سلطة مركزية ناجعة. كما أنّ الصين القديمة تمكنت من فرض الولاء للدولة، فعوضاً عن الولاء للعشيرة أو الأسرة يكون الخضوع حصراً للدولة في صورتها المجردة. غير أنّ الصين لم تعرف، في المقابل، استقلالاً للقانون (أيّاً كان الاستقلال ضعيفاً، فذاك ما يؤكده فوكوياما مرات عدة) عن إرادة الإمبراطور وقوله، وإنما القانون هو ما كان الإمبراطور يريده وينطق به. والشأن في الحكومة المسؤولة كان (وما يزال تحت الحكم الشيوعي اليوم) منعدماً، فلا اعتراف بوجوب مراقبة أو محاسبة للحكومة من قبل الشعب.

وأمّا الحديث عن انفصال أو قطيعة بين المراحل التاريخية فوهم كاذب في قول صاحب «بداية التاريخ»، فما تزال العائلة ذات حضور قوي في المجتمع الصيني، وما تزال القبيلة فاعلة في مناطق عديدة من العالم، وما تزال هناك بقايا ممارسات كان المعتقد أنها قد كفت عن الوجود منذ قرون عديدة، والمؤلف يراكم الأمثلة على ما يرسل من قول، فهو يستطرد كثيراً في مختلف الفصول التسعة والعشرين التي تكوّن لحمة الكتاب.

وأمّا العيب الثالث الذي يراه فوكوياما لما يسميه «النظرية الكلاسيكية في التحديث» (وهو في الواقع وصف عام أو مفرد ينوب عن الجمع كما يقول النحاة العرب، فهو يقصد به مجمل الآراء التي نعرفها -على الخصوص - لكل من ماركس ودوركهايم وماكس فيبر وآخرين أقلّ شهرة)، فهو اعتقادها أنّ التحديث يتم دفعة واحدة ويشمل مختلف مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع والفكر، والحال غير ذلك؛ لأنّ التطور، ومن ثم سيرورة التحديث، قد تكون في مستوى أسرع منها في آخر غيره، كما أنها قد تمس، في جهة من العالم، مجالاً دون غيره، وقد يتعاصر التأخر الشديد في مجال الحياة السياسية على سبيل المثال مع تقدم هائل في مستوى إنتاج الفكر.

لا يقتصر صاحب «بداية التاريخ» على مثال الصين فحسب، بل إنه يقف وقفة مطولة عبر فصلين اثنين عند الهند من أجل النظر في نشأة الدولة والانتقال من القبيلة إلى الدولة، وهو في ذلك يقارن بين البلدين. عرفت الصين، طيلة تاريخ امتد قرابة العشرين قرناً، الدولة الواحدة التي لم يخل فيها بالوحدة سوى فترة قصيرة من

الاستعمار البريطاني (ثم نشوء دولة الصين الوطنية)، في حين أنّ الهند كانت خلاف ذلك فلم تتحقق فيها وحدة الدولة إلا بتوسط المرحلة الاستعمارية البريطانية. وفي مقابل ذلك عرفت الهند بداية استقلال للقانون عن الدولة لعبت فيه الديانة البرهمية دوراً فاعلاً، في حين أنّ الأمر كان خلاف ذلك في الصين.

يخصّص فوكوياما لما ينعته بدول الشرق الأوسط الإسلامية فصولاً ثلاثة كاملة. والدول المقصودة هي الدولة الغزنوية ثم الأيوبية، فحكم المماليك في مصر ثم الإمبراطورية العثمانية، بعد أن يكون قد وقف وقفة غير قصيرة عند ظهور الإسلام وعند نبيه (صلوات الله عليه) علامة على دور الكاريزما والشخصية الكاريزمية في التاريخ، ويكون قد وقف عند ما يعتبره، عند العباسيين، حدوث الانتقال من القبيلة إلى الدولة، وذلك في عمل التوجه في بناء الجيش إلى عناصر غير عربية، فهي لا تدين بالولاء لقبيلة من القبائل العربية ولا تتشوف إلى التحالف معها، وإنما ولاؤها كان للخليفة العباسي شخصياً ولدولته تحديداً. وما استوجب اهتمام فوكوياما في دول الشرق الأوسط الإسلامية (كما ينعتها) هو العامل الذي استطاع أن يلعبه «الرق العسكري» في نشوء الدولة وقوتها، بل في حفظ الإسلام ذاته على النحو الذي يجده في انتصار دولة «الرق العسكري» على الصليبيين. إنه لأمر دال أنّ يجعل فرانسيس فوكوياما عنوان أحد فصول الكتاب هكذا: «المماليك ينقذون الإسلام». وبموجب النظرة التي يأخذ بها الرجل فإنّ المسيحية، دون غيرها، هي الديانة التي استطاعت أن تحدث في التاريخ البشري الخلخلة الكبرى التي تمّ بموجبها الظهور الفعلي في التاريخ للمكون الثاني الكبير للديمقراطية الليبرالية وهو: سلطة القانون .

لعل الفكرة العامة التي يحرص المؤلف على دعمها في القسم الثالث من الكتاب هي أنّ سيادة القانون واستقلاليته (في معنى اعتباره المرجعية العليا القائمة بذاتها)، في تمايز عن الدولة، هي ما انفردت الصين بعدم معرفته في تاريخها الطويل. ومثلما كان ظهور الدولة، في المعنى الحديث للمفهوم، السمة الأساس التي تميز الصين إيجاباً فإنّ الغياب الكامل لسلطة القانون في استقلال عن إرادة الإمبراطور هي ما يميز الصين سلباً في مقابل ذلك. كما أنّ في إمكان الباحث، في مقابل ذلك، أن يتبين في يسر، حسب فوكوياما طبعاً، أنّ كلاً من الهند وبلاد الإسلام قد عرفت حضوراً فعلياً لسمو القانون وارتفاع سلطته فوق سلطة الحاكم، مع تفاوت في الكيفية، بل إنّ القانون في الإسلام يبين عن علوية واستقلالية عاليتين، ومن ثم فإنّ فوكوياما يجد أنّ الإسلام لم يعرف على الحقيقة نظام الحكم الثيوقراطي، وبالتالي فإنّ النظام الذي أعقب ثورة 1979 في إيران «هو أبعد ما يكون عن النظام الإسلامي التقليدي، ومن ثم فلا شيء أكثر خطأ من الاحتفاظ بهذا الزعم» (الصفحتان 274–275)، أمّا سلطة القانون على الحقيقة «فقد وجدت في الغرب قروناً عديدة قبل مقدم الديمقراطية الحديثة (الصفحة 283).

يبقى المكون الثالث من مكونات الديمقراطية الليبرالية الحديثة، أي المسؤولية الحكومية أو الحكومة المسؤولة سياسياً. والقصد منها تلك التي تعتبر نفسها مسؤولة أمام الشعب، والتي ترى أنّ مصلحة الشعب فوق مصالحها، أيّاً كانت تلك المصالح. يذهب صاحب «بداية التاريخ» إلى اعتبار الحكومة المسؤولة على الحقيقة اعتقاد قد تأخر في الظهور لأسباب تاريخية تتعلق بهذه المنطقة أو تلك من مناطق المعمورة. «ذلك أنّ الأمر كان يستوجب الانتهاء إلى تحقيق نوع من التوازن بين الدولة وبين المجموعات الاجتماعية التي تقاوم هيمنة الدولة وتقف في وجه سلطتها المطلقة» (الصفحة 324)، وهو الأمر الذي لم يكن من الممكن تحققه إلا في أوروبا الغربية من جهة أولى وفي أوروبا الشمالية من جهة أخرى، إذ اجتمع في هذه البلاد من الأسباب السياسية والفكرية والاجتماعية ما لم يجتمع في جهة أخرى من العالم. إنها الأسباب الموضوعية التي جعلت أوروبا – ممثلة في الدول موضع الدراسة المقارنة عند المؤلف –، وعلى وجه التحديد الدول التي استطاعت أن تتجاوز الحكم المطلق: سواء في الصورة التي كان عليها في كل من الملكيتين الإسبانية والفرنسية (وفوكوياما ينعت حكم الملكيتين معاً بالحكم المطلق الواهن)، أو الصفة التي كان الحكم المطلق فيها دون منازع فهو عنده «حكم مطلق تام» (وذلك هو حال روسيا القيصرية، وخاصة في عهدي كل من بطرس الأكبر وإيفان المرعب)، أو حيث كان الحكم المطلق في صورة «أوليغارشيا غير مكتملة» (على النحو الذي كانت عليه في كل من بولونيا وهنغاريا). وأمّا الحكومة المسؤولة، في المعنى الدقيق للكلمة أو في دلالته الكاملة، فلم تكتمل أسبابه الاجتماعية والسياسية (بتوسط الكنيسة نوعاً ما من التوسط) إلا في مملكة الدانمارك أولاً، ثم في المملكة الإنجليزية ثانياً. ويمضي

المؤلف في استعراض التاريخ المحلي في كل بلد من النماذج الخمسة التي عرض لها، وهذا كله في القرون الثلاثة الأخيرة (الصفحات 324/ 382) .

ثالثاً: أسئلة القراءة

السؤال الأول: ما الأطروحة المحورية في الكتاب؟ وما الأدوات المعرفية المسخرة لخدمتها؟ وما القضايا التي تتفرع عنها؟

لا يهتم فرانسيس فوكوياما بتقديم صريح ومباشر لما يصح اعتباره الأطروحة المحورية التي تجتمع حولها مختلف القضايا التي يعرض لها كتاب «بداية التاريخ»، بل إنه في معنى من المعاني يسعى إلى إخفائها، فهو يموّه على القارئ في الواقع. والحق أنّ الرجل، في صنيعه هذا ، ليس فريداً في نوعه وليس في هذا الأمر شذوذ بالنسبة لما يفعله المؤلفون دون قصد.

للأيديولوجية في الفعالية المعرفية حضور قوي وكاسح ، فهي لا تكاد تفلت من الطوق الذي تضربه حولها، فهي لا تملك أن تفلت من قبضتها. تظلّ الأيديولوجية موجهاً للمعرفة في المجالات التي تتصل بالفعالية الاجتماعية والسياسية والفكرية للبشر، أي تلك التي ننعتها في المعتاد بالعلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية أو هما معاً. نوع من الفعالية اللاشعورية المعرفية، ودور «القراءة» يقوم – على وجه التحديد – في محاولة الكشف عن «الخفي» من خلال ملاحقة النص بالسؤال تلو السؤال، في عملية «استنطاق» تستهدف حمل النص على النطق بما لا يريد البوح به.

ماذا يريد فوكوياما أن يخفي؟ وعلى أي نحو يفعل ذلك؟ أو كيف تفعل الأيديولوجية فعلها الخفي في البناء المعرفي عند فوكوياما في الكتاب موضوع نظرنا؟

يرفع المؤلف ذكر الصين القديمة عالياً، فهي البراديغم الواجب اعتماده وليس التاريخ الأوروبي، وفي هذا الموقف انتقاد ضمني لما يصح نعته بنزعة المركزية الأوروبية (européocentrisme)، ولكن تلك الصورة سرعان ما تأخذ في الاختفاء لتحل محلها صورة الاستبداد المطلق الذي يلاحق الصين، مثل القدر الذي لا تملك أن تنفك منه. ذاك هو الشأن في الصين حالياً، حيث لا يوجد هنالك البتة فرق بين السلطان المطلق للإمبراطور الصيني – على النحو الذي يصوره – وبين سلطان الحزب الشيوعي الصيني اليوم . يبدو الباحث كما لو كان يقف وقفة تأمل منصف للتاريخ الإسلامي، وهو يفعل ذلك في حدود ضيقة وليس يحتفظ من الإبداع الإسلامي سوى بصورة «الرق العسكري» دون غيرها، وذلك الرق هو الذي أنقذ الإسلام، وحال بينه وبين عجلة التاريخ أن تطويه كليّة. يتحدث عن شمولية الدعوة الإسلامية والحرص النبوي على مجاوزة القبيلة والجماعة «الوطنية» نحو الشمولية والعالمية، ولكنه لا يرى النقلة الفعلية التي تمّ بموجبها ميلاد القانون سلطة عليا مستقلة إلا على يد الكنيسة في العالم الكاثوليكي. نحن نقترب إذن من ملامسة ما يسعى فوكوياما إلى إخفائه، بيد أننا نتبين ملامحه: إنّ التاريخ البشري الذي يريده فوكوياما أن يكون دليلاً على تحقق الانتصار النهائي لليبرالية الديمقراطية (ومن ثمّ «نهاية التاريخ») لا يتحقق من ورائه هذا القصد فحسب، بل إنه يتجاوز ذلك لإذكاء طابعي الشرعية والمشروعية على التاريخ الغربي، أي التاريخ الذي يرفض له أن يكون مرجعاً ومقيساً عليه، ليغدو التاريخ الوحيد الواجب اعتباره في الارتقاء الصاعد في البحث عن الجذور العميقة والبعيدة لهذه الليبرالية المنتشية بانتصارها. لا يرفع فوكوياما من ذكر الصين حيناً ومن ذكر الإسلام حيناً آخر (وإن كان ذلك على نحو أقل ومن أجل خدمة «أجندة أخرى») إلا من أجل إظهار ضعف المرجعتين معاً في مقابل الانتصار للتاريخ «المحلي» للديمقراطية الليبرالية الغربية. شيء يذكر بما يقرره صامويل هانتنغتون في «صدام الحضارات»، إذ يرى أنّ الغرب (كتلة واحدة) لم يعد أمامه سوى عدوّين أو خطرين اثنين – مع تفاوت في الأهمية – هما الصين والإسلام. منذ الصفحة الأولى من الكتاب لا يني فوكوياما عن القول (وعن التذكير) بأنه يسير في خط تأكيد ما كان عند أستاذه حدوساً وفرضيات، فهو يريد أن يقوم بعمل التأصيل المعرفي لها، وإذا كان المؤلف يهدي كتابه إلى «ذكرى صامويل هانتنغتون» فإنّ الإهداء لا يخلو من الدلالة التي تتجاوز محض الوفاء لذكرى المعلم لتغدو اشتراكاً في المشروع الكبير الذي يعلنه الأستاذ في كتاب «صدام الحضارات» والتزاماً بالسير على خطواته ودربه.

هذا النحو من النظر إلى الأمور، وهذه الكيفية في اعتبار ما يبدو أنّ فوكوياما يسعى إليه، تحملنا على التقدير بأنّ الأطروحة المركزية عند فرانسيس فوكوياما هي التأسيس النظري لأيديولوجية

الديمقراطية الليبرالية المنتصرة، تلك التي يكون انتصارها في صورة ظهور القطبية الأحادية المنتصرة.

هذا النحو من النظر إلى الأمور، ومن ثمّ تركيب ما ندعي أنه الأطروحة المركزية في كتاب «بداية التاريخ» هو ما يحملنا على طرح السؤال الثاني الذي نعالجه في الفقرة الموالية.

السؤال الثاني: هل أسباب الصلة تنعدم أم توجد بين الكتاب الأول «نهاية التاريخ» وبين الكتاب الحالي «بداية التاريخ»؟

نحسب أنّ الجواب بيّن بذاته، وإذا كان فوكوياما لا يكاد يحيل على كتابه الأول إلا في أحوال نادرة، وكان لا يفعل ذلك إلا من أجل التذكير بمسألة «الاعتراف» التي تستوجبها جدلية العبد والسيد عند هيجل، فإنّ الجواب عن ذلك تقدمه الفعالية الأيديولوجية مرّة أخرى. إنّ هذا الموقف يحسب على مكر الأيديولوجية ويجد تفسيره في الكشف النافذ عن أساليب العمل عندها. هي لعبة الخداع والتمويه في أنصع ما تكون صورة وجلاء. أكاد أقول إنّ الشأن يشبه التمرين المدرسي أو النموذج التقليدي الذي يبين صاحبه بواسطته عمّا تطيقه الأيديولوجية وتحسن صنعه. لا يتعلق الأمر بوجود صلة، ليست في حاجة إلى تقديم الدليل عليها فهي بينة بذاتها، بين الكتاب الأول الصادر منذ سنوات قليلة بعد انهيار جدار برلين وبين الكتاب الأخير الذي كتب في أجواء ما بعد 11 سبتمبر، وبعد الأزمات الاقتصادية المتتالية التي عرفتها دول الغرب الأوروبي والأمريكي تباعاً، بل إنّ الشأن أبعد من ذلك. «بداية التاريخ» يسعى إلى أن يكون (كما تفيد ذلك قراءة المدخل على نحو وقراءة القسم الخامس (الأخير والقصير معاً من الكتاب) على نحو آخر تأكيداً وتعميقاً للأطروحة المحورية في كتاب «نهاية التاريخ»، وإسهاماً في التنظير لنمط جديد من العلاقات بين الدول في العالم، هو ذاك الذي تكون «العولمة» تبشيراً به، إنه التأصيل النظري لنظرية الأحادية القطبية المنتصرة أو التي ما تزال تجتهد وتجاهد من أجل الاقتناع بانتصارها أولاً، ثم إقناع الغير بذلك الانتصار ثانياً.

متى بلغنا هذا المدى من التحليل، نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام نافذة أخرى تنفتح أمامنا؛ نافذة نتبين من خلالها مغزى الطموح التنظيري القوي الذي يلازم فوكوياما، ومن ذلك حديثه المتكرر عن «النظرية الكلاسيكية في التحديث»، ومن ثم لزوم مجاوزتها. لعل أول، وربما أخص ما تبين لنا في الفقرة السابقة، أنّ النقد ذاك يكاد يكون مدحاً بما يشبه الذم (ما دام الأمر يؤول بنا في نهاية المطاف إلى البراديغم الأوروبي عندما يتعلق الأمر بنشأة سلطة القانون من جانب أول، وظهور مبدأ «الحكومة المسؤولة أو المسؤولية الحكومية» من جانب ثان). الطموح التنظيري عند صاحب «بداية التاريخ»، إذ يتوسل بقراءة معينة للتاريخ، فإنّ ذلك يكون من أجل إصابة هدف يرسمه الحاضر، وتحدد مستلزمات الحاضر كافة أبعاد الهدف ومقتضياته. أليست إحدى المهام الأساسية للأيديولوجية هي إعادة قراءة الماضي (التاريخ) على النحو الذي يريده الحاضر وتقتضيه مصلحة من تعنيه السيطرة على الحاضر؟

لا تفهم محاولة فرانسيس فوكوياما في البحث عن الصلات الممكنة أو الضرورية بين الكتابين الأول والثاني للمفكر الأمريكي ذي الأصول اليابانية في ذلك البحث، بل إنها تستوجب البحث عن العلاقة بين المفكر وأستاذه وملهمه صامويل هانتنغتون، والفكرة التي كان يدعو إليها، وكذلك حماتها والمستفيدون منها.

السؤال الثالث: ما القيمة المضافة في كتاب «بداية التاريخ» من جهة المعرفة التي تتصل بالعلوم الإنسانية؟

لا يمكن التغاضي عن الجهد المبذول في الكتاب من جهة المعرفة التاريخية، أياً كان الاختلاف أو الاتفاق مع المؤلف في تأويل الأحداث التاريخية وفي تركيبها، وهذه، متى أمكن الفصل بين الجهد المبذول في جمع المادة المعرفية وبين تأويلها، نقطة إيجابية بل إضافة تضفي على الكتاب قوة وتبين عن تماسك في منطقه وترابط عضوي بين مكوناته.

أمر ثان يستوجب التنويه، هو ذاك الذي يتعلق بانفتاح الباحث على النظرية البنيوية في المعرفة التاريخية وفي المعرفة الاجتماعية وهي ما مكّنت الباحث من «الجراءة» على ما يرنو إليه من نقد «النظرية الكلاسيكية في التحديث»، تلك التي تعتبر أنّ التحديث سيرورة منسجمة تتساوى فيها خطوات السير بين المكونات كلها (الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والفكرية...)، والحال أنّ الأمر يتعلق بمستويات متفاوتة، فقد يكون السياسي متقدماً على

الاقتصادي، وقد تكون عجلة السير في البنية الفكرية أسرع منها في عمل البنية السياسية أو الاقتصادية أو الاثنتين معاً. وفي التاريخ الإنساني أمثلة تدل على إمكان تلك الأمور كلها.

أمر ثالث هام يسترعي الانتباه ويستدعي التنويه، وهو المجاهرة بوجوب مراجعة العديد من الأحكام العامة المتداولة منها، على سبيل المثال تلك التي تتعلق بفهم طبيعة النقد الذي توجهه الحركات الإسلامية للغرب، ومنها الفهم الخاطئ للثورة الإيرانية، ومنها تلك التي ترى في النظام السياسي في الإسلام نوعاً من الدولة «الثيوقراطية»، على النمط الذي عرفته أوروبا. وإذا لم يكن فوكوياما يصرّح بالأمر على النحو الذي نقول فإنه، على كل، يؤكد المعنى الذي نقصد إليه ويسانده.

غير أنّ الكتاب، خارجاً عن الغلاف الأيديولوجي الذي يغله ويحجب عنه الرؤية الواضحة، يشكو من ضعف وسوء تماسك قويين في القسم الذي ألمحنا إلى الإشارة إليه في أول هذه الورقة، إلى أننا نرجئ القول فيه إلى الأخير، وها نحن نفعل.

يطلعنا المؤلف في مدخل الكتاب على المنهجية التي يقول إنه سيسلكها، وهي منهجية تقوم على الأخذ باجتناب القول بالانفصال بين مجالات البحث في العلوم السياسية والاجتماعية والتاريخية، بل والاقتصادية إلى حد ما. كما أنّ المنهجية المعتمدة تسعى، كما يتحدث المؤلف عنها، إلى التوسل بالنتائج المعرفية المكتسبة، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية في حقول كل من الأركيولوجيا والبيولوجية. فأمّا الأركيولوجيا فإنّ الكاتب يسكت عنها جملة وتفصيلاً، وربما كان الأصح أن نقول إنه يكتفي بالإشارة إليها على استحياء. وأمّا البيولوجية فهو يقدم على مغامرة الخوض فيها، غير أنه لا يقوى على الإبحار بعيداً، أو قلْ إنه بالأحرى يلقي بنفسه في بحارها على نحو لا يختلف كثيراً عمّا يفعله الباحث المبتدئ، أو الباحث الذي يكتفي بالاعتماد على الأدوات المعرفية التي يأخذ بها غيره.

يعلن المؤلف عن نيته في الصعود في البحث عن «بداية التاريخ» القهقرى إلى المراحل السابقة على ظهور الإنسان على الصورة الآدمية التي هو عليها الآن، بمعنى النظر في أجداد الإنسان من الثدييات عامة ومن فصيلة الشامبانزي خاصة، وفقاً لما تقضي به نظرية التطور كما يصوغها تشارلز داروين وكما يقضي به المنطق الذي تعمل تلك النظرية بموجبه. غير أنّ فوكوياما لا يملك أن يفلت من المزالق المعرفية التي تقع فيها النظرية الداروينية، وخاصة ما تعلق منها بفرضية «الطفرة» التي تم بموجبها الانتقال من حالة الحيوان الذي يمشي على أربع إلى حالة «الإنسان الذي يمشي سوياً»، أو Homo-erectus كما يسميه علماء البيولوجية. ومن تاريخ العلوم عامة، ومن الحقل المعرفي الذي يتصل بالإبستيمولوجيا خاصة، نفيد قاعدة بسيطة، وهي أنّ النظرية التي تفيد نجاعتها في حقل من حقول المعرفة الدقيقة ونطمح إلى الاستفادة منها في حقل من حقول المعرفة التي تتصل بالعلوم الإنسانية تستوجب التدرج في المعرفة، ارتقاء من العلوم الأقل اتصالاً بالتجريد والأكثر اتصالاً بالتعقيد. وقياساً على هذا القول فليس من الممكن أن نغامر بنقل معطيات ثبتت صحتها ونجاعتها في حقل الكيمياء أو البيولوجية (وهي أكثر تعقيداً وأكثر خضوعاً لمنطق الاحتمال وابتعاداً عن منطق الحتمية الضرورية) إلى مجال علم النفس، مثلاً، دون التأكد من قوتها ونجاعتها في ميدان وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا). فكيف تكون النقلة، في مستوى الاقتباس، من البيولوجية إلى التاريخ وهو مجال التعقيد والاحتمال وبالتالي الابتعاد عن البساطة والعصي على التجريب بل والمتعذر المستحيل؟

تدفعني قراءة الكتاب المتأنية، وأدّعي أني قد فعلت، إلى طرح السؤال التالي: ماذا لو أنّ المؤلف حذف من الكتاب الفقرات المتعلقة بأجداد الإنسان من الثدييات، في الحقبة ما قبل الآدمية، فهل يقع الاختلال في جهة ما؟ والجواب عندنا، وإننا ندّعي أنه لا شيء من الكتاب يختل، بل إنّ الأصح هو أنّ جزءاً قد أقحم في المتن إقحاماً يخفف العبء على الكاتب والقارئ معاً، والدليل القوي على ذلك عندنا هو أنّ المؤلف، إذ يرجع إلى قضية الثدييات أصلاً للإنسان و«بداية للتاريخ» في الفصل ما قبل الأخير وتحديداً في الفقرة التي يجعل لها عنواناً «الأسس البيولوجية للسياسة»، فإنه يكون قليل الغناء ضعيف الإقناع، يعسر عليه ما يدعوه العرب حسن التخلص.

صدر حديثا



للمزيد من المعلومات عن إصدارات المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني

www.mominoun.com

من لاهوت اللغة إلى علمانيّة الأسلوب: الهويّة الثقافية الدنيوية

عبد الله إبراهيم*

ترسم المجتمعات التقليديّة صورة رغبويّة خاصّة لماضيها، بما في ذلك لغتها وهويتها، وهي صورة تتعرّض لتنقية دائمة في وعيها ولا وعيها، فتُتخذ كأصل لا ينبغي الانفصال عنه، فكل انفصال هو نوع من التدهور والانحطاط؛ لأنَّ تلك المجتمعات أنشأت بتلك الصورة اللغوية منظومة رمزيّة مُحكمة من القيم والآداب والأعراف تستجيب لتخيّلاتها وليس لواقعها، وتشكّل إطاراً لهويّتها الثقافية، والانقطاع عنها هو ابتعاد عن الأصل وتخريب لركائز الهويّة. ويشمل ذلك على حدٍّ سواء كلًّا من أوصياء الثقافة الرسميّة والعامّة ولكن بأسلوبين لغويين مختلفين؛ فالفئة الأولى تتعلّق بمعايير لغوية نمطية تتوافر فيها شروط خاصة بقدرات النخبة وبراعتها التعبيريّة التي بها تتميز عن العامّة، ومثال ذلك في النثر العربيّ القديم مقامات الحريريّ التي انتزعت شرعيّة كونها المعيار الأمثل للّغة الرفيعة، وكلّ خروج يُعدّ في نظر تلك النخبة انحطاطاً متراجعاً عن ذلك النموذج الأعلى، واقتراباً محتّماً إلى الهاوية، ولهذا يجري تضخيم مدرسيّ له عبر إحيائه بهدف مقاومة التحوّل الدنيوي الذي تسير فيه الأساليب اللغوية، مما يفترض به أن ينتج هويّة ثقافية تدّعي الصفاء والنقاء، فكأنها بذلك لا تأخذ بالاعتبار الضرورات الدنيوية للتغيير، بما في ذلك تغيير وسائل التفكير والتوصيل.

أمّا بالنسبة للعامّة فتكاد القضيّة تكون أكثر تعقيداً، لأنها تُطوّر بمرور الزمن أساليب تعبير مناقضة لأساليب النخبة وميولها الثقافية، وترى في تلك النخبة جماعة تتحرّك في مجال مصطنع ومحكوم بمصالح قائمة على التواطؤ وتبادل المنافع، ولهذا تنتهك العامةُ القواعدَ اللغوية لأدب النخبة، عبر السخرية والمبالغة والمحاكاة والتشخيص والفكاهة والروح الشعبيّ والضحك والمفارقة والهجاء والمبالغات الإباحيّة المكشوفة، فضلاً عن تخريب الفصاحة الرسمية في لغة تلك النخبة، ولكنّ العامة تطوّر عبر مخيالها منظومة قيم، تحتفي بالبطولة والغرائبيّة والمغامرة وبلغة معبّرة عنها، ممّا ينتهي إلى رسم ملامح هويّة ثقافية منزاحة عن الأصل وفيها لبس يخدش هويّة النخبة، وتنجح غالباً في التعبير عن ذلك، من خلال شطر القيم إلى ثنائيّات متضادّة، مثالها الخير والشر، فتتعلّق بنموذج قيمي، وتستدعي شخصيّات متخيّلة أو شبه متخيّلة لتمثيل ذلك.

وفي الوقت الذي يتبلور اهتمام النخبة حول الصيغ اللغوية المفخّمة والتعليمية يتجه اهتمام العامّة إلى الصيغ الموضوعيّة والاعتبارية، ولكن في الحالتين نجد عناية فيما لا نجده عند الطرف الآخر، فالعامّة تبني تخيّلاتها وتحافظ عليها عبر استدعاء الماضي واستعارته، فنموذجها متّصل بذاكرة جمعيّة، فيما النخبة تعنى بنموذج مرتبط بذائقة ما، وفي ضوء هذا ينبثق ضربان لغويان من ضروب التعبير يصبحان أساساً لهويّتين ثقافيتين فيهما درجة لا تخفى من التنازع، هويّة لاهوتية، وهويّة دنيوية، فيكون مضمون هويّة النخبة مغلقاً يقوم على المحاكاة والتكرارية، فيما يكون مضمون هويّة العامة منفتحاً يقوم على الابتكار. ويتأدّى عن ذلك اختلاف في الرؤية إلى الذات وإلى العالم، فرؤية النخبة – ومن ثمّ هويّتها– متمركزة حول ذاتها، فيما رؤية العامة – وهويّتها– متفاعلة تقترض مواردها من مناهل عدّة، فلا تعرف الانكفاء على الذات، ولا تقرّ بالانعزال، ولا تستجيب للموانع الصارمة، إنما تقوم بانتهاكها كلما اقتضى الأمر ذلك بطرق مباشرة أو غير مباشرة.

وحيثما يذكر موضوع الهويّة الثقافية تقع الإشارة إلى أنّ الآداب القوميّة تتهدّدها مخاوف لها صلة بالذائقة والذاكرة، فذائقة النخبة حُبست في نموذج متعالٍ يُحتذى بالتكرار، وأمر الحفاظ عليه

* مفكر وأكاديمي من العراق.

يلازم النخبة ملازمة فيها من الهوس به بمقدار ما فيها من الخوف عليه، أمّا ذاكرة العامّة فمستباحة تتعرّض للانكسار والتغيير والانحراف بفعل آليّات التفكير الشفويّ والتمثيلات الخاصّة به، فهي تتقبّل التغييرات الأسلوبيّة لأنَّ نموذجها التعبيريّ متحوّل لا يعرف الثبات، ولهذا فالمرويّات السرديّة والشعرية المعبّرة عن تلك الذاكرة تتعرّض لتغيير متواصل في بنياتها وأساليبها، فتختلف رواياتها باختلاف الأمكنة والأزمنة، بل إنَّ النسق الشفويّ ومقتضيات التلقّي الحرّ تتدخّل في تكييف كلّ مادّة جديدة لتوافق التصوّرات الكبرى للعامّة حول نفسها وذاكرتها، ولهذا تتضخّم متون المرويّات وتتبدّل، وتتعرّض للتحريف بحسب السياق الذي تروى فيه.

ومن أجل رصد «الهويّة الدنيوية» للثقافة المجتمعية، يلزم التفريق بين الإحياء والتحديث في كلّ من اللغة والأدب وما يتأدّى عنهما، كونهما عماد تلك الهويّة، فإحياء نموذج لغوي أو أدبيّ يتعارض مع تحديثه، وفكرة الإحياء اللغوي والأدبي في القرن التاسع عشر حركة فرضتها تصوّرات قيميّة وذوقيّة وثقافيّة لمقاومة الجديد الذي نُظر إليه على أنّه تهديد للنموذج اللغوي اللاهوتي في ذاكرة الأمّة، ففي ظلّ المتغيرات الجديدة انبثق خوف على الهويّة الثقافية الموروثة، وتوّهم كثيرون أنّ إحياء الأساليب القديمة سيحول دون تفكك تلك الهويّة، وذلك يعارض روح التغير الدنيوي عند الأمم عامة، فلكل زمن هوياته ومن ثمّ أساليبه ومعاييره. وكان ينبغي تحديث الأساليب بوساطة الحذف والإضافة والابتكار، وليس بعث الصيغ القديمة الجاهزة.

تتفاعل عمليات الإنتاج والتلقّي الأدبيّ من الناحية اللغوية بما يمكن الاصطلاح عليه بـ«المجتمع الأدبيّ» الذي تتركز اهتماماته حول هذه القضيّة، وبطبع المرويّات السرديّة وظهور الصحف في القرن التاسع عشر، بدأ يتشكّل لأول مرة مجتمع أدبيّ دنيوي، يختلف عن المجتمع اللاهوتي الذي تبلورت ملامحه في المدارس الدينيّة، ولا يتقيّد هذا المجتمع بحدود واضحة، ولم يتجهّز لغويّاً وتاريخيّاً بصورة كاملة، لكنه تميّز بأنه مجتمع تواصليّ، يتبادل أفراده الأفكار والرغبات والحاجات، وكان حرّاً في علاقاته؛ لأنّه لم يخضع بعدُ لتنميط ثقافيّ صارم، فراح يبحث عن الاتصال بالماضي والحاضر عبر الإثارة والمغامرة والفرجة وبلغة مباشرة فيها كثير من دفء العامة وتخيلاتها.

عبّرت الثقافة العربية قبل القرن التاسع عشر عن نفسها بصيغتين، يمثلهما مساران لغويان متوازيان لم يقع بينهما تماس ملحوظ إلا في حالات نادرة: مسارُ الثقافة المدوّنة التي تمثلها الخاصّة، ومسار الثقافة الشفويّة التي تمثلها العامّة، ولكل مسار تقاليده في إنتاج الثقافة وإرسالها وتلقّيها، وبعبارة أخرى فلكل منهما هويّته. وبظهور الطباعة والتعليم والصحافة تداخل المساران، وأصبحت الحدود بينهما شبه مفتوحة، وصار ممكناً للجميع أن يتعرّفوا ثقافة وقع فيها لأول مرّة نوع من التجانس في التلقّي، وإن كانت المخاوف ما زالت مترسّبة في نفوس أتباع الثقافتين، صار بالإمكان قراءة المقامات بوصفها أدباً للخاصّة، والسير الشعبيّة بوصفها أدباً للعامّة، دون الاهتمام المدقّق بالخلفيّات الثقافيّة والتاريخيّة لكل تلك الأنواع الأدبيّة، وبهذا وقع اندماج نسبيّ، أدى إلى ظهور وعي جديد بأهميّة الكتابة بوصفها تمثيلاً رمزيّاً للحياة والواقع والنفس، وليس مرافعة لغوية تستخرج فيها الألفاظ من بطون المعاجم.

تتعرّض اللغة للتغيّر والتحوّل لدواعي الاستعمال وتبدّل الظروف الثقافيّة. والثابت «أنَّ التطوّر اللغويّ يحدث في مادّة اللغة التي تؤلّف بنيتها وكيانها»، أي «الألفاظ التي تبنى منها اللغة»، وهذه الألفاظ «يُخضعها الاستعمال فتجدّ فيها خصوصيّات معنويّة ذات ظلال دلاليّة جديدة يستدعيها الزمان والمكان، وليست العربيّة بدعاً بين اللغات؛ لأنَّ اللغات كافّة تخضع لسنّة التطوّر، وأنّ الكلمة في كثير من اللغات مادّة حيّة يعمل فيها الزمان، ويؤثّر فيها، وتجدّ فيها الحياة فتتطوّر وتتبدّل، وربّما اكتسبت خصوصيّات معنويّة أبعدها الاستعمال عن أصلها بُعداً قليلاً أو كثيراً، وليست العربيّة بنجوة من الذي طرأ على غيرها من اللغات»[1].

انتظمت صيغ التعبير في ضربين متمايزين، ارتبط كلّ منهما بطبيعة الأدب الخاصّ به؛ فالمرويّات السرديّة، ووسيلتها المشافهة، طوّرت الأساليب اللغويّة المتّصلة بالبنية الذهنيّة والذوقيّة للعامّة. وقد تجاوزت تلك الأساليب الشفويّة عقبات التفاصح المغالى به الذي شاع في الكتابة النثريّة الفصحى، ودمجت أساليبها عناصر متعدّدة من اللهجات والصيغ الجاهزة والأشعار الدارجة،

1 ـ إبراهيم السامرائي، التطوّر اللغويّ التاريخيّ، بيروت، ص228-229

والمقاطع الوصفيّة المنتزعة من سياقات كتب أيام العرب وكتب الأخبار وانطباعات الرحّالة، فضلاً عن مزيج متنوّع تتواشج موارده بلغات الشطّار والعيّارين والبخلاء والمتطفّلين والمكدّين؛ وبذلك تشكّلت تلك الأساليب لتعبّر عن المواقف الانفعاليّة والشاجية من جانب، وعن التطلّعات السرّيّة والمختزلة للعامّة تجاه العالم الذي تعيش فيه من جانب آخر.

وأضفت السياقات الثقافيّة التي يترتّب فيها تلقّي المرويّات قيماً اعتباريّة خاصّة عليها، وبذلك عمّقت الأبعاد الدلاليّة لأساليبها. وصُبغت تلك الأساليب بالخصوصيّات البيئيّة المحليّة المتنوّعة حيثما أُنشدت وجرى تداولها، فتقبّلت اللهجات المحكيّة. وكلّ هذا يؤكد أنَّ أساليبها الدنيوية كانت دائمة التطوّر، لأنّها كانت مفتوحة على المكوّنات التعبيريّة مهما كانت مصادرها، وساعد على ذلك التداول الشفويّ لها إنتاجاً وإنشاداً وتلقّياً، فجاءت صياغاتها خليطاً من الإطناب والمخاطبة والحوار والمباشرة، فتضمّنت مزيجاً متفاعلاً يشعّ بالدفء والإيحاء والعفويّة والسلاسة، مع الأخذ بالحسبان الإسهاب وعدم الترابط الشائع في الصيغ الشفويّة.

وفي تلك الأساليب ظهر توافق بين المتكّلم ووعيه الثقافيّ، فالرواة المتّصلون بالأوساط التي تتلقّى المرويّات ركّبوا هم وأسلافهم هياكلها العامة، ونقّحوا صياغاتها الأسلوبيّة عبر الزمن حذفاً وتبديلاً وإضافة، وتشبّعوا بعوالمها وامتداداتها في الواقع الذي يعيشون فيه. كانوا يستقون لغتهم من الأوساط التي تتفاعل معها، فلا نجد بوناً كبيراً بين الشخصيّة وكلامها، فهما كلّ مندمج في سياق ثقافيّ واحد. ولم يتردّد الرّواة في تكييف اللغات واللهجات والألفاظ والأشعار والحكم والتهجين فيما بينها، وصولاً إلى أسلوب خاصّ بمرويّاتهم.

كان الرّواة يشافهون جمهوراً متعطّشاً لتتبّع الأحداث التي تنجزها شخصيّات تاريخيّة شهيرة، فيوفّرون بذلك إمكانية التواصل بين المتلقّين والصور المتخيّلة للنماذج البطوليّة التي يتمّ استدعاؤها من الماضي، وبظهور الطباعة توسّع ذلك المجال، وصار الإقبال على المرويّات المطبوعة يسير بموازاة الشكل الشفويّ، وينافسه في اجتذاب القرّاء. وقد أصبح هذا المجال الاتصاليّ غزيراً بإيحاءات كانت تتداخل فيها حاجات جديدة للتعبير لم تكن قائمة، مع رغبة عارمة في استحضار الماضي بصورته المتخيّلة التي تغاير الصورة الموثّقة والصارمة التي يقيّدها الإسناد في ثقافة الخاصّة. وقبل ذلك كانت تواجه المتلقّين، في الأدب العربيّ القديم، مشكلة الفهم والاستيعاب، وقد يسّرت أمرها المرويّات باعتمادها الأنظمة المباشرة والدافئة والشفويّة للتعبير، وقد استعانت الرواية بهذا الأسلوب بعد ذلك، فيما ظلّت الأساليب المتصنّعة مغلقة على العامّة، فهي مُبهمة ومُتعالية، وتحتاج إلى مهارات لغويّة ومعجميّة كبيرة، وأحياناً استثنائيّة لحلّ ألغازها الدلاليّة وكشف وجوهها البلاغيّة.

أمّا المؤلفات الكتابيّة الممثّلة للنخبة – وقد ورثت رؤية لا هوتيّة ثابتة لوظيفة اللغة– فسرعان ما غزاها التكلّف والمبالغة، وبسبب شيوع الأساليب اللغوية المتصنّعة في الكتابة النثريّة في الدواوين والمجالس والمناظرات والمجالات التعليميّة الخاصّة بتلقين علوم البلاغة وغريب اللغة، فإنَّ السرود الكتابيّة، ومثالها المقامات، امتثلت للتكلّف والمغالاة في التعبير الفصيح وتدرّج الأمر فيها تبعاً لتدرّج التفاصح، فأسلوب «بديع الزمان» غير أسلوب «الحريريّ»، وأسلوب هذا غير أسلوب «ابن الصيقل الجزريّ»، وأسلوب «الجزريّ» ليس مطابقاً لأسلوب «اليازجيّ»، ناهيك عن كتّاب النثر الديوانيّ الذين تسابقوا إلى كلّ غريب ومبهم من الألفاظ، فثَمّةَ استغراق مطّرد في التكلّف والمغالاة في التصنّع، فكان أن أُجهز على البداهة الأسلوبيّة التي كانت شائعة في الكتابة العربيّة في القرون الأولى، فحلّ محلها الانتقاء المحايد للألفاظ الغريبة والغامضة والمهجورة للتدليل على جدارة المؤلف، دون الاهتمام بالأبعاد الإيحائيّة التي تحتاج إليها النصوص السرديّة.

ظهر بون شاسع يفصل المتكلّم عن كلامه، إذ أصبح التأليف ميداناً لتجريب القدرات اللغويّة لممارسي الكتابة، ويتحقّق الكمال الأدبيّ من الامتثال لمعايير التصنّع كما استقرّت في كتب البلاغة خلال القرون المتأخرة. لم يبقَ الأسلوب وسيلة للتواصل المباشر بين النصّ والمتلقّي في المؤلفات الكتابيّة، كما كان الأمر في المرويّات السرديّة، بل أصبح مضماراً لاختبار الكفاءة التأليفيّة في رصف صيغ الترادف والتضادّ والجناس والطباق والتورية والاستعارة، والتمحّل في استثمار المعجم اللغويّ بما يحويه من غريب ومهمل وحوشيّ وملتبس ومتروك وغامض، وقد حال ذلك دون

إشاعة التراسل الحارّ والمباشر بين النصوص وألفاظها من جهة، والنصوص ومتلقّيها من جهة ثانية. ونسيت القاعدة الذهبية التي سنّها من قبلُ «ابن المقفّع»، حينما أطلق قولته التحذيريّة الشهيرة التي صاغت سنن الكتابة النثريّة: «إياك والتتبّع لوحشيّ الكلام طمعاً في نَيل البلاغة، فإنّ ذلك العيّ الأكبر»، فلم يؤخذ بمضمونها من قبل المتأخرين، وجرى الأخذ بمعايير لغوية تجريديّة ومتعالية، ونشطت المحاكاة، وصارت اللفظة المفردة معياراً لقياس أهميّة الكتابة وليس السياق الشفّاف المعبّر عن الحال الموصوفة، حيث ينبغي للفظ أن يندرج في السياق المطلوب ويمتثل لحاجاته التعبيريّة بهدف إنتاج دلالة نصّية لا دلالة معجميّة.

يفسّر كلّ هذا جانباً من استبداد المفهوم الشائع للبلاغة في العصور المتأخّرة على أنه الكفاءة في نظم الصيغ البلاغيّة البديعيّة ورصفها دون الاهتمام بالمظهر الإبلاغيّ والتمثيليّ، فالبلاغة ليس الإبلاغ بأفضل الطرق وأيسرها وأوجزها، كما كان الأمر من قبل، إنّما أصبحت البراعة في التكلّف والتصنّع. وكل هذا يؤكد عمق الأزمة الداخليّة للأساليب المتفاصحة التي كانت مجرّد معايير أسلوبيّة، يحاول الكتّاب تطبيقها بناء على قواعد مدرسيّة جرى تلقينها كمنظومة متلازمة من المعايير الجاهزة والنهائيّة، دون أن تتفاعل مع المرجعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة التي لا تعرف الثبات. وبدل أن يصار إلى حلّ هذه المشكلة، فقد عدّت الأساليب المتفاصحة المعيار الوحيد لجودة التعبير الدلاليّ، وظلّ الأمر يتفاعل بكلّ تعقيداته إلى مطلع القرن العشرين.

يصحّ القول إنَّ الكتابة العربية انتهت إلى إفراز أسلوبين من التعبير اللغويّ، لكلّ منهما خصائصه وسماته ودرجة تمثيله للمرجعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة، وقد حمل مفهوماً خاصاً للهويّة الثقافية، ويمكن الاصطلاح على أسلوب المرويّات السرديّة الشفويّة بـ «نموذج التعبير اللغويّ المفتوح»، فيما يمكن الاصطلاح على التأليف النثريّ الكتابيّ بـ «نموذج التعبير اللغويّ المغلق»؛ لأنَّ الأول، بفعل آلياته الشفويّة ووظائفه التواصليّة، ظلّ متفاعلاً مع مرجعيّاته ولصيقاً بها ومعبّراً عنها، ممّا جعله يتقبّل معظم التطوّرات الحاصلة فيها، لأنه اعتبر اللغة وسيلة للتداول الدنيوي، فلا قداسة لها، أمّا الثاني فقد جرّد معياراً ثابتاً ومتعالياً ومنفصلاً عن مقتضيات التعبير التي لا تعرف الاستقرار والثبات، فكان يقترض خصائصه من ذخيرة التعقيدات المدرسيّة المتصنّعة للتعبير التي استفحلت في العصور المتأخرة، وقطع الصلة المباشرة بالعالم الحيّ، وأعاد تنميط صياغاته ضمن أفق شبه مغلق من القيود، فيما يتّصل بالإيقاع المسجوع الخاصّ بالوحدات التركيبية للتعبير، والجفاف والتكلّف والتعمية والحذلقة، وقد دعّم نفسه برؤية لاهوتية للغة باعتبارها لغة الدين فلا يلحق بها تغيير أو فساد؛ لأنها مقدّسة.

وقد أفضى استعمال النموذجين المذكورين من أساليب التعبير إلى نتيجتين مختلفتين، فلغة الصحافة التي تعاظم تأثيرها بالتدرّج منذ منتصف القرن التاسع عشر، ارتقت بالنموذج الأول وطوّرته لأغراضها، وهذّبته وكيّفته لمقتضيات التعبير اليوميّ، وبالنظر لكونه مفتوحاً على المتغيّرات فقد تقبّل استعمال الصحافة له، بما في ذلك تنقيح صياغاته المسهبة والتخلّص من الأشعار المقحمة فيه. ولم تكن ثَمّةَ مسافة فاصلة بين لغة الصحافة ولغة المرويّات السرديّة، إنّما هما في منطقتين متجاورتين، فأمكن مع الزمن تذليل الصعاب التي من المنتظر أن تظهر في تحوّل كبير مثل هذا، فالصحافة وأساليبها اللغويّة كانت شيئاً جديداً آنذاك، ومُهّد الأمر للرواية بأنّ أخذت بهذا الأسلوب في أول أمرها، ثم كيّفته لأغراضها التعبيريّة في الوصف والتخيّل، وصار وسيلتها التعبيريّة. وسرعان ما تبنّت المعرّبات الأدبيّة المزيج الجديد وأخذت به أيضاً، فالمعرّبون ابتعدوا عن النموذج المغلق، وأخذوا بالمفتوح، فترك بصماته في معرّباتهم، بل إنهم أعادوا تشكيل بنى كثير من المعربات وحبكاتها بما يشابه الطرائق التي استقرت عليها المرويّات السرديّة. وبذلك ترسخت رؤية دنيوية للغة ووظيفتها في السرد العربي الحديث.

أمّا النموذج المغلق فقد استعمل في مجال لا صلة مباشرة له بالصحافة والرواية والتعريب، إنّما في مجالات التأليف الأخرى، فتعمّد كتّابه المضيّ في استخدامه على سُنّة القدماء باعتبارها المعيار السليم في التعبير اللغويّ، دون الانتباه إلى الأزمة الداخليّة التي كان يعانيها، وأهمها الانغلاق على نموذج تعبيريّ تجاوزه الزمن، ثم الترفّع عن المتغيّرات الحيويّة في المرجعيّات الثقافيّة. فلم يثمر عن شيء لأنه حاكى أساليب القدماء محاكاة عمياء، وحاول أن يستعير طرائقها باعتبارها المثل الأعلى للتقليد، فكان أن انحسر بمرور الوقت إلا في المواعظ والخطب والفذلكات المدرسية التلقينية التي تسعى إلى استعادة رؤية لاهوتية للعالم.

وصف العقّاد الأساليب الكتابيّة المتكلّفة في القرن التاسع عشر التي تندرج ضمن النموذج المغلق، فقال: إنَّ الكتابة كانت «قوالب جامدة محفوظة تنتقل في كلّ رسالة، ويُزجّ بها في كلّ مقام، وتُعرف قبل أن يمسّ الكاتب قلمه ويريق دواته. وكانت للمعاني القليلة المحدودة صيغ وقوالب لا يعتورها التصرّف والتبديل إلا عند الضيق الذي لا محيص عنه، والإفلاس الذي لا حيلة فيه. وكانت أغراض الكتابة كخطب المنابر تعاد سنة بعد سنة بنصّها ولهجة إلقائها ووحدة موضوعاتها، كأنّها تُعاد من حاكية لا تفقه ما تقول على آلات حاكية مثلها لا تفقه ما تسمع، وانحسرت الذخيرة اللفظيّة -التي تتناول منها الأقلام- في أسجاع مبتذلة، وأمثال مُردّدة وشواهد مطروقة، وآيات من القرآن تُقتبس في غير معارضها، ويَحذَر المقتبسون أن يغيّروا مواضع نقلها، وترتيب الجمل التي تسبقها وتلحق بها كحَذَرهم من تغيير حروفها وكلماتها. فإذا جمعتَ هذه الذخيرة المحفوظة بين دفّتي كتاب، فقد جمعتَ عندك كلّ ما خطّه المنشئون من قبل، وكل ما في نيّتهم أن يخطّوه من بعد، واستغنيتَ عن الأقلام والأوراق والمحابر وأدوات الكتابة كلها، ومنها المنشئون والمحبّرون»[2].

ومضى العقّاد واصفًا رغبة بعض الكتّاب في إحياء تقاليد الكتابة النثريّة القديمة، ممثلة بالمقامات المتأخرة التي أقبل عليها بعض المحدثين في القرن التاسع عشر، كأنهم يلوذون بها عمّا شاع من أساليب مفتوحة، فضلاً عن بعض الكتّاب الذين جانبوا الصواب بالتعلّق بالأساليب المتفاصحة، فكشف تململ روّاد التجديد من ذلك، لأنه يعوق حركة التطور اللغويّ، «كان الاحتفال بالكتابة علامة الغيرة على اللغة والقدرة على مجاراة الأقدمين فيها، وكانت المقامة بأسجاعها ومحسّناتها مثلاً للكلام المحتفل به ودليلاً على العناية بإحياء القديم، في الوقت الذي كان إحياء القديم فيه هدف النهضة وغاية القدرة التي تؤهّل صاحب القلم لحمل أمانة الكتابة في العصر الحديث، فشاع أسلوب المقامة في مقالات الصحف، وفي مراسيم الحكومة وفي كتب التاريخ والجغرافيا وفي نقل الكلام المترجم، وشرح الكلام المنقول. ولا جرم كان من التجديد أن يتنبّه روّاد التجديد إلى خطأ هذا الرأي، وأن يختاروا الأسلوب المرسَل لموضوعات الكتابة المرسَلة التي تُطلَب للفائدة وتحقيق العلم والفهم، ولا تحتاج من تجميل البلاغة إلى مقصد غير مقصد الإبانة والإقناع وصحّة اللغة، وما تنطوي عليه من صدق التعبير وسلامة لفظه ومعناه»[3].

بنى الامتثال للمعايير اللغوية الموروثة موقفاً أخلاقيّاً متماسكاً، فلا يمكن بسهولة التخلّي عن معايير ارتفعت في وعي الكتّاب إلى قواعد نهائيّة لكلّ تعبير كتابي، فالمثال الأعلى لـ«ناصيف اليازجيّ» في «مجمع البحرين» على سبيل المثال، هو مقامات الحريريّ، ولأنّه كذلك، وصفه «لويس شيخو» بأنه «عمدة البُلغاء»[4]. ورسوخ مبدأ المحاكاة ذاته، هو الذي دفع بـ«مارون عبود» إلى القول إنّه «يستوحي الكتبَ القديمة، ولا يستلهم غيرها.. وكأنّه ذات مجرّدة عن المكان والزمان»[5]. ولم يكن ذلك بخافٍ عن «جورجي زيدان» الذي أكّد أن «اليازجيّ» أودع في مقاماته من «فنون الإنشاء وصناعات البديع، ومن غريب اللغة وألفاظها المنتقاة وأمثال العرب والآيات الشريفة، ما دلّ على طول باعه وغزارة محفوظه، وذلك فضلاً عمّا أودعها من المسائل العلميّة في كلّ فنّ، وما ضمّن شرحها من تواريخ العرب وأنسابهم ووقائعهم»[6].

كان الشعور الخاصّ ببعث طرق القدماء قد بدأ يتفاقم، وهو شعور معبّر عن حسّ لغويّ لاهوتي بعيد عن فهم البعد التمثيليّ للأدب، الذي اتخذ صيغته الأخيرة عند «اليازجيّ» باعتباره حاملاً لمعرفة لغويّة وبلاغيّة وليس تشكيلاً لسانيّاً تمثيليّاً، ولهذا، كما يقول «هاملتون جيب» أوقف اليازجيّ «حياته على بعث اللغة العربيّة، والعودة بها إلى سابق مجدها، وتخليصها ممّا علق بها من شوائب التجديد في الأسلوب والمعنى، وهو أعظم عالِم عربيّ في عصره دون نزاع، غير أنَّ عمله هذا كان اعتباطيّاً، إذ قام على التنكّر لكلّ ما له علاقة بروح العصر»[7].

لم يفكر اليازجيّ بالانفصال عن ماضٍ عريق انتهى أمره إلى متون التاريخ، فكان من المستحيل الأخذ بأساليبه اللغويّة كما هي، إلى ذلك فإنّ الانفصال عن الماضي عمليّة شاقّة لها تبعات نفسيّة

2 ـ العقّاد، مراجعات في الآداب والفنون، بيروت، ص156-157

3 ـ العقّاد، عيد القلم، بيروت، ص 49.

4 ـ لويس شيخو، تاريخ الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر، بيروت، ج2، ص38

5 ـ مارون عبود، روّاد النهضة العربيّة، بيروت، ص 66

6 ـ جورجي زيدان، بناة النهضة العربيّة، بيروت، ص 163-164

7 ـ هاملتون جيب، دراسات في الأدب العربيّ، دمشق، ص33

وأخلاقيّة لم يكن اليازجيّ مهيّأً لها، فصحّ القول إنّه كان «شيخاً من شيوخ الأدب العربيّ تأخّر به الزمن»[8]، فليس غريباً أن توصف مقاماته بأنّها غير صادرة عن أيّة حقيقة، وإنّما إنشاء وتقليد لا غير، ولا جِدّة فيها ولا صدق، بل هي «تمارين في الفصاحة والبلاغة استوحاها من ناثري العهد المدرسيّ»[9]، فجاءت باردة باهتة اللون لا ابتكار فيها، هدفها محاكاة النماذج العليا الموروثة فحسب.

لم تكن هذه الأحكام خاطئة بحقّ اليازجيّ، فهو نفسه رسم في مقدّمة «مَجمع البحرين» الهدف الامتثاليّ لكتابه الذي اقترن بأمرين متوازيين أراد تحقيقهما: الوظيفة اللغويّة بتقليد أساليب القدماء، إذ أكد أنّه تحرّى في كتابه ما استطاع من «الفوائد والقواعد، والغوارب والشوارد، والأمثال والحِكم والقصص التي يجري بها القلم، ويسعى لها القدم، إلى غير ذلك من نوادر التراكيب، ومحاسن الأساليب، والأسماء التي لا يعثر عليها إلاّ بعد جهد التنقير والتنقيب»، ثم محاكاة روّاد المقامات إذ اعترف بأنّه جاء متطفلاً على «مقام أهل الأدب من أئمّة العرب، بتلفيق أحاديث تقتصر على شبه مقاماتهم من اللقب». وذلك هو حسب قوله: «ضرب من الفضول، بعد انتشار ما أبرزه أولئك الفحول»[10].

وفي الأمرين كان «اليازجيّ» محاكياً من الدرجة الأولى، ومع أنَّ مقاماته استأثرت بأهميّة بالغة في عصرها؛ لأنَّها كانت بياناً يهدف إلى إحياء التقاليد الكلاسيكيّة للكتابة العربيّة وامتداداً للأساليب الرفيعة في التراث النثريّ القديم، فالمحاكاة هي النموذج الأمثل للإبداع في كلّ تصوّر إحيائيّ، ولكنّ تلك القيمة سرعان ما تلاشت حينما اكتسب الأسلوب المرسل الطلق في الكتابة موقعه الشرعيّ في الرواية والصحافة، وجرت عمليّة واسعة لإعادة تقويم جهود «اليازجيّ»، ليس في ضوء المؤثّرات التي تأثّر بها ونهل منها وحاكاها، إنّما في ضوء المعايير الجديدة التي غزت الكتابة بكلّ أنواعها. فُهمت محاولة «اليازجيّ» بأنّها أشبه ما تكون بعمليّة إحياء لأسلوب محتضر، فقدّمت حلاً مؤقتاً، لكنه غير مسعف لذلك الأسلوب من الانهيار بعد مدة وجيزة. على أنَّ الأمر لم يقتصر عليه، إذ حذا حذوه عدد من كتّاب القرن التاسع عشر منهم: البربير والمنيّر ونيقولا الترك والآلوسي والأحدب وعبد الله فكري، وغيرهم كثير.

جعلت التطورات الثقافيّة، ومنها الأدبيّة، النموذجين اللغويين على مفترق طرق، فالنموذج الأول انفتح على الحاضر والمستقبل، وأخذ بالتفاعل مع الأساليب المستحدثة، فأغناها واغتنى بها، وغذّاها وتغذّى منها، واستجاب لمقتضيات الدنيا والتعبير عن حاجاتها، أمّا الثاني فقد انغلق على معاييره معانداً سُنن التطوّر، واستعار نموذجه الأعلى من الممارسة المدرسيّة المتصلّبة للمحاكاة اللغوية، الذي اقتضته ظروف لها صلة بالفكر البلاغيّ القديم، فذهبت كلّ محاولات تجديده هباءً؛ لأنّها ظلّت تهتدي بتلك المعايير القديمة. أحدهما اندرج في سياق التطوّر الطبيعيّ للغة وألفاظها واستعمالاتها الجديدة، والآخر اعتصم بذاته في محاولة للثبات، استناداً إلى مجموعة من القواعد التي رسّختها تجربة تعبيريّة محدّدة، فوضع نفسه في تحدٍّ مباشر مع الزمن، وكانت النتيجة تقبّل النموذج الأول وشيوعه بعد صقله وتهذيبه، وهجر النموذج الثاني وانحساره، ثم التخلّي عنه في وقت لاحق. وعلى هذا شهد مخاض الأساليب في الأدب العربيّ الحديث صراعاً مريراً وتعسّراً واضحاً طَوال مئة عام بل أكثر، قبل أن يتمّ الأخذ النهائيّ بأسلوب وترك آخر.

رأى «مارون عبود» أنَّ الكتّاب في القرن التاسع عشر كانوا «يحذون حذو كاتبَين، بل ينسجون على طراز كتابين: «مقامات الحريريّ» و«مقدمة ابن خلدون». يمثل الأول الأسلوب الصناعيّ الأجوف المموّه، ويمثل الثاني الأسلوب المحكم. فقصرُ العقول عن البحث حمل فريقاً على اتباع خطى «الحريريّ»، أمّا المفكّرون فكانوا يؤثرون «ابن خلدون» لجريانه مع الطبع وملاءمته لروح العصر، وظل الصراع مستمرّاً حتى انكسر قلم «القاضي الفاضل» و«الحريريّ» في آخر صفحة من كتاب «حديث عيسى بن هشام» للمويلحي و«مجمع البحرين» لليازجيّ و«ليالي سطيح» لحافظ إبراهيم»[11].

ومن المعلوم أن عمليّة انهيار الأساليب كانت مؤلمة وقاسية، ولها في نفوس الأوصياء على الثقافة الرسميّة وقع الكارثة المشؤومة،

8 ـ م. ن. ص 45

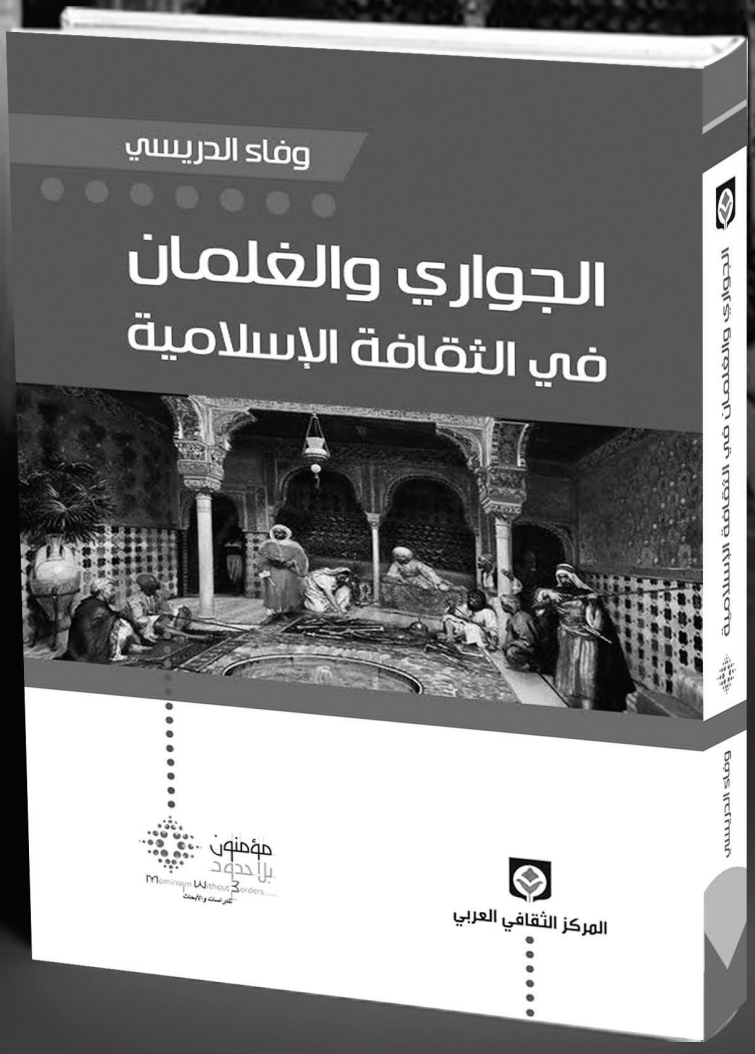
9 ـ سهيل إدريس، محاضرات عن القصّة في لبنان، بيروت، ص4

10 ـ ناصيف اليازجيّ، مجمع البحرين، بيروت، ص 9 و 10

11 ـ مارون عبود، المجموعة الكاملة، بيروت، ص 436–437

فاستأثرت لذلك بجدل طويل. على أنّ مسار الحقائق الدنيوية أفضى في نهاية الأمر إلى تقبّل ذلك، بعد أن استوعبت الأساليب الحديثة كثيراً من الشذرات المتخلّفة عن تلك الأساليب القديمة، ومع اختلاف في الدرجة بين النموذجين اللغويّين المفتوح والمغلق. ويمكن القول إنّ الأول تعرّض للتكيّف السهل والمرن في رهان التغييرات الأسلوبيّة، فيما تعرّض النموذج المغلق إلى انهيار عنيف بسبب صرامة المعايير والقواعد التي كانت تحكمه، ولم يكن ليتمّ كلّ ذلك دون تأثير مزدوج، وضع الأساليب الموروثة موضع المساءلة في قدرتها التمثيليّة والتعبيريّة، هذا التأثير فرضته من جهة حالة الحراك الثقافيّ المتنامية في القرن التاسع عشر، ومن جهة أخرى حالة التأزّم الكاملة للأساليب نفسها، وبخاصّة الأساليب الكتابيّة المتفاصحة.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

أفول صرح التاريخانيّة

خالد طحطح*

التاريخانيّة مفهوم متعدد المعاني والدلالات، ابتدعه كارل فرنر سنة 1879، واستعمله لوسم فلسفة باتيستا فيكو. وفي سنة 1954، كتب المؤرخ الألماني فريديريك منكه مؤلفاً عنوانه: أصول التاريخانيّة، وصف فيه مراحل ما سمّاه النزعة التاريخانيّة التي تمثل، في نظره، الشعور بأنّ الحوادث البشرية فريدة ومتطورة. فقد أصبحت فكرة علمية التاريخ وقوانين التاريخ والقدرة على المعرفة العلمية للوقائع، من المفاهيم المهيمنة في خطابات المؤرخين وبالخصوص في ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، وكتب فون رنتي فنك كتاباً بعنوان: التاريخانيّة. ولا ننسى الدراسة البالغة الأهمية لغيرهارد باور: التاريخانيّة دروب ومتاهات مفهوم.

وَجدت ألمانيا منذ الإصلاح الديني أرضية خصبة للتأليف التاريخي والبحث في المناهج، فتولَّد عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثلت في تاريخانية رانكه وهيغل، سادت سيادة مطلقة في الفكر القومي الألماني. وقد وَسَمت التّاريخانية كل مدارس الفكر في القرن التاسع عشر. إننا نجد ما يُسمّى تاريخانية في ألمانيا يُسمّى وضعانية في فرنسا، فقد اكتسحت النظرية النقدية الألمانية أوروبا كلها لكن بدرجات متفاوتة، ففي بلد كإيطاليا حيث لم يكن هناك تقليد وطني راسخ اكتسحت الميدان وأصبحت هي النظرة القومية تحت قيادة كروتشه، أمّا في فرنسا فلا أحد ينكر تأثير المنهجية الألمانية على التأليف الفرنسي، خصوصاً عقب هزيمة فرنسا أمام القوة الألمانية الصاعدة سنة 1870، فعندما تأسست المجلة التاريخية كان ذلك تقليداً واعياً للمجلات التاريخية الألمانية[1].

وُجِّهت لكرونوزوفيات فلسفة التاريخ خلال فترة القرن التاسع عشر والقرن العشرين العديد من الانتقادات، وسنقف هنا على نماذج من الكتابات المشكِّكَة في أفكارها ونظرياتها. فقد انْتُقِدَتْ فكرة غائية التاريخ، وموضوعية المؤرخ، وفلسفات التاريخ، والتاريخانيات بصفة عامة، وأصبحت فكرة علمية التاريخ وقوانين التاريخ والقدرة على المعرفة العلمية للوقائع مصدر قلق وإزعاج للكثير من المؤرخين والفلاسفة.

1. انتقادات نيتشه المضادة للغائية

تميز مسار حياة فريديريك نيتشه (1844–1900) بالإخفاقات المهنية والشخصية، ورغم ذلك نرى مؤلفاته تتابع بإيقاع سريع، بالرغم من الصعوبات التي لقيها في مجال النشر، وقد أصيب بالجنون في 1889، وبقي بعدها إحدى عشرة سنة سجين الهذيان. ولذلك يمكن القول إنّ نيتشه ترك آثاراً غير مكتملة، فالموت يعطي دائماً بعض الإمكان لإقفال الفكر الذي ينتظره الكمال[2].

أخذ نيتشه على عاتقه مهمة تحرير التاريخ من الحمولة السلبية التي تثقل كاهله؛ فأطروحاته التي قدّمها في كتاباته، عملت على تحطيم الادعاءات القائلة بمعقولية السيرورة التاريخية، ورفضت وجود أي منطق داخلي تنتظم داخله حركة التاريخ؛ بحيث كانت انتقاداته موجهة ضد كل تعالٍ على التاريخ، ضد الأفلاطونية والهيغيلية والميتافيزيقيا الدينية. لقد انتقد التاريخ اللاهوتي على الطريقة المسيحية، ودحض التاريخ الميتافيزيقي على الطريقة الهيغلية، متَّهِماً الأول بإضفاء رؤية خالدة على الأحداث والأشياء،

---

* باحث من المغرب.

1 ـ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2005. ص235،237.

2 ـ تعمدنا الإشارة هنا إلى إصابة نيتشه بالجنون، لأنّ دراسات طبية عدة حاولت الربط بين الإنتاج والمرض في حالته. للمزيد راجع: جان غرانييه، نيتشه، ترجمة علي بوملحم، طريق المعرفة، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى 2008، ص ص25– 30.

والترويج للعلة الغائية، والثاني بالنَّهَلِ من ثقافة الأول؛ فما دام هيغل قد اعتقد بخضوع التاريخ لعقل كلي يوجهه ويحدد مساره سلفاً، فإنه قد أقحم بذلك التاريخ في وجهة النظر التي ترى في الأحداث أشكالاً متعاقبة لمقصد أساسي[3]. إنّ نيتشه لا يشاطر هيغل ولا كومت ولا ماركس ثقتهم بتطور عقلي لتاريخ ينبغي أن ينتهي عادة بانتصار القيم العليا: لم يقتصر على رفض هذه الخيالة العقلانية التاريخية، بل سخط عليها ككذب مثالي مشؤوم: أن نرى في التاريخ تحققاً للخير والصحة، هذا تجديف ضد الخير والصحة. هذا التاريخ العام-إذا استعملنا تعبير هيراقليطس ـ «خلط- ملط من القذر»[4].

إنّ الايمان بفكرة التقدم، وإقحام عنصر الغائية، والقول بالاتصالية في الحركة التاريخية، من المفاهيم المركزية لدى هيغل، غير أنّ المُسَاءلة النيتشوية للتاريخ لا ترى هذه الرؤية، ولا تنتهي إلى النتائج نفسها؛ فالعودة إلى الماضي، ليست عودة تقول نعم للثقافة التاريخية، ولا تمنحها أي مشروعية، وإنما على النقيض من هذا التأويل الهيغيلي للتاريخ، تَرُجُّ هذه العودة الإيمان بالغائية والتقدم والاتصال، وتنفي أية معقولية وكليّة في التاريخ[5].

إنّ الاستعمالات التقليدية للتاريخ، بجميع أنواعها، وخصوصاً تلك التي تُقدِّس الماضي وشخصياته العظيمة، هي استعمالات مرفوضة في نظر نيتشه، باعتبارها تعوق إبداعات الحاضر. إنّ التاريخ الذي يَحِنُّ الى الماضي السحيق متجاوز لأنه يَعُوق كلَّ إبداع باسم الوفاء والإخلاص[6]. والمؤرخ الذي يرتبط بأحداث الماضي شبيه بالأنعام المحكومة بنفس الأغذية[7]، لأنه يهوى نقل نظرته نحو الأزمنة البعيدة، نحو أكثر العصور نُبْلاً. ومن أجل ذلك فإنه يحاول الاقتراب منها أشد ما يمكن، عبر استعادتها وحفظها في حاضر أبدي «تقديم المتأخر»، والارتقاء بها إلى تلك القمم، وإن اقتضى الأمر رؤيتها بمنظور الضفدع، وفي مقابل ذلك يمتلك التاريخ الفعلي القدرة على قلب المعادلة؛ فهو يُوَجِّهُ نظرته إلى ما هو أشدّ قرباً، إلى الحاضر، وحتى إذا ما واجه العصور الغابرة، فبتشكك. إنّ نظرته أقرب إلى الطبيب منه إلى الفيلسوف[8].

وفي مقابل التاريخ الذي وقع في قبضة الميتافيزيقا، يضع نيتشه مفهوم «الحس التاريخي»، وهو العلم الذي لا يستند إلى أي مطلق، ليكون بذلك الأداة المفضَّلة للجنيالوجيا، موضوع هذا «الحس التاريخي» هو التاريخ «الفعلي»، أي علاقات القوى وصراع السلطات ولغات الهيمنة والخضوع التي لا تخضع لأي علاقات سببية، بل إلى المصادفات. إنّ التاريخ الفعلي، وخلافاً لمنظور المؤرخين الميتافيزيقيين، لا يعرف إلا مملكة واحدة، لا مجال فيها لا للعناية ولا للعلة الغائية[9].

تتوخى الجينيالوجية النيتشية تفكيك الأقنعة الكرنفالية، وإذابة المساحيق التي تحجب التاريخ الفعلي، وتستخف بالحفاوة التي يضفيها التصور الميتافيزيقي على الأصل الذي يُبالغ في إضفاء القداسة على الأشياء.

الحس التاريخي إذن يشمل ثلاثة استعمالات توجد على الطرف النقيض من الأنماط الأفلاطونية للتاريخ: الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أمّا الاستعمال الثاني فهو الذي يُفَتِّتُ الهويّة ويُقَوِّضُهَا، وهو يقابل التاريخ المتَّصل أو التاريخ الأثري؛ فليس هدف التاريخ الجينيالوجي استرجاع جذور الهويّة، وإنما القضاء عليها. أمّا الاستعمال الثالث فهو الذي يَهدم الحقيقة، ويُضَحِّي بالذات العارفة، وهو يقابل التاريخ المعرفة. وعلى أية حال، فإنّ الأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره من النموذج الميتافيزيقي والأنتربولوجي للذاكرة[10].

إنّ التاريخ الجينيالوجي البديل لدى نيتشه هو التَّاريخ النسبي، هو الحس التاريخي الذي لا يستند إلى أي مطلق، وينفلت من

3 ـ مراد قواسمي، «روح التاريخ عند نيتشه»، مجلة فكر ونقد، عدد74 .

4 ـ جان غرانييه، نيتشه، م س، ص130، 131.

5 ـ عبد الرزاق بلعقروز.«في استمداد فوكو من نيتشه، تجنب إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية»، مجلة أوراق، ص212.

6 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص85

7. François Dosse. La Renaissance de l'Evénement. Op.cit. .p32.

8 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة.م.س. ص79.

9ـ مراد قواسمي، «روح التاريخ عند نيتشه»، مجلة فكر ونقد .م.س.

10 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة.م.س. ص83.

قبضة الميتافيزيقيا، يعود بنا إلى الوراء، إلى الأصل، مميطاً اللثام عن «الهويّة» الأولى. وفي هذه العودة، يكشف لنا التاريخ الجنيالوجي كلَّ ما حدث من تحوُّل لماهية أو ظاهرة ما، كما يَكشف الحيل كلَّها، وسائر أشكال التنكر التي شوَّهتْ تلك الماهية. وهذه العودة إلى الأصل لا تقوم على التصديق بالميتافيزيقا، بل هي تصغي لصوت التاريخ[11]، إذ تهدف الجينيالوجيا ـ هنا- إلى نقد الخطاب الميتافيزيقي وتفكيكه من الداخل، بغرض تجريده من طابعه المطلق المتعالي وهالته القدسية [12].

يتميز التاريخ الجينيالوجي عن تاريخ المؤرخين التقليديين بكونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت. وكل ما يتم رسمه كحركة مستمرة دؤوب ينبغي تحطيمه وتكسيره[13]؛ إذ لم يعد بالإمكان النظر إلى التاريخ باعتباره اتجاهاً نحو تحقيق غاية معينة، بل باعتباره أحداثاً متفردة، أو مجموعة «تفردات»، تخضع للمصادفة ولغير الممكن وغير المتوقع. فنحن، حسب فوكو، لسنا إزاء شموليات، وإنما أمام تفرّدات يبرزها الحدث من خلال آثاره ونتائجه التي يخلفها في المستقبل.

إنّ القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لمصادفات الصراع، فهي لا تتجلى باعتبارها أشكالاً متعاقبة لمقصد أساس، ولا باعتبارها نتيجة، وإنما على الدوام باعتبارها تفردات للأحداث[14]. إنّ الوصول إلى الحقيقة أمر مستحيل، حسب نيتشه، والبحث عن حقيقة الأحداث غير ممكن، لأنّ الحقائق ما هي إلا نسيج من التحولات والتشبيهات والتأويلات، بحيث يجب على الجينيالوجي تحطيم هذه القناعات، وإعادة بناء سلسلة شبكات المعاني، انطلاقاً من عناصر غير مكتملة، من الأعراض، من الفجوات، وذلك حسب منطق الظن[15].

11 ـ نفسه، ص66.

12 ـ محمد أندلسي. نيتشه وسياسة الفلسفة. دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص8.

13 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة.م.س. ص77.

14 ـ نفسه، ص78.

15- François Dosse, La Renaissance de l'Evénement, Presses Universitaires de France - PUF; Édition 2010. p33.

الحس التاريخي إذن، كما يفهمه نيتشه، يضع التاريخ الجينيالوجي في مقابل التاريخ المتعارف عليه، حيث يقلب العلاقة التي كانت تقام ـ عادة- بين بزوغ الحدث والضرورة المستمرة[16]. إنه يدافع عن تصور للحدث يعطي الأولوية إلى قوته الانفجارية، ويبرزه في تفرده ووحدته[17].

أخذ نيتشه على عاتقه مهمة تحرير الإنسانية من تلك الحمولة التي تثقل كاهل التاريخ، وتمنعه من المضي قدماً إلى الأمام. غير أنّ تحطيم القناعات وتفكيكها من قبل النقد النيتشي بقيت دون صدى خلال القرن التاسع عشر الذي انتصرت فيه بدون شك التاريخانية الألمانية وورثتها من التاريخانيين الفرنسيين الوضعانيين، فقد تناول الفلاسفة فيها مسألة مفهوم التاريخ أكثر من المؤرخين أنفسهم، وتَوَلَّدَ عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثلت في تاريخانية رانكه وهيغل، التي هيمنت بشكل مطلق على الفكر القومي الألماني. وقد وَسمت التاريخانية الألمانية الرانكية والنظرية النقدية الألمانية كل مدارس الفكر الأوروبي، خلال القرن التاسع عشر، بما فيها فرنسا التي لم تتخلص بشكل نهائي من الآثار السلبية لفلسفات التاريخ إلا مع مدرسة الحوليات، وورثتها من رُوَّاد التاريخ الجديد. وبدورها، انغمست الكتابة التاريخية في إيطاليا في ما يشبه الانغلاق المميت، إذ لم تستطع التخلص من تأثير وسطوة بنيديتو كروتشه (1866–1956)؛ الفيلسوف المُخلص للهيغيلية.

2. مدرسة الحوليات وانهيار كرونوزوفيات فلسفة التاريخ

في نهاية القرن التاسع عشر وطيلة مرحلة القرن العشرين شكَّكَت العديد من القناعات في فكرة غائية التاريخ، وموضوعية المؤرخ، وفلسفات التاريخ بصفة عامة، وأصبحت فكرة علمية التاريخ مصدر قلق وإزعاج للكثير من المؤرخين الذين ابتعدوا عن كرونوزوفيات فلسفات التاريخ الموروثة عن عصر الأنوار وما بعدها، مثلما ابتعدوا عن الأصنام الثلاثة لقبيلة المؤرخين الوضعانيين، ونقصد: الصنم السياسي، والصنم الفردي، والصنم الكرونولوجي، حيث اتجهوا نحو كتابة تاريخ مغاير ومختلف، من خلال الانفتاح على شتى مناهج العلوم الاجتماعية الأخرى، مثل: الاقتصاد، والجغرافيا، والديموغرافيا، والسوسيولوجيا، والإنتربولوجيا، وعلم النفس.

16 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة.م.س..ص77.

17. François Dosse, La Renaissance de l'Evénement. Op.cit. p33.

لم يعد خلال القرن العشرين للتاريخانية أنصار كثر، فمع كثير من التعالي لم يتم استحضار فلسفة التاريخ في فرنسا منذ انتقال مركز صدارة الكتابة التاريخية إليها[18]. إذ تميل فرنسا تقليدياً وعلى الدوام إلى عدم الثقة بالفلسفة التي تطابق بينها وبين فلسفة التاريخ على الطراز الهيغلي، الذي اختلط هو نفسه وتلاءم مع تأملات أوزفالد اشبنجلر وارنولد توينبي لاحقاً، أمّا ما يتعلق بفلسفة التاريخ النقدية الموروثة من ديلتاي وريكرت وسيمل وماكس فيبر التي واصلها ريمون آرون وهنري مارو، فلم يُتَحْ لها أبداً أن تمتزج امتزاجاً حقيقياً في التيار الرئيسي لكتابة التاريخ الفرنسية[19]، وهذا هو السبب في أننا لا نجد في هذه الأعمال المهتمة بقضايا المنهجية ذلك التأمل القرين بالمدرسة الألمانية بداية القرن العشرين، وحتى مدرسة الإبستمولوجية الوضعية الجديدة بإنجلترا تشترك مع الحوليات في رفضها لفلسفة التاريخ[20]. ويمكن تفسير ذلك بكون الكتابة التاريخية الفرنسية لم تقع تحت هيمنة واحد مثل فيكو ولا مثل هيغل ولا كارلايل ولا في الزمن القريب منا تحت واحد مثل اشبنجلر أوكروتسي أو توينبي، وقد امتدح كريستوف بوميان في كتابه نظام الزمان[21]، تخلي المؤرخ الفرنسي عن أي فلسفة تاريخية باعتبارها ضرباً من ضروب الكرونوزوفيا[22]. وبلا شك ساهم ذلك في ابتعاد المؤرخين الفرنسيين عن فلسفة التاريخ التي كانت لها تأثيرات سلبية في إيطاليا وألمانيا والبلدان الإنجلوسكسونية، حيث كبَّلت بها الكتابة التاريخية وعقَّمتها وأبعدتها عن الواقع. وبعبارة مارك بلوخ أنتجت هذه النوعية مؤرخين شبيهين بأولئك الفلاحين الذي يحرثون سجلات الكنائس[23].

لقد انهار صرح فلسفة التاريخ أمام الهجومات المعاكسة للمدرسة الفرنسية «الحوليات»، وورثتها من رواد «التاريخ الجديد» وغيرها من المدارس التاريخية الأخرى المشابهة مثل الوضعانية المنطقية التي (هي إنجاز مشترك نمساوي إنجليزي)، حاولت إنقاذ التاريخ من كل نظرة تاريخانية منهجية أو فلسفية[24].

ولعل من أكبر الانتقادات التي تعرضت لها فلسفات التاريخ تلك التي وجهها المؤرخ جاك لوغوف بقوله: «إنّ الحضارة في فكر توينبي عبارة وفكر فضفاضان فيهما دمج متعسف للمجتمع ...وهو يستعمل في ذلك منهج المقارنة بطريقة فجة مبنية على كثير من المغالطات التاريخية.. يقدم فلسفة التاريخ دون أن يكون التاريخ فيها علمياً»، ووسم تقسيمه للحضارات بالاعتباطي وغير الدقيق، مؤكداً أنّ «التاريخ على نهج توينبي رغم جاذبيته واتساع نظرته هو مسودة تاريخ كتبت في أغلبها بالاعتماد على مصادر غير أصلية وبفلسفة سطحية». في النهاية، حسب جاك لوغوف دائماً، «يمكن اختزال التاريخ حسب توينبي في جواب شيخ عالم عن سؤال لشاه يحتضر ويريد أن يعرف كل التاريخ في اللحظة الأخيرة من حياته وهو: «مولاي الناس يولدون ويحبون ويموتون»[25]. لقد أصبحت فلسفة التاريخ اليوم نوعاً ميتاً من البحث أو لعلها على أقل تقدير نوع لا يستطيع مواصلة الحياة إلا عند بعض الأتباع المقلدين لأستاذ من أصحاب الذيوع الجماهيري الواسع مثل اشبنجلر لأنها نوع زائف من البحث[26]. لذلك لا ينبغي أن تنطلي علينا اليوم الخديعة، فهؤلاء الذين مازالوا يذرفون الدموع على

18- Bertrand Binoche, Philosophie de l'histoire, Historiographies. Concepts et débats. Folio histoire, Editions Gallimard, 2010.p551.

19ـ يعتبر ديلتاي وزيمل وريكيرت من أركان المدرسة الكانتية، حاولوا وضع فلسفة للتاريخ تتقيد بمبادئ النقد كما حددها كانط، تناولهم بالدراسة رايمون ارون في كتابه فلسفة التاريخ النقدية، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.1999.

20 ـ بول ريكور، الزمن والسرد – الحبكة والسرد التاريخي –.ج1، ترجمة ساعد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص153/ 154.

21 ـ كريستوف بوميان، نظام الزمان، ترجمة بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى 2009.

22 ـ استخدم مصطلح كرونوزوفيا لأول مرة المؤرخ كريستوف بوميان في كتابه نظام الزمان، واستعاره منه المؤرخ فرانسوا هارتوغ في كتابه الموسوم بـ تدابير التاريخانية، كما وظفه فرانسوا دوس في كتابه انبعاث الحدث. ولذا يمكن عده مصطلحاً جديداً راج استخدامه في الكتابات التاريخية الجديدة لوسم التاريخانيات التقليدية التي تطلعت إلى التحكم في المجرى العام للمسار أو التاريخ أو الصيرورة أو الزمان. يراجع للمزيد: خالد طحطح، الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2012، من ص 13 إلى ص 62.

23 ـ جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص11

24 ـ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ.م.س.ص 238.

25 ـ جاك لوغوف.التاريخ الجديد. م.س.ص91.

26 ـ بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية–فيكو وثورة في المنهج– ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي، الطبعة الأولى، مدار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، بالتعاون مع البعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون، القاهرة، 1993 ص47.

اختفاء هذا النوع من التاريخ، ويبدون الخوف والخشية عليه، إنما هم يتحسرون في الواقع على الاستخدام الإيديولوجي للتاريخ وليس على التاريخ نفسه.

3. ميشيل فوكو وتقويض التاريخانية

ولد ميشيل فوكو في مدينة بواتيه بفرنسا سنة 1926، لأسرة برجوازية ميسورة ذات تقليد كاثوليكي، وقد عرفت أسرته أجيالاً من الأطباء، وقد فاجأ فوكو الابن وسطه العائلي عندما أعلن أنه لن يكون طبيباً جراحاً بل مؤرخاً، وقد قُدِّر له أن يكون فيلسوفاً مهووساً بالتاريخ[27]. ولم تكن حياته الشخصية هادئة، بل كانت مفعمة بالعذاب الأخلاقي، وكان شذوذه الجنسي مصدراً لنزاعات داخلية موجعة، فقد تميزت فرنسا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بنزوعها الطهراني، وبدا فوكو في هذا الجو عدائياً وغير متسامح وغير اجتماعي، فقد حاول الانتحار عام 1948، وأُعدت له بعدها غرفة معزولة في المكان المخصص لمرضى المدرسة بدار المعلمين العليا، وقد أدى اتهامه بالنزوع نحو الكحول عام 1950 إلى البدء بالعلاج النفسي، غير أنّ هذه المعالجة سرعان ما توقفت، فقد استطاع المثقف اللامع التخلص من قيود مساره الإكراهي من خلال نسج علاقات وطيدة مع البعض من زملائه أمثال: بيار بورديو، وبول فاين، وجون باسرون، كما ارتبط بعلاقة صداقة قوية مع لويس التوسير، الذي كان يعطي دروساً خاصة في الفلسفة، وبتأثير منه انتسب إلى الحزب الشيوعي وبقي فيه إلى عام 1952. كما تابع خلال هذه السنوات محاضرات ميرلو بونتي، وكان يقرأ لهيغل بنهم[28].

خلال الحقبة الممتدة بين 1952 و1955 وبعد انتهاء مرحلته الطلابية، بدأ حياته أستاذاً مساعداً في علم النفس في جامعة ليل، وكان يرتاد أحياناً الندوات التي يعدها لاكان، واتسمت سنواته هذه أيضاً بالاكتشاف الكبير والمضني لأعمال نيتشه، ولم يشتهر هذا المثقف الباريسي إلا في العام 1961، وذلك بعد مناقشته أطروحته التي تناول فيها موضوع الجنون في جامعة السوربون. فبعد المناقشة تم نشرها عن دار بلون تحت عنوان الجنون واللاعقل. وقد استقبلت بحفاوة من قبل أشخاص ذوي مكانة كبيرة من أمثال: بارت، وبلانشو، وماندرو، وبروديل، فقد اعترف هؤلاء بأنّ تاريخ الجنون هو كتاب قيّم. وفي سياق إنتاجه سيظهر له كتاب: ولادة العيادة سنة 1963، وسيلتقي خلال هذه المرحلة بالفيلسوف جيل دولوز الذي سيصبح صديقه، وفي العام 1966 سيلْقَى كتابه الكلمات والأشياء نجاحاً باهراً، فهذا الكتاب الموسوم بموت الإنسان هو ما سوف يضع فوكو في طليعة البنيويين، وفي العام 1966 وخلال إقامته بتونس من أجل التدريس، صدر له كتاب: أكيولوجيا المعرفة[29]، وهو من الكتب التي نجد فيها صدى للعمل حول نيتشه والتاريخ، فعلى خطى الجينيالوجيا النيتشوية، قَوَّضَ فوكو البحث في العلية، وفي الأصول التاريخية. وهاجم – في أعماله – «التاريخانية»، و«التاريخ الشامل»، و«فلسفة التاريخ»، نظراً لما تعجّ به من المعاني الثيولوجية الهيغيلية والماركسية، ففي القرن التاسع عشر كان هناك اعتقاد بأنّ الأشياء تتصل زمانياً إن لم تتصل مكانياً. ولهذا السبب انتشرت الفلسفات الكبرى للتاريخ: فلسفات هيغل وماركس وغيرها، وانتشرت الكتب التي تسرد التاريخ المجسد: كتب رانكه، ومومزن، وميشليه وغيرهم، وهي الكتب التي شاعت شيوعاً كبيراً في ذلك العصر[30].

لقد استلهم فوكو تواريخه من نزعة نيتشية مناهضة للمثالية، ورافضة للخطابات الكليّة التي تبحث عن التفكير في وحدة المتعدد[31]؛ فلا يوجد فاعل أساسي وراء الفعل، كما لا يوجد نظام أساسي للتاريخ[32].

27 ـ بالإمكان رصد ثلاثة مستويات في التشكل الفكري لفوكو الشاب. نقع أولًا على الفلسفة التي شكلت ولزمن طويل هويته الجامعية. إلا أنه وقبل التزامه بهذا العلم كان قد أبدى ولزمن طويل، تعلقه بالتاريخ. (ففي العمق لم يكف عن سرد التواريخ: تاريخ الجنون، وتاريخ استقبال الموت، وتاريخ أنظمة الفكر، وتاريخ السجن، وتاريخ اللذات والجسد والجنسانية وتاريخ الذوات). ولقد تم التعرف عليه أخيراً بكونه مختصاً في العلوم الإنسانية، وبشكل أدق بعلم النفس، وسينتج عن هذا التنوع في التشكل مشروع كتابة تاريخ الفلسفة وعلوم الإنسان. راجع: فريديريك غرو، ميشال فوكو، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى 2008، ص21– 157.

28 ـ راجع بشأن حياته، فريديريك غرو، ميشال فوكو، م س، صص5–20

29 ـ اعتبر العديدون هذا الكتاب مخيباً للآمال لفقره النظري، غير أنّ فوكو كان قد حقق شهرة عالمية، قادته نحو الكوليج دو فرونس عام 1970

30 ـ يراجع هايدن وايت.«ميشال فوكو» ضمن البنيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى دريدا. تحرير جون ستروك ترجمة جابر عصفور، عالم المعرفة، عدد 206، ص.120

31 ـ مجدي عبد الحافظ. «التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة»، مجلة أوراق فلسفية، م س، ص33

32 ـ عبد الرزاق بلعقروز.»في استمداد فوكو من نيتشه،م س، ص209.

لقد جرى استثمار وتشغيل المناهضة النيتشوية لفلسفة التاريخ، تصوراً وتحققاً، لدى ميشال فوكو، في أمكنة متعددة من تحليلاته، بغية التحرر من متاهات كرونوزوفيات فلسفات التاريخ، وبغية التخلص من منظومات من سماهم نيتشه: «عمّال الفلسفة»، من أمثال: كانط، وشوبنهاور، وستيورات، وسبنسر... وخاصة منهم هيغل[33]. وهذا هو مقصد فوكو من قوله: «إنّ عصرنا كُلّه حاول - بكل الوسائل- أن يفلت من قبضة هيغل، سواء عن طريق المنطق، أو عن طريق الإبستمولوجيا، أو عن طريق ماركس، أو عن طريق نيتشه»[34].

تبنّى فوكو، في مقابل مفاهيم فلسفات التاريخ التي تتأسس على القول بالمسار والغائية والتقدم والعلية والقانون، منظوراً آخر للتاريخ، قائماً على اللاأصل، واللاقانون، واللامبدأ، واللاعقل؛ فالتاريخ ـ عنده- لا يخضع لعلاقات آلية وإنما للمصادفات[35]. لذلك فقد اهتم بالطارئ، والجديد، والراهن، والمتشظي، وبما هو حدثي، ووجه انتباهه إلى الانقطاعات الجذرية، رافعاً من شأن التصور القائل بالقطيعة الإبستيمولوجية، وبلا استمرارية الزمن، متيحاً بذلك المجال لفلسفة الأحداث التي انشغل بفرادتها لا بغائيتها، معتمداً بالأساس على الأرشيف، ومقلصاً، إلى أبعد الحدود، من قيمة الذات الواعية التي تحمل وهم تحكمها في الزمن[36]؛ فالتاريخ لن يكون البتة وصفاً لتطور ما، كما هو الحال في علوم البيولوجيا.

ووفق هذا المنظور، رحّب فوكو بالتحول الإبستمولوجي الذي أنجزته مدرسة الحوليات في التاريخ، تلك التي ربطته قرابة كبيرة بمناهجها، وصلة موثوقة برموزها، وخصوصاً منهم فرناند بروديل الذي خصص مقالاً هاماً لكتاب: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، نشره بمجلة الحوليات، سنة 1962. وكذا بول فاين، واريس ودوسيرتو. وتبدو علاقة فوكو الوطيدة بهذه المدرسة التاريخية جلياً في مقدمة كتابه: حفريات المعرفة؛ حيث اعتمد بوضوح التحليل التسلسلي الذي يتأسس على مفهوم الانفصالية، وضبط القطائع والشروخ الدالة، والتمييز بين الطبقات الزمنية. كان فوكو بالنسبة إلى بول فاين، صاحب ثورة كبرى في كتابة التاريخ؛ فأعماله تُعَدُّ الحدث الفكري الأكثر أهمية في قرننا، وتاريخيته تؤسس لفلسفة جديدة للممارسة تستلهم روحها من نيتشه، وتقطع بصفة حاسمة مع رواسب الهيغيلية والماركسية وفلسفات الوعي، وهذا ما نستشفه من دراساته حول تاريخ العيادة، وتاريخ الجنون، وتاريخ السجن والجنسانية[37].

إنّ التاريخ في ثوبه الجديد حسب ميشال فوكو «حررنا مما كان إلى عهد قريب يشكل فلسفة التاريخ وتخلصنا من الأسئلة التي كانت تطرحها حول المعقولية والغائية اللتين تطبعان صيرورة التاريخ»[38]. والنتيجة خفوت أصوات أتباع مؤرخ الحضارات آرنولد توينبي التي أصبحت غير مسموعة.

كارل بوبر وعقم التاريخانية

ارتبط اسم كارل بوبر بجماعة فيينا من الوضعيين المنطقيين رغم أنه لم يكن عضواً بها، وقد اختلف مع الكثيرين من أعضائها، ومع ذلك فقد شارك الجماعة اهتماماتها، وتوثقت صلاته بأغلب أعضائها. وتعتبر هذه المدرسة التي تشكلت عام 1922 على يد موريس شليك أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا، إحدى التوجهات المعادية للتاريخانية، وقد انضم إليها: كارناب، وويزمان، وفايجل، ونيوراث، وهان، وكرافت، إضافة إلى آخرين من تشيكوسلوفاكيا وفنلندا والولايات المتحدة الأمريكية والدنمارك وبريطانيا[39].

---

33 ـ بخصوص موقف نيتشه من «عمّال الفلسفة»، وعلماء الأخلاق، وفلسفات التاريخ، راجع: محمد أندلسي. نيتشه وسياسة الفلسفة. م س، صص 95-112.

34 ـ ميشال فوكو. جينيالوجيا المعرفة.م.س.ص39.

35 ـ عبد الرزاق بلعقروز.«في استمداد فوكو من نيتشه» مجلة أوراق، م، س، ص215.

36- François Dosse, Gilles Deleuze et Félix Guattari, biographie croisée, Paris. La découverte 2007. p384

37 ـ راجع: السيد ولد أباه. التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1994. م س، ص ص 77-79.

38 ـ ميشيل فوكو ، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ص12.

39 ـ أحرزت جماعة فيينا شكلًا منظمًا للعمل، وأقامت روابط دولية مع جماعات وضعية أخرى في العالم، ونشرت مجلتها المعرفة عام 1930، ولكن حركة التطهير التي قام بها النظام النازي في الجامعة وغيرها دفعتهم للهجرة جميعاً، فلم يعد لها وجود بسبب رحيل معظم أعضائها عن فيينا، لمقتل مؤسسها شليك بعد غزو هتلر للنمسا. للمزيد: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الطبعة الثانية،

نشر بوبر كتابه الأول منطق الكشف العلمي سنة 1935 ضمن السلسلة التي كانت تصدرها جماعة فيينا، واشتهر بكتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه، والذي صدر عام 1945، وفي عام 1957 صدر له كتاب بؤس التاريخانية[40]، والذي انتقد فيه محاولة تفسير التاريخ بواسطة قوانين التطور، من مثل تنبؤ ماركس بحدوث ثورة اشتراكية في المجتمعات الرأسمالية الأكثر تطوراً، لأنّ التطور لديه لا يخضع لقوانين صارمة، فالمجتمعات، وإن كانت تقوم في تطورها على قوانين، فهي كقوانين الوراثة لا يمكن التنبؤ بها.

لا اختلاف في نظره بين جمهورية أفلاطون والدولة المطلقة عند هيغل والمجتمع اللاطبقي عند ماركس، فكلها لديه نماذج للدولة الشمولية التي تسعى لخنق الفرد[41].

اشتهر كارل بوبر بهجومه الساخر على النزعة التاريخية التي تظن أنّ العلوم الاجتماعية تهدف إلى التنبؤ التاريخي واكتشاف قوانين تاريخية تساعد على ضبط مسار التاريخ واتباع طريق عقلاني للأحداث، ويرى بوبر أنّ أتباع هذه النزعة قد ساووا بين العلوم المعتمدة على التعميم كالفيزياء والبيولوجيا والاجتماع والتي تبحث عن قوانين كلية، وبين التاريخ الذي يمكن أن يكون علماً كليّاً، إذ يعتقد بوبر بأنّ مسيرة التاريخ تتأثر بنمو المعرفة، وبأنه من غير الممكن التنبؤ بما سوف يسلكه هذا النمو في المستقبل، كما يذهب إلى أنّ القول بوجود قوانين جامعة تحكم التطور التاريخي يؤدي إلى نشوء إيديولوجيات دكتاتورية كليّة[42].

لقد اتسمت الانتقادات التي وجهها كارل بوبر للنزعة التاريخانية بالحدة والازدراء، إذ اعتبرها «ايديولوجيا مفلسة»، و«مذهباً عقيماً»، ومجرد «كذبة»، وأحد أكبر «الأخطاء الفادحة» التي يجب القطع معها، فليس التاريخ علماً، وليس بإمكانه أن يتوقع الكثير، إذ لا يوجد أي اتجاه متعين سلفاً في التاريخ، وقد خصص كتابيه «بؤس التاريخانية»، و«أسطورة الإطار»[43]، للهجوم على كل من يعتقد بوجود قوانين صارمة تتحكم في سير التاريخ، وأكد من خلالهما أنّ الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، إذ لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني ولا بمستقبل البشرية.

تعني التاريخانية عند بوبر «طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أنّ التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن «القوانين» أو «الأنماط» أو «الإيقاعات» التي يسير التطور التاريخي وفقا لها»[44]. إنها فكرة تؤمن أنّ التاريخ محكوم بقوانين تاريخية أو تطورية أو إلهية محددة، وأنّ اكتشافها سيمكننا من التنبؤ بمصير الإنسان. ومهما اختلفت التاريخانيات وتعددت، سواء تاريخانية إيمانية، أو تاريخانية طبيعانية، أو تاريخانية اقتصادية، فإنّ جميعها ترى أنّ هناك قوانين تاريخية يمكن أن تكتشف[45].

يرفض بوبر بشدة كل الأفكار القائلة بخطة التاريخ، فالاعتقاد بالمصير التاريخي -في نظره- مجرد خرافة ذات أصول دينية، ظلت تقطن الفكر الأوروبي، الذي لم يتحرر من بنيته اللاهوتية على الرغم من الحركات المضادة للدين.

إنّ نقد التاريخانية كفلسفة تؤمن بأنّ تاريخ البشرية له مسار محدّد مسبقاً، إذا ما نجحنا في الكشف عنه أصبحنا نملك مفتاح المستقبل، فتح الطريق أمام بوبر لنقد التنبؤات الماركسية التي تفسر التاريخ بنظرية صراع الطبقات وسقوط الرأسمالية، ومجيء الشيوعية الحتمي عن طريق ديكتاتورية البروليتاريا[46].

2004، ص180-181.

40 ـ للمزيد راجع: كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا-نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1992م، والعنوان ترجمة غير دقيقة لـ:بؤس التاريخانية أو عقم التاريخانية.

41 ـ توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت ، م س، ص195

42 ـ نفسه ص196.

43 ـ للمزيد راجع: كارل بوبر، أسطورة الإطار-في الدفاع عن العلم والعقلانية-. تحرير مارك نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 292، أبريل/ مايو 2003.

44 ـ كارل بوبر، بؤس الإيديولوجية، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، م س، ص 13.

45 ـ كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 18.

46 ـ لم يكن هذا مذهب كارل بوبر وجماعة فيينا فقط، وإنما أيضاً اتجه المؤرخون الماركسيون البريطانيون، وعلى رأسهم كريستوفل هيل وإداورد تومبسون وإريك

ينظر التاريخاني إلى التاريخ مثل مجرى الماء، ويعتقد أنه يستطيع أن يتوقع أين يمر الماء. ويتصور أو يتخيل أنه بإمكانه أن يتكهن بالمستقبل. ما مضى – في رأي كارل بوبر – قد انتهى، ولذلك فلسنا في المستوى الذي يسمح لنا بالتنبؤ بأي شيء في المستقبل. علينا فقط أن نتحرك وأن نحاول جعل الأشياء أفضل وأحسن.

خلاصة: إنّ فكرة التنبؤ بالمستقبل فكرة غبية، فخاصية التاريخ أنه يضعنا دائماً أمام ثورة غير منتظرة، ولذا صاحب الإخفاق كلّ نظريات فلسفة التاريخ، فالتاريخ بعيد عن نهايته، وجميع الرؤى والتصورات التي تسعى إلى فهم التاريخ الكلي تقع جميعاً خارج نطاق التاريخ، لأنها تصور نهاية التاريخ وفق منطق لاهوتي.

التاريخانية الكلاسيكية «أدلوجة الفلاسفة» التي انتقدها كارل بوبر وليو ستروس، وجاك لوغوف، وغيرهم، تُعدّ إحدى المعاني المتعددة لهذا المفهوم الذي له معانٍ مختلفة عن المعنى الذي أبرزناه بالنسبة للفلسفات الشبه العلمية التي ترى في التاريخ شكلاً معيناً من التطور، والتي تعود جذورها إلى اللحظة التي بزغت فيها فكرة تأسيس علم تاريخي.

هابسبوم، لتأسيس تحليل ماركسي يرفض التفسير الأحادي المعتمد على الحتمية الاقتصادية وحدها، التي ميزت الماركسية الأرثودكسية، وتبعاً لذلك لم يقبلوا بتاتاً الغائية والقول بحتمية تطور المجتمعات من الاقتصاد البدائي إلى الشيوعية مروراً بالإقطاعية والرأسمالية فالاشتراكية.

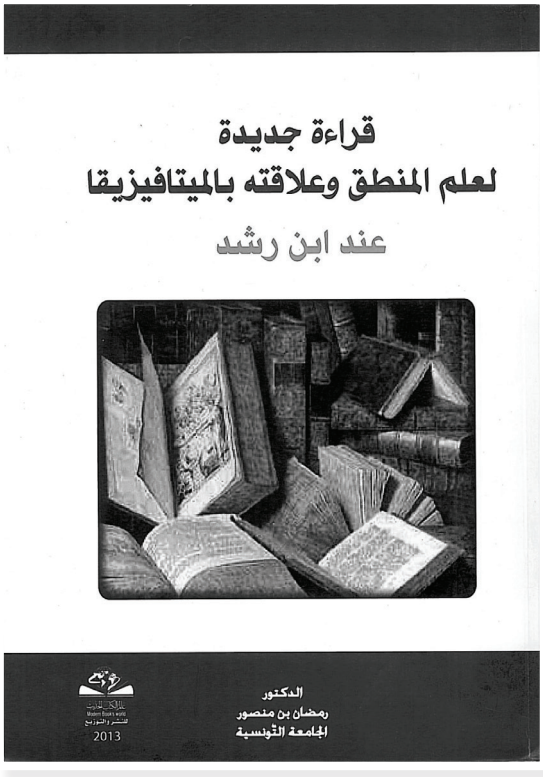
كتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» (2013) للمؤلف رمضان بن منصور

قراءة و مراجعة: يوسف بن عدي*

صدرَ كتاب «**قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**»، للباحث التونسي رمضان بن منصور، عن دار النشر «عالم الكتب الحديث» بالأردن سنة 2013، عدد الصفحات 372 من الحجم الكبير. والكتابُ هو، في الأصلِ، أطروحة للدكتوراه في الفلسفة العربية الإسلامية، نوقشت يوم 22 فيفري 2011 في الجامعة التونسية.

تشهدُ الدراسات الرشدية العربية والغربية المعاصرة تطورات كبيرة في ميدان المنطق والميتافيزيقا والسياسة والطبيعيات...، بفعل تحقيق المخطوطات والمنشورات وإخراجها من القوة إلى الفعل، وهو الأمر الذي أتاح اليوم للباحثين وأهل النظر فرصة إعادة النظر في المتن الرشدي وترتيبه، وتصورات الشارح الأكبر للمنطق وأدواره وتقاطعاته مع الميتافيزيقا ومنزلة الفاعل والمحرّك الأول في ترسيخ ملامح الإلهيات الرشدية.

ولا أخال أنّ «قراءة جديدة لعلم المنطق» إلّا تعبيراً فلسفياً وجهداً أكاديمياً وعلمياً عن إعادة النظر وتجديد القراءة والتأويل لفلسفة أبي الوليد بن رشد. والشاهد على ذلك قوة الباحث التونسي رمضان بن منصور في تعقّبِ أشكال حضور الأرغانون الأرسطي فيما بعد الطبيعة وكيفيات استعمال البراهين بأنواعها؛ المطلق والسبب والوجود. وكيف كان نظرُ أو استعمالُ ابن رشد للمقدمات الضرورية أو للآراء المشتركة في سياق مكتوباته: للكشف وتهافت التهافت وما بعد الطبيعة. ينجمُ عن هذا أنَّ



فكرة السياق لها منزلةٌ منهجية ومعرفية معتبرة في تخطّي الباحث جملة من الشكوك والإشكالات التي تعترضُ سبيله وهو منخرطٌ في مغامرة البحث والتأويل.

الحقُّ، أنَّ مظانّ «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا» هي البحث في فكرة الاستمرارية بين أجزاء وحقول المتن الرشدي: المنطق والطبيعيات والطب والأخلاق والسياسة والكلام.. فانظر كيف يحضر كتاب المقولات في مقالة الزاي، وكتاب البرهان في مقالة الجيم، وكتاب الجدل في مقالة الباء...إلخ، من التقاطعات الهائلة والسارية في فكر وفلسفة ابن رشد. ولعل كتاب «**ملامح من إلهيّات ابن رشد، بحث في طبيعة تصوّر ابن رشد لله**» (2014)، لا يجدفُ ضدّ هذا التصور، ولا يزيغ عن هذا الخيار، سواء من حيث الرؤيةُ أم من حيث التصّور. كلّ ذلك يرتدُّ إلى أمرين: كيف صاغ الشارح الأكبر علاقة المنطق بالميتافيزيقا؟ وما دلالة حضور معاني الاستعمال والاستظهار والمشاركة في تلك العلاقة؟

لقدْ أعلنَ المؤلف التونسي بن منصور عن رؤيته المنهجية والمعرفية التي انتخبها لبناء بحثه ونصّهِ عن طريق آليات القراءة والفهم ومرحلة الاستكشاف وتجديد المطلوب ومرحلة التنفيذ وإنجاز المطلوب، وإن استدرك المؤلف أنّ هذه الخطوات

* باحث من المغرب.

المنهجية والرؤيوية تتفاوتُ في طرق صرفها وتحصيلها أثناء عملية القراءة والتحليل والتركيب. يقول في هذا الباب: «فإنّ القارئ لا شكّ أنّه قد لاحظ من خلال خطاطة عملنا استقلالية بعض الفصول عن بعضها بعضاً. وهذا راجع في واقع الأمر إلى طبيعة مرحلة الاستكشاف التي كانت تولي لتحديد مواضع الاهتمام أولوية أوقعتنا في بعض الأحايين في غضّ النظر عن تناسق بنية الإشكالية وتطوّرها العام»(صفحة 326). وهذا أمر نتفهمه من الباحث متى علمنا ما يحصل الآن من أبحاث علمية معاصرة في حقل الرشديات من استدراكات على المتن الرشدي، وما يطرحه هذا الأخير من إشكالات وشكوك مازالت لم تستنفد مخزونها التاريخي والفلسفي.

إنّ بناء الكتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» (2013) جاء موزّعاً بين مقدّمة عامّة وخمسة أبواب تتفرعُ، وفق بنية النص ومنطقه، إلى خمسة عشر فصلاً، وإنْ ظهر للقارئ من حيث ميتودولوجية ومنهجية ترتيب الفصول وتقسيمها بعض التفاوت والتفاضل، كأن نجد الباب الثاني «الجوهر في علم ما بعد الطبيعة» يضمُّ فصلين فقط مقارنة بالأبواب الأخرى. أمّا الفصل الثاني من الباب الرابع «علاقة المنطق بالميتافيزيقا» فقد اكتفى فيه المؤلف بأربع صفحات لا غير.

حرصْنا في هذه القراءة على منحيين: المنحى الأول محاولة تقديم الكتاب ومظانّه ومضمونها على جهة الاختزال لا التفصيل، وبصورة لا نذهب فيها مذهب إعادة إنتاج النص من جديد، وأمّا المنحى الثاني فهو تقديمنا لمجموعة من التساؤلات والشكوك بالمعنى الرشدي بغية تطوير الجدل والحوار في قضايا عرفتْ في الدراسات الرشدية العربية والغربية بأنّها من أعقدها نظراً وتناظراً ومناظرة، بعبارة أخرى، إنّها قضايا ومسائل أقرب الى أفق مقالة الباء الإشكالية من أفق مقالة الجيم.

من المؤكد أنّ مقدمةَ الكتاب ليستْ إلّا وضعاً لإطار عام يحدّد الفرضية وأفق النظر الفلسفي المبحوث فيه. غير أنّ ما لفت انتباهنا في معرض التمهيد والتوطئة ملامح نقدية عامة تتعلقُ بتقويم حصيلة الدراسات الرشدية العربية والغربية الحديثة التي اختزلها وشخّصها المؤلف بن منصور في مركزين علميين هُمَا: المركزُ الوطني للبحوث العلمية بباريس، ومركز الدراسات الرشدية بفاس المغربية. لعل غاية هذا النقد والتقويم إنما يرجعُ الى أمر واحد ووحيد هو غياب البحث في علاقة المنطق بالميتافيزيقا، حسب رمضان بن منصور.

لماذا؟ لأنّ المركز الوطني قد استغرق في أبحاث منطقية: الخطابة والجدل والسفسطة...على حساب المجالات والحقول الفلسفية الأخرى، ومركز فاس للرشديّات استغرق في المخطوطات وإخراجها إلى النور.

وبهذا الاعتبار، يمكن أن نزعم أنّ البحث في المخطوطات وتحقيقها هو السبيل الأجود لتعقل المتن الرشدي، لا سيّما أنَّ مركز الرشديّات بفاس قد أصدر جملة من الدراسات العلمية الدقيقة في فلسفة ابن باجة وابن رشد، ليس المجال هنا لرصدها واستحضارها. فضلاً عن ذلك، أنّ الباحث في الخطابة والجدل لا يمكنهُ إنشاء قولٍ في فلسفة ابن رشد دون النظر في كليّة المتن الرشدي وقطاعاته المعرفية المختلفة.

من البيّن أنّ الباب الأول «مشكلات علم ما بعد الطبيعة» من كتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» يحتوي على ثلاثة فصول متماسكة من حيث الموضوع والمضمون المعرفي. فالفصل الأول: «في تقاطعات علم ما بعد الطبيعة مع بقية العلوم» ينافح عن فكرة جوهرية تتمثل في بيان إحداثيات الفلسفة الرشدية ذات النفس الأرسطي المشائي وكيفية صوغ علاقة الميتافيزيقا مع المنطق وعلم الطبيعة وعلوم التعاليم. والحصيلة هي أنّ النظر الجدلي هو منتج للأقاويل البرهانية، والدليل على ذلك هو اختلاف النظر في العلل والأجناس والمبادئ (صفحة 18). أمّا الفصل الثاني: «ما بعد الطبيعة بين تعدد الأسماء ووحدة الموضوع» فهو فصلٌ يقاربُ اختلاف تسميات ما بعد الطبيعة عند أرسطو وابن رشد من خلال مقالة الباء ومقالة الألف الصغرى والألف الكبرى ومقالة الجيم. وينجم من هذا أنّ علم ما بعد الطبيعة يتحدّدُ في لفظة الفلسفة الأولى، وهي علم الوجود بما هو موجود. والفصل الثالث: «مشكل ما بعد الطبيعة» لا يخرجُ عن البحث في علاقة الميتافيزيقا بالإلهيات عن طريق مفهوم الجوهر، هذا الأخير إنّما كان النظر فيه من أجل دفع موانع لانهائية العلل والحركة والقول بالجواز والإمكان. إذاً، كانت فكرة السياق هنا فكرة مهمّة وهائلة للباحث بن منصور لكشف

الاختلاف بين أرسطو وابن رشد من جهة النظر، واشتراكهما في إثبات الوجود الإلهي (صفحة 75 الى 98).

لمّا كان البابُ الأوّل يتطلعُ إلى لفت الانتباه إلى التعدد الدلالي لإسم ما بعد الطبيعة ووحدة الموضوع، فإنّ الباب الثاني «الجوهر في علم ما بعد الطبيعة» لا يحيد عن النظر فيما تقدّم من التقاء نظر الإلهيات ونظر الميتافيزيقا في الوجود الإلهي عبر الجوهر. لقد كان الفصل الأول «الجوهر في تفسير ما بعد الطبيعة» يراهن على تحليل الجوهر وعلاقته بالهيولى (الموجودات المركّبة) والجوهر كصورة، ليخلص في النهاية إلى أنّ الجوهر له تجديد برهاني ينجلي في محمولاته الذاتية لا العرضية (صفحة 95). وهذا هو مفهوم العلم.

وبهذا، ينتقلُ الفصل الثاني «الطرق المنطقية التي تعرف بها الجواهر» إلى خطوة تقريب مضامين مقالة الباء ومقالة الجيم، باعتبار الأولى حاملة للشكوك والمسائل الغامضة، وباعتبار الثانية حاملة للحل الأنطولوجي لمشكل: هل الجوهر موضوع نظر علم واحد أم علوم متعددة؟ وهل هذا يندرج ضمن نظر تناسبي أم اشتراك في الاسم؟ بل وأكثر من ذلك، هل كان طريق التقسيم والتركيب والأمور المتأخرة هي المدخل الحقيقي والفعّال في رسم ملامح الجوهر وبنياته؟ وفي هذا المعرض يقول بن منصور: «إنّ ابن رشد قد نجح في بيان الطريقة المنطقية التي تحد بها الجواهر، ولكن أيضاً في حلّ أحد الشكوك المتعلقة بوحدة موضوع المحدود بواسطة طريقة القسمة»(صفحة 111).

والباب الثالث «في علاقة المنطق بالشكوك» هو نظر متقدّم في أشكال مقالة الباء، ومفاده: لماذا جاءت هذه المقالة إشكالية لا مذهبية؟ لعل المطلوب يأتي من الفصل الأول «الشكوك في مقالة الباء» الذي يروم، بعد رصد دلالة الشك كحيرة وكشروع في اكتشاف المسالك وكانحلال للشكوك، في بيان عائلة دلالية للفظ الشك والشكوك. أمّا الفصل الثاني «في إحصاء الشكوك وتحديد طبائعها» فهو رصد لرهان فلسفي وتعليمي تمّت بلورته عند أرسطو وابن رشد في أسبقية النظر الجدلي على النظر البرهاني. وبالتالي، تحصيل أنّ الجدل ليس مرحلة من التفكير بل هو شرط ومنتج لشروط القياس اليقيني وطبيعته (صفحة 133). وهي الخطوة التي أبرزها ووضحها الفصل الثالث «تحليل المسائل الغامضة». فالسؤال الأساس: هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟ إنّما حضرَ بصورٍ وأشكالٍ مختلفة في مقالة الباء وقبلها في مقالة الألف الصغرى والألف الكبرى ومقالة اللام. ممّا يشي بأنّ النظر في الجوهر يكون في سياق ما بعد الطبيعة والنفس والسماع الطبيعي وفي سياق البرهان، بل والأكثر من ذلك النظر في علاقة مقالة الباء بكتابَي النفس والتحليلات الثواني.

تصدّى الباب الرابع «علاقة المنطق بالميتافيزيقا»، وهو عنوان أطروحة الكتاب بمجمله، للنظر في المنطق أو البرهان بما بعد الطبيعة وصلاً وفصلاً. فالفصل الأول «منزلة علمَي المنطق وما بعد الطبيعة في برنامج التعليم عند ابن رشد» إنّما أراد ترسيخ فكرة مفادها أنّ تحصيل الصنائع والعلوم عند أبي الوليد لم يكن إلا عن طريق البدء بالمنطق قبل الرياضيات وعلم الكلام. وجاء الفصل الثاني «في علاقة ما بعد الطبيعة بالمنطق في تفسير ما بعد الطبيعة» لتقريب رؤية ابن رشد والوعي التام باستعمالات المنطق ومستوياته في القول الميتافيزيقي (صفحة 206).

وهذا ما انبرى له الفصل الثالث «علاقة الوجود بالمعرفة» من خلال تحليل مبدأ عدم التناقض الذي من خصائصه الضروري والوضوح في الغاية، أي اليقين. والضروري يكون موقوفاً على المقدمة الضرورية كشرط للبرهان الذي من شروطه المعلومة في كتاب البرهان هو الحمل الذاتي والحمل على الكل والحمل الكلي. أمّا الفصلُ الرابع «نظرية البرهان بين شرح كتاب البرهان وتفسير ما بعد الطبيعة» لبيان التمييز بين البرهان والحد، فالحد له ثلاثة أنحاء من الوجود في البرهان: الحد إمّا أنْ يكون المبدأ الأول للبرهان، وإمّا أنْ يكون برهاناً متغيراً في الوضع، وإمّا أن يكون للبرهان (صفحة 251).

أمّا الباب الخامس والأخير «استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة» فهو نظر في مستوى وظائف المنطق، أو بالأحرى أشكال حضوره وتجلياته. فالفصل الأول «ملامح من استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة» يوضح فكرة جوهرية، وهي أنّ المشاركة بين العلوم تختلف من المعنى الفيثاغوري إلى المعنى الميتافيزيقي. فضلاً عن ذلك تمييز ابن رشد بين الاستعمال الخاص للمنطق من مقدماته وأقيسته والاستعمال الأصولي الذي يعود

إلى الأصول العامّة التي أخذت من صناعة البرهان أصولاً ومصادرات موضوعة وضعاً (صفحة 273). وأمّا الفصل الثاني «ما بعد الطبيعة والمنطق الخاص» فهو يسعى إلى الفصل بين المنطق الخاص والمنطق العام، وهو تمييز ورد في مقالة الألف الصغرى ومقالة الجيم ومقالة اللام.

وهذا يدلّ حسب الباحث بن منصور على اختلاف سياق وروده عند الشارح الأكبر ما بين ردّه على المتكلمين وبين ردّه على السفسطائيين. في الوقت الذي تصدّى فيه الفصل الثالث «في طبيعة القول الميتافيزيقي عند ابن رشد» للبحث في تحديد مفهومي للقول الميتافيزيقي ومبرر غياب الأقاويل الذاتية الخاصة بها. كما أشار الباحث بن منصور إلى مناهج البحث في الميتافيزيقا والنفس والسماع الطبيعي وما إلى ذلك. إذ نجد منهج الشكوك والتناسب والاستقراء، ودورها في تحليل المسائل الغامضة والبحث عن حلول، لتتحول هذه الحلول إلى مآزق وصعوبات.

من المعلوم أنّ من أهم الخلاصات والنتائج التي توصّل إليها الكتاب هي:

1. إقرار بتقاطع المنطق والميتافيزيقا، 2ـ تعدد أسماء علم ما بعد الطبيعة ومحاولة الفصل بين القول الفلسفي والقول البرهاني، 3ـ غياب العناية بمسألة الجوهر في الدراسات الرشدية العربية، 4ـ وجود استعمالات للمنطق في حقل الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة المتمثلة في الاستظهار والتذكير والأصول، 5ـ الأساس الميتافيزيقي للمنطق الأرسطي ومبادئه.

ومن قبلُ ومن بعدُ، نقول إنّ فرادة وأصالة هذا العمل الفلسفي الجاد لا تمنعنا من الإدلاء ببعض الملاحظات وتجريح بعض التساؤلات التي أضحتْ عالقة في ذهننا بعد الانتهاء من قراءة الكتاب المشار إليه أعلاه.

يبدو أنّ أول ملاحظة يمكن أن نقدمها، في هذا المعرض، هي عمومية لفظ المنطق واعتباره من البدهيات لدى القارئ. والحال أنّ المنطق يتخذ دلالات متنوعة في سياقات مختلفة ومتباينة. فتارة يحيلُ إلى العلم، وتارة يحيلُ إلى الصناعة، فمتى علمنا أنّ العلم هو نسق التصورات والتصديقات فماذا يكون المنطق؟

أمّا الملاحظة الثانية فإنّها تدخلُ في مدار حكم القيمة، بالمعنى العلمي لا الإيديولوجي، التي تترجم في تعميم الباحث الدكتور رمضان حكمه بأنّ البحث في علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد هو الغائب في كلّ الدراسات الرشدية العربية، وحتى لا نقول الغربية الحديثة أيضاً. وهذا أمر يحتاج إلى التدليل ونصب الأدلة. بل نجد لغة التعميم صريحة في بعض الأحيان، مثل قول الباحث: «أمّا بالنسبة إلى النتيجة الرابعة التي نودّ بيانها والوقوف عليها الآن فتتعلق بمسألة لم تحظَ في الدراسات الرشدية العربية بالأهمية التي تستحقها، ونعني بها مسألة الجوهر...»(صفحة 323).

ويتحصّل من هذا أنّ النظر في مسألة الجوهر كمدخل للنظر في فلسفة ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام هو من أكثر الموضوعات التي انشغل بها الكثير من الكتّاب والمفكرين المعاصرين من قبيل المنطقي المغربي محمد المرسلي، ومحمد المصباحي، والجابري ...، وفوق ذلك العديد من الدراسات والمقالات المذاعة هنا وهناك.

كما أنّ قول الدكتور رمضان إنّ الأقاويل الميتافيزيقية «قد حسمنا فيها حكمنا واعتبرناها جدلية في معنى مخصوص» (صفحة 320) هو قول مدخول، بل ويلتبس علينا الأمر من جهتين: من جهة أنّ رهان القول الميتافيزيقي هو وقوعه في مدار الجدل، ومن جهة أخرى أنّ نظر الميتافيزيقي هو نظر كليّ برهاني يتطلعُ إلى النظر في أوائل البرهان والجواهر، كما ذكر الكتاب في طياته. فالقول الميتافزيقي الرشدي يتأرجح بين البرهان والجدل، بين مطلب الحد الذي يعطي ماهيّة الشيء وبين مطلب البرهان الذي يؤكد وجود الشيء أو التصديق به، أعني بين وجود التعدد والاختلاف وبين الطموح لتحصيل الوحدة. وبالتالي نستشكلُ المسألة: ألم تكن مقالة الجيم بمنهجها التشكيكي أو التفصيل الدلالي الطريق الملكي نحو حلّ هذا التعارض؟ أليس مناهج الترادف والتقابل والتشكيك هي من أجل توسيع النظر في علم ما بعد الطبيعة؟ ويتولد عن هذا أنّ البحث عن الأول أو المركزية العلية على مستوى المقولات أو الأجناس أو المبادئ هي أداة لخروج القول الميتافيزيقي من سمة الجدل ولا برهانية الفلسفة. فلولا الوحدة النسبية والحملية والذاتية لما تمّ ضمان الصيرورة والنظام في هذا العالم.

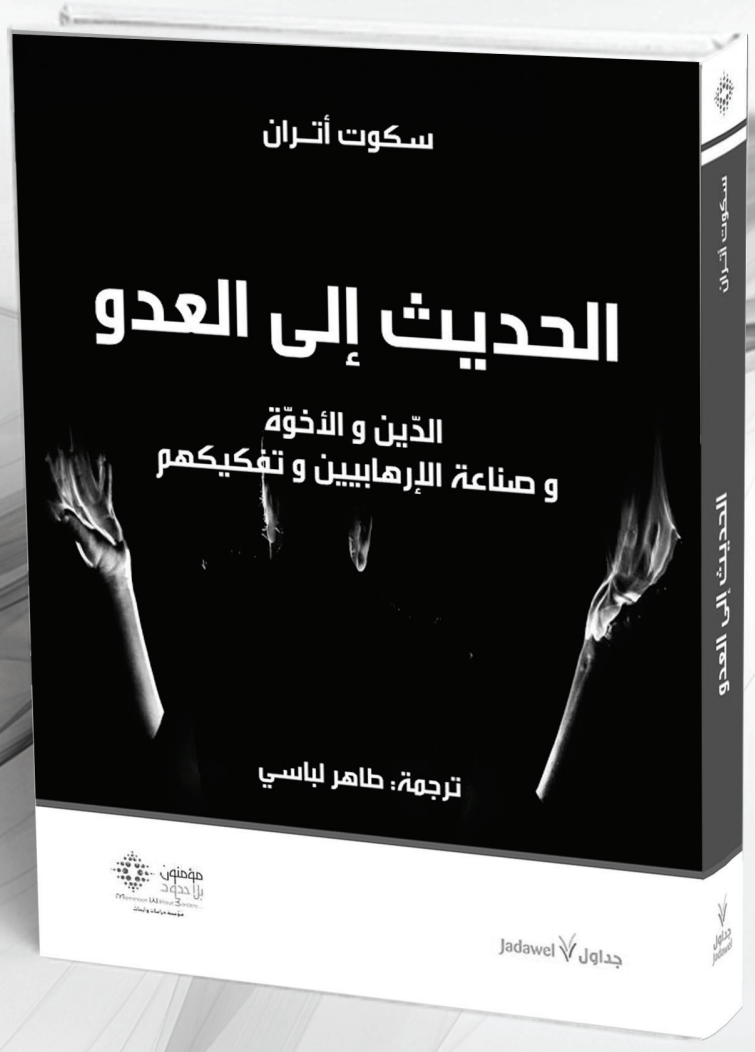
وعطفاً على ذلك نقولُ: لماذا لم يطرقُ الباحث في الفصل الثاني «ما بعد الطبيعة بين تعدد الأسماء ووحدة الموضوع» من الباب الأول موضوع النظر في المتضادات؟ فالنظرُ في موضوع المتضادات كجزء من نظر الميتافيزيقا الرشدية، بل إنّ المفاهيم الضديّة لا تخلو من العلوم الجزئية والكليّة مع اختلاف جهة نظرها. وهذا الأمر حينما نشير إليه فإنما نرومُ التساؤل: هل يمكن أن يكون النظر في الضديّة يرقى إلى النظر في المبادئ والعلل والأجناس؟

كما لا يفوتنا الإقرار بأنّ منتهى كتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» هو منتهى إشكالي، وهو أمر محمود ومطلوب، بيد أنّ كيفية صوغ الأشكال ملتبس، يتجلى في كلام رمضان بن منصور بأنّ مسألة الحدود لها علاقة باللغة في الأصل، وهو مبحثٌ «لم ينظر فيه ابن رشد»(صفحة 327) بقدر ما نظر فيه الفارابي. إذا فُهم من القول إنّ المعلم الثاني الفارابي قد فتح النظر الفلسفي بالنظر في اللغة والملّة فإنّ الأمر صادقٌ، وأمّا إن كان الأمر يعني به الباحث النظر في اللغة من جهة كونها القضية أو العبارة فهو أمر فيه قولٌ بل أقوال.

من الواضح أنّ النظر في اللغة هو تعبير عن «باري أرميناس» الذي اختزل الكتاب الأرسطي إلى خمسة فصول. بل تخطى ابن رشد الفارابي فلسفياً، في كونه استدرك عليه بمقالين هما: 1.في نقد الكلمة والاسم ومذهب الفارابي، 2. نقد المحمولات المركّبة والمفردة ومذهب ابن سينا. فحسبنا استذكار مقول الشارح الأكبر في هذا المعرض بقوله: «إنّ الألفاظ لها دلالات محدودة، وإنّ الحدود هي أمور ضرورية». ويقول كذلك: «إنّ أول ما يشرع فيه من كان مزمعاً على برهان مطلوب من المطالب، هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب، إذا كان يدلّ على معانٍ كثيرة، ولاسيما ما كان منها مقولاً بتناسب، وهي المطالب التي تخصّ هذا العلم».

ويتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ كتاب «قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد» للباحث رمضان بن منصور هو بالفعل قراءة جديدة، لسعيها الحثيث نحو رصد تحوّلات المنطق في صورة البرهان والجدل في جوف القول الميتافيزيقي الرشدي. وهذا ما منح لهذه القراءة مشروعية الجدّة في صياغة أطروحتها على المستوى التصوري والرؤيوي، لتنتج لنا نصّاً حيوياً وفعّالاً ومحرّكاً لعقول القراء، إلى تجريح الإشكالات وصوغ المقولات وإنشاء الشكوك.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

أثواب العشق

ندى الحاج*

كنسمةٍ لا تدري

كجرسٍ لا يصغي

كغبارٍ يشاء

أحتمل أن تنالَ مني ولا أقترب

أن تسألَني ولا أجيب

أن تعرفَني وأغترب

وأخطو وتخطو

بين الإغماضة والعمر

بين المسافة والتعب

كلّ خطواتنا السابقة واللاحقة

في اللاّزَوَرْد الأفقي

والذهبيّ المعلّق على أبواب العالم.

كأن نأتي إلى هنا ونغترب

أن ننجو ونُهزَم

*شاعرة من لبنان

أن ندور وننسَلخ

أن نحِب ونفهم

أن الذرّة الواحدة هي انشطارنا

أن النفَس يقيم حيث الوجدان

أن السهو كاتمُ الأسرار وينفيها

أن العِبَر لا تكترث للحقيقة المخبّأة بين البتلات

وأن السماء المنجذبة إلينا لا تنحسر في الفقدان

تضمّ الأجساد إليها وتتّسع...

في الأكوان سائرون

نحو مصائرنا تائهون

وطعمُ الكنوز في الحنين نرنو إليه عارفين

مرتدين أثواب العشق

منتظرين على أبواب الزهد

قارعين الأجراس عن نفوسٍ ملتحفة بالمطر

ملتمعة، راضية، ساكنة في القلب.

قابيل لم يمت

لطيفة الرخاء شهم*

ـ هيا يا فاطمة، اذهبي واستطلعي عمّن بالباب، إني أسمع طرقاً مُلحّاً، اللهم اجعله خيراً ...

هبّت فاطمة مسرعة، وبقيت أنا في انتظار ما ستأتي به من أخبار، وفي داخلي توجّس وخيفة. عادت بعد لحظات قصيرة، وعلى وجهها أمارات الجدّ والحذر في الوقت نفسه، سكتت هنيهة حسبتها ساعات، فوجّهت لها السؤال منزعجاً:

ـ تكلمي، هل بلعت لسانك؟

تلعثمت قبل أن تجيب:

ـ سيدي ...إنه مرسول من بيت الحاج أحمد (أخي سيدي) ...يقول إنّ سيدي الحاج أحمد في حالة سيئة، ويريد أن يراك قبل أن يوافيه الأجل.

رميت ما كان بيدي ووقفت مسرعاً.

ـ أين هو المرسول؟ انطقي.

ـ إنه بالباب ينتظر كي ترافقه.

ركبنا السيارة في صمت، ذلك الصمت الذي يفرض نفسه كلما اشتد الأمر، وضاقت المفردات بمحتوياتها، وفشل التعبير في إيصال مبتغاه. كانت الطريق بعيدة بعض الشيء، لكنها بدت لي وكأنها في أقصى المدينة، فما زلت أردد للسائق:

ـ هيا أسرع يا صاح، فالوقت لا يسمح بالتلكؤ.

قضيت المسافة كلها أردد هذه العبارة حتى حفظها السائق عن ظهر قلب، ولم يعد يعبأ بها. كنت أسائل نفسي حين أسكت عن سبب هذا القلق الذي يكاد يكون حالة هستيريّة.

هل أنا حقاً حزين لمرض أخي؟

* قاصة وروائية من المغرب.

هل أنا حقاً خائف على حياته، أم هو شبح الموت حين يظهر يخيف الجميع؟

لطالما تخيلت هذه الواقعة، بل وتمنيتها في كثير من الأحيان.

فهل أنا سعيد الآن بها؟ وهل هي كما تمنيتها مراراً؟

لا، لست بخائف على حياته، وموته لا يحزنني، كما أنني لست سعيداً بمرضه أو رحيله. كلّ ما في الأمر أنني أشعر بفضول قوي يدفعني إلى الحركة، الفضول نفسه الذي يتملكني كلما تعلق الأمر بأخي الحاج أحمد، مهما صغر أو كبر. الشعور نفسه الذي ينتابني ويدفعني لكي أتصدّر الساحة، وألعب الدور الرئيسي بدلاً عنه. وإن كنت سعيداً هذه المرّة بقبول الدور الثاني، والتخلي له عن الدور الأول عن طيب خاطر بل وبغبطة وسرور.

انتزعني صوت السائق من تأملاتي بقوله:

ـ لقد وصلنا يا سيدي عمر، اللهم اجعل العواقب سليمة يا رب.

دخلت مسرعاً دون أن أسمع بقية الدعوات، وقصدت غرفة أخي، كان الباب مفتوحاً، فرأيت حركة دائبة في الحجرة، ظننت لتوّي أنّ الأمر قد انتهى، ثم ما لبثت أن غيرت رأيي حينما لم أسمع بكاء ولا عويلاً. اقتربت بخطى خفيفة لا تكاد تسمع، وألقيت السلام همساً، ثم اقتربت من فراش المريض، فتراجع الكلّ من حولي تاركين لي فسحة محاذاة المحتضر.

اقتربت من الحاج، وأخذت يده الملقاة فوق الغطاء، ورفعتها إلى شفتيّ. شعرت بحركة، كأنه يريد أن ينتزعها مني، وكدت أسمعه يردد كعادته «أستغفر الله»، أو هكذا خيّل إلي. لكنني ألححت في رفعها إلى شفتيّ وقبلتها.

هل كنت صادقاً بتقبيلها، أم أنني أمثل كعادتي دور الأخ الأصغر الذي يرى في أخيه الأب والقدوة؟

لا، بل أظنّ أنني في هذه اللحظة بالذات لم أكن أتصنع، إذ كنت متأثراً بما يجري حولي، إلى درجة تكاد تكون صدقاً.

لقد رأيت هذا الجسم الملقى على الفراش جسداً متعباً يكاد يكون بدون حركة.

هذا الوجه الشاحب، وهاتان العينان، وقد أصبحتا وكأنهما تنظران إلى ما وراء الأشياء، فارغتان من كلّ تعبير، عينان يكاد المرء يجزم على أنّ الحياة قد فارقتهما.

كم صال هذا الجسد وجال! كم خيّل إليّ ظلماً أنّ هاتين العينين كانتا تنظران إلى الناس والأشياء في تعالٍ وشموخ!

وهذا الوجه الذي كثيراً ما حسدته عليه، لقد أصبح جماله في خبر كان. هذه السحنة التي تميل إلى الرمادي كانت يوماً ما بيضاء مشربة بحمرة، وهذه اللحية كم حسدته عليها! والتي كانت كلما ابيضّت زادته هيبة ووقاراً، أصبحت كتلة من الصوف في بياض يشوبه اصفرار. كم كنت أتقزز كلما قال أحدهم «إنّ بياضها يدل على نقاء السريرة، وإنّ هذا الوجه يتحلى بنور ربّاني»، لقد كنت أعتبر كلّ من

يدلي بهذه العبارات عدواً لي. كنت أرى أنهم يقولون ذلك نكاية بي، إذ كنت أعتبر نفسي دائماً محط المقارنة، فكلما أثنى عليه امرؤ، شعرت بأنّه يذمّني، وينقص من قدري، هذا شعوري العميق. أمّا حينما أجلس إلى نفسي وأحكّم عقلي، فإني أهتدي إلى أنّ هذا التصرف عمل سخيف، ينمّ عن هويّة مريضة تجب معالجتها قبل فوات الأوان. لكن ما أن أعود من هذه المجالسة حتى أجد الأنا الحقيقي قابعاً في جنبات نفسي، مالئاً كلّ أحاسيسي وعواطفي.

كثيراً ما كنت أقول لنفسي: «إنك يا نفس مريضة بداء اسمه الحاج أحمد، فهل سيأتي يوم أجد فيه نفسي مستقلاً عنه».

كم غبت عنه حتى أنساه، وأنسى ملامحه! لكنه يلاحقني بوجهه الصبوح، وبشرته الفاتحة، وشعره السلس، بأناقته، بهيبته ووقاره، حتى أنني أكاد أسمع في أذني إطراء الناس عليه. كلّ هذا يلاحقني أينما حللت وارتحلت ...فأشقى ببُعدي عنه كما أشقى بقربي منه.

تمتم كلمات لم أسمعها لأوّل وهلة، اقتربت حتى أصبحت أذني على مقربة من فمه، فسمعته يردد بصوت أجش:

ـ المسامحة يا أخي، المسامحة يا أخي ...الحمد لله أنك أدركتني، اسمح لي إن كنت قد قصّرت في حقك....

وانقطع الصوت، فضغط على أصابعي بآخر ما تبقى له من قوة وكأنه يريد مني أن أقول شيئاً... ضغطت بأصابعي على يده، وقلت بصوت أودعته كل ما أثارت هذه الكلمات من عواطف بداخلي:

ـ سامحنا الله جميعاً، إنك لم تفعل إلا خيراً... فهل سامحتني أنت يا أخي؟ إنني أعلم أنني لم أكن دائماً ذلك الأخ الذي كنت أود أن أكونه. فاللهم السماح، السماح .... رددها معي بشفتيه دون صوت، وفاضت روحه، وكأنها كانت تنتظر هاته العبارة لتخرج من عقالها، من قفصها، من هذا الجسد المسجى، كي تلحق بربها نقية طاهرة من كلّ الأدران.

تركت يده برفق، ووضعتها تحت اللحاف ثم أغمضت عينيه، وأنا أشعر بالدموع تصعد إلى مقلتي، فتتحجر، رافضة أن تتدحرج فوق خدي، لتعبرعن أحاسيس كاذبة.

هل شعرت بالحزن حقاً وأنا أودعه؟ لست أدري ..

هل موته سيريحني ممّا أعاني منه من حسد وبغض يثقلان كاهلي ويعذباني في كلّ ما أفعله في حياتي؟ ما أظن ذلك.

ها هو قد راح، فهل سأرتاح من تعب المقارنة؟

هل سأصبح كائناً كامل الهويّة، تام الشخصية؟ هل سيرتاح ضميري من المعاناة، كلما شعرت بما أكنّ له من بغضاء تنطلق من غبطة مصدرها الغيرة والحسد اللذان ينخران جسدي، ويعتمان عليّ حياتي؟

ولقد صدق المتنبي حين قال:

كُلّ العداوات قد تُرجى إزالتها إلا عداوة من عاداك من حسد

تمّ الدفن، ووقفت مع أبناء أخي لتلقي العزاء، توسطتهم، فهم ستة وأنا الأخ الأوحد. أبناء أخي كلهم من وجهاء المدينة، كلّ في ميدانه.

بدأت الحشود تتوالى ليقدّموا العزاء: منهم الحزين، ومنهم من يفتعل الحزن لغاية تربطه بأحد أبناء الهالك، وأكثرهم بدا وكأنه يمثل دوراً لا بدّ منه في مسرحية عابرة. أمّا أنا فكنت كلّ هذا، في الوقت نفسه، حسب الأفكار التي كانت تخالج نفسي. كنت أتساءل «هل كان أخي يعرف هذا الجمهور من الخلق»؟ وتجيبني نفسي«بأنّ له معارف، كما أنّ لأبنائه علاقات تجعل من عزائه فرصة للتعارف، وتبادل المصالح، ووجدت نفسي أقارن» لو كنت أنا الهالك، ترى هل كان كلّ هؤلاء القوم سيحضرون جنازتي؟ وأجبت نفسي:

ـ حتماً لا، فعلاقاتي تقتصر على أقربائي، وليس لي أبناء كي يجاملهم كلّ هذا الجمهور.

ووجدت نفسي أقارن شخصي بالحاج أحمد مرة أخرى ...وخيل إليّ أنه قابع في الركن المقابل لي، ينظر إليّ ويبتسم، كأنّه يقول لي: وراءك، أنا وراءك ...

استعذت بالله من الشيطان الرجيم، وتيقنت من أنّ مرضي هو، هو، لن يفارقني مهما حدث، وأنّ العيب فيَّ لا فيه، فحتى وفاته لم تُرح نفسي، فما عليّ إلا أن أعالج هذه النفس المريضة.

شعرت بالندم على كل المشاعر الدنيئة التي انتابتني تجاهه.

يا ويلتي، هل أنا من شيعة قابيل قاتل أخيه هابيل، حسداً، وظلماً، وعدواناً، مرتكب أول جريمة في تاريخ البشرية؟

حقيقة أنا لم أقتل الحاج أحمد جسدياً، لكنّ القتل درجات وأنواع، وأنا قتلته مراراً متعددة، قتلته بكل المقاييس.

فقابيل لم يمت، هو حي يرزق، له أتباع كثر في كلّ الأزمنة والأمكنة، يدعمهم، ويمدهم بكل ما يحتاجونه من شحناء توغل صدورهم، وتؤلبهم على أقرب أقربائهم، هؤلاء هم حزب الشيطان، وقابيل هو قبيله الذي نعته الله تعالى في القرآن الكريم بقوله عزّ من قائل «فأصبح من الخاسرين» (صدق الله العظيم).

وَيْحي، أأكون ممن توعّدهم الله بقوله عزّ من قائل «إنّ الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً إنّما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير» (صدق الله العظيم).

ما الذي ملأ قلبي غيظاً وكرهاً لأخي، لا لشيء إلا لأنّ الله تبارك وتعالى حباه ببعض النعم التي أرى أنني محروم منها؟ أليست هذه قسمة ربّ العالمين؟

ما الذي يجعلني أعضّ عليه الأنامل من الغيظ، وأتربص به، مدبّراً له المقالب، متمنياً له أوخم العواقب؟

ما الذي يجعلني في هذا الجهد الجهيد، إن لم أكن من ورثة قابيل؟

وانهمرت الدموع المتحجرة أخيراً من عينيّ، وقد ملأ الحزن قلبي، أسفاً على أخي، وندماً على ما بدر مني تجاهه، لكن هيهات.

حِليُّ الشِّعْرِ والنَّثر

حورية الخمليشي*

بلغ من عشق الشعراء العرب القدماء والمحدثين للقصيدة أن أهدوها كلّ أصناف الحِليّ والأحجار الكريمة، من الذهب واللؤلؤ والزُّمرّد والياقوت والعاج، ومن الأقراط والخلاخيل والقلائد والسِّوار والدُّمْلُج والخواتم والتيجان والأطواق. فمن هذه الحليّ ما يوضع على الجيد، ومنها ما يوضع على الصدر أو على الرأس، ومنها كذلك حليّ اليدين والساعدين، وحليّ الأذن، وحليّ الأنف، وحليّ الخصر، وحليّ الرجلين.

وقديماً عرّف ابن طباطبا الشعر بأنه «كلام منظوم»، أمّا الشاعر فهو «كناظم الجوهر الذي يؤلف بين النفيس منها والثمين الرائق، ولا يشين عقوده بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها.»(ابن طباطبا. ص 11). أمّا ابن رشيق فقد شبّه اللفظ بالدُّرّ الذي يفقد جماله ورونقه إذا لم يُنظم. وهكذا كان للقصيدة كما للمرأة حِليُّها وجمالها وعطرها في لغتها وصورها وبلاغتها التي تزيِّن جسدها وتصنع جمالها ونضارتها وألقها. وقد أورد عبد القاهر الجرجاني وصفاً جميلاً للقصيدة (أسرار البلاغة. ص 33) يقول فيه: «عرائس ما لم تعرها حليها فهي عواطل، وكواعب ما لم تحسنها فليس لها في الحسن حظ كامل». وظلّت القصيدة على مرّ الزّمن عروس الشعراء ولؤلؤة الشعر عند كبار شعراء الحداثة العربية. يقول أدونيس في قصيدة «اللؤلؤة»: لست إلا نهراً / حاضناً لؤلؤةَ الشعر. ويقول نزار في قصيدة «ليلة في مناجم الذهب»: جسمك ليرةٌ ذهبية/ ولم يجرؤ أيٌّ من السلاطين / أن يصكّ مثلها مرةً ثانية... ويقول محمد بنيس في «ورقة البهاء»: «غُرباءَ أتينا نسأل هل تَاجُكِ من ياقوتٍ/ عِقْدُكِ من مَاسٍ/ أقراطُكِ من جوهرةِ البحرينِ...». وبذخ القصيدة وألقها صَحِب محمد بنيس حتى في كتبه التنظيرية للحداثة الشعرية العربية، فتحدّث عن «الإمبراطوريات الشعرية الباذخة» في الشعرية الآسيوية الصينية والهندية واليابانية والإيرانية. ومصطلح «البذخ» عند محمد بنيس إشارة للمجد الشعري لهذه البلدان ومعيارٌ لتغيير الرؤية والنّظر إلى القصيدة الحديثة المتأثّرة بالحداثة الغربية في ضوء شعريات العالم.

بذلك ظلّت القصيدة على مرِّ الزمن جسداً أنثوياً جميلاً قوامه اللّغة، وعروساً فاتنة فائقة الجمال ومُلهمة الشعراء، جسمها برجٌ من الذهب مكتظٌّ بالأحجار الكريمة على حدّ قول نزار قباني. وكلّما تحرّرت المرأة من القصيدة فقدت قُدسيتها وأنوثتها الشعرية وصارت امرأة عادية ككلّ النساء. فانتصر جسد القصيدة الأنثى على جسد المرأة عند الشعراء، يقول نزار مخاطباً المرأة: «بوسعك أن تجلسي حيث شئت../ ولكن../ حذار بأن تجلسي في مكان القصيدة..». وظلّ نزار حائراً يراوده الشكّ عن أصل القصيدة وأصل المرأة. فهو يتساءل عن أصل القصيدة في قصيدته «هل المرأة أصلها قصيدة؟» بقوله: هل المرأة أصلها قصيدة؟ / أم القصيدة أصلها امرأة؟ / سؤال كبير مازال يلاحقني / منذ أن احترفت حبّ المرأة.. / وحبّ الشعر../ سؤال لا أريد له جواباً / لأنّ تفسير الأشياء الجميلة يقتلها.

هي ذي القصيدة متفرّدة الجسد والرّوح عابرة للحدود الجغرافية ومتجذّرة في عمق التاريخ. يقول نزار عن جسم القصيدة المرأة: جسمك مزارٌ.. / ومخطوطةٌ من العهد القديم / عليها تواقيع ملوكٍ وأنبياء / ومغنّين وشعراء / ورسّامين من عصر النهضة/ ومعماريين.. / من السلالة الفرعونية الرابعة...

ولذلك كثيراً ما ربط الشعراء بين القصيدة والمرأة في تداخل جميل بين جسد القصيدة وجسد المرأة، فيحتار المتلقّي في الفصل بينهما. لكنّ معظم الشعراء ينتصرون في النهاية لجسد القصيدة، لأنّ القصيدة لازمنية، بينما المرأة تذهب مع الزمن.

* أكاديمية من المغرب.

من بين ما تحتفظ به ذاكرتي في طفولتي الأولى أنّ والدي كان لا يحتفظ بكتب الشعر في خزانة عصرية، بل يضعها في صناديق خشبية من الصناعة التقليدية المغربية الفاسيّة. وهذه الصناديق شبيهة في شكلها بالصناديق التركية، والتي تُسمَّى بصندوق العروس، حيث كانت العروس قديماً تضع فيه مجوهراتها وحليّها الثمينة، والتي أصبحت في زمننا تُحفَة من التراث الجميل. فهي تتميّز بغطاء جميل تُزيّنه نقوش وزخارف متنوّعة وصفائح نحاسية ذهبية اللّون تغلّف حتّى الجوانب الداخلية لمنع تسرّب الرّطوبة إلى الخشب. وفي هذه الصناديق الجميلة تعرّفتُ على نماذج من روائع الشعر العربي. قصائد جسمها من ذهب لا يزيدها الزّمن إلا جمالاً ونضارة وحداثة وتفرّداً لامرئ القيس والمتنبي وأبي تمام وابن عربي والشابي وجبران خليل جبران وغيرهم.

فالقصيدة عروسٌ لا تضاهيها أيّ عروس. فهي لا تتغيّر ولا تشيخ، بل تظلّ دوماً صاحبة التّاج الملكي الذي تتماشى معه أجمل الإكسسوارات. وهكذا ظلّت دائماً عروساً أبدية، بمنظور الشعراء والنّقّاد، غير أنّ النثر لم يكن أقلّ مرتبة من الشعر. وعلاقة النظم والنثر والمفاضلة بينهما علاقة قديمة في ثقافتنا العربية. وقد اهتمّ النّقّاد العرب قديماً وحديثاً بمسألة التّفريق بين الشعر والنثر، كما اختلفوا في مسألة ترجيح الشعر على النثر، وترجيح النثر على الشعر والمفاضلة بينهما، وأولوا اهتماماً كبيراً لعلاقة الشعر بالنثر، كما نظروا في لغة الشعر ولغة النثر وذلك للوقوف على الخصائص والمميّزات التي تميّز لغة الخطاب الشعري عن لغة النثر. يقول ابن الأثير في المثل السائر مشيداً بجمالية النثر: ثبت أنّ «الكتابة ممارسة كشفت لي عن أسرارها، وأظفرتني بكنوز جواهرها» (ابن الأثير، ص. 101).

وقد أخذ النثر مكانة مرموقة في القرن الخامس الهجري بظهور كتاب «نظم النثر وحلّ العقد» للثعالبي. وفيه حاول الثعالبي أن يحلّ أبياتاً من الشعر وينثرها ليلتجئ العديد من الأدباء بعده إلى حلّ المنظوم ونثره. وفي القرن السادس الهجري وضع الثعالبي الأسس والمقوّمات التي يجب اتّباعها لحلّ الأشعار في كتابه «الوشي المرقوم في حلّ المنظوم». ويقترب معنى عنوان الكتاب من الشعر المنثور أو نثر الشعر. والوشي المرقوم يحيلنا على نوع من الزخرفة المرقمة كمعنى جمالي في حلّ المنظوم، وبه يتميّز مؤلّف ابن الأثير عن باقي المؤلّفات التي تناولت هذا الموضوع.

ولإبراز القيمة الفنّية والجمالية للنثر جعل الزمخشري من أعماله النثرية أطواقاً من الذهب تُعلّق على جيد المرأة في كتابه «أطواق الذهب». وسار على نهجه الأصفهاني في تسمية كتابه «أطباق الذهب»، ملتمساً التفاوت في صفة البذخ التي تفوّق فيها أحمد شوقي أكثر من غيره حينما سمّى كتابه «أسواق الذهب». من هذا المنطلق يمكن طرح سؤال الأجناس الأدبية والشعرية وقضية الشعر والنثر في الثقافة العربية، خصوصاً بعد إشارة شوقي إلى بعض القطع الواردة في أسواق الذّهب على أنها من الشعر المنثور. والآن مع تحولات الكتابة الشعرية العربية والوعي بالمنجز الشعري الحداثي والانفتاح على مغامرة الكتابة الجديدة التي هي هدم للحدود بين الأجناس، وتجاوز للسائد والمعروف في الثقافة العربية، يصعب على المتلقّي فكّ شفراتها ومحاولة استيعاب معناها العميق المستوحى من عُمق معنى الشعر وتوهّج الكتابة ولانهائيتها.

التّصــوّف والجمال في الأدب والفنّ

محمد الكحلاوي*

يبدو من الوجيه في تناول مثل هذا الموضوع أن نبادر إلى تحديد طبيعة علاقة الجمال بالتصوّف، والإبداع الفنّي بالقيم الروحيّة، ذلك أنّ هناك رؤى رامزة حفلت بها المدوّنة الصوفيّة التي شكّلت تجربة روحيّة وإبداعيّة ووجوديّة خصبة، صارت بموجبها معيناً لا ينضب في مجال الأدب والفكر، استلهمت منه حركة الإبداع العربي المعاصر في مجال الشّعر والسّرد والفنّ التّشكيلي والمسرح والموسيقى ما به يكون الفنّ فنّاً أو الفنّ جميلاً. إذ الجمال قيمة تُضاف إلى العمل الفنّي أو بالأحرى «الصّنعة»، لترتقي من مجرّد عمل يدوي أو قول مألوف إلى مستوى الأثر الفنّي الجميل وغير المألوف، وكذلك الشّأن بالنسبة إلى الفنّ المعاصر في الغرب الذي استلهم أعلامه، ومازالوا يستلهمون، من التيوصوفي (théosophie) والمثاليّة الرّوحانيّة وسائر النّزعات الصوفيّة (الميستيزيم) المسيحيّة والإسلاميّة على السّواء. وفي هذا السّياق بدت تلك الصّلة الإشكاليّة بين «الصوفيّة والسورياليّة»، وهو عنوان لأحد أهمّ كتب الشّاعر والمفكّر العربي أدونيس.

سنسعى لرسم معالم صورة ذهنيّة تظهر أهمّ خصائص صلات الاستلهام والامتداد والتّوظيف التي مارسها النصّ الصّوفي على الإبداع الفنّي المعاصر، أي أنّنا أمام سؤال يطرحه بحيرة عدد هامّ من القرّاء والباحثين والمبدعين وحتّى النقّاد عن وجوه تأثّر العمل الفنّي (الإبداع) المعاصر بالتصوّف، وعلى وجه التّدقيق، ما هي القيم الجماليّة والمعاني الوجوديّة ذات المرجعيّة الصوفيّة التي جعلت الفنّان والشّاعر والمبدع مطلقاً في العصر الحديث يتّخذون من التصوّف منبعاً يستلهمون منه رؤى ومعاني جديدة غير مألوفة توسّع آفاق التّخييل والتمثّل لديهم، وتكون بمثابة مناخات جديدة تحفّز على ولادة الأثر الفنّي الإبداعي؟

*أكاديمي من تونس.

1. القيم الفكريّة والرّوحيّة الجماليّة ذات المرجعيّة الصوفيّة

يمكن أن ننطلق في بيان ذلك من طرح مشكل الكتابة الصوفيّة، هل هي كتابة مبدعة، ولغتها مفارقة للمتداول، لكونها ذات مدارات أنطولوجيّة وجماليّة استثنائيّة، صُوّرت شعراً أم نثراً على غير مثال سابق رغم مقصديتها الدّينيّة الرّوحيّة المتعاليّة؟ قد يبدو ذلك كذلك، إذ يتكوّن في سيرورة التّجربة الصّوفيّة أفق للمعنى، وديوان للإشارات والرّموز والمتواليات يشكّل بدوره رؤية للعالم والإنسان والوجود والمطلق، ليس من اليسير فكّ دلالاتها وفهم البنية العميقة للغتها، أو لنقل للّغة الصوفيّة، تلك التي تشكّل مدار كلّ تجربة روحيّة، وغالباً ما تكون مشفّرة، ومن مفرداتها يأتلف النصّ الصّوفي ذاته شعراً كان أم نثراً، خواطر أدبيّة أو نظريّات فلسفيّة، في الحكمة الإلهيّة وماهيّة الإنسان[1].

لقد أمسى المخزون الصّوفي شعراً وفكراً وأدباً وفلسفة منذ فجر القرن العشرين وعلى إثر الحرب العالميّة الثّانية رصيداً ثقافيّاً، وحقلاً ثريّاً من الرّموز والإشارات، يستلهم منه الشّعراء والكتاب والفنّانون الرّسامون مناخات وصوراً، وتمثّلات ورؤى تطبع أعمالهم الفنيّة وآثارهم الإبداعيّة، لتكتسب من خلال توظيف لغة التصوّف ورمزيات مقول أصحاب التّجارب الصوفيّة أبعاداً جماليّة وطاقة تعبيريّة خلاّقة، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ انفتاح الشّعر الغربي على التصوف، في مجتمع العلم والتّقنية، تمّ بإيعاز من الفقر الرّوحي الذي استشعره المبدع في عالمه الخارجي[2]، وبدأ يفوق المعرفة الوجدانيّة على المعرفة العلميّة فيما له صلة بالكيان والذّات[3]. إنّ النّاظر في حركة التّيوصوفيّة وفي الشّعر الأوروبي

1 ـ أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، دار الساقي بيروت، ط1، 1992.

2 ـ بلقاسم (خالد) أدونيس والخطاب الصّوفي، دار توبقال، الدّار البيضاء للنشر، ط1، 2000، ص 54.

3 ـ راجع آكليه، المعرفة الوجدانيّة، نقله إلى العربيّة محمد سبيلا، مجلّة كتابات

الحديث من غوته إلى ريكله ورامبو ومؤسّس السّوريالّية ورائدها الأوّل أندريه بروتون، وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ونسيب عريضة في المشرق... يلمح ظهور بوادر لاستعادة آفاق التّجربة الصوفيّة ومداراتها الأنطولوجيّة في فهم كينونة الكائن وسرّ الحياة وتمعن الوجود. ذلك أنّه وكما يقول كولن ولسون في كتابه «الشّعر والصوفيّة»: «كثيراً ما يكون اكتشاف الذّات اكتشافاً للعالم»، وبالتّالي للوجود، وهو ما مثّل جسراً يصل التّجارب الروحيّة للصّوفيين بالتّأمّلات العقليّة والميتافيزيقيّة للفلاسفة، فمثّلت «الحكمة» نتاجاً مشتركاً بينهما، تتباين أشكال التّعبير عنه، فلدى الفلاسفة الحكمة عقليّة برهانيّة يعبّر عنها ضمن خطاب (نسق) خاضع لقواعد، ولدى الصّوفيّة تكون الحكمة ذوقيّة إشراقيّة تتجلّى للذّات، فتراها برؤيا قلبيّة ونعني ملكة البصيرة وطاقة «الكشف»، إذ كما يقول الحكيم الصّوفي محي الدّين بن عربي (ت638هـ/ 1240م) «من لا كشف له لا معرفة له»، ويعني هذا أنّ التصوّف سيرورة معرفة وعشق، تؤسّس لها تجربة التحقّق والذّوق لدى الصّوفي: التحقّق بحقائق الوجود الظّاهرة والخفيّة، ثمّ بلوغ المعاني ذوقاً وتلقّي الحقائق كشفاً وتجلّياً أو إشراقاً في الذّات العاشقة، إذ يتوحّد مطلب المعرفة وشعور المحبّة الذي يستغرق كلّ ملكات الذّات المدركة (القلب، العقل، الرّوح،...) فتنصهر في ذاك الشّعور محبّة الله المطلقة، ومحبّة كلّ مخلوق لله: الطّبيعة والإنسان مطلقاً باعتباره مخلوقاً لله، وقبساً من نوره، وفيه يتجلّى الجمال الإلهي، وهذا معنى قوله تعالى: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»(الحجر الآية 29). إنّ الإنسان مسكون برغبة المعرفة، واستطلاع حقيقة عالم ما وراء الطّبيعة، واستكناه المطلق والقدسي، وفي كمال معرفته كمال سعادته، إذ السّعادة القصوى لدى أهل التصوّف تتحقق عبر كمال المعرفة، وكمال التخلّق بالأخلاق الإلهيّة، والتحقّق بمقام القربى المعنويّة من الله، وعن هذا تنبع السّعادة الأبديّة، بعيداً عن معاني «الحلول» و«الاتّحاد» التي هي دخيلة على التصوّف الإسلامي[4]، وأسقطت عليه إسقاطاً. وإذا أراد الصّوفي أن يعبّر عن ذلك، ويدوّنه بمفردات اللّغة المتداولة يقع في مآزق مختلفة، ويواجه صعوبات جمّة ومفارقات، أوّلها أنّ اللّغة لا تقول الوجود مطلقاً، وإن كان يسكنها، وثانيها أنّ متواليات التجربة الصوفيّة، ومقامات التجلّي العرفاني الجلالي والإشراقي الجمالي التي ينشدها الصّوفي لا تقالُ بيسر، ولا يمكن حدّها بالتّعريف والإبانة وهذا ما عبّر عنه صاحب «المواقف والمخاطبات» عبد الجبّار النفّري (ت 334 هـ / 946 م) في ومضة مكتنزة حينما قال: «إذا اتّسعت الرؤيا ضاقت العبارة»، ومن قبله قال الحسين بن منصور الحلاّج (ت309هـ/ 922 م) «من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا»[5]، وقال: «الألفاظ تجري على حسب العبارات، ومعادن الحقّ مصونة على الألفاظ والعبارات»[6].

ومن قبل رأى الحكيم التّرمذي أنّ العقل ما سمّي كذلك إلا لكونه يعقل عن التّجربة ما يَردُ على القلب والبصيرة ما أمكن عقله. وهكذا فالتصوّف لا يلغي العقل كما فُهم ذلك خطأ، بل إنّه يقول بمحدودية العقل وعجزه عن الإحاطة الكليّة بالحقائق المتعاليّة (الميتافيزيقا)، ولهذا اعتبر مدار المعرفة الصوفيّة العلم بطور ما بعد العقل، واتّخذ من الرّمز والمجاز والكنايات والاستعارات آليات يتوسّل بها للتّعبير عن تلك المعرفة المتعالية التي مدارها طور ما بعد العقل، وهي باب من أبواب «العلم اللّدني» الذي يهبه الله لمن أراد من عباده، وذاك من معاني قوله تعالى «يوتي الحكمة من يشاء» (البقرة، الآية 268)، أو «اتّقوا الله ويعلمّكم الله والله بكلّ شيء عليم» (البقرة، الآية 282).

وقد تميّز أدونيس في قراءة مدلولات مثل تلك العبارات المكثّفة والمجازات الواردة في القول الشّعري أو الخطاب النثري حينما صاغ مفهوم «شعريّة الفكر»، استناداً إلى مفهوم «الرؤيا» (بألف المدّ) القلبيّة العرفانيّة ضمن كتابه «الصوفيّة والسوريالّية»، واعتبر أنّ بلوغ منزلة «شعرية الفكر» وإدراكها يمثّل شرطاً أساسياً من شروط الكتابة الشعريّة، أو هي مدار من خلاله ترتسم للمبدع آفاق تشكيل الأثر الفنّي شعراً أو سرداً أو رسماً، وعبره يطلّ على المعنى ويدرك إحساساً رفيعاً بالجمال والحسن في الوجود كما في الفنّ.

معاصرة، العدد 12، 1991، ص 41 وما بعدها.

4 ـ انظر حول هذه القضايا كتابنا: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، دار الطليعة بيروت 2008.

5 ـ الحلاّج، الأعمال الكاملة، رياض الرّيس للكتب والنّشر، بيروت، 2002، ص 116.

6 ـ م. ن، ص 239.

هنا، وقبل أن نستتبع رصد نبضات حضور التصوّف في الإبداع العربي من خلال نماذج معيّنة، يجدر أن نتطرّق إلى الخصائص الماهويّة للّغة الصوفيّة من جهة علاقتها بالذّات العارفة أو المبدعة في مسار تجربتها الرّوحيّة، ومن ناحية صلة هذه اللّغة بالوجود ذاته، ذلك أنّها تقول الوجود على نحو فينيمولوجي ظاهري إشكالي، ليس من السّهل فكّ شفراته وإدراك وحداته المعنويّة المتراتبة.

فمثلاً، إذا تأمّلنا في نصوص محي الدّين بن عربي الشعريّة والنثريّة أو الحكميّة والأدبيّة ألفيناه، رغم ما تقدّم بيانه بشأن مأزق اللّغة والكتابة في السّياق الصّوفي، يسعى إلى تأصيل المفاهيم والمعاني والرؤى من زاويتين رئيستين، تتداخل كلّ منهما مع الأخرى:

الأولى أنطولوجيّة وجوديّة، إذ يسعى العارف الصّوفي إلى توليد لغة جديدة تقول، على نحو أدق وأوسع، حقيقة الكائن في مراياه وتجلّياته المختلفة.

الثّانية معرفية لغويّة عقديّة، مدارها على تطويع اللّغة المتداولة أو اللّغة المولدّة لقول الذّات، وموضوعها محاولة استكناه أوجه المطلق المتعالي وتجلّياته وظهوره إشراقاً نورانيّاً للذّات نفسها (البصيرة).

وفي كلتا الحالتين يتأسّس الخطاب الصوفي ضدّاً لكلّ توجّه نسقي صارم، ورفضاً للتسييج الدوغمائي المذهبي المغلق للحقيقة الدّينيّة. إنّه (الخطاب الصّوفي) محاولة في القراءة والفهم، ذلك أنّه يتكوّن في سياق تجربة ذاتيّة تتأسّس على إحساس جمالي بالعالم، وتستحيل إتيقا وجود تنتج ملمحاً خاصّاً للكتابة، يغدو بدوره دالاً على حضور مناح فنيّة جماليّة تحتضن تلك الإتيقا الصوفيّة، وتحرّر الإنسان، ليصبح هو المؤسّس للقيم، وهذا ما يدلّ عليه ميول أغلب أهل التصوّف إلى التلقّي الجمالي الرّوحاني للإبداع الفنيّ في الشّعر كما في الموسيقى (السّماع).

وهكذا، من خلال تملّي دلالات الوجود الحسّي للطّبيعة والمرأة، يبلغ هذا المنحى حدّاً يتّخذ معه الصّوفي من تلقّي الجمال وتذوّقه وسيلة لصقل الرّوح، وعقد الهمّة إلى الله محبّة ورغبة في المعرفة والقربى. وهنا يتجلّى ظهور الكتابة الصوفيّة ذات المنحى الجمالي الإبداعي في الشّعر وأدب المعراج والمتواليات والخواطر... ومن خلال ذلك يظهر الصّوفي صدق السّير إلى الله معرفة ومحبّة. ومن ثمّ، فبقدْر ارتقاء القيمة الإبداعيّة والجماليّة للأثر الفنّي تكون المعرفة، وتكمل المحبّة. وهذا ما تدلّ عليه أشعار رابعة العدويّة (ت 182 هـ) والحلاّج (309 هـ/ 922 م) وابن عربي وابن الفارض (ت632 هـ/ 1232 م)، وتصوّره «مخاطبات» النّفري و«موافقاته»، وتبرزه حفلات السّماع التي كان يعقدها جلال الدّين الرّومي (ت 672 هـ/ 1272 م) ومريدوه من الدروايش الدوّارين الشّاطحين[7]، والأمر نفسه يمكن أن يستنتجه المتابع راهناً لحفلات سماع مريدي سيدي محمد الحرّاق بشمال المغرب (طنجة وتطوان)، وغير ذلك من مجالس الذّكر والإنشاد التي تُعقد في مقامات الأولياء ومزارات الصّالحين بتونس وسائر بلاد المغرب العربي، وبمصر وسوريا، وقد استقى المخرج التّونسي الفاضل الجزيري فجر تسعينات القرن العشرين معالم ذاك العرض المسرحي الغنائي الذي ذاع صيته عالميّاً ونعني «الحضرة»[8]. وألهمت كذلك مشاهد احتفالات السّماع والحضرة رسّامين وشعراء معاصرين كثراً أفكاراً متنوّعة لإنجاز لوحات فنيّة أو آثار أدبيّة ذات قيمة إبداعيّة.

ميزة أخرى للخطاب الصّوفي فتنت المبدعين المعاصرين، وجعلتهم يسترسلون في توظيفه واستلهام لغته، تتمثّل في عدم جنوح الصّوفيّة إلى الحدّ والتعريف (الرّغبة في وضع تعريفات نظريّة، تحدّد حقائق الأشياء والموجودات وماهياتها...). فالتّعريف وفقاً للمنظور الصّوفي لا يعدو أن يكون تضييقاً، واستنفاداً للقول، واختزالاً للشّيء أو الماهيّة أو بلغة منطقيّة «مصادرة على المطلوب». وهكذا متى سئل الصّوفي عن المفهوم أو الماهيّة هرب من الحدّ إلى اللامتناهي، ومن الجزئي إلى الكلّي، ومن الخصوصي إلى الكوني، ومن الذّاتي إلى المطلق، ولهذا وُجد للتّجربة الصوفيّة – بالنّسبة إلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة – ما يشاكلها، ويلتقي معها في الحضارات الأخرى: الهنديّة،

7 ـ راجع، Randon (M) le soufisme et la danse, Sud édition, Tunis, 1980

8 ـ انظر دراساتنا، مدخل أنتربولوجي إلى فنون السماع الصّوفي بالغرب الإسلامي، مجلّة الثّقافة الشعبيّة – البحرين، صيف 2009، ص 138 وما بعدها.

والبوذيّة، واليونانيّة، وفي الروحانيّة الغربيّة الحديثة، وفي فلسفة الحدس كما تطرّق إليها برغسون Bergson مثلاً[9]. إنّ تعريف الشيء والاستدلال على كنه الوجود يتحقّق بالنسبة إلى الصّوفيّة في التّجربة الرّوحيّة عبر الإخلاص في المحبّة والذّكر وطلب المقصد في كلّ موجود، وهنا تصبح رحلة الذّات الصّوفيّة سفراً في إمكانات القول، وتستحيل الرّغبة في الكلام إلى هاجس إلى المعرفة، ويغدو مشكل المعرفة رحلة عشق يستطلع العارف الصّوفي عبر أطوارها معاني الجمال وآيات الجلال، إذ تقابل كلّ آية جلاليّة لها وجودها المتعالي في الحضرة الإلهيّة آية جماليّة لها وجودها الظّاهر في عالم الكون والإنسان، وعندها يصير استكناه مظاهر حضور القدسي الإلهي في الوجود والإنسان من مقاصد الطّريق الصّوفي، لتتّضح، من خلال هذا وذاك، معالم الصّلة المتينة بين الجليل والجميل (الحقّ والخيّر والجمال). إذ الله جميل يحبّ الجمال كما جاء ذلك في الحديث النبوي الصحيح، وهو ما عبّر عنه الصّوفيّة من خلال مفهوم «وحدة الشّهود» التي تعني أنّ كلّ ما في الوجود يشهد بوجود الله عزّ وجلّ، ومعنى هذا أنّ التجربة الصوفيّة تنفتح على قضايا مشكل المعرفة الفلسفي الميتافيزيقي، ومن ثمّ تطلّ على قضايا الشعريّة العربيّة القديمة في ضوء مدارات التجربة الأنطولوجيّة، وعبر ذاك النّزوع إلى توليد لغة جديدة مكثّفة ورامزة، تقول ما يمكن قوله إزاء الذّات والوجود على نحو مجازي، وسيلتها الاستعارات الحيّة، وهو ما يجعل من اللّغة الصوفيّة أثراً فنيّاً جماليّاً في حدّ ذاته، وإن لم يقصد الصّوفي بلوغ ذلك قبليّاً، فالجمال، بهذا المعنى، يتولّد بداهة، ويكون نتيجة لازمة لمسار التّجربة ونبض أطوارها، ونبعاً من حرارة صدقها.

2. أثر المعاني الصوّفية في جماليات الشّعر المعاصر: الأقنعة المستعارة

لقد مثّلت الفترة المعاصرة، منذ خمسينات القرن العشرين وأثناء عشريّة الستّينات، الإطار الزّمني الأمثل الذّي اتّجهت فيه قرائح المبدعين العرب، من الشّعراء خاصّة، إلى استلهام الرّموز الصّوفيّة، وتوظيف لغة الخطاب الصّوفي ومداراته الفكريّة الأنطولوجيّة، والرّوحيّة الجماليّة لقول معان جديدة، وصياغة تصوّرات بكر، تواكب نسق الحداثة (المعاصرة) وتنشد الحريّة، كما تنقد الواقع بحثاً عن قيم بديلة، فمع عبد الوهاب البيّاتي ومحمد الفيتوري وأدونيس ومحمد عفيفي مطر، سوف تلتحم الصوفيّة بالرومانسيّة، أو ستغدو هي الرومانسيّة العربيّة وسوريّاليّة الشعريّة العربيّة المعاصـرة[10]، وستكتسي معاني الحبّ والمرأة والطّبيعة والسّفر والكشف والمرآة والفناء والتجلّي التي مثّلت عماد التجربة الصوفيّة المرجعيّة ومعجم ديوانها كنايات واستعارات معاصرة لقيم وأحلام منشودة، أي أنّها أصبحت أقنعة جديدة لمفاهيم الحريّة والتحديث والثورة والعدالة والوحدة، وانعتاقاً للذّات، ومنطلقاً لبناء معنى للهويّة باعتبارها تأصيلاً جديداً للكيان الحضاري العربي على نحو لا يرفض التقدّم والحداثة، ونلاحظ الأمر نفسه لدى بعض كتّاب السّرد (الرّواية والقصّة).

يندرج في هذا المسار جانب كبير من أدب محمود المسعدي (ت 2004)، خاصّة في روايته «حدّث أبو هريرة قال» التي انتهى بطلها نهاية صوفيّة (انعتاق من عالم الأرض إلى عالم السّماء)، وحضرت الأبعاد الصوفيّة في بعض روايات نجيب محفوظ «الشّحاذ»، والطيّب صالح «مريود»، وجمال الغيطاني في «التّجلّيات». وراهناً نجد عبد الإله بنعرفة (كاتب مغربي) يستلهم عالمه الرّوائي من المعاني الأنطولوجيّة لأسرار الحروف ومنازل الأفلاك والكواكب استناداً إلى ما ورد في مؤلّفات محي الدين بن عربي، وذلك ما جسّمته روايته «جبل قاف»، كما عرفت تجارب أعلام الصوفيّة ومدوّنة اصطلاحاتهم حضوراً دراميّاً ذا أبعاد معاصرة في آثار بعض كتّاب المسرح والمسرح الشّعري من المعاصرين، وذلك ما نجده لدى صلاح عبد الصبور (ت 1980) الذّي هام بسيرة الحلاّج بعد أن قرأها أوّلاً من خلال كتاب «المنحى الشخصي لحياة الحلاّج» للمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون L. Massignon(ت 1962) ثمّ عبر آثار الحلاّج نفسه، ورغم اطّلاع صلاح عبد الصبور على عيون كتب الأدب والفلسفة في ثقافات أخرى، فإنّ أفكار الهتك (البوح بالأسرار) والجرأة، وفناء العاشق في معشوقه التي وسمت شعر الحلاّج، كانت له منطلقات لبناء عوالم أشعاره ومشاهد مسرحياته الشعريّة. ورغم أنّها كانت تأتي أحياناً، من حيث الشّكل، في قالب «مواعظ» وخطب لدعاة

9 ـ راجع مثلاً الفصل الذي عقده زكريا إبراهيم بعنوان: التصوّف والحب الإلهي، ضمن كتابه، برجسون، دار المعارف مصر، ط2، 1968، ص 285 وما بعدها.

10 ـ أعدّ إبراهيم محمد منصور رسالة جامعية حول «الشّعر والتصوّف: الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر»، دار الأمين للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1999.

ومبشرين، فإنّ مضمونها ثورة على القيم السّائدة والتّقاليد البالية. وإذا عمّقت النّظر فيها ألفيتها احتفاء بإنسانيّة الإنسان، ومعنى هذا أنّه من خلال التصوّف، وكذلك الشّعر، يمكن «العودة بالكون إلى صفائه وانسجامه»، وذلك رغم ميل صلاح عبد الصبور إلى التمرّد والعبثيّة وتصوير المأساة والدراما التي تطبع الوجود الإنساني في أبرز أبعاده. وفي السّياق نفسه يمكن أن نقرأ تجربة الكاتب والمؤلف المسرحي التونسي عزّ الدين المدني الذي استلهم سيرة الحلاّج في أعمال مسرحيّة. وهكذا مثّلت تجربة الحلاّج «شهيد العشق الإلهي» ـ كما لُقّب لاحقاً ـ قناعاً من أقنعة الشّعر العربي المعاصر[11].

أمّا إذا أردنا أن نرصد أوجه تنظير علاقة فنّ الشّعر بسحر الكتابة الصوفيّة وجماليتها، تنظيراً وممارسة، فإنّنا نجد الشّاعر والمفكّر علي أحمد أدونيس يمثّل بحقّ أحد أبرز المبدعين العرب المعاصرين الذين ترسّخت لديهم فنيّات توظيف الكتابة الصوفيّة واستلهام رموزها نبعاً لكون شعري جديد. وإذا كانت المدوّنة الصوفيّة تمثّل لديه رافداً من روافد أخرى هي الفلسفة وحِكَم الشّرق القديم وأساطير اليونان ومخيال أصحاب المذاهب العقديّة الكلاميّة في الإسلام والدّيانات الأخرى، إلّا أنّ لغة الكتاب (القرآن الكريم) والشّعر الصّوفي كانت بالنّسبة إلى أدونيس النّبع الأكثر إغناء، والمرجع الذي من خلاله يُمكن الصّياغة لأفق كتابة وإبداع جديدين، عبر تمثّل تيمة الرؤيا الإشراقيّة الصّوفيّة، وتخطّي قيود الزمان والمكان نحو ملكوت الله، ومن ثمّ البحث عن المعنى والحضور في فلك الحريّة، إذ الشّعر في تصوّر أدونيس «حضور»، وهو «وعد دائم بالبدء، أو بدء دائم...»، وقد استلهم في هذا المجال تعريف القشيري (ت 456 هـ) للحريّة، حين قال في «الرّسالة»: «الحريّة هي ألا يكون العبد تحت رقّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكوّنات»[12]. وقد تأثر أدونيس بنظرة الصّوفيّة إلى «الكتاب»/ »القرآن» من حيث هو حدث جمالي استثنائي، ويظهر ذلك في قوله: «يجيب القرآن عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير، (...) بشكل جمالي- فنّي»، ومن ثمّ استطاع أدونيس أن يدرك أوجه التواشج والتماثل بين «الصوفيّة والسوريالّية»[13]، فالصوفيّة يمكن أن تمنح للسوريالّية من حيث هي منحى في الإبداع – يريد أن يتجاوز طور العقل والممكن – إرادة الكشف المستمرّ، والنّضال ضدّ العقلانيّة النسقيّة[14] التي تريد أن تختزل وجود الإنسان في بعد واحد هو العقل (ملكة التعقّل) دون اهتمام بنداء الرّوح، ونزوع النّفس إلى الجمال والتّعالي الرّوحاني.

وقد سار في سياق تجربة أدونيس شعراء وكتّاب مثل منصف الوهايبي ومحمّد الغزّي وأحمد الشهاوي ومحمّد الخالدي الذي يصرّ على إيجاد قراءة خاصّة به في استلهام الرّموز الصوفيّة، وتمثّل قبسات التّجربة الرّوحيّة، وهو يؤاخذ على الكتابات الإبداعيّة المعاصرة ذات المنزع الصوفي اكتفاءها بمحاكاة نصوص المتقدّمين أي الصوفيّين الحقيقيّين، والنّسج على منوالها باستعارة لغتها ومناخاتها (ففي نظره): «يظلّ الفرق شاسعاً بين من يحترق في أتون التّجربة، وبين من يستلهم تجارب الآخرين». ومن ثمّ يرى أنّه من الصّعب القول: «إنّ الكتّاب المعاصرين نجحوا في خلق نصّ صوفي حديث»[15]. كما صار المنحى الصّوفي سمة أساسيّة طبعت الشّعر المغربي المعاصر، الذي نهج أغلب ممثّليه كمحمّد السّرغيني وأحمد الطريبق ومحمد بنطلحة ومحمد الطوبي وعبد الكريم الطبّال مسلك التّعبير الصّوفي في أغلب قصائدهم[16].

3. التصوّف أفقاً مرجعيّاً لجماليات الفنّ المعاصر

في الفنّ المعاصر، وبالنّسبة إلى استلهام قيم التّجربة الصّوفيّة في إبداع الرّسامين والفنّانين التّشكيليين، كان هناك تساوق بين ظهور أطروحات دراسة تاريخ الفنّ الإسلامي وتحديد جماليّته عبر ضبط مرجعيتها الفكريّة الفلسفيّة من ناحية، وحركة إنتاج آثار الفنّ المعاصر من ناحية أخرى، ذلك أنّ جماليّة الفنّ الإسلامي، بما هي تجريد وتعال، تنأى عن التّصوير التّشبيهي، ومن ثمّ يكون

11 ـ يمكن العودة إلى الغزي (محمّد) الأقنعة في الشّعر العربي المعاصر، شهادة التعمّق في البحث، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة التونسيّة، 1989.

12 ـ القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زرويق وعلي عبد الحميد بلطة جي، دار الجيل بيروت، ط2، ص 218.

13 ـ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، 1993، ص 20.

14 ـ راجع محمد الغزّي، المرجع السابق، ص 196 و197.

15 ـ الخالدي (محمّد)، الإبداع والتّجربة الروحيّة، ضمن مجلّة الحياة الثقافيّة – تونس، عدد خاص بالتصوّف، أنجز بتنسيق منّا، فيفري 2000، ص 94.

16 ـ راجع بخصوص هذا المنحى الصّوفي الذي وسم الشّعر المغربي المعاصر، بنعمارة (محمد) الصوفيّة في الشّعر المغربي المعاصر: المفاهيم والتجلّيات، ط1، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، 2000.

اقترابها من جماليّة الفنّ المعاصر، وتصير تيّارات التّشكيل في الفنّ العربي الحديث تستلهم عناصر جماليّة الحرف العربي، وتستبطن تصوّر الصوفيّة للدلالة الأنطولوجيّة والرّمزيّة للحروف العربيّة، وللألوان والكون والإنسان ذاته. ومعنى هذا أنّ الرّبط بين المرجعيّة الفكريّة لجماليّة الفنّ الإسلامي من ناحية ورمزيّة الحرف ودلالته الأنطولوجيّة من ناحية أخرى جرى وفقاً لما قال به أعلام مثل الحلاّج وابن عربي والسّكندري (ت709 هـ)، وغيرهم ممّن يعتبر أنّ حرف الألف بما هو أوّل الحروف يعادل الواحد، والواحد يرمز إلى الله، والله خالق الوجود، وحرف الألف قائم على الحروف كلّها، كما أنّ الله عزّ وجلّ قيّوم على الوجود بأكمله. وكذلك الشأن بالنّسبة إلى النقطة بما هي بدء الشّكل هندسيّاً، وبدء الكتابة فكريّاً وأدبيّاً، وبدء الوجود أنطولوجيّاً، وبدء بنيان الدّار أو المدينة حضريّاً، وبالنقطة كانت الباء باء، والباء ترمز حسب أبي مدين قطب التصوّف بالغرب الإسلامي (ت597هـ/ 1194م) إلى بداية كلّ إنشاء أو خلق أنطولوجي أو جمالي، والحرف مجموع نقاط، له وجود متعال في عالم الذّر، وكلّ موجود أو مخلوق في الكون هو نتاج لأمر نون الكينونة، وقد عبّرت عن ذلك كلمة «كن» القرآنيّة التي تعادل، بالنّسبة إلى الأمر الإلهي، فعل الإيجاد من عدم (الخلق والإنشاء). قال تعالى: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

وهنا أمكن أن نخلص إلى استنتاجين على غاية من الأهميّة:

1. لقد ساعدت تلك التصوّرات الفلسفيّة الجماليّة الصوفيّة الباحثين المعاصرين على قراءة كثافة التّجريد في الفنّ الإسلامي، وفكّ لغز لا تناهي وحدات الزّخرفة وموتيفات الرّقش التي تسم العمارة الدّينيّة والمدنيّة، وتوشى بها المخطوطات والمنمنمات والمصنوعات المتحفية، فتمّ ردّ كلّ ذلك إلى الواحد/ الله خالق كلّ شيء، وإلى النّقطة رمز البدء، وإلى الحرف رمز فعل الإيجاد والاستمرار في الحركة والظّهور، ومن خلال هذا وذاك كانت هناك إشارات إلى تجلّي الله على نحو جمالي قدسي في الكون، وهو ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: «إنّ القرآن الكريم (المصحف) كلمات الله المسطورة في الآفاق، والعالم (الكون) عبارة عن رقّ منشور قُدّ من تلك الحروف»[17].

2. أمست تلك الرّؤى والتصوّرات الصوفيّة الجماليّة من مصادر النّزعات الرّوحانيّة والتجريديّة في الفنّ المعاصر، فلم تعد للّوحة بالضّرورة مرجعيّة واقعيّة، وليست انعكاساً لمواقف أو رؤى بعينها، إنّها محاولة مفتوحة في التعبير عن الأحاسيس والتمثّلات الممتدّة في آفاق المعنى والوجود، والمتاخمة للرّوحانيّة الصّوفيّة في الحرف، كما في الشّكل الذي ينشد التّناسق والتّجريد والرّمزيّة المكثّفة، فأصبحت اللّوحة ذات منحى جمالي تأملي. وصارت عناصرها إشارات تنشد مخاطبة البصيرة لا البصر، ومتعة الكيان والرّوح لا النّظر والحسّ... ذاك ما نلمسه في أعمال أصحاب «المدرسة الحروفيّة» التّي نشأت أوّلاً في العراق، لتنتشر لاحقاً في أغلب الأقطار العربيّة، ونلمس هذه المناحي في آثار الفنان التّشكيلي شاكر حسن آل سعيد الذي استطاع، عبر مرجعيّة صوفيّة، أن يؤلّف بين الحرف والعلامة. كذلك الشّأن بالنّسبة إلى خالد بن سليمان ونجا المهداوي (تونس)، فكلاهما ينحت من الحرف عوالم دالّة على معان لا متناهية بشأن حقيقة التّوحيد الإلهي، ومن خلال تشكيل الحرف تتمّ الإشارة إلى حقائق متعالية، والأمر نفسه بالنّسبة إلى تجربة فريد بلكاهية (المغرب)[18] وغيرهم من أعلام الفنّ الحديث المتيّم بالجماليّة الصوفيّة، مثل الفنّان القطري يوسف أحمد الذي راهن على «استخدام الحرف عنصراً زخرفيّاً مكمّلاً للوحة... في إطار جماليات الشّكل المجرّدة بعيداً عن أيّ مدلول للحرف من النّاحية اللّغويّة»[19]. أمّا لدى الفنّان نجيب بلخوجة (تونس) فمن خلال الحرف يتمّ تشكيل لوحات «المدينة المتاهة» التي لا يمكن اعتبارها «صورة، ولو مجرّدة، للمدينة العربيّة، بل هي إبداع على إبداع، وتأويل رمزي لكنه الوجود، انطلاقاً من إيجاد معان جديدة لعلامات حضاريّة يستعملها الرّسام بطريقة تشكيليّة، تجعلنا نكشف اللّغز دون تحديده في إجابة نظريّة منتهية، وكأنّي بالرّسام (نجيب بلخوجة) يعيد ما قام به الصوفيّة العرب مثل محي الدين بن عربي من قراءة وجوديّة للحروف العربيّة في نظامها

17 ـ انظر: كتابه الفتوحات المكيّة، ج1، ط، دار صادر بيروت د.ت، وانظر كتابه التجلّيات الإلهيّة. تحقيق عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت 2002، ص 2.

18 ـ أبو طالب (محمّد)، الفنان التشكيلي القطري يوسف أحمد ورحلة بحث مع الحرف العربي، (ضمن) مجلّة «الدّوحة» – قطر، العدد 41، جمادى الثانية 1399 هـ/ 1979 م، ص 115-118.

19 ـ انظر الخطيبي (عبد الكبير) الفنّ العربي المعاصر: مقدّمات، نقله إلى العربيّة فريد الزّاهي، منشورات، عكاظ، 2003.

الخطّي التّجريدي»[20]. وللإشارة فإنّ أعمال الفنّانين التشكيليّن من رواد المدرسة الحروفيّة راهن على البعد الواحد في الحرف العربي، كما نظّر له أوّلاً الفنان العراقي آل سعيد، وتمثّله في تونس نجيب بلخوجة ونجا المهداوي وفي المغرب فريد بلكاهية.

وفي باب توظيف جماليات التصوّف الإسلامي في الفنّ الحديث لا ننسى ما قام به رائد رسم المنمنمات الفنّان الجزائري محمد راسم (1894–1975) «الذي مثّلت أعماله امتداداً لفنّ المنمنمات العربيّة الإسلاميّة القديمة ابتداء من مدرسة بغداد إلى المدرسة الفارسيّة الإيرانيّة في تبريز وشيراز وانتهاء إلى المدرسة الهنديّة ثمّ المدرسة التركية العثمانيّة»[21]. وقد كان يستقي أفكار منمنماته وموضوعاتها من كتب الأدب العربي القديم، ومن ضمنها كتب شعراء البستان الصوفي مثل سعد الدين الشيرازي صاحب «جنّة الورد»، وحافظ الشيرازي صاحب ديوان «البستان».

وهكذا أمكن أن نقول استناداً إلى ما تقدّم بيانه إنّ حركة الإبداع الحديث في الشّعر كما في الرّسم، وفي المسرح كما في الرّواية، نهلت من المرجعيّة الفكريّة الصوفيّة قيماً جماليّة ورؤى فلسفيّة للكون والوجود. وهي من ثمّ أعمال فنيّة إبداعيّة ذات شأن، تحتاج إلى قراءات عميقة من نقّاد الفنّ وإلى تأويلات فلسفيّة جماليّة، من شأنها أن تمنح للأثر المقروء معنى ودلالة، وتجدّداً في مسار التّاريخ، ومن ثمّ يمكن أن تساهم تلك القراءة في الكشف عن أسباب الالتجاء ـ مثلاً ـ إلى الرّهان على مناخات الشّعر الصّوفي ولغته وأساليب تعبيره في سبيل إنجاز حداثة القصيدة المعاصرة بجميع أشكالها- تقريباً - وتفعيل مضمونها المرتبط بقيم وقناعات معاصرة، فهل ذاك عائد إلى قوّة سطوة الكتابة الصوفيّة ومن ثمّ كونيتها ونموذجيتها المتفرّدة التي جعلت منها أفقاً فكريّاً أنطولوجيّاً محوريّاً، من شأنه إنقاذ الإبداع الحديث من الفقر في المرجعيّة وأفق الرّؤيا وجماليّة التّعبير؟

20 ـ بالشيخ (الناصر): مقدمة الدّليل الفني لأعمال الرسام نجيب بلخوجة، دار الفنون، وزارة الثقافة – تونس 2003، ص5 .

21 ـ مردوخ (إبراهيم): مسيرة الفنّ التشكيلي بالجزائر، منشورات وزارة الثقافة ـ الجزائر 2003، ص 27.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



فيلم «ذيب»
هل يمكن تجاوز الصور الاستشراقية؟

محمد اشويكة*

-I-

يركز فيلم «ذيب» للمخرج الأردني ناجي أبو نوَّار على رصد الحياة البدوية في وادي «رم» المُخْتَرِق لجزء مهم من بيداء الأردن، والذي يتميز بجمال خلاب وقسوة رهيبة في آن واحد، فقد شكل مسار الوادي ومنعرجاته مسار الكاميرا في الفيلم؛ إذ كشف لنا تحرك الشخوص والجِمَالِ جغْرَافْيَا المجال، فصارت طوبوغرافيا الفيلم من تفاصيل المكان الذي يتشكل سطحه من الكثبان الرملية، والمساحات الشاسعة التي توَشّيها آثار المجاري المائية العميقة والبحيرات الناشفة، وتتسيّد فيها الصخور الضخمة الناتئة، إلى أن ينتهي مسار الشخوص عند سكة القطار التي تُعَدُّ واحدة من أقدم سكك قطارات العَالَم. وكأنّ المخرج أراد أن يضع حداً لفيلمه عند هذه السكة حيث انتقم «ذيب» لموت أبيه وعمه، وعاد من حيث جاء لعله يتذكر الطريق، ويتمكن من ضمان حياته في ثنايا تلك الفيافي الموحشة التي لا تستمر فيها حياة الآخر إلا بقتل سواه.

يستند الفيلم على حكاية بسيطة ومعقدة تدور أحداثها حوالي 1916، زمن الإمبراطورية العثمانية وما صاحبها من صراع بين المحتل والثوار، ولكنّ الاهتمام بتنقلات الشخوص داخل فضاءات الصحراء، وضبط حركات الكاميرا، وتنويع زوايا الالتقاط، وعدم إهمال التفاصيل، عوامل ساهمت في خلق دينامية خاصة داخل فضاءات ساكنة. فقد نجح المخرج في أن يمرّ من لقطة إلى أخرى عبر انتقالات وتوافقات ملائمة لمرور الزمن وتطور السرد: الانتقال من لقطة ذبح شاة الماعز، إلى رأسها المطبوخ الذي يعلو قصعة الكسكس، ومن تخطيط الطفل بعصاه بين شقوق الصحراء إلى اختراق الجمال لوديانها.

جَسَّدَ الفيلم وعياً استيتيقياً عالياً بالنظر إلى قدرته على استيعاب المَشَاهِد واللقطات الاستشراقية النمطية، ففي الوقت الذي تتغلغل فيه الكاميرا في عمق الصحراء العربية القاسية، نكتشف مدى المخاطر التي كانت تعتمل في تلك الصحراء، وكذلك حجم الصراعات وأنواع العلاقات التي كانت تدور بين البدو والعثمانيين والمرتزقة ومرشدي الحجاج القاصدين مكة عبر

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب..

الطريق الصحراوي القديم، وما كان يحدث من تطاحنات بين كل أطراف الصراع.

–II–

لا تنفصل قوة الفيلم عن قوة مخرجه – مؤلفه الذي عاش في بريطانيا، ولم ينسلخ عن بيئته الأصلية؛ إذ تمكن من تسليط الضوء على جزء مهم من نمطِ عيشِ البدوِ في صحراء الأردن. فبالرغم من أنّ الطاقم الفني والتقني أجنبي إلا أنّ القصة وطريقة سردها ظلت أصيلة إلى درجة يمتزج فيها الدرامي بالوثائقي.

تبدأ الحكاية في ليلة صحراوية مقمرة كان يجتمع خلالها أبناء الأسرة مع بعضهم بعضاً أو مع أفراد القبيلة تحت سقف خيمة مفتوحة، وفجأة تراءى لهم قدوم رجلين نحوهم يركبان جملين، وكأنّ رائحتهما تسللت إلى أنوف الجالسين قبل ظهورهما مع أَريجِ الريح الخفيفة التي تهب نسائمها في بداية كل ليل صحراوي. رحّب الرجال بهما، وأكرموهما بذبح عنزة سرعان ما اعتلى رأسها قصعة الكسكس في واحدة من اللقطات السينمائية ذات التوافق السينمائي المتقن، والدَّال على تلخيص الزمن الذي يفي بالتقليص المُوَلِّدِ للمعنى. طلب البدوي الذي يرافقه ضابط جيش إنجليزي من الأسرة أن ترسل معهما دليلاً يمكنهما من الوصول إلى الجهة الأخرى من صحراء الوادي الصعبة، والتي لا يسلكها إلا العارف بتفاصيل مسالكها وخريطة آبارها النادرة ومطباتها المجهولة. وافق الإخوة على طلب الضيف، وكلفوا أخاهم «حسين» بالمهمة، إلا أنّ ابن أخيه الصغير «ذيب» أصرّ على مرافقته رغم الاعتراض القاطع الذي أشهره في وجهه، فقد اقتفى الطفل أثر خطواتهم إلى أن وضعهم أمام الأمر الواقع.

سيطوي الأربعة جزءاً غير يسير من الصحراء بنهاره وليله، حينها سيكشف «حسين» لابن أخيه الذي يتمايل مع حركة الجَمَل كيفيةَ التعرف على الاتجاهات في ذلك الليل الذي تضيئه النجوم، وتزين سماءه قبسات أنوارها المشعة. سيخلد الركب للراحة بعد أن أنهكه التعب. في غفلة من الجميع حاول «ذيب» فتح صندوق صغير يحمله الأجنبي معه، إلا أنّ الصد كان من نصيب الطفل المشاغب. وقد كاد ذلك الحادث أن يفرط عُرَى رفقتهم.

اعترض طريقهم قطاع الطرق والمتصيدون للقوافل التجارية، مات البدوي ورفيقه. صمد «حسين» و«ذيب» اللذان قاوما اللصوص ببسالة وحنكة إلا أنّ الموت لحق بالعم إثر رصاصة لم تُفْلِتْه. فَرَّ «ذيب» جزعاً فسقط في غياهب الجب، وظلّ محتمياً فيه بعد أنّ ظن الأعداء موته غرقاً. تمكن الفتى من الخروج، وارى سَوْأَةَ عمه بعد أن هضم فكرة موته، وبعد أن صارت الجثة قُوتاً متاحاً لشتى أنواع الذباب الشرس. لبث الطفل بجانبها مجتراً حيرته، مضمداً جراحه، متأملاً وحدته. فاجأه الموت، ولم تعد الصحراء التي أَلِفَهَا وأَحَبَّ اكتشاف مجاهلها وتضاريسها النائية رفيقةً له. فَقَدَ الرفيق والزاد والمطيّة.

–III–

قدّم لنا المخرج فيلمه وفق قالب بصري لم يخرج عن كلاسيكيّات الأفلام التي صورت في الصحراء العربية، وأشهرها فيلم «لورانس العرب» [1962] للمخرج داڤيد لين، وفيلما «الرسالة» [1977] و«عمر المختار» [1981] للمخرج الراحل مصطفى العقاد. وهي أعمال فنية عالية الحس تذكرنا بسينما الويسترن التي تتميز بشساعة فضاءاتها، وتنوع ديكوراتها، وقوة ممثليها، وضبط مكونات إطار صورها، والحرص الشديد على ترتيب مكوناتها، وحسن تركيبها.. لقد كانت العودة إلى الإطار الاستشراقي الذي سار عليه فيلم «لورانس العرب» دمجاً لروح الغرب والشرق معاً، خاصة أنّ المخرج قد عاد للتصوير في الأماكن نفسها، وكأنه يحاكيها ويتجاوزها بطريقته الشخصية، أو يريد أن يستعيدها في قالب مغاير يحمل بصمة أهل المكان مُذَكِّراً إيَّانَا بجزء من ماضينا السياسي، وما تمتلكه تلك الفضاءات من قدرة على الاستمالة والجذب.

يمكن الافتراض، ولو جدلاً، أنّ الفيلم يريد، بطريقة أو بأخرى، صياغة الأسئلة التي حكمت الرؤية الاستشراقية على ضوء مستجدات الحاضر: ما الذي تغير هنا وهناك؟ ألم يظل الشرق تلك البؤرة التي تغذي الصراع منذ الفترة الاستعمارية إلى زمن «الفوضى الخلاقة» التي يقول بها بعضهم كنوع من رد الفعل بعد ما تداولته الدراسات التفكيكية لكل من أنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد؟

يحيل نموذج الضابط الإنجليزي ذي المهمة الغامضة في الفيلم، وما يحتويه صندوقه المغلق الذي اقتناه الضابط التركي، على



تلك النوايا المكتومة لدى الغربي الطامع في تسخير أبناء الشرق لأهداف غامضة فيحتفظ بإدارة الأمر وصناعة القرار من وراء ستار، كما أنّ في لعبة عودة الصندوق إلى الضابط التركي أكثر من معنى. فإلى متى سيلبث الإنسان في المشرق العربي واسطة سلبية بين القوى المتصارعة من حوله دون أن يفطن للّعبة؟ وإلى متى سيظل الوقود الفعلي للحرب المشتعلة في دياره؟

إذا ما قرأنا الفيلم خارج دائرة الأحكام التي يمكن أن نصوغها حول الطاقم الأجنبي الذي أشرف على صناعته، وما يمكن أن يلوح للبعض من مظاهر الإيكزوتية والاستشراقية الثاوية بين المَشَاهِدِ واللقطات، فإنّ دقة الأسئلة التي يطرحها نافذة إلى العمق الاستراتيجي للشرق؛ إذ ما الذي تغير في هذه الفيافي منذ الزمن العثماني إلى اليوم؟ أليست دار لقمان باقية على حالها؟ كيف نتصور شرقاً دون تطاحن؟

-IV-

إذا كانت رسالة فيلم «لورانس العرب» واضحة ما دام بطله ينخرط في تحرير العرب من ويلات الاستعمار العثماني، فإنّ رسالة فيلم «ذيب» ملتبسة بالنظر إلى أنّ رحلته مع عمه كانت غير مرغوب فيها، ومفروضة على الثلاثة بقوة الواقع، فلم يكن التخلص من الطفل ممكناً بعد أن اكتشفوا ملاحقته لهم أثناء ابتعاد ركبهم عن القبيلة، وخوفهم من عدم قدرته على الرجوع وحده إليها، أمّا عمه المقدام الشجاع، فكانت مهمته لا تتجاوز حدود إرشاد الإنجليزي ورفيقه العربي المتواطئ كي يصلا إلى مبتغاهما، وذلك تنفيذاً لأوامر العائلة أو القبيلة، وقد قام بالمهمة كما ينبغي، ومات مع الغرباء دون أن يدرك مناهما، ويختم رسالته.

ينجلي من مضمرات الفيلم أنَّ لِتَوْظِيفِ ظهور «الإنجليزي» في بداية الشريط، وإقفاله على صورة «التركي» أكثر من دلالة، فآثار الاستعمار الإنجليزي باقية ومتحكمة في المنطقة، وامتداداتها الثقافية واللغوية بادية للعيان، كما أنّ تركيا تلعب دوراً رئيساً فيما يدور في المنطقة من صراعات بين القوى المؤثرة في المنطقة، وتلك التي يمتد نفوذها الاقتصادي والسياسي إليها، لكنّ «العربي»، صاحب الأرض، الذي يرمز إليه «ذيب» وعمه المتوفى «حسين» و«اللص» ومن يصاحب هؤلاء أو يعاشرهم أو يساندهم أو يلتقيهم.. يظلُّ حاملاً لموقف يتأرجح بين القوة والوهن: فهو من جهة مكتف بذاته، منسجم مع نمط عيشه وبيئته، منكفئ على نفسه، يخبر المنطقة، يساعد ولو كانت الظروف ملتبسة، طيب وكريم، مقاوم ومقدام، وهو من جهة أخرى مغامر، لص، متخلف، مقاتل، غادر، متآمر، متواطئ، يسرق الأجنبي ويبيع نفسه للمحتل.

قدّم الفيلم شخصية «ذيب» كطفل تجعل منه قساوة البيئة والظروف رجلاً يتجاوز سنه بكثير، فقد صمد في وجه المحن والشدائد، واجتاز كل اختبارات وأهوال الطريق، وخرج في الأخير منتقماً لقاتل أبيه وعمه، وكأنّ الفيلم يشير إلى مسألة الثأر المضاعف التي تسري بين الأجيال متخذة لبوساً مختلفاً: انتقام قبلي، انتقام من المستعمر، انتقام أبوي، انتقام عائلي، انتقام مبدئي، انتقام جغرافي، انتقام اقتصادي، انتقام عرقي.

هكذا تصير الصحراء فضاء للمغامرة والمجازفة، فقد انقاد الطفل وراء فضوله دون أي تقدير منه لحجم ما أقدم عليه من فعل، وهو في النهاية يقفل راجعاً على ظهر جَمَلِ اللص بعد أن أرداه قتيلاً بمسدسه، فما الوجهة التي سيسلك؟ وهل يشكل البعير تعويضاً لما ضاع منه؟ هل يستطيع معرفة طريق العودة؟ هل ستكون آمنة؟ تلكم بعض الأسئلة الشائكة التي تفرضها علينا نهاية الفيلم التي لا تمثل بأي حال من الأحوال التصور المثالي لما

يعتمل في صحراء العرب المفتوحة على مزيد من المفاجآت، وكأن فُجَاءَاتِهَا لا تنضب، وزمنها كحرارتها ملتهب دوماً.

قدّم الفيلم الشرق كمجال مفتوح على العنف والمجهول، وهي الرؤية التي حكمت بعض الأطاريح الاستشراقية ذات الحمولة النمطية التي تسمه بالجهل والتخلف والخديعة والسذاجة والعنف والتطرف والرغبة في تدمير العَالَمَ والتخلص من الآخر.

-V-

لم يعتمد المخرج على ممثلين محترفين، ولكنه اختار أشخاصاً عاديين قام بتأطيرهم لمدة ثمانية أشهر، فكانت النتائج مبهرة إلى درجة طغت معها العفوية المطلوبة في الوصول إلى أعماق الشخصيات. نقصد تلك العفوية التي تقوضها في بعض الأحيان احترافية الممثلين الذين يألفون حركاتهم، ويبالغون فيها، فيكررونها من فيلم إلى آخر دونما انتباه إلى تغير الوضعيات والحالات. لقد تحمل الطفل «ذيب» ثقل الفيلم، وكان مقنعاً بتماهيه التام مع الشخصية. كانت الشخصيات محصورة للغاية؛ إذ لم يَنْبَنِ السيناريو على ممثلين كثر، وإنما تقاسم الطفل والعم واللص الأدوار، فكان الفضاء هو الشخصية المحورية في الفيلم، كما أنّ هؤلاء قد أحسنوا بلوغ الذروة الدرامية كما نسجها كاتب السيناريو ناجي أبو نوّار بالاشتراك مع باسل غندور، حيث قدّما قصة كلاسيكية يتفوق فيها الطفل «ذيب» في مختلف المواقف الصعبة التي يواجهها.

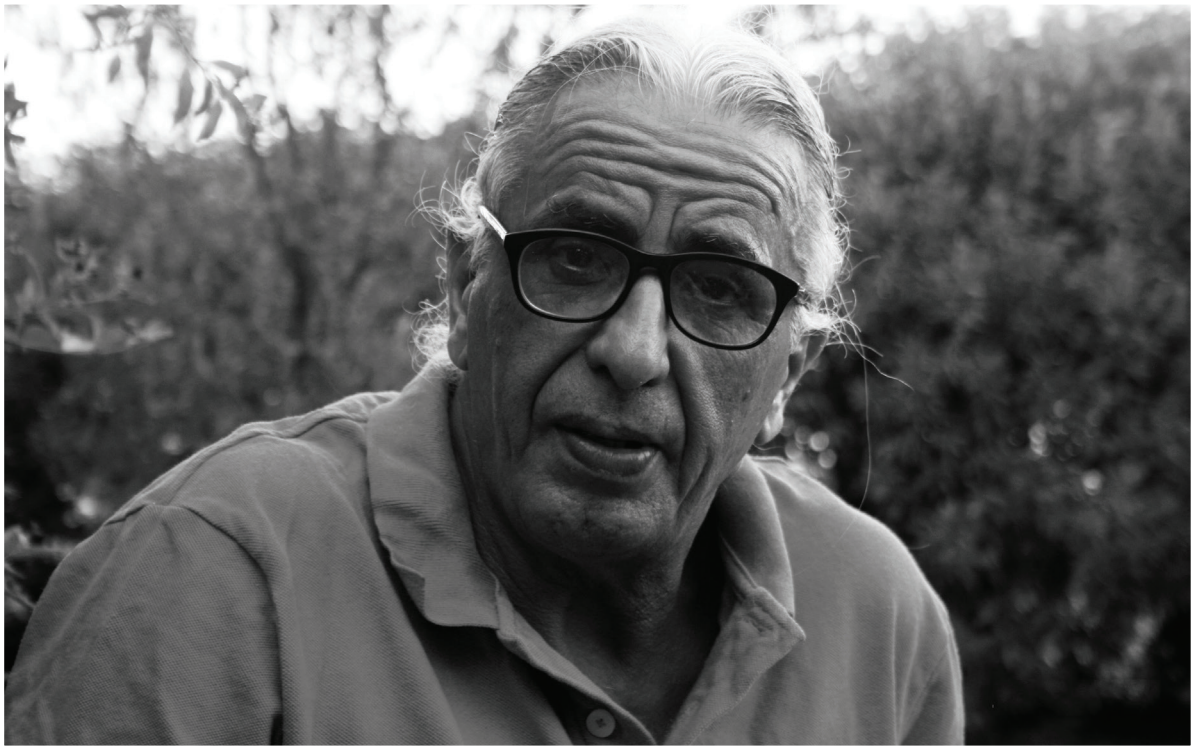
لجأ المخرج إلى خدمات بدو من صميم البيئة التي تدور فيها وقائع الفيلم، فكانوا يتحركون بطلاقة داخل مجالهم الحيوي، ويتنقلون فيه دون عناء، ويتصرفون دون كلفة. من الأكيد أنّ حُسْن إدارة المخرج لهم كانت جلية من خلال ما أظهروه من قدرات كبيرة أثناء الانسجام مع حركات الكاميرا، والتأقلم مع زوايا الالتقاط، والتموضع المضبوط داخل الإطار، ومراعاة التعبير حسب سلم اللقطات.. وهي أمور يصعب أن تتأتى دون مهارات مسبقة، وخبرة متراكمة، واستعدادات نفسية وذهنية أوليّة.

-VI-

يلامس الفيلم حجم التمزق الذي قاساه الطفل «ذيب» قبل أن يصبح رجلاً، فهو لم يلعب، ولم يلج المدرسة، ولم يستمتع بطفولته، ولم يحظ بمرافقة والديه أو ينعم بحنانهما. حمل السلاح مبكراً، داهمه الموت في أكثر من موقف. انخرط في رحلة مجهولة القصد، قَاتَلَ في البداية دون أن يعرف القصد من ذلك، ولكنه قرر القتل في الأخير حين أدرك أنّ الأفق معتم، وأنّ اللصوص لا يمكن الوثوق بهم فبالأحرى استئمانهم واتباعهم.

ومن يدري؟ فقد يكون «ذيب» هو المُحَرِّرُ المفترض الذي طالما انتظره الجميع، قد تخيله المخرج في صورة طفل رفع التحدي، ورسمت البراءة والدهاء تصرفاته، ووسم الفضول تحركاته، رغم أنه راكم من التجارب ما سيحوّل ليونته إلى قسوة مضمرة يستعملها للدفاع عن النفس، والتخلص من التبعية للتوجه صوب أفق أرحب. وربما قد يكون «ذيب» هو «سيزيف العربي» أو «أوديب الصحراوي»، فكل التأويلات ممكنة في ظل ما نراه اليوم في صحراء العرب الشاسعة، رغم أنّ لأناسها قوة كبيرة على المشاكسة والعناد كما وصف ذلك «طوماس إدوارد لورانس» (1888-1935) قائلاً: من الأسود إلى الأبيض، يحب هذا الشعب الشفافية والتضاد أيضاً، فلا يرتاح فكره إلا في المفارقات.. شعبُ التشنجات، والانتفاضات، والإشراقات الفكرية، عِرْقُ العبقرية الفردية. للعرب معنى حاد يفسر هذا الصفاء الذي تَوَلَّدَ داخل الندرة.. فالسمو يتهدج بين الترف والقناعة[1]. ولهذا نظن أنّ فيلم «ذيب» ينطلق من تلك المنطلقات التي تعكس مفارقات الإنسان العربي الطامح للحرية/الغارق في التبعية، الزاهد في المأكل والملبس/المفرط في البذخ، المتحمل لقسوة الطبيعة/المتذوق لطعم الراحة، العاشق للحرية/المطمئن للاستبداد، القابع في الخيام وناطحات السحاب أو الشمس.. إنه ذاك الحامل لحزمة من الأحاسيس المتبدلة باستمرار.

1- «T.E. Lawrence by his friend» cité dans: Flora Armitage; Lawrence d'Arabie, le désert et les étoiles; Payot; 1957; P: 69.



النحت والمدينة
حوار مع النحّات والتشكيلي عبد السلام أزدام

حاوره: محمد اشويكة

يشكل اللقاء مع النحّات والفنان التشكيلي عبد السلام أزدم متعة خاصة، لكونه يرقى إلى مستوى التفاعل الإيجابي الذي يستقي من الفلسفة حرقة وجرأة سؤالها، ومن السوسيولوجيا كشفها عن حقائق الواقع، ومن التربية منهجها لتيسير عمليتي الفهم والإدراك. فورشة هذا الفنان غاصّة بالمنحوتات واللوحات المتحاورة مع بعضها بعضاً، فما أن ترفع بصرك من تأمل منحوتة معينة صوب لوحة أخرى إلا وتجد الدهشة تحاصرك كي تقارن بين مرونة الانتقال من سند إلى آخر، ومن أسلوب إلى آخر.

تتميز منحوتاته بقوة تركيب عناصرها على مستوى تقسيم الكتل والأحجام، ومراعاة التوازن، والتناظر المدروس، ودراسة تفاصيل الشكل كالتخطيط ودراسة الأبعاد والفراغات والامتلاءات واستقرار المنحوتة، واختيار الاشتغال بمواد ذات ارتباط خاص بالخلق كالصلصال (المُشَمَّط) وبعض المواد العنيدة التي تدخل ضمن السيراميك وصناعة الآجر، وتعتمد تقنيات خلق المنحوتة على عمليات مركبة من التقضيب واللحم والتسوية مما يتطلب استعمال أدوات متعددة لتطويع الأجسام، أمّا ألوان منحوتاته فتميل إلى المواد التي يشتغل عليها، وهي في عمومها مرتبطة بألوان الأرض، وهو الأمر الذي يتيح لهذه الأعمال الفنية إمكانيات كبيرة لتسهيل ولوج الضوء وانعكاسه على بعض المناطق ممّا يمنحها جاذبية جمالية خاصة تنسجم مع بعض الألوان أو الموتيفات التي يضعها الفنان في بعض الأماكن من المنحوتة.

يمنح هذا الحوار لقارئه متعة الاستمتاع بآراء واحد من أهم النحاتين المغاربة والعرب، الذي يحثه حبه لعمله على الإعلاء من قيمة النحت كمدخل جمالي لتأمل المدينة والاعتزاز بالانتماء إليها، وكفنّ يرقى بالذوق الفردي والجمعي للناس. وإليكم نص الحوار:

*** من المعروف أنك نحّات وتشكيلي عصامي، ما الذي جعلك تتشبث بالنحت رغم المشاكل المتعلقة بالمواد والطهو والتلقي والتسويق؟**

سؤالك كأنه يقصد متيماً تائهاً وراء محبوبته. النحت بالمغرب باهت الحضور لنفور ثقافتنا المتشبعة باعتقادات دينية كتمثلات مسبقة عن هذا الفن الجليل وعن الصورة عموماً. شغفت بالنحت لكون منجزاته الأثرية (monumental) تشكل فناً اجتماعياً بامتياز، فهو تجلٍ لجمالية المواد ورونقها، ينمي التوعية البصرية، ويرقى بالذوق الاجتماعي... تجعلني هذه الصفات، من بين أخرى، وَلُوعاً بالنحت رغم كلفة مواده ووسائل إنجازه والفضاء الذي يتطلبه، إضافة إلى صعوبة التلقي والتسويق.

ولأنّ النحت نشأ بالموازاة مع جمالية المدينة وظهور الفلسفة بأثينا، وخاصة مع بناء معبد بارتينوس كأول فضاء لاحتضان التماثيل في التاريخ، ولأني ولجت شعبة الفلسفة عندما تعذر عليّ الالتحاق بباريس للتخصص في الفن التشكيلي، فقد وجدت نفسي منقاداً، وبعصامية، نحو تشكيل المادة من أجل مسخ موجب، راق، ينتهي بعد الطهي بمنحوتات تروق عشاق الفن.

تمرّ خلال العملية الإبداعية النحتية بتجربة وجدانية فريدة، لأنك تعيش عصراً جيولوجياً من ملايين السنين في تحول القشرة الأرضية، تعيشه بمحترفك في أقل من مائة يوم عندما تبلل التراب الهيولاني بالماء وتعطيه صورة وتتركه يتبخر في الهواء ثم تخضعه للطهي بفرن غازي تفوق حرارته 1000° C وإذ ذاك تكون قد نقلت تصورك من الإمكان إلى الوجود، وأعطيت دلالة فنية لذلك الأُسْتُقْسَاط (العنصر) ومسخته بشكل ينال إعجاب محبي الإبداع بتزجيجه في بعض جزئياته وببصمه بموتيفات وأشكال هندسية إقليدية... يجعل هذا المرح الفلسفي والفني من هَمِّ التسويق شأناً ثانوياً، إضافة إلى أنه شبه منعدم، فهو غائب لدى الخواص لأسباب ثقافية ومادية، أمّا بالنسبة للمؤسسات التي في إمكانها الإقبال على الاقتناء، فتغيب في مشاريعها وذهنياتها الوظائف الجمالية لفن المجسمات للقصور الإعلامي المكتوب والسمعي والمرئي في نشر ثقافة النحت، إضافة إلى النزعة التخريبية العفوية أو المؤدجلة لإتلاف التماثيل والمنحوتات ومحوها من فضاءات الملك العمومي.

*** ما الذي يجعلك تهتم بالجسد في منحوتاتك؟**

الجسد يوحدنا بصفتنا كائنات يميزها الوعي والإبداع، الحب والإغراء، والخداع ثم الاقتتال.. الجسد وصل بيننا في الأزمنة والأمكنة (كصورة)، يميز كلامنا عن الأغيار. هذا الجسد الحي يفكر، يعي، يحب، يغري، يحترس وقد يقتل شبيهه ويبرر ويستعبد.. ما يهمني منه كتشكيلي، كونه مجسماً ومسطحاً أيضاً، فالنصف العلوي منه مجرد عن نصفه الغريزي والشهواني والإيروتيكي ومجرد عن الجغرافيا والتاريخ. يهمني منه الجزء المفكر، المخمن، المحس، العاطفي، المنشد للسلام والأفضل. أشخصه في حالات شطح أو ذهول، حالماً أو متعباً، متسائلاً أو مرحاً، متمايلاً أو متيقظاً... وأزوقه بخزافات (glaçures) وزخارف نقشية استعارية لتبقى بهاءاته عبارة عن مساحات إيحائية تأويلية منفتحة على استشعارات متذوقين مختلفين آتين.

*** كيف يتم تلقي منحوتاتك؟**

على قلة عرضي لمنحوتاتي يمكن بصدد التلقي تقسيم الجواب إلى قسمين: عندما أعرض منحوتاتي الصغيرة برواق أو صالون تلقى إعجاباً فائقاً من قبل متلقين مطلعين (avertis) من حيث مادة (grès) السيراميك والأسلوب والتفرد والاستعمال الجزئي للتزجيج والإبداعية.. فالتنوع مع وحدة المميزات يطبعان عملي الخاص. وهناك استحسان من هواة وزوار يطرح جلهم أسئلة استطلاعية عن التقنية والمواد والدلالات.

بالنسبة للتلقي الافتراضي يوجد بالطبع تواصل كبير على الشبكات الاجتماعية، وفي غالب الأحيان مع تشكيليين من كل أنحاء العالم، ومع نحاتين يقدرون أعمالي من اليابان والصين وأمريكا اللاتينية والولايات المتحدة وأوروبا وتركيا واليونان وإفريقيا والشرق الأوسط والمغرب الكبير، وطننا الأم بالطبع، رغم صعوبة التواصل اللغوي.

*** كيف ترى التجربة النحتية بالمغرب؟**

بدأ النحت في المغرب مع الحماية الفرنسية بإقامة تماثيل أثرية بالرباط والجديدة والبيضاء التي أقيم فيها تمثال «الصداقة الفرنسية



المغربية» سنة 1924 ومنحوتة لتخليد المقيم ليوطي سنة 1938 بالإضافة لتماثيل أخرى تشخص فرنسيين من رجال العسكر أو الفكر.. ومع بداية الستينات ستنجز تماثيل كاملة للملك محمد الخامس وأخرى برونزية وخزفية نصية أنجزها النحّات الألماني آرنو بريكر بالرباط إضافة إلى نقيشية الملك التي انتصبت بالحديقة العمومية لمدينة الجديدة. سيتوقف الاهتمام بالنحت في هذه المرحلة بعد نشر جريدة العلم لفتوى فقهاء أبدوا نفورهم من نصب التماثيل في الساحات العمومية بداية الستينات ولم يعد النحت مستضافاً في الفضاء العام إلا مع أواسط السبعينات مع معلمة النحات المعاصر عبد الحق السجلماسي بالبيضاء ثم منحوتة أرضية بالرباط لحسن السلاوي لم يعد لها وجود وأخريات فيما بعد للمليحي وإكرام القباج وبلكاهية أجيز البعض منها على جنبات الطرق السيارة. ونجد نماذج على قلتها بطنجة وأصيلا والرباط والبيضاء والصويرة وتاررودانت... وهناك العديد من المنجزات الصغيرة الهامة لنحاتين آخرين توجد في ملك خواص أو مؤسسات أو تقبع بمحترفات مبدعيها في انتظار عاشق مهووس أو ذي مال.

*** يظهر أنّ منحوتاتك بدون ملامح في بعض الأحيان. ما الذي يؤطر هذه الرؤية؟**

لست انطباعياً ولا سوريالياً ولا أحشر نفسي في مدرسة ما. ترنو أعمالي لتشخيص أفكار وحالاتِ وجودٍ تُجَرِّدُ شَخْصَ الإنسان في تصوير الصباغي وتشكيل النحتي.

ولجت الفن كمحترف من خلال ارتباطي بالسوسيولوجيا والفلسفة كتكوين جامعي، وولجته أيضاً عبر اهتمامي بحقوق الإنسان كفاعل جمعوي. لهذا فتماثيلي مطبوعة برؤية كونية بعيدة عن كل خصوصيات أنتروبولوجية أو أصولية أو إقليمية. ثمة فقط إحالات على وضعيات شخوص في حالات شطح، أي عياء، شرود أو تساؤل، بهجة أو انكسار، تفكير أو تأمل.. دون التقيد بأمكنة محددة أو زمن معطى. استفدت كوني عصامياً من قراءة فنانين عالميين جادوا بنشر موجزاتهم التقنية واطلعت على تجاربهم وتجارب أخرى استغرفت منها، فلست عبقرياً كما توهم كانط في تفسيره لموهبة الإبداع بل كللت حباً في التعلم كما يرى نيتشه.

*** تزاوج بين النحت والتشكيل. كيف ترى العلاقة بين الفنين؟**

النحت والتصوير الصباغي كلاهما جنس من التشكيل يختلفان من حيث موادهما وتقنيات ووسائل إنجازهما، ومن حيث كيفية وفضاء عرضهما. يتوحدان في أعمالي إبداعياً وتعبيرياً من حيث شخوصي وموتيفاتي وأسلوبي. كلاهما يغريني دون الميل لأحدهما أكثر. فهما متناغمان في أسلوبي الفني نحتاً وتصويراً رغم ما للنحت من متاعب في كلفة الجهد وتجهيز فضاء الاشتغال والمصاريف والنقل والعرض والتلقي والتسويق... ولكن، يبقى لكل منهما سحره وبهجته وطقوسه خلال العملية الإبداعية.

أنطلق في النحت من مادة هيولانية لا متعينة، أشكلها وأعطيها صورة وأطهوها فيما يزيد عن الألف درجة حرارية لتنتهي العملية

الإبداعية بمسخ موجب هو المنحوتة. تروق عشاقاً يستشعرون إبداعيتها ويقتنونها أو يكتبون عنها. وقبل هذا، فهذه التجربة تجعلك تحيا عصراً جيولوجياً بأكمله في بضعة أيام تحت عيونك وبفعل تدخلك، وتحيا أيضاً مغامرات تأملية عاشها الفلاسفة الأولون عندما أرادوا أن يعطوا للوجود معنى.

*** تختلف التجارب النحتية في الدول العربية. ما هي عوائق انتشار النحت خصوصاً بعد الاعتداء وتهشيم المنحوتات في العالم العربي (مصر وسوريا)؟**

أعلت مصر والعراق من شأن النحت الأثري بفضل خلفيات حضارية عريقة ما زالت معالمها حاضرة بثقلها الفني إلى اليوم كالإنجازات الفرعونية والبابلية إضافة إلى حضارات الشام الكبرى. ففي القرن الماضي ظهر بهذه البلدان نحاتون عُرِفُوا، عالمياً، بمنجزاتهم الأثرية ومنحوتاتهم الغيرية كجواد سليم من العراق وآدم حنين من مصر إضافة إلى العشرات من التجارب الهامّة التي أنجزها فلسطينيون وسوريون ولبنانيون... غير أنّ هذا الإعلاء من قيمة النحت سيتوقف مع القصف الأمريكي للعراق واحتلاله، بل سيترتب عن خروج هذا المحتل ظهور تنظيمات إرهابية متوحشة بدأت تشجع على تهشيم وإتلاف منجزات نحتية تاريخية باسم الدين الإسلامي سابقة حتى عن ظهور الإسلام.

بالمغرب، كما ذكرت سابقاً، بدأ النحت يعمر الساحات والحدائق العمومية مع الحماية الفرنسية بفعل نحاتين أوروبيين لتظهر مع مطلع السبعينات المنجزات الفنية المجسمة لنحاتين مغاربة في بعض الفضاءات لكنها تبقى منفردة ومنعزلة، لا سيما أنّ إنجازها قد مَرَّ في ظروف تنقصها الشفافية. فما يزيد من غياب النحت هو إهمال الإعلام المكتوب والسمعي البصري لهذا الفن البعيد عن انشغالات الفاعلين في الهيئات المعمارية الحضارية والفاعلين في السياحة والثقافة.

*** لماذا لا نهتم بالمنحوتات في الفضاءات العمومية المغربية والاستفادة منها في حياتنا اليومية؟**

سؤالك مهم جداً من المفروض ألا يتوجه للنحات بل للمقررين في تهيئة المعمار والمهندسين والمصممين المعماريين والإعلاميين الذين أصبح بإمكانهم ولوج كل البيوت عن طريق الويب والتلفاز، والأمر نفسه بالنسبة للفاعلين في الفن والثقافة والسياحة، النحاتون المبدعون موجودون وليس بإمكانهم تسديد تكاليف باهظة من أجل مدن تزهو بالنحت الذي تشكل وظيفته الجمالية والتربوية درجة قصوى في إرهاف الذوق والتوعية البصرية للمواطنين، خاصة أننا نراه منذ الطفولة الأولى حين يكون العمل منتصباً في الساحات العمومية، إنه يلطف العدوانية وينمي روح المواطنة والاعتزاز بالانتماء إلى مدينة قد تكون معالمها تماثيلها.

ففي أوروبا كأقرب قارة لنا مساحة وحلماً، تنتصب التماثيل في كل أرجاء مدنها لتنعش أذواق ساكنيها وزائريها على حد سواء، كما تخصص في كل من فرنسا مثلاً والكيبيك ونيويورك نسبة واحد في المائة من ميزانية كل تهيئة معمارية للنحت (فقط) كبنية جمالية للتزيين وكمنجزات فنية للاحتفاء بإنهاء المشروع وجلب الزوار.

أتصور بمرارة كيف يمكن أن نجعل من المنحوتات معالم لكل مدننا في الساحات العمومية والحدائق (على قلتها وشحوبها)، في الوقت الذي لا يتجاوز فيه مجموع ميزانية وزارة الثقافة بكل طموحاتها الفنية والثقافية واحد في المائة من ميزانية الدولة السنوية، وكيف يمكن السمو بالنحت في الوقت الذي تنعدم بمدننا حتى المراحيض العمومية؟

*** رؤوس شخصياتك النحتية مُنْحَنِية ومنطوية، وهو ما نستشفه في اللوحات أيضاً. فهل يتعلق الأمر برؤية للشرط الإنساني اليوم؟**

مائلاً أو منحنياً.. إنها أوجه للعقل، وللفكر وأحواله، متأملاً أو متبصراً، شارداً أو متيقظاً، تائهاً أو مستغرقاً، متوقداً أو متعباً، منخطفاً أو متمعناً. ما أغنى اللغة التي تغطي نشاط الفكر وهمومه! فحركات الرأس لامتناهية إلا بفناء توقد النظر وهيامه بحثاً عن مساءلة المعطى. هي حالات عقلية، وأحوال تأملية. إنّ صورة الرأس وفق وضعيات تتراوح ما بين المائل والمنتصب، ما هي إلا المظهر الخارجي لما يتموج بدواخلنا.



«في إيديولوجيا مجتمع الإعلام الكوني»

يحيى اليحياوي*

1. في ماهيّة المجتمع الإعلامي الكوني

في أواخر ستينات القرن الماضي أكد عالم الاجتماع الكندي ماكلوهان أنّ الاتصالات ستحوّل وجه العالم، وستساهم بقوة في تنمية البلدان غير المصنعة «عن طريق التلفزيون بالكابل والارتباط بالسواتل»، متنبئاً بذلك بنشوء «قرية كونية» مختلفة كل الاختلاف عن مواصفات المجتمع القائم[1].

في الفترة ذاتها أصدر عالم السياسة الأمريكي برززنسكي كتاباً أبرز فيه «أنّ تغطية الكون بالشبكات المعلوماتية أضحت واقعاً قائماً ومميزاً للعلاقات الدولية»[2].

لم يختلف الأمر كثيراً مع بداية هذا القرن، على الأقل باستقراء عام للأدبيات الرائجة بهذا الشأن قياساً إلى ما كان سائداً من ذي قبل، أي في زمن الندرة التكنولوجية.

يقول ج.ج. روش «إنّ تحويل الكون إلى قرية أضحى المكمل الحتمي للاقتصاد/العالم، منذ أن تحول الإعلام والاتصال إلى خدمات للاستهلاك جارية، إنّ الاتصال لا يتضمن فقط المعلومات، بل تعدد التيارات اللامادية أيضاً التي تخترق الحدود وتتجاهلها. بالتالي فإنّ آنية الإعلام قد حولت جذرياً القواعد والسلوكات السياسية، إذ بانصهارها وتطور المعلوميات أكملت آنيّة الاتصال عملية تكثيف المبادلات، الأخيرة هزمت إكراهات المكان، في حين أنّ الثانية قوضت إكراهات الزمن»[3].

---

* أكاديمي من المغرب.

1- Mc Luhan. M, « Guerre et paix dans le village planétaire », Ed. Laffont, Paris, 1970.

2- Brzezinski. Z, « La révolution technétronique », Ed. Calmann-Lév, Liberté de l'esprit, Paris, 1970.

3- Roche.J.J, « Théorie des relations internationales », Ed. Montchrétien, Clefs/Politique, Paris,1991.

لم يخرج عن السياق هذا ما تلا بعد ذلك من كتاب ومفكرين[4] بل تبنوا شكلاً ومضموناً فكرة أنّ تكنولوجيا الإعلام والاتصال إنما تؤسس لانبعاث «حضارة جديدة» مرتكزة على المعلومات والمعرفة، ولمرحلة جديدة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على غرار العصر الصناعي الذي لم تكن المعلومات والمعرفة في خضمه إلا مخرجاً من المخرجات ليس إلا.

وهو ما تزكيه تقارير اليونسكو وتتبناه، إذ تعتبر أنه في هذه المرحلة من الحركية والمبادرة، أصبح الإعلام والمعرفة الأداة المحددة للاقتصاد الجديد ذي القيمة المضافة العالية. إذ الشبكات العالمية لم تعد تنحصر فقط في توزيع المعلومات، بل باتت خلف خلق معارف جديدة تساهم في تحويل السلع والخدمات. وهذا معناه الأهمية الكبرى للموارد اللامادية كالبرامج المعلوماتية والتطبيقات والبرامج والخدمات، التي أصبحت المواد الأولية الجديدة والثروات الحقيقية لمجتمع المعرفة. بالتالي فإنّ تراتبية القيم الاقتصادية والسياسية والثقافية أصبحت عرضة للتقوض يوماً بعد يوم.

إنّ عالم الاتصال يمرّ تدريجياً من اقتصاد ندرة ومراقبة منظمة من لدن الدول، إلى اقتصاد ليبرالي موجّه نحو وفرة العرض والتعددية. هذا التطور «يسرّع من نهاية الاحتكارات في النقل وتوزيع المعلومات بميدان الاتصالات كما بميدان السمعي/ البصري»[5].

ليس ثمة من شك إذن أنّ القناعة باتت قائمة، منذ ماكلوهان إلى وقتنا الحاضر، بأنّ الذي خلقته ثورة تكنولوجيا الإعلام والاتصال إنما يقدم على أساس كونه «عهداً عالمياً جديداً»، في الاقتصاد والمجتمع والثقافة، أقيم على أنقاض «العهد العالمي القديم» المرتكز على الصناعة والخدمات التقليدية والثروات المادية وغيرها[6].

يقول إيغناسيو راموني بهذا الخصوص: «إنّ نقل المعطيات بسرعة الضوء (300 ألف كلم في الثانية) ورقمنة النصوص والصور والصوت، واللجوء لسواتل الاتصالات وثورة الهاتف وتعميم المعلوميات بكل قطاعات الإنتاج والخدمات، والاتجاه بجهة تصغير الحواسيب وربطها شبكياً بالإنترنيت على المستوى الكوني، كلها عوامل بدأت تعمل شيئاً فشيئاً على قلب نظام العالم برمّته»[7].

ومعنى هذا، على مستوى الأفراد والجماعات، أنه «بفضل تسارع وتيرة الإبداع التكنولوجي والرهانات الصناعية والمنافسة، فإنّ التكنولوجيا الجديدة والبنى التحتية للشبكات، ستصبح تدريجياً أقلّ تكلفة من أسعار المضامين وتوفر إمكانات البلوغ لجماهير أوسع»[8].

وعلى هذا الأساس، فالوعود التي حملها الإنترنيت بداية هذا القرن، وما ستحمله مستقبلاً طرق الإعلام والاتصال السيّارة، إنما تبدو كأنها تجسيد لنبوءة الأولين من الكتّاب واستشرافاً لما تقدمه الأدبيات الراهنة حول الموضوع، إذ يقدّم الإنترنيت والطرق السيارة على أنها مصدر تحولات جذرية كبرى، توشك أن تفجر «ثورة عالمية حقيقية» في أفق بناء «مجتمع كوني» قائم الذات والبنيان[9].

يبدو، على الأقل بناء على ما ورد من إشارات، أنّ هذا المجتمع (مجتمع الإعلام الكوني) إنما سيكون ذاك المجتمع المبني على شبكات واسعة للاتصالات، ومرائب ضخمة للحواسيب مرتبطة ببعضها بعضاً، تتنقل المعطيات والمعلومات والبيانات بداخلها بسرعة فائقة، ولا عائق في بلوغها يذكر أمام الأفراد أو الجماعات، ولا رقابة ممكنة في ظلها على المضامين والمحتويات، وعن طريقها ستتكرس تدريجياً مفاهيم جديدة في الإدارة والتعلم والبحث والتطبيب وممارسة الشأن العام.

4 ـ من أمثال توفلر ودرويكر ودوبري وروزناي وماطلار، وغيرهم.

5- UNESCO, « Rapport mondial sur la communication: les médias face aux défis des nouvelles technologies » , Ed. UNESCO, Paris, 1997.

6- Cf : Valladao. A, « Les mutations de l'ordre mondial », Ed. La Découverte, Les dossiers de l'Etat du monde, Paris, 1994.

7- Ramonet. I, « Géopolitique du chaos », Ed. Galilée, Paris, 1997.

8- UNESCO, « Rapport mondial… », Rapport. Précité.

9- Wautelet. M, « Les cyberconflits, internet, autoroutes de l'information et cyberespace: quelles menaces ? » , GRIP, Ed. Complexe, Bruxelles, 1998.

ولّما اقترن هذا المجتمع بـ«فضائل العولمة»، فإنه لم يعد يؤسس «لعهد عالمي جديد» فحسب، بل كذلك «لعصر أثيني متجدد»[10].

2 . في بعض خصائص المجتمع الإعلامي الكوني

في اجتماع للمنظمة العالمية للاتصالات مخصص لـ «مجتمع الإعلام العالمي»، أكد ألبرت غور (نائب الرئيس الأمريكي الأسبق) أنه «في خضم شبكة الإعلام الكونية، حيث تربط المدن الأكثر تقدماً بالقرى الأكثر بعداً، لن يكون هناك إقصاء لأحد في التنمية الاقتصادية. هذه الشبكة سوف تمكن من توزيع المعلومات وتحسين البيئة والتطبيب، وستكسر الحواجز بين الأغنياء والفقراء»[11].

ما يشد التحليل في هذا الخطاب ارتكازه الضمني على مبدأ البلوغ، أي بلوغ الأفراد والجماعات للشبكات وبالتالي للمضامين والمحتويات.

ـ وعلى هذا الأساس، فلعل إحدى الخصائص الكبرى للمجتمع ذاته إنما هي ارتكازه على بنية تقنية كبرى تدعى الشبكة. ومفهوم الشبكة المقصود هنا، يقول لوسيان سفيز: «إنما هو مركز تكنولوجيا الاتصال، إنه وجهها المهيمن»[12]. إنه الوسيط الضروري لتوزيع ونقل واستهلاك المعلومات والمعطيات والبيانات: إنه البنية التقنية أساساً، لكنه أيضاً المضامين والمحتويات، إذ لا «حياة» لهذه الأخيرة في غيابه أو ضعفه، أو اختلال أحد مكوناته.

ـ أمّا الخاصية الثانية لمجتمع الإعلام الكوني، فتتمثل في اعتبار هذا الأخير مكمن «التنقل السريع والآني والحر» لكافة أشكال المعلومات بين المرسلين والمتلقين، منتجي المعلومات ومستهلكيها. لن يعود للمكان والزمن، وفق هذه الخاصية، من قيمة كبرى تذكر، إذ ستتنقل الرساميل كما الأفكار على شكل بتات ألكترونية، «تسخر من قوانين الدولة الوطنية وتشريعاتها ولوائحها. إنها، أعني الشبكة، أصبحت أداة موسطة حقيقية للامادية الاقتصاد المتزايد وإحدى سماته المميزة»[13].

ـ الخاصية الثالثة للمجتمع ذاته تكمن، بارتباط وتقدم مفهوم العولمة، في قدرة الشبكات على «خلق آليات ارتباط جديدة بين المحلي والعالمي، بين الفردي والجماعي، بين الواقعي والافتراضي»، لا تبدو التمايزات القائمة معها ذات اعتبار كبير، إننا هنا بإزاء «حميمية لذيذة بين الفرد والآلة وبين بني البشر أيضاً، وبإزاء بلوغ متساو للكل لمعرفة شمولية، تتجاوز كلّ أشكال الموسطة (صحفيون مرتشون، زعامات بليدة، خبراء مغرورون بكفاءاتهم...إلخ)، ثم بإزاء حرية تعبير حقيقية، وديموقراطية مباشرة عبر التصويت الألكتروني...»[14].

لا يقتصر الأمر هنا عند الخصائص الكبرى (الوعود الكبرى يقول بعضهم)، بل يتعداه إلى ربطها برهانات[15] تقدّم على أساس كونها رهانات القرن بمجمله:

ـ فالرهانات التكنولوجية القائمة لم تعد فقط ترفاً أدبياً يستأنس بترديده الخبراء والسياسيون، بل أضحت واقعاً مادياً، لا مندوحة عن رفعه «للارتباط بالمجتمع الإعلامي الكوني».

معنى هذا أنّ إقامة البنى التحتية وتوسيع الشبكات الرقمية ذات السعة العالية والموظفة للألياف البصرية، وصياغة مبدلات جديدة بإمكانها حمل الصوت والصورة والمعطيات الضخمة، وتصميم برامج للضغط جديدة، وزيادة عدد الأقمار الصناعية، كلّ هذا لا يفترض فقط استثمارات تقنية ومالية وصناعية، بل وتحالفات ضخمة بين الصناعيين ومستغلي الشبكات ومصممي

10- Gore. A, Allocution devant les délégués de l'Union Internationale des Télécommunications, Buenos Aires, 1994.

11- Gore. A, « Conférence mondiale sur le développemnt des télécommunications » , Union Internationale des Télécommunications, Genève, 1994.

12- Sfez. L, « L'idéologie des nouvelles technologies », Manière de voir, n° 46, Bimestriel, Juillet-Août, 1999.

13- Cf : Nora. D, « Les conquérants du cybermonde » , Ed. Gallimard, Folio, Paris, 1997.

14- Cf: « Internet, l'extase et l'effroi » , Manière de voir, Hors-série, Octobre 1996.

15 ـ انظر: اليحياوي، يحيى، «العولمة ورهانات الإعلام»، منشورات شراع، طنجة – الدار البيضاء، يونيو 1998.

البرامج المعلوماتية ومنتجي المضامين والمحتويات وما إلى ذلك[16].

– والرهانات الاقتصادية لا تقل عن الأولى مركزية وضخامة، لا على اعتبار تزايد وتيرة المنافسة بين الفاعلين الكبار، بل كذلك لأنّ المعلومات أضحت المادة الأولية «للاقتصاد الجديد»، المبني على صناعات الاتصالات والبرامج والخدمات السمعية/ البصرية والإلكترونيات الجماهيرية وما سواها.

– ناهيك عن الرهانات الاجتماعية والسياسية والتنظيمية والثقافية وغيرها[17].

يبدو إذن، على الأقل بالارتكاز على هذه الخصائص والرهانات، أنّ «وعود» المجتمع الإعلامي الكوني لا تنحصر في مستوى التبشير بميزات تبني المجتمع ذاته على اعتبار مردوديته الآنية، بل تتعدى ذلك لتفتح في الأفق «لعهد جديد»، و«لاقتصاد جديد»، و«لثقافة جديدة» و«لحضارة جديدة» على المدى المتوسط والبعيد.

3 . في البعد الإيديولوجي للمجتمع الإعلامي الكوني

من النافل القول، بناء على ما سبق، إنّه بقدر حجم الأدبيات والدراسات والتقارير المروجة لأطروحة المجتمع الإعلامي الكوني، المبشرة بقدومه بنى ومحتويات، بقدر حجم وصلابة أخريات لا تتبنى الطرح ذاته ولا تتماهى مع القائمين عليه، بل تعتبره ضرباً من ضروب الإيديولوجيا التي تتكيف، فيما يعتقدون، وما يروج وينتشر من مستجدات تكنولوجية، لدرجة يبدو معها الأمر كأنه «بشيوع كل مستجد تكنولوجي يخرج علينا مستجد في الخطاب»[18].

يقول لوسيان سفيز: في كلّ مرّة يعود إلينا الخطاب نفسه: «قبل التلفزة (في الستينات) قالوا إنه القرية الكونية...حيث استعيدت الجماعة من جديد بفضل الشاشة الصغيرة، التي ستقلص من تهديدات الحرب وتردم الهوّة بين العسكريين والمدنيين، وتفرز التطور بخطى جبارة حتى في الدول غير الصناعية كالصين والهند وإفريقيا. قيل (في السبعينات) تحرير الاتصالات، قالوا الحرية والحميمية ضداً على الدولة...قيل الكابل والمنتيل، في الثمانينات قالوا: الثقافة على مقربة من الكل...ثم تأتي في التسعينات أقواس النصر: الإنترنيت والطرق السيارة...حيث التنمية والتضامن»[19].

لا تكمن الخطيئة هنا في المشاريع، بقدر ما تكمن في الخطابات، حيث تعارض السابق مع اللاحق، «وكأنّ السابق ظلام وجحيم من الجهل، واللاحق أنوار من المعرفة[20].

يبدو إذن، بناء على هذا، أنّ الخطابات المتبنية لأطروحة المجتمع الإعلامي الكوني أو البانية له المروجة لمكوناته، وكأنها مجموعة من التبسيطات (على خلفية من الاندفاع والحماسة) لتمييز حالات بالغة التعقيد لا تعطيها وسائل الإعلام إلا زخماً أكبر، حتى وإن لم تكن هي صاحبتها أو القائم على صياغتها. بالتالي، فلو كان لنا أن نقف عند الأبعاد الإيديولوجية الكبرى للخطاب الرائج حول المجتمع الإعلامي الكوني لوقفنا إجمالاً عند أربعة أبعاد أساسية:

البعد الأول: ويتمثل أساساً فيما يمكن تسميته بالمحدد التقني (أو التكنولوجي) الذي يحكم خلفية المجتمع إياه، ويرهن صيرورته وحركيته. والمقصود هنا بالمحدد التقني إنما الاعتبار (والاعتقاد) أيضاً السائد حول اعتبار البنى التقنية التحتية وأعتدة الإرسال والاستقبال وبرمجيات التشغيل والاستغلال ووتيرة تنقل البيانات والمعلومات...، اعتبارها هي المحور وما سواها مستويات ثانوية غير ذات قيمة كبرى تذكر.

معنى هذا أنّ البيانات والمعطيات الرائجة لا يمكن، حسب هذا الاعتقاد، مماهاتها بـ«الحقيقة» إلا إذا استطاعت تحقيق موسطتها عبر النظام التقني السائد، على خلفية من التصور «بأنه لا حقيقة خارج نظام الشبكة». ومعناه أيضاً أنه بصرف النظر عن طبيعة

16 ـ انظر: للمزيد من التفاصيل تقارير اليونسكو حول الاتصال في العالم لا سيما تقريرها لسنة 1997

17 ـ انظر: اليحياوي، يحيى، «العولمة ومجتمع الإعلام»، منشورات الزمن، الرباط، فبراير 2001.

18- Mattelart. A, « Une éternelle promesse: les paradis de la communication » , Le Monde diplomatique, Novembre 1995.

19- Sfez. L, « L'idéologie des nouvelles… » , Art. Précité.

20 ـ على الرغم من التوافق الضمني بأنّ المطبعة هي التي غيرت حقاً وجه العالم.

المعطيات والمعلومات ذاتها وطبيعة وخلفيات المروجين لها (منتجو مضامين أو مصممو برامج)، بصرف النظر عن ذلك، فإنّ اقتناء المعطيات والمعلومات إياها للشبكة والنظام التقني، يضفي عليها وحده صفة «الحقيقة» والصواب.

إنّ الحامل، وفق هذا التصور، هو الذي يمنح صفات «الحقيقة» و«المصداقية» و«الصواب»، ومن لا يقتنيه (أي الحامل) يفقد تلقائياً الصفات ذاتها. وهو أمر لا تعوزه الدقة فحسب، بل وتطبعه التبسيطية والاختزال. فالنظام التقني (وفي قلبه مفهوم الشبكة) لا يفعلان في محيط مستقل، بل في ظل نظام اجتماعي يطبع النظام ذاته ويؤثر في صيرورته في الزمن والمكان.

يقول لوسيان سفيز إنّ التقنية «كي تفرض نفسها وتغير من نظام الأشياء، إنما هي مضطرة لسلوك نسيج معقد من الموسطات الاجتماعية والسياسية، ومن صراعات المصالح، وأيضاً من الصراعات الرمزية»[21].

صحيح أنّ النظام التقني (والشبكة تحديداً) يصيغ علاقة الزمن بالمكان ويخلق، بنجاعته، نوعاً من الآنية والتفاعلية بين الأفراد والجماعات، لكن وجوده لا «يتم تفعيله إلا بمستعمليه»[22]. بالتالي، فإذا كانت المطبعة نتاجاً طبيعياً لحركية اجتماعية ساهمت إلى حد كبير في شيوعها والقبول بها، فإنّ مرحلة الرقمي الحالية إنما هي «امتداد لآليات التحول التي تربط مختلف أشكال المجتمع بالتحولات التقنية في ميدان الاتصال، بحكم كونه أداة لنقل المعلومات والمعرفة»[23].

أما البعد الإيديولوجي الثاني لأطروحة المجتمع الإعلامي الكوني، فتكمن في انبنائه شبه المطلق على نموذج واحد في التطور، كائنة ما تكن التمايزات بين الفضاءات القائمة.

21- Eisenstein. E, « La révolution de l'impasse » , Ed. La Découverte, Paris, 1991.

22- Offner. J. M, « Réseaux et large technical system : concepts complémentaires ou concurrents ? », Flux, n° 26, Décembre 1996.

23- Sfez. L, « L'idéologie des nouvelles… » , Art. Précité.

وعلى هذا الأساس، فالقطاعات البانية للمجتمع ذاته (الاتصالات أساساً وكذلك الميدان السمعي/ البصري والإنتاج الإعلامي)، إنما يراد لها أن تسير في «خط مرسوم»، مرتكز على خوصصة الملكيات وتحرير الأسواق وإعادات تقنين النظم واللوائح القائمة عليها، وما سوى ذلك.

لا تتراءى لنا محدودية هذا الخطاب (المؤسس حتماً للممارسات السائدة) في ارتكازه على فكر واحد وتصور واحد فحسب، بل أيضاً وأساساً في اعتبار أنّ المجتمع المترتب عن الخطاب (والممارسة) سيكون بالضرورة حاملاً «لقيم» الخطاب ذاته و«لفلسفة» الممارسة ذاتها.

من هنا فليس الحق في الاختلاف والتنوع هو المعرض للخطر والتهديد، بل أيضاً حق الدول والشعوب في خلق «نموذج للحداثة» مختلف عن «النموذج الكوني» المراد تعميمه[24]... والمبني على «قيم» اقتصادية خارجة عن سياقه، كالإنتاجية والمردودية والربحية والتنافسية وغيرها، أي «قيم» اقتصاد السوق المحرر، غير المقنن، «الحر»، المفتوح، التنافسي... والمخوصص.

ليس ثمة من شك بالتالي، أنّ نقد النموذج ذاته لا يقتصر فقط على نقد الخلفية النيوليبرالية المؤسسة له، «المشرعنة» لتوجهاته، بل يتعدى ذلك إلى نقد التقنية ونقد الاستخدامات المتأتية منها شكلاً وفي المضمون.

أمّا البعد الثالث المبين للطبيعة الإيديولوجية لخطاب مجتمع الإعلام الكوني، فيتراءى لنا كامناً في توجه السيطرة والهيمنة الذي تسلكه الدول الكبرى وشركاتها، والذي يخفي في ثناياه رهانات غير التي تبدو جلية للوهلة الأولى.

والواقع أنّ تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال، وفي صلبها خطاب مجتمع الإعلام الكوني، إنما هي رهان سلطة بامتياز، إذ طبيعة المجتمع ذاته هي حتماً من طبيعة السياسات التي

24- Mattelart. A, « La nouvelle idéologie globalitaire » , In « Mondialisation، au-delà des mythes » , Ed. La Découverte, Paris, 1998.

تنهجها الجهات المسيطرة على التكنولوجيا ذاتها: شبكات وأعتدة، محتويات ومضامين.

ليس غريباً، من هنا، أن نقرأ «أنّ التكنولوجيا والعلماء قد استطاعوا تحقيق ما أخفق في تحقيقه من مدة العسكريون ورجال الدولة: الإمبراطورية الكونية...إذ سوق الأموال وسوق السلع والخدمات وتقنيات التصنيع، أضحت كونية بطبيعتها...إنه السوق/ المكان الكوني. هذا التطور الجديد جاء في الوقت الذي تعمل فيه التكنولوجيا على تشكيل الإعلام والاتصال»[25].

من حكم المؤكد إذن أنّ هناك تبايناً جذرياً بين ما يروجه الخطاب حول مجتمع الإعلام الكوني، وما تتغيا بلوغه الدول الكبرى وشركاتها المتعددة الجنسيات. فلئن كان المجتمع ذاته مصدر ربح وتسريع لوتيرة رأس مال هذه الأخيرة، فإنه بالنسبة للدول أداة هيمنة وسيطرة وتوسيع في النفوذ.

يقول برززنسكي: «إنّ قاعدة القوة الأمريكية تتمثل بنسبة كبيرة في هيمنتها على السوق العالمي للاتصال...إنّ هذا من شأنه خلق ثقافة جماهيرية سيكون لها قوة المماهاة السياسية»[26].

وبالتالي، فبرززنسكي لا يرى في «الثورة التقنوترونية»، بما هي نتاج للتداخل التكنولوجي، لا يرى فيها فقط تجسيداً للقوة الأمريكية، بل بالأساس تعبيراً عن كون الولايات المتحدة الأمريكية غدت «أول مجتمع كوني في التاريخ»...استطاع بنجاح جعل «طريقة حياته وتقنياته وإنتاجاته الثقافية ونمط تنظيمه (جعله) كونياً، حيث لا مجال لدبلوماسية العصا التقليدية في تقدم وجدارة دبلوماسية الشبكات»[27].

وتحصيل حاصل إذن القول إنّ الفضاء الافتراضي، والعالم الافتراضي، والثقافة الافتراضية، وغيرها، إنما هي مكمن هيمنة جديدة للأقوى عوض أن تكون مكمن تعدد واختلاف وتوازن بين الدول والشعوب.

أمّا البعد الإيديولوجي الرابع لخطاب مجتمع الإعلام الكوني فإنما يمكن تلمسه من واقع اللاتوازن العالمي الذي يطبع مكونات المجتمع ذاته، على مستوى الشبكات، وعلى مستوى حجم وجهة تنقل تيارات البيانات والمعطيات والمعارف وغيرها.

والواقع أنّ الإحصاءات المتوفرة إنما تبين هوّة كبرى بين «الأغنياء معلوماتياً» و«الفقراء» للمعلومات ذاتها، كما وفي النوعية أيضاً...، كما تبين البون الشاسع بين أحجام المعلومات والبيانات القادمة من الدول المتقدمة بجهة دول العالم الثالث، وتمركز مختلف أشكال البنى التحتية والبرامج المعلوماتية والمضامين السمعية/ البصرية في الدول ذاتها.

بالتالي، فـ«الحماس المترتب عن التحقيق المستقبلي لنظام إعلامي معولم، بإمكانه توفير بلوغ المعطيات والمعلومات، يخفي واقع الحال. إذ إنّ أكثر من نصف سكان الأرض لم يتسن لهم لحد الساعة استخدام الهاتف. هذا الواقع يبين أنّ الشروط القبلية لإقامة مجتمع اتصال حيث للكل حقوق متساوية، تبقى بعيدة المنال...إنّ التكنولوجيا الجديدة للإعلام لا يمكنها أن تقود حتماً إلى تطوير الشروط الاجتماعية، لأنّ التكنولوجيا خاضعة بدورها لقوانين السلطة والصراع من أجل اقتسام السلطة»[28].

قد لا يبدو الأمر مثار خطر كبير لو كانت الاستراتيجيات القائمة في هذا الميدان استراتيجيات دول[29]، لكنه يبدو مكمن خطر داهم عندما تقوم على ذلك مجموعة من الشركات الكبرى، متحالفة فيما بينها، مقسمة الأسواق لمصلحتها، ولا سبيل لمعرفة طبيعة تحالفاتها ولا سياساتها على الأمد البعيد.

25- Mattelart. A, «Dangereux effets de la globalisation des réseaux» , Manière de voir, n° 46, Bimestriel, Juillet-Août, 1999.

26.-Brzezinski. Z, « La révolution technétronique », Ouv. Précité.

27- Première société globale de l'histoire.

28 ـ تقدم معظم هذه الفضاءات في كونها «تحريراً للأفراد والجماعات وتيارات السلع والخدمات والرساميل والمعلومات (والبشر أيضاً إلى حد ما) من «إكراهات المكان» وإدماج في سرايا المجتمع الإعلامي الكوني.

29- Jaeggi. U, « Pour l'accès contre l'exlusion », Zoom K&M, n° 7, Février 1997.

من هنا، فالمفارقة المحتملة للمجتمع ذاته إنما ستكمن مستقبلاً في الاختيار بين شبكة تجارية ضخمة ومتشعبة على مستوى التجارة الألكترونية العالمية، وبين إحدى عناصر نظام التواصل السياسي والتعبير الفردي بالنسبة للجماعة الدولية.

هما سيناريوهان متناقضان، وسيكون من الصعب التسليم بأنّ تكنولوجيا الإعلام والاتصال أو أطروحة المجتمع الإعلامي الكوني ستكون قادرة على خدمتهما معاً، دونما مصادمات جذرية كبرى فيما بينهما.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

حوار: حياة عبد الله العروي وأزمنته*

حاورته نانسي جلاجير
ترجمة: الحسين سحبان**



إشارة أوليّة:

عبد الله العروي (المولود في 1933) مؤرخ ومنظّر سياسي مغربي، كتب كثيراً في الشؤون العربية. درَس في الكوليجات الإسلامية بمراكش والرباط والدار البيضاء، والتحق بالجامعة في الرباط، ودرَس بباريس في معهد الدراسات السياسية، ثم في السوربون. عمل ضمن السلك الديبلوماسي المغربي ملحقاً ثقافياً في مصر وفي باريس. بدأ الحياة الأكاديمية أستاذاً بجامعة الرباط. كما درَّس أيضاً بجامعات كاليفورنيا ولوس أنجلوس، وحاضر على نطاق واسع في شمال إفريقيا والشرق الوسط وأوروبا وأمريكا الشمالية. يعمل حالياً بالمركز الجامعي للبحث العلمي، وهو معهد للبحث تحت رعاية الحكومة بالرباط، حيث يقطن مع زوجته لطيفة بن جلون العروي.

من كتبه: أزمة المثقفين العرب: تقليدانية أم تاريخانية (1974)؛ الجزائر والصحراء المغربية (1976)؛ الجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية (1830-1912) (1977)؛ الإيديولوجية العربية المعاصرة (1982)؛ الإسلام والحداثة (1987).

* أودّ أن أوجه شكري الحار والصادق للأستاذة نانسي جلاجير Nancy Gallagher على السماح لي بيسر وفورية بترجمة حوارها هذا مع عبد الله العروي إلى اللغة العربية، وهو حوار أعتبره، كما لا شك أنّ كل قارئ عربي له سيعتبره أيضاً، من أهم الحوارات التي أجريت معه، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، لما يتضمنه من إضاءات ومفاتيح كثيرة لفهم فكره وقراءته بعمق ودقة.

السيدة نانسي جلاجير أستاذة كرسي التاريخ، بجامعة كاليفورنيا بسانتا باربارا بالولايات المتحدة الأمريكية. متخصصة في برنامج الدراسات التاريخية الحديثة حول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ثم في الدراسات النسوية، وخاصة حول المرأة والنوع في المجتمعات الإسلامية. ولها مؤلف مشترك مع الجامعيتين المغربيتين رقية بورحمة ومنيرة شراد، عنوانه Femmes, culture et société au Maghreb.

العنوان الأصلي للحوار ومصدره: Life and Times of Abdallah Laroui, The Jounal of North African Studies, Vol. 3, No.1, (Spring 1998), pp. 132-151

كما أودّ أن أعبّر كذلك عن شكري وتقديري الخاص لصديقي محمد القادري على قراءته للصيغة المؤقتة لهذه الترجمة، وإفادتي بملاحظات صائبة ودقيقة أعانتني على تنقية النص وإدخال تحسينات عليه، فضلاً عن كونه المرجع الموثوق الذي استشرته في عدم وجود ترجمة عربية سابقة لهذا الحوار، كما أستشيره في ترجمة مقالات أخرى للعروي أو حوله، لما له من اطلاع واسع ودقيق على ما كتب العروي وما كُتب حوله، وشغف بمتابعته.

**كاتب ومترجم من المغرب..

الحوار

..... (هكذا في الأصل)

عبد الله العروي: نشأتُ في أزمور، وهي مدينة صغيرة جنوب الدار البيضاء. كان أبي منخرطاً في الجيش، وكان جدّي قائداً، لكنّ ذلك كان قبل عهد الحماية الفرنسية. بعد ذلك فقدتْ أسرتي كلّ شيء في عهد السيبة التي أعقبت وفاة السلطان مولاي الحسن (1894). إن جاز القول فأنا على وجه التقريب من عائلة مخزنية، بكل ما لكلمة مخزن من دلالات إيحائية في تاريخ المغرب. هناك في الدارجة المغربية لفظة يمكن أن تختزل الأفكار والعادات الأخلاقية والمواقف السلوكية لهذه الفئة الاجتماعية، وهي لْـكَـلْـمَة. فعندما تمتلك الْـكَـلْـمَة [أي تكون كَـلِمَتك حاسمة نافذة] فإنك تتمتع بشيء من السلطة والنفوذ. يعني ذلك أنّ نفوذك لا يتأتّى من التجارة أو الحرفة أو النسب الشريف، وإنّما يتأتى من خدمة المخزن. ربما يقول البعض إنّ النفوذ يتأتّى من خدمة السلطان، لكن ليس الأمر كذلك على الإطلاق. فوجود المخزن أكثر موضوعية وتجريداً من السلطان. إنّه البنية الكليّة للسلطة في المغرب، فالقائمون بخدمة المخزن يخدمون فكرة أكثر ممّا يخدمون شخصاً.

كان أبي قد تلقى تعليماً باللغة العربية، لذلك كان لديه إلمام بمبادئ العلوم الدينية. كان مهتماً بالتاريخ، وهو من مهّد لي الطريق لمعرفة ابن خلدون، لكنّ اهتمامه بالتاريخ لم تكن له ميزة يتفرد بها. فالتاريخ كما تعلمين جزء من الثقافة العامة في المغرب. يقول الناس إنّ الثقافة المغربية دينية، لكنّ الواقع هو أنّ الثقافة التقليدية المغربية تشتمل على مقدار كبير من الوقائع التاريخية، ومن التفكير التاريخي.

*** نانسي جلاجير: هل التحقت بالكُـتـّاب، ثم بالمدارس الفرنسية؟**

كان في المغرب في ذلك الوقت أربعة أنواع من المدارس: الكُـتـّابُ التقليدي الذي يؤدي إلى جامعة القرويين بفاس أو إلى جامعة ابن يوسف بمراكش؛ والمدارس العمومية التي تؤدي إلى أحد الكوليجات الثلاثة بفاس أو الرباط أو مراكش، وهي مدارس ثانوية لصغار الطلاب تدرس فيها الفرنسية والعربية معاً؛ ومدارس حديثة خصوصية تسيرها الحركة الوطنية وتستخدم فيها اللغة العربية؛ والليسيات التي تستخدم فيها اللغة الفرنسية بوصفها لغة أساسية، والعربية بوصفها لغة أجنبية. كان لهذه الوضعية تأثير في تكون النخبة في المغرب قبل الاستقلال وبعده؛ وقد خلقت مشاكل التعدد اللغوي التي ما تزال تناقش كثيراً [إلى يومنا هذا]. فيما يخصّني أنا، التحقت لمدة وجيزة بالكُـتـّاب قبل أن أدخل في سن السابعة المدرسة الابتدائية العمومية بأزمور، فمكثت فيها من سنة 1941 إلى سنة 1945.

*** هل كانت أمك متعلمة أيضاً؟**

لا، كنت تقريباً يتيماً، لأنّ أمي توفيت عندما كنت في الثانية من عمري، فأنا لا أتذكرها. وبعد وفاة أمي ظلّ أبي بغير زواج لمدة سبع سنوات. وإذ أذكر هذا فلأنّ الناس غالباً ما يتحدثون عن تعدد الزوجات في المجتمعات الإسلامية، لكنني لم أعش أبداً في عائلتي ولا في مدينتي الصغيرة تجربة أسرة متعددة الزوجات. كان تعدد الزوجات يُعدّ على وجه التقريب مشيناً، كما كان الطلاق أيضاً غير مقبول. وبعد أن تزوجت أختي وغادرت أنا المنزل إلى مراكش تزوج أبي. كان له مع زوجته الأولى خمسة أطفال ومع زوجته الثانية طفلان، فنحن سبعة أطفال في المجموع. ولم يتجاوز أيٌّ من إخوتي وأخواتي الأكبر مني سناً مستوى المدرسة الابتدائية. وقد امتهن أخواي الأصغر سناً التعليم.

*** ما الذي أدّى بك إلى متابعة دراساتك؟**

كان أبي كما ذكرت سابقاً متعلماً باللغة العربية، وكان بإمكانه أن يكون عَـدْلاً، وربما قاضياً. وقد اشتغل لعدة سنوات كاتباً لدى قائد. وابتداء من 1910 أخذ يقرأ بصورة منتظمة جرائد يومية أو أسبوعية تنشر في الجارة الجزائر، بل حتى في القاهرة. كان واعياً بأنّ للتعليم أهمية في بلد كالمغرب. قد أشبّهه بوطنيّ مثقف معتدل من نموذج محمد عبده. كان أحد أخوي الأكبر مني سناً موهوباً بصورة حقيقية؛ كان بإمكانه أن يتابع دراسته مثلي، إن لم يكن على نحو أفضل، لكن لم يكن في وسعه أن يتجاوز مستوى السنة الخامسة الابتدائية. إذ لم يكن يوجد أي كوليج ولا أي ليسيه في أزمور، وما كان يمكن له بدون منحة حكومية توفير المصاريف الضرورية. وكان عليه أن يشتغل، وأظنّ أنه حوَّل إليَّ طموحه، فقد ساعدني كثيراً، وكان يشجّعني في كلّ مرحلة من مراحل حياتي الدراسية. وفي سنة 1945 تغيرت الوضعية

في المغرب وخارج المغرب. كان على الحكومة الفرنسية أن تلبّي بقدر أكبر المطالب المغربية، خصوصاً في حقل التربية [والتعليم]، ونتيجة لذلك حصلت على منحة مكنتني من الالتحاق بكوليج سيدي محمد بمراكش. ومكثت فيه إلى غاية سنة 1949. بعد ذلك كان عليّ أن أذهب إلى الرباط (1949–51) ثم إلى الدار البيضاء (1951–52) من أجل تحضير البكالوريا. وقد نلتها في شعبة العلوم الطبيعية بميزة حسن. ولذلك كنت مؤهلاً لنيل منحة للدراسة في جامعة بفرنسا. كانت الإدارة العمومية آنذاك محتكرة من قبل الفرنسيين وبعض الأوربيين الآخرين، وكان المسار الدراسي الجامعي الوحيد المفتوح أمام الشبان المغاربة هو التجارة للأغنياء، والطب أو القانون للأقل حظاً. شجّعني أبي وأخي بقوة على اختيار الطب مساراً لحياتي. وفعلاً بدأت دراستي الجامعية بالرباط في العلوم الطبيعية قبل أن أذهب إلى باريس، ثم غيّرتها إلى الإنسانيات.

*** لماذا غيّرت دراستك الجامعية من العلوم الطبيعية إلى الإنسانيات؟**

عندما كنت في مراكش خطرت لي فكرة أن أكتب القصة، لا أدري لماذا، ولم أكن أرى كيف يمكن لي أن أكون طبيباً وكاتباً في وقت واحد.

*** هل كانت المرّة الأولى التي تسافر فيها خارج المغرب؟**

وصفت في كتابي الذي يحمل عنوان أوراق هذه التجربة الأولى. كانت تجربة مغربي يسافر لأول مرّة إلى فرنسا مختلفة عن تجربة جزائري أو تونسي. فعلى الرغم من أنّ أزمور تبعد ستين ميلاً فحسب عن الدار البيضاء، فقد كانت المرّة الأولى التي التقيت فيها بالطلبة الفرنسيين في باريس. فلم يكن يعيش في مدينتنا سوى ثلاث أو أربع أسر فرنسية. لذلك فإنّ كلّ ما قيل عن التجربة الاستعمارية المؤلمة، وعن حالة الإقصاء، لم يكن ينطبق على المغرب، أو ربما وجب عليّ أن أقول على الأصح لم يكن ينطبق على مغربي أنا. ذهبت إلى فرنسا إنساناً حراً، ولم أعش أبداً، إلى اليوم، تجربة الميز بأي صورة من الصور. لقد كانت فرنسا التي عرفتها منفتحة، حرة، ومجتمعاً ديموقراطياً. هناك نوع من الهوّة بين تجربتي الخاصة وبين ما قرأته في الكتب، مثلاً، حول ما اجتازه الجزائريون. كانت لهم تجربتهم، لكنها لم تكن تجربتي. فما يسمّيه البعض «إشكالية الشمال والجنوب»، و«إشكالية الاستعمار» هو بالنسبة إلينا شيء أدبي أكثر ممّا هو موضوع تاريخي.

كنا نعيش في ليسيه ليوطي بالدار البيضاء وليسيه جوران بالرباط بجانب زملائنا الفرنسيين، لكن لم يكن بيننا تقريباً أيّ اتصال معهم. لم تكن بيننا صداقة حميمة ولا عداوة صريحة. أتحدث عن الطلبة الذين أتوا مثلي من الكوليجات الإسلامية، حيث كانت الفرنسية تكتب على نحو أيسر ممّا يتكلم بها بطلاقة؛ وكانت الوضعية مختلفة بالنسبة إلى المغاربة الذين التحقوا بالليسيات من البداية. وقد وُصِفَـت تجربتـُهم في رواية إدريس الشرايبي Le passé simple.

هكذا ركبت الطائرة نحو باريس. كانت أول مرّة أركب فيها الطائرة. وجدت باريس مدينة باردة كئيبة وموحشة. كان ذلك قبل المشروع الذي وضعه أندريه مالرو لجعلها بيضاء حين كان وزيراً للثقافة في عهد دوغول. أظن أنّ بعض المدن الإنجليزية الداخلية لها اللون نفسه. وإذ أتيت من الدار البيضاء، فقد رأيت باريس وسكانها في ثياب سوداء، وجدت المدينة غير مرتبة. وهكذا لم يكن انطباعي الأول على الإطلاق انطباع من أتى من بلد ناء معزول إلى مدينة هي عاصمة الإمبراطورية، فانبهر بصره ببهائها ورونقها.

التحقت سنة 1953 بمعهد الدراسات السياسية بباريس. كان شيئاً شبيهاً بمدرسة لندن الاقتصادية. كان المقرر الدراسي في جوهره مدخلاً إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وكان أكثره حول نشوء الرأسمالية الأوربية. كان هذا المعهد في ذلك الوقت المكان الوحيد في فرنسا الذي يدرس فيه الاقتصاد الحديث.

تلقيت تكويني بوصفي مؤرخاً في السنوات الثلاث التي قضيتها في المعهد. كان شارل مورازي Charles Morazé، صاحب كتاب «البورجوازيون المنتصرون» حول نشوء الرأسمالية الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، يُدَرِّس بالمعهد. تعلمت منه ما هو التاريخ الاجتماعي. إنه ليس التاريخ بوصفه وقائع تاريخية، بل التاريخ بوصفه نمواً وتطوراً للبنيات الاجتماعية. كان مورازي عضواً بارزاً في مدرسة الحوليات، وكان أيضاً ضمن لجنة نشر مجلة الحوليات. وفي الوقت نفسه كان رايمون آرون Raymond

Aron أستاذي في تاريخ الأفكار. وإذا كنت قد أخذت فيما بعد مأخذ الجد أفكار ماركس فذلك لأني تعلمت على يدي أستاذين كانا غير ماركسيين. كان موراز وآرون ينظران إلى ماركس بوصفه مؤرخاً، وصحافياً لامعاً، ومنظّراً اجتماعياً، لكن ليس بوصفه قائداً سياسياً أو نبياً. ويبدو لي أنّ هذا هو السبب في أنّي لم تراودني أبداً فكرة الدخول إلى الحزب الشيوعي. فقد كنت دائماً مهتماً بماركس بوصفه مؤرخاً ومنظّراً، لكن ليس بوصفه نبيّاً.

كان من المفهوم أن أرغب بعد التخرج في معهد الدراسات السياسية في اجتياز مباراة القبول في مدرسة كانت حديثة آنئذ تسمى «المدرسة الوطنية للدراسات الإدارية» (ENA). كانت مهمتها إعداد موظفين مدنيين ذوي تكوين عال. ولم تكن لي أبداً نية أن أصبح أستاذاً جامعياً. على أنّه في سنة 1955، في الوقت الذي كنت فيه أتهيأ لاجتياز مباراة ولوج هذه المدرسة، حصل المغرب على استقلاله السياسي التام، فصار المغاربة على الفور أجانب في فرنسا. فلم يعد بإمكاني اجتياز مباراة ولوج المدرسة الوطنية (ENA)، وكان عليّ أن أفكر في شيء آخر، لهذا السبب صرت مؤرّخاً، غيّرت اتجاهي تماماً. بدأت أول الأمر أهتم بالإسلاميات، وبتاريخ العالم الإسلامي. أمضيت سنة في باريس أقرأ كتباً باللغة العربية تتعلق بالفكر العربي المعاصر، وفي الوقت ذاته كنت أقرأ كتباً بالفرنسية، وأحياناً بالإنجليزية، تتعلق في الغالب بالاقتصاد والفلسفة وعلم الاجتماع. كنت من نوع الطالب الذي يكسب بعض المال من بيع خدماته [الفكرية] لهيئات أو منظمات مختلفة freelance student. ولمّا نال رايمون آرون في الأخير منصب أستاذ في السوربون – بعد محاولتين فاشلتين في 1955 بسبب نزعته المحافظة وموقفه المعادي للسوفيات، وكون الأنتيلجنسيا الفرنسية منحازة بشكل صريح إلى الشيوعية– جدّدت علاقتي به. كان يلقي محاضراته الشهيرة حول المجتمع الصناعي. ويمكنني أن أقول إنني كوّنت نفسي بنفسي ثقافياً عن طريق قراءاتي الخاصة، وتنظيم برنامجي الدراسي الخاص في علم الاجتماع، والفلسفة، والتاريخ الإسلامي. وكانت نيتي في ذلك الوقت إعداد دراسة في مباحث اجتماعية في الفكر العربي المعاصر.

في غضون ذلك أتممت سنة 1958 دبلوم الدراسات العليا– وهو نوع من درجة الماستر– في العلاقات التجارية بين المغرب وأوروبا في العصور الوسطى مع إيف رونوار (Yves Renouard)، مؤلف كتاب ممتاز حول التجار الإيطاليين. ولسوء الحظ توفي رونوار وهو ما يزال في مقتبل العمر، كان يبحث في التجارة في العصر الوسيط، في الموضوع نفسه الذي كان يشتغل عليه روبرتو س. لوبيز (Roberto S. Lopez). كان مهتماً بالعلاقات التجارية بين المغرب وبين شبه الجزيرة الإيبرية والمدن الإيطالية. لم ينشر أبداً دبلومي، لكنني استخدمته في كتابي تاريخ المغرب.

*** وبعد إتمامك لدبلوم الدراسات العليا بباريس هل عدت إلى المغرب للتدريس في الجامعة؟**

لا، عدت إلى المغرب سنة 1958 وعملت في وزارة الخارجية، ثم عُيّنت سنة 1960 ملحقاً ثقافياً في مصر.

*** كيف وجدت مصر؟**

كانت آخر سنة في الوحدة مع سوريا. وقد أعجبت بالشعب المصري، لكني لم أكن معجباً بالمثقفين المصريين، الذين وجدتهم جهلة ومتكبرين. وكان هذا هو رأي طه حسين. لكني التقيت ببعض المصريين اللطفاء، مثل المرحوم جورج حنين، الذي هاجر فيما بعد إلى باريس وعمل فيها صحافياً، والكاتب المسرحي نعمان عاشور، ومثقفين بارزين، أمثال لطفي الخولي، وخالد محي الدين. لكنّ إقامتي بمصر كانت لسوء الحظ وجيزة، ولم أعد إليها أبداً. ولا أستطيع أن أقول بصدق إنني أحسست بحاجة أو رغبة في ذلك. كان زمن التفوق الثقافي المصري في العالم العربي قد وَلّـَى، على الأقل كما ننظر نحن إلى الأشياء من المغارب.

عُيّنت في صيف سنة 1962 ملحقاً ثقافياً بباريس. وفي سنة 1963 قررت الاستقالة من العمل في وزارة الخارجية لأسباب شخصية وسياسية، ثم لأنني ظللت راغباً في تكريس وقتي للكتابة الأدبية. فلقد صار واضحاً بالنسبة إليّ أنّه من المستحيل أن أكتب وأعمل في وقت واحد في وزارة الخارجية. لذلك قررت الالتحاق بالجامعة للتدريس. ولذلك كان عليّ أن أحضر التبريز (agrégation) في الإسلاميات بباريس. ولمَ ليس في التاريخ؟ لسبب بسيط، هو أنه لم يكن في زمني ذاك من الممكن تحضير التبريز في التاريخ بدون معرفة

جيدة باللاتينية، هذا إن لم تشترط حتى المعرفة الجيدة بالإغريقية. وأنا لم يكن لي تكوين في اللاتينية، الآن لم تعد اللاتينية مشترطة. فالتبريز امتحان لتيار قوي في اللغة والتاريخ والأدب والفلسفة...، جزء منه شفوي وجزء آخر كتابي. يؤهل التبريز، نظرياً، للتدريس في المدارس العليا؛ إنه في الواقع السبيل الرئيس الذي يؤدّي إلى التدريس في الجامعة بعد إنجاز الأطروحة. لم يكن في فرنسا في ذلك الزمن أستاذ جامعي غير مبرز agrégé، وهو ما يعني أنه اختير من قبل الجامعة، و«ألحق بها»... نلت التبريز في يونيو 1963، فعينت بعد ذلك مباشرة أستاذاً مساعداً في التاريخ بالرباط.

*** متى كتبت الإيديولوجية العربية المعاصرة (1967)؟**

كتبت جزءاً منها في مصر وجزءاً هنا في المغرب، بين سنتي 1963 و1964. وقد صدرت في ماي 1967، قبل الحرب العربية-الإسرائيلية بأسبوعين، كان الجميع يتحدث عنها. إذ لقي الكتاب تقريظات صحافية جيدة وكانت مبيعاته كثيرة. رأى فيه كثيرون نقداً مستتراً للعرب، ولم أكن سعيداً جداً بذلك. فقد كتب من زاوية نظر مغربية فحسب، وليس من منظور عربي عام، لكن تمّ تلقيه باعتباره نقداً للإيديولوجية العربية السائدة التي قادت إلى الحرب.

*** دعوت في هذا الكتاب المثقفين العرب إلى أن يكونوا «واعين وعياً نقدياً» بدرجة أكبر، واحتججت بأنّ «القوة الحقة تكمن في التنظيم الاجتماعي الجماعي، وليس في مجرد اقتناء أدوات الحرب». هل لك أن تشرح هاتين النقطتين؟**

اعتقد كثير من المثقفين العرب في القرن التاسع عشر أنّ تفوق الغرب قوامه التفوق التكنولوجي، وبصورة جوهرية في الميدان العسكري. انتقدت هذا الموقف الذي سميته بـ«مقاربة تقنوية». تكون المقاربة التقنوية صحيحة في حدودها الخاصة. فبإمكانك القول: «هناك مجتمعان متساويان من أنحاء متعددة؛ إذا تفوق أحدهما على الآخر في السلاح والتكنولوجيا فهو متفوق في هذا الجانب». ففي القرن التاسع عشر كان الألمان مثلاً متفوقين قليلاً على الفرنسيين في التكنولوجيا العسكرية. هنا يمكنك تعيين محل التفوق بالضبط لأنّ المجتمعَين كانا فيما عدا ذلك متساويين. أمّا عندما يتعلق الأمر بمجتمعَين يتمتع أحدهما بوعي نقدي، وبما أسمّيه مقاربة وضعانية positivistic approch، والآخر ذو مقاربة تقليدانية أو قومية، إن شئت استخدام الألفاظ التي أعطيتها دلالات خاصة جداً، فإنّ قوة المجتمع الأول لا تكمن في تكنولوجيته فحسب، بل في إيديولوجيته، إنه متعدد الجوانب. عليك أولاً وقبل كل شيء أن تعيد تنظيم ذهنك [عقلك] قبل أن تقول «إنهم متفوقون في التكنولوجيا فحسب؛ ومن ثم فإنّ الفرق تكنولوجي فحسب». ليس لك الحق في أن تقول ذلك قبل أن تكون متيقناً على نحو مطلق من أنّ المجتمعَين على خلاف ذلك، بمعنى أنهما متساويان تاريخياً.

يقول البعض: «لكن ليس هذا هو ما حصل في اليابان». والحق أنه ما من أحد عرف بالضبط ماذا جرى في اليابان، ولربما لم يعرف ذلك حتى اليابانيون أنفسهم. وفي رأيي فإنّ المجتمع غير الغربي الوحيد الذي تقمّص نمط الحياة الأوروبية هو اليابان. لقد قرّر اليابان أن ينسلخ عن ثقافته الخاصة، وأن يتخذ ثقافة أخرى جديدة. إنّه البلد الوحيد الذي فعل ذلك، على الرغم من أنّ اليابانيين يدَّعون بأنهم أفلحوا في التوليف بين الثقافة القديمة والثقافة الجديدة. أضرب مثالاً على ذلك، منذ سنة أو سنتين دُعي سيدي محمد، أمير المغرب وولي عهده، لزيارة اليابان. نقل التليفزيون حفل استقباله الرسمي في القصر الإمبراطوري بطوكيو، واستغربت أنّ الأمير المغربي ظهر باللباس التقليدي المغربي بينما ارتدى الإمبراطور الياباني لباس القرن التاسع عشر الأوروبي. فهل كان ذلك لباساً تقليدياً يابانياً؟ زرت طوكيو لفترة قصيرة، ولاحظت أنّ [لوحات] الإشارات في الشوارع كانت مزدوجة اللغة، خلافاً لما هي عليه الحال في بانكوك.

لا يمكنك أن تتحدث عن تفوق تكنولوجي إذا لم تعمل أولاً للبدء من نقطة واحدة. فلا بدّ أن تكون لكما على الأقل بعض الجوانب الإيديولوجية المشتركة. وفي رأيي إنّ المتاح لنا إنّما هو إيديوجية واحدة فحسب، وهي التاريخانية، أي نظرية التاريخ بصفة عامة، والسيرورة الموضوعية التي لا تكون خاصة بهذا العرق أو تلك المنطقة، بهذه الثقافة أو تلك اللغة، والتي تخضع لقوانين التغير التي تعمل عملها في استقلال عن الإرادة البشرية. ومن ثم فإنّ التاريخانية هي وحدها الإيديولوجية التي يمكن التمسك بها على نحو مشترك.

وفي غضون ذلك دُعيت سنة 1967 من قبل جوستاف جرونباوم للالتحاق بكليّة شعبة التاريخ بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس، لأشغل منصب أستاذ مساعد.

*** كيف سمع فون جرونباوم عن أعمالك؟**

كان جرونباوم مواطن العالم حقاً، كان يعرف كلّ شيء عن الجميع، من القاهرة إلى باريس، ومن فيينا إلى نيويورك. كان في سنة 1966 قد وجّه الدعوة إلى فانسان مونتوي Vincent Monteil [ليعمل أستاذاً زائراً] في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس لمدة ثلاثة أشهر، وأظن أنّه حدّثه عني. وكان جان بول سارتر أيضاً قد قرّر في مطلع سنة 1967 تخصيص عدد من مجلته الأزمنة الحديثة Temps modernes Les للنزاع العربي الإسرائيلي. فدعاني ماكسيم رود ينسون إلى الإسهام فيه بمقالة. ثم كتب إروين ستون Irving Stone عرضاً مطوّلاً عن هذا العدد في مجلة New York Review of Books. أظن أنّ نيكي قيدي Nikki Keddie قرأ المجلة وتحدّث عنها إلى جرونباوم. كان جرونباوم أيضاً مشتركاً في نشر مجلة studia islamica مع روبر برنشفيك Robert Brunschwig الذي كان أحد أساتذتي بباريس، لذلك لا بدّ أنه سمع عن أعمالي من مصادر مختلفة.

كدت أرفض الدعوة إلى كاليفورنيا عقب الحرب [العربية-الإسرائيلية]، لكني في النهاية قبلتها، وعُيّنت أستاذاً مساعداً في تاريخ شمال إفريقيا. بعد ذلك رسَّمني جرونباوم في عملي، كان لديه مال لذلك. رحلت أنا وزوجتي إلى لوس أنجلوس في أكتوبر 1967.

طلب جرونباوم من أستاذين الإتيان لاستقبالي أنا وزوجتي في الفندق، هما جيورجيو بوتشيلاتي Giorgio buccellati أستاذ [متخصص] في الشرق الأوسط، وجاك واردينبورغ Jacques Waardenburg الذي كان في ذلك الوقت يدرِّس بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. وقد يكون اختار لاستقبالي أوروبيين لأنّه كان يظن أنني سأكون تائهاً تماماً في لوس أنجلوس. وقد استغربا لتعاملي مع كلّ شيء بهدوء وسلاسة. وأظن أنّ ذلك عائد إلى أنّ المناخ مطابق بالضبط لمناخ المغرب، وكذلك إلى أنّ لوس أنجلوس ليست مدينة أوروبية بمركزها القديم. إنها مدينة منبسطة، إنها شبيهة بالدار البيضاء.

كنت أنا وزوجتي سعيدين جداً في لوس أنجلوس، لقد أحببنا كاليفورنيا، ازداد ابني هناك، وذلك ما جعل لوس انجلوس أحبّ إلى قلبي. وقد شاهدت سنوات بعد ذلك فيلماً من إنتاج جاك ديمي Jacques Demy، عنوانه «Model Shop» (1969)، فاسترجعت انطباعاتي الزاهية الأولى [عن هذه المدينة]. ولمّا قلت لأحد الأمريكيين إنّ لوس أنجلوس هي أول مدينة أمريكية رأيتها، وهي المفضلة عندي حتى بعد أن رأيت نيويورك وبوسطن وشيكاغو وسان فرنسيسكو، لم يصدقني، اعتقد أنّي أمزح، وأنا لم أكن أمزح. والآن قيل لي إنّ لوس أنجلوس قد تغيرت.

*** هل كنت تتكلم الإنجليزية عندما ذهبت إلى كاليفورنيا؟**

كنت قد تعلمت الإنجليزية في المدرسة، لكن عندما سافرت إلى أمريكا كانت المرّة الأولى التي أوجد فيها في بلد ناطق بالإنجليزية. وقد كان عليّ أن أبدأ على الفور في إلقاء محاضراتي بالإنجليزية. والكاليفورنيون يفهمون إنجليزية الأجانب. ومن المرجّح أنني لو دعيت إلى هارفارد أو إلى الولايات الجنوبية لما فُهِمَت إنجليزيتي.

*** لا بدّ أنك كتبت «تاريخ المغرب: مقالة في التركيب» (1970) في لوس أنجلوس.**

كان هذا الكتاب هو المقرّر الدراسي الذي دَرَّستُه بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. كتبت مخطوطه بالإنجليزية، ثم أعدت كتابته بالفرنسية. بعدئذ ترجمه رالف مانهايم Ralph Manheim فأعاده إلى أصله الإنجليزي، ونُشر تحت عنوان «تاريخ المغرب: مقالة في التأويل» (1977). وقد كنت محظوظاً لترجمته من قبل مانهايم، الذي ترجم فردينان سيلين، أحد أشدّ الكتاب الفرنسيين صعوبة في ترجمة أعمالهم. وأين إنجليزيتي من إنجليزية رالف مانهايم؟ فقد وجد مشاكل مع أسلوبي الخفيّ المعنى cryptic style؛ كان يسألني للتوضيح والشرح، ويعيد صياغة بعض الجمل والعبارات، لذلك أعتبر الصيغة [المترجمة] إلى الإنجليزية لهذا الكتاب أفضل من صيغته الأصلية.

*** لماذا سمّيته «مقالة في التاويل»؟**

تلك كانت العبارة التي اختارها مانهايم لترجمة «مقالة في التركيب». وكما قلت في هذا الكتاب، هناك حقبتان لي بهما معرفة عميقة، هما حقبة القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر- لأني

كنت قد دَرَسْتُ العلاقات التجارية بين المغرب وجيرانه- وحقبة القرن التاسع عشر. لقد زعم البعض أنّ كتابة تاريخ شامل للمغرب لم تحن بعد، لأنّ مونوغرافيات كثيرة جداً لم تنجز بعد، وأنا لا أتفق وإياهم، فهم في نظري مخطؤون من الناحية المنهجية. فلا أحد في وسعه أن يعرف بعمق جميع الحقب. قلت لنفسي «الجميع ينظِّرون حول تاريخ شمال إفريقيا، فلمَ لا أفعل أنا؟ ربما كان في وسعي أن أنتظر، لكن إن انتظرت أتى أحد غيري فكتب تاريخاً. ينبغي لي أن أدلي برأيي الخاص». لم أقل أبداً إنّ الكتاب سوف يكون هو التاريخ النهائي لشمال إفريقيا؛ لقد كان نوعاً من التأويل، وهذه الكلمة هي التي اختيرت [عنواناً له] لحسن الحظ.

*** لماذا اخترت في النهاية العودة إلى المغرب؟**

كنت متأكداً تقريباً من أنني لن أستطيع كتابة أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة في الحركة الوطنية لو بقيت في كاليفورنيا. لذلك عدت في 1971 إلى المغرب. ولم أكن أستطيع حتى في الدار البيضاء أن أتقدم كثيراً في البحث. كنت أقدّم دروس المقرر الدراسي في الجامعة بالرباط وأقطن بالدار البيضاء حيث كانت زوجتي تعمل. وانتقلت في النهاية إلى الرباط سنة 1972، وكتبت أطروحتي بين سنتي 1972 و1975. ودافعت عنها تحت عنوان «الجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية، 1830-1912» سنة 1976. كان عنوان بحثي في البداية «الحركة الوطنية المغربية بوصفها إيديولوجية». ومن ثمّ كان الموضوع سوسيولوجياً تقريباً. ولمّا قدمته إلى رايمون أرون قال لي: «الموضوع مهم، لكني لا أقرأ العربية، ولا أعرف شيئاً عن تاريخ المغرب، لذلك سوف أكون واحداً من بين أساتذتك، لكن ينبغي عليك أن تضيف أستاذاً آخر متخصصاً في تاريخ المغرب». قصدت هنري لاوست Henry Laoust، الأستاذ بالكوليج دو فرانس ومؤلف كتاب «الانشقاقات في الإسلام»، وطلبت منه أن يكون مشرفاً على أطروحتي. وقد حصل أنه كان قد كتب مقالة سنة 1930 حول «بداية الحركة السلفية بوصفها حركة مناصرة للحركة الوطنية»، لذلك ترك لديه موضوعي انطباعاً حسناً، فاشتغلت تحت إشرافه. وكما تعلمين، تختلف الطريقة الفرنسية عن الطريقة الأنجلوساكسونية. فالأستاذ ليس في الحقيقة أستاذاً موجهاً للبحث (directeur de thèse) عندما تنجز عملك تأخذه وتسلمه إليه وانتهى الأمر. نشر كتابي في السنة الموالية، لكن لم يترجم إلى الإنجليزية.

*** هل استخدمت مصادر الأرشيف المغربي في أطروحتك لنيل دكتوراه الدولة؟**

نعم، وخصوصاً الأرشيفات المتعلقة بالقرن التاسع عشر في المركز الوطني للتوثيق (Archives nationales) بالرباط، والمكتبة الوطنية، والمكتبة الملكية. توجد في المغرب وثائق [أرشيفات] كثيرة، ومصادر أولى (primary sources)، سبق أن نشرت. فهناك مثلاً كتاب ابن زيدان الذي لم يستخدم أبداً على نحو مناسب لأنّ الناس ليسوا مدربين على ذلك، ويفتقرون إلى معرفة [نظرية] عامة من أجل «قراءته» قراءة حقيقية. سبق أن قلت منذ زمن إنّ المسألة في المغرب ليست في توفر مقدار أكبر من الوثائق لقراءتها، بل في تعلم كيف تقرأ تلك التي سبق أن نشرت. وحين كنت أبحث في تاريخ العلاقات التجارية الاقتصادية تكون لديّ الانطباع بأنّ المشكلة ليست في تحديد مكان عدد كبير من الوثائق والمصادر الأولى الأخرى، بل في إعداد نظريات لقراءتها.

*** هل يمكنك تلخيص أهم النقاط في أطروحتك؟**

لا أعتبر أطروحتي كتاباً في التاريخ؛ إنها تدور حول الإيديولوجيا والوعي الطبقي، لذلك قدّمت مشروعي لرايمون أرون أولاً. فلا ينصبّ اهتمامي [فيها] على الوقائع والشخصيات بل على نظرية التاريخ. أعتبر أطروحتي عملاً إيديولوجياً نقدياً، أو علم اجتماع للمعرفة. لا يمكن اعتبارها كتاباً في البحث التاريخي الخالص، فليس ذلك هدفي. إنّ هدفي كان هو فهم المجتمع المغربي عن طريق تحليل مظهر من مظاهر إنتاجه الإيديولوجي الذي هو الحركة الوطنية. فأكثر ما قدّمته في النهاية هو نظرية في الحركة الوطنية بوصفها إيديولوجية مجتمعية. وقد قدمت في الوقت نفسه تفسيراً لخصائص الحركة الوطنية nationalism[1] المغربية، لكني في البدء كنت أتجه نحو صياغة نظرية عامة حول الحركة القومية.

1 ـ تحتمل كلمة nationalism معنيين، هما: «وطنية» و«قومية». ولكون نطاق مدلول الوطنية أضيق من نطاق مدلول القومية، فقد استخدمنا الأول في سياق الحديث عن بلد معين، كما هو الشأن في رسالة دكتوراه العروي المتعلقة بالحركة الوطنية المغربية، واستخدمنا الثاني عند الحديث عن مجموعة من البلدان أو الأقطار التي لها ثقافة وتاريخ مشترك، كالبلدان العربية مثلاً.

إنّي أزعم أنّ الحركة القومية ليست سوى حالة لوعي متأخر [معوق]. عندما ترى واقعك المجتمعي في ضوء ثقافتك الموروثة تكون لك ذهنية أو عقلية mentality– هذا لفظ فرنسي– ، أو إيديولوجية– وهذا لفظ ماركسي– ، أو منظومة قيمية– وهذا لفظ أنجلوساكسوني– ، انعكست عن الواقع انعكاساً محرّفاً على نحو ما. إنّ الحركة القومية هي الفرق بين الواقع وبين رأيك كما شكلته منزلتك أو حالتك في المجتمع أو الجماعة، وليس رأيك الفردي. لقد تعلق اهتمامي دائماً بتاريخ إيرلندة، يرى الإيرلنديون في إيرلندا وفي بريطانيا واقعهم دوماً في ضوء منظومة قيمهم الموروثة، وتلك هي حركتهم الوطنية أو نزعتهم القومية. كيف نشأت الحركة القومية؟ ولماذا؟ إنها تنشأ عادة في مجتمعات كانت تحت سيطرة مجتمعات أخرى، لكنّ الاستعمار ليس عاملاً ضرورياً في ذلك. ثم إنك لا يمكنك أن تكون جزءاً من المجتمع الحديث وتظلّ ذا نزعة قومية، مثل شارل مورا Charles Maurras في فرنسا. إنّ النزعة القومية نوع من الحجاب يحول بينك وبين أن ترى الواقع كما هو. وهل نستطيع أبداً أن نرى الواقع كما هو؟ إننا نحاول، وذلك هو المهم، وهو ما يمنح الامتياز. إن كنت حقيقة وضعانياً postitivist، فإنك تحاول أن ترى الواقع كما هو. تحاول أن تمحو وتزيل من رأسك ومن ذهنك ومن معظم مشاعرك أساطيرك الموروثة. وإن لم تحاول أبداً أن تفعل ذلك فأنت ذو نزعة قومية. وكون إنسان ما ذا نزعة قومية إنما هو اختيار.

*** لكن ألا ترى أنّ معظم المؤرخين هم ذوو نزعة قومية؟**

بلى، وأزعم أنّ النزعة القومية ليست في نهاية التحليل سوى شكل من أشكال التاريخانية. أظن أنّ التاريخانية هي داء ودواء. فهي داء لأنك لا تستطيع أن ترى الواقع بوصفه واقعاً تاريخياً. وفي الوقت نفسه إن فهمته فهي دواء وعلاج. لذلك عندما أكتب بالعربية أتحدث عن «التاريخانية». ولسوء الحظ فإنّ المعنى ليس من السهل فهمه، ومن الصعب جداً تفسيره، إنّها نوع من موقف. إذا كنت بريطانياً في القرن التاسع عشر، أو أمريكياً في القرن العشرين، فإنّ ثقافتك وتقليدك هي الوضعانية. لقد تدربتَ منذ البداية على أن ترى نفسك كما أنت في الحقيقة. لك إيديولوجياتك الخاصة، لكن هذه الإيديولوجيات وضعانية على وجه التحديد. لقد صارت الوضعانية منظومة قيمية حقيقية. وإذا عشت في مجتمع كالمجتمع المغربي فإنّ عليك أن تحرّر نفسك من التقليد، ومن القيم الموروثة. وإذا لم تستطع حتى أن تعي أنك واقع تحت تأثير ذلك، فلن تستطيع أن تحرّر نفسك. إنك تواصل التقليد وتستمر به، ترى الواقع ليس كما هو، بل كما تقول لك لهجتك وكلماتك أن ترى.

يحلو لي أن أضرب أمثلة بحالة الإيرلنديين. لماذا تشكل اللغة مشكلاً يشبه أن يكون مشكلاً متأصلاً في وجودهم existential problem، حتى بالنسبة إلى الجيل الرابع في الولايات المتحدة؟ لقد جعل جيمس جويس James Joyce من ذلك موضوعاً لأعماله. إنّ اللغة الإيرلندية هي قيمة إيجابية محجوبة veiled positive value، لكنها ليست قيمة وضعانية positivistic value. إنّ العلاقة بين اللغة المغربية واللغة الفرنسية، وكذلك بين اللغة الإيرلندية واللغة الإنجليزية هي مثل العلاقة بين لغة القلب [العاطفة] ولغة الواقع.

إنّ التاريخانية بوصفها موضوعاً وبوصفها واقعة هي [حالتك] حين تكون عبداً للماضي. أمّا حين تحاول أن تضع نظرية حول التاريخانية، وحول ما هي الآن، وكيف تتطور عبر التاريخ، فإنك تصير نقدياً بصورة متزايدة تجاه ماضيك وحاضرك. ونقد التاريخانية هو السبيل إلى أن تصير علمياً. لكن قبل أن تنتقد التاريخانية عليك أن تكون [أولاً] تاريخانياً لكي تنظر نظرة نقدية إلى تقليدك. جلّ المؤرخين العرب، وليس كلهم، ليسوا تاريخانيين. لذلك سألت نفسي: «هل هناك مؤرخون؟» يقولون «وقع كذا ووقع كذا، بوسعك أن تقول هذا أو ذلك، قال ابن خلدون هذا، وقال برنار لويس ذلك». ما من منظومة أو نسق، وما من نظرية حول المجتمع. وفي الوقت ذاته يقول هؤلاء المؤرخون التقنيون إنني لست مؤرخاً، ربما يكونون على صواب، فنحن نستخدم الطرائق النقدية على نحو مختلف.

*** هل لك أن تشرح أصل مجموعة مقالاتك التي جمعت تحت عنوان «أزمة المثقفين العرب: تقليدانية أم تاريخانية» (1974)؟**

اقترح عليّ ناشر لبناني أن أجمعها في كتاب، فكتبت مدخلاً لها أوضحت فيه لأول مرّة ما أسميته تاريخانية بوصفها وسيلة لتحديث الإيديولوجية العربية. قلتُ في المدخل: إنك إذا أردت أن تكون فاعلاً في السيرورة الاجتماعية فإنّ عليك أن تختار بين

التقليدانية وبين التاريخانية. كلاهما إيديولوجية، وهما طريقتان لتأويل ضروب الواقع المجتمعي، لكن الحقيقة هي أنّ التقليدانية لا تستطيع أن تساعد على تحديث المجتمع، حتى وإن تكن تستطيع أن تحدث فيه ثورة، بينما تستطيع التاريخانية ذلك. أضرب مثالاً من السياسة اللغوية، والسياسة الاجتماعية، اللتين توجد حولهما نظرية عامة للإصلاح. إنّ عليك أن تكون قادراً على تطبيق نظرية للإصلاح في جميع المجالات، مثلاً، في إصلاح كتابة اللغة العربية، في تحرير المرأة، في تصميم التعمير – وهي موضوعات ثلاثة عزيزة على قلبي– لكن ينبغي اشتقاق هذه النظرية من تحليل تاريخاني أو من فهم تاريخي للتغير.

*** كتب هشام شرابي في إحدى إصدارته الأخيرة «كانت الميول الماركسية في كتابات العروي المبكرة ما تزال واضحة لا غموض فيها، كما في كتابه «أزمة المثقفين العرب: تقليدانية أم تاريخانية» (1974)، ثم صارت أقلّ صراحة في كتاباته المتأخرة. ففي محاضرة ألقاها سنة 1986 حول الإشكال المنهجي بدا وكأنه ابتعد مسافة عن الماركسيين والبنيويين على حد سواء، متهماً الأخيرين بالمواقف «الميتافيزيقية» و«الصوفية» نفسها التي ينسبونها إلى الفلسفة التقليدية الغربية. فقد انتقد، على نحو غير مباشر، زملاءه البنيويين المغاربة على اهتمامهم المفرط بالإبيستيمولوجيا والأدب»، هل لك أن تعلق على تحليل هشام شرابي؟**

إنّي أفهم الماركسية، [أقصد]الماركسية الثقافية، باعتبارها أول وأوضح سبيل لإدراك ما هي التاريخانية إدراكاً تاماً، وسبيلاً لفهم أعمال التاريخ. وما حدث الآن هو أنّ الأدوات المنهجية، مثل الماركسية والبنيوية صارت فلسفات. فعندما تتحول المشكلات التي تناقش من قبل الماركسيين والبنيويين إلى مشكلات فلسفية، فإنّ في وسعهم أن يتناقشوا زمناً طويلاً، ولا سبيل إلى اتفاقهم على استنتاج أو خلاصة. غير أننا إذا أخذنا الجانب المنهجي وحده [من الماركسية والبنيوية] فإنّه سبيل لتأويل بعض الوقائع، وبعض النتائج التاريخية، وبوسعنا أن نتفق حول النتائج. فسيكون في وسعنا أن نقول «أنت مخطئ هنا، أتفق معك هناك، ... إلخ». لذلك فرّقت دائماً بين الجانب المنهجي والجانب الفلسفي. لقد كنت دائماً مهتماً بالمشكلات الفلسفية، لكن بوصفها خدعاً أو ألاعيب ماهرة (gimmicks) . أناقش بجد الجانب المنهجي فحسب. إنّ الماركسية هي السبيل الوحيد لنزع التاريخ من الوقائع الخالصة [والسمو به] إلى النظرية. هذا كل ما في الأمر. إن أسميتها تاريخاً اجتماعياً، فذاك شيء حسن. وقد حصل أن مُهِّد لي السبيلُ إلى هذا النوع من الدراسات التاريخية من قِبَـل أساتذة قالوا لي هذه هي الماركسية. إن قال البعض إنها دوركهايمية أو سبنسرية، فلن أدخل معهم في خصام.

*** نقطة أخيرة حول هشام شرابي. قال إنّ «البنيوية الفرنسية (بما فيها ما بعد البنيوية) كان لها أعظم تأثير في المغارب، خاصة في المغرب، حيث انطلقت عملية نهضة حقيقية في الكتابة النقدية (وفي النشر)»، هل لك أن تعلق على هذا المقطع؟**

في فرنسا يصير كلّ شيء فلسفياً. وفي بريطانيا العظمى كانت البنيوية منهجية للأنثروبولوجيا فحسب. أمّا في أمريكا فكانت لسانية أو منهجية أنثروبولوجية. سافر كلود ليفي ستراوس Claude Lévy Strauss إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب، وتأثر بالبنيوية من خلال كروبر Kroeber ومفكرين آخرين. ولمّا كان هو نفسه قد تلقّى تكويناً فلسفياً فقد حوّل البنيوية إلى فلسفة. ثم أخذ فيما بعد يتحوّل أكثر فأكثر إلى فيلسوف، وكتب بلغة غامضة وصعبة جداً. ولمّا ترجم المغاربة البنيوية الفرنسية غدت فلسفية بصورة أقوى [حتى من الأصل]. أعتقد أنّ هذا الموقف الفلسفي عائق للفهم الحقيقي للتاريخانية. إنّ المشكلات التي يطرحونها لا يمكن استخدامها من قبل المؤرخين.

*** هل لك أن تعلّق على المناخ الثقافي هنا في المغرب؟**

كنت دائماً أطرح هذا السؤال، وأجيب عنه دائماً بأنّ المغرب هو البلد العربي الوحيد الذي أريد أن أعيش فيه بسبب خصوصياته التي حاولت أن أشرحها في كتابي حول الحركة الوطنية. لدينا حرية فكرية أكثر من أي بلد عربي آخر باستثناء لبنان. وأظن أنّ مردّ ذلك إلى أنّ المَلَكية أدّت دور الموازنة بين القوى السياسية. إنّها ليست المؤسسة الشرعية الوحيدة [فحسب]، [بل] قطعت الطريق على إقامة نظام الحزب الوحيد في المغرب. وفي المغرب أيضاً تنوع ثقافي، ومن ثمّ فهو مهم وممتع جداً.

*** نشرت في 1987 مجموعة هامّة من المقالات تحت عنوان «الإسلام والحداثة»، هل لك أن تعلق عليها؟**

أودّ أولاً أن أقول في بضع كلمات شيئاً حول المشهد الثقافي في المغرب، وفي غيره من بلدان العالم العربي. عندما كنت أتحدّث عن ضرورة تبنّي زاوية النظر التاريخانية، إلى من كنت أتحدث؟ هل إلى المؤرخ المحترف؟ إنه لا يهتم بالنظريات، لأنّه لا يريد أن يخالف أو يعادي قراءه التقليديين؛ أم إلى الأديب؟ إنّه يعوزه التكوين والتدريب على مناقشة النقاط التي أطرحها مناقشة ذات معنى مفهوم بسهولة؛ أم إلى الفيلسوف؟ هنا تكمن الصعوبة لأنّ الاتجاه المعاصر في عالم الفلاسفة هو اتجاه معادٍ حتماً للتاريخانية. حدث إحياء التاريخانية من عهد قريب في العالم الأنجلوساكسوني، لكن كان ذلك فيما بين علماء الاقتصاد، وعلماء الاجتماع، والإثنوغرافيين، وليس فيما بين الفلاسفة. كتّاب المقالات العرب هم بصورة عامة ذوو تكوين فلسفي؛ لديهم انطباع بأنّ التاريخانية صارت مهجورة أو لم تعد موضة، وما ليس موضة في الساحة الأكاديمية لا يعود لائقاً من الناحية الاجتماعية. وأتساءل: «لم تعد موضة أين؟ وتحت أية شروط؟» وكما ترين فإنّ سؤالي هو نفسه ذو طبيعة تاريخانية، ومن ثم لم يؤخذ أبداً مأخذ الجد من قبل أولئك الذين يستطيعون أن يفهموه على نحو أفضل. فقررت أن أكفّ عن اعتبار بعض الأفكار والمفاهيم مسلّماً بها، مثل «إيديولوجيا» و«حرية» و«دولة» و«عقل» و«تاريخ»، وأن أكتب مقالات قصيرة عن كلّ واحد منها، رغبت في أن أدلل فيها على أنها لا يمكن استعمالها في بعض الظروف دون أن تتضمن التاريخانية. فليس التاريخ شيئاً دخيلاً أو طارئاً لدى المثقفين العرب، إنّه عنصر مكوّن مدمج [في فكرك] حين تتحدث عن تاريخ المجتمع العربي. إذا حللت تحليلاً مناسباً المفاهيم الحقيقية التي تستخدمها في وصف المجتمع العربي فسوف تصير واعياً بتاريخانيتك الخاصة؛ وإذا لم تفعل فأنت تتحدث عن شيء مغاير،[عن مجتمع] أفلاطوني، أو المجتمع [الذي تخيله] الفارابي، [أي عن] مجتمع طوباوي. في كتابي الإسلام والحداثة، الذي تُرجم أولاً إلى الإسبانية ثم إلى الفرنسية فيما بعد، لخّصت النقاط الأساسية في مقالتي حول الحرية والدولة، ومضيت أشرح أننا إذا أردنا أن نتحدث عن الوضعية أو الحالة الراهنة للبلاد الإسلامية فإنّ علينا أن نأخذ الإسلام بوصفه سيرورة وليس بوصفه فكرة. هل هناك رقٌّ أو عبودية في موريتانيا؟ [ما هي] «مشكلة المرأة» في الجزائر؟ [ما هي] «المشكلة السياسية في السودان»؟ يقول الإخوان المسلمون في القاهرة «لنعدْ إلى الكتاب (القرآن)»، ولسوء الحظ [يقول الشيء نفسه] أستاذ الإسلاميات في جامعة أوستين، والصحافي الأمريكي العامل في جريدة بنيويورك. يعلم الجميع أنّ التاريخ حطّم الدوغما في أوروبا الغربية، لكن ما من أحد اعترف بأنّ الشيء نفسه ممكن دائماً بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية.

*** يعتبرك البعض من نقاد الاستشراق الرئيسيين.**

أنا لا أنتقد الاستشراق، وإنما أنتقد جوانب منه. لست ضدّ هذا المشروع في جملته، قائلاً *[مع البعض]: لا حقّ لأحد، من غير العرب أو المسلمين، في قول أيّ شيء عن العرب أو المسلمين.

*** كنت أقصد بدرجة أكبر الجانب السياسي، والعلاقة بين الاستشراق وبين المصالح الإمبريالية الفرنسية أو الإنجليزية.**

نعم، إنّ الاستشراق يقتضي أن يفهم في سياق المصالح السياسية الإمبريالية الأوروبية، تماماً مثلما تقتضي ثمار الثقافة العربية أن تفهم في سياق القومية العربية. ينطوي الاستشراق على جانب المخادعة السياسية political manipulation. بيد أنّ هذا الجانب ليس هو الذي يهمني. هناك بالنسبة إليّ طريقة لتحصيل علم موضوعي عن المجتمع، سواء سُمّي علم اجتماع أو أنثروبولوجيا أو تاريخاً. وأنا أستخدم لفظ «موضوعية» بدلالة محددة جداً. لا حرب بين [الدارسين] الخارجيين [الغرباء] outsiders و[الدارسين] الداخليين[الأهل] insiders، بينما يوجد فرق بين الدراسات الموضوعية والدراسات غير الموضوعية. ليست الموضوعية شيئاً معطى؛ فلا يمكنك أن تكون موضوعياً بتلقائية آليّة.

عليك أن تخوض معركة لكي تكون موضوعياً على نحو متزايد. لا يمكنك أبداً أن تكون موضوعياً بصورة مطلقة. لا يتوقف الأمر على توجيه الطلب إلى خارجي أو داخلي. يتمتع الداخلي أحياناً بميزة هي جزء في تكوينه [الفكري أو العقلي]، لأنّه يعرف اللغة أو الثقافة، بيد أنّ الخارجي يتمتع أحياناً بميزة، لكونه يمتلك، من البدء، زاوية نظر مقارنة.

---

* وجدت صعوبة في ترجمة هذه الجملة بسبب تركيب غير واضح. فاخترت الصيغة التي تبدو لي متماسكة منطقياً مع السياق، (المترجم).

كثير من المناهج الجديدة المتقدمة منبعها من الخارجيين لأنّ لديهم نظرة مقارنة. توجد في ذهن الباحث الغربي على الأقل صورتان: صورة العالم القديم الكلاسيكي، الإغريقي واللاتيني، وصورة العالم الحديث. إنه يعرف أنّ هذه المجتمعات مختلفة جداً. إنه يعرف أنك لا تستطيع أن تفهم مجتمع العصر الوسيط بأفكار أرسطو وأفلاطون، ويعرف أنك لا تستطيع أن تفهم العالم الحديث بأفكار العصر الوسيط. هذا جزء داخل في بنيته العقلية منذ البدء، وهذه ميزة كبيرة. مشكلة ما يُسمّى اليوم «الأصوليون الإسلاميون» هي أنهم يظنون أنهم يستطيعون فهم العالم الحديث بأفكار قديمة.

تكون للخارجيين أحياناً ميزة في كتابتهم لتاريخ أوروبا. فقد اشتغل المؤرخون الفرنسيون بتوسع على الثورة الفرنسية، بيد أنّ الكبار من بينهم ظلوا غير قادرين على إدراك أنّ هذه الثورة هي «ثورة أطلنتية» وأنها، من ثمّ، هي والثورة الأمريكية جزء من سيرورة واحدة، إلى أن بيّن مؤرخ أمريكي أنها كذلك. وأنا متيقن من أنه سيأتي يوم يبتدع فيه ياباني [مؤرخ أو مؤرخة] مقاربة غاية في الجدّة والابتكار لتاريخ الشرق الأوسط، لأنه سيضيف منظوراً جديداً.

تساءلت في إحدى المقالات المنشورة ضمن كتابي الإسلام والحداثة ماذا لو أنشئ مقابل للاستشراق، بمعنى علم «الاستغراب»، من قبل العرب؟ والواقع أنّ هذا المقابل موجود فعلاً، لأنّ كلّ ما كتب بالعربية الآن هو، على وجه التقريب، نوع من نظرة العرب إلى المجتمع الغربي. وقد كان ذلك أحد موضوعاتي الرئيسة في الإيديولوجية العربية المعاصرة. إنّ الفكر العربي لا يدور حول العرب، فأغلبه مداره حول العالم الغربي، ولذلك سمّيته «إيديولوجية».

*** هل كتبت الفصل المعنون بـ«العرب والثقافة الأنثروبولوجية: ملاحظات حول منهج جوستاف فون غرونباوم» *ضمن كتابك «أزمة المثقفين العرب» قبل ذهابك إلى لوس أنجلوس؟**

لا، لكني قرأت تقريباً كلّ كتابات غرونباوم قبل أن أسافر إلى هناك. ولا صلة لنقدي لغرونباوم بنقد أنور عبد الملك الذي لم أقرأه حتى مجرد القراءة. ذكر فيما بعد إدوارد سعيد تحليلاتي في كتابه «الاستشراق»، وقال في حقّي كلاماً طيباً، غير أنّ وجهة نظره ليست هي وجهة نظري على الإطلاق. فلا شأن لي بمثل ذلك النقد. كان نقدي أنا سوسيولوجياً بدرجة أكبر، مجانساً لنقد شارل رايت ملز Charles Right Mills في كتاباته المتأخرة. إنّ معظم المستشرقين غير قادرين في نظري على أن يكونوا سوسيولوجيين، لسبب بسيط هو أنّ اللغات الشرقية صعبة، وعليهم أن يمضوا سنوات كثيرة من أجل التكلم بطلاقة بالعربية أوالتركية أو الفارسية.

وفي الوقت نفسه فإنّ العلوم الاجتماعية تتقدم ولا يمكن مسايرتها جميعها. إنهم في الغالب متأخرون من الناحية المنهجية. ألحّ على ذلك مرة أخرى، لأنّي لا أعتبر نفسي مؤرخاً صرفاً. إنّي أقرأ المستشرقين بوصفي مؤرخاً اجتماعياً، وبوصفي سوسيولوجياً وأنثروبولوجياً، وأرى أنّ أغلبهم ليسوا في نفس مستوى السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين عامة.

دعيني أسق لكِ مثالاً، يقول أحدهم إنّ عليك لكي تدرك مفهوم الحرية في المجتمعات العربية أن تأخذ هذا اللفظ وتحلله لترى إن كان يدلّ بدقة ومطابقة على ما يدلّ عليه لفظ حرية freedom في اللغات الأوروبية. هذه طريقة من الطرق لإدراك المفهوم. وإذا قال لك أحد آخر إنّ عليك لكي تفهم مفهوم الدولة أن تحلل لفظة stato في اللغة الإيطالية لأنّ هذا المفهوم نشأ في هذه اللغة، فربما لاحظت مباشرة: «لكن كانت تلك بداية فحسب»، فما اعتبر مدخلاً في حالة اعتبر خلاصة نهائية في حالة أخرى. هذا الفرق في المنهجية غير مضمون في رأيي. في وسعك أن تبتدئ بالتحليل اللساني، لكنك لا تستطيع أن تقف عنده كما يفعل كثير من المستشرقين، عليك أن تتجاوز ذلك. إنّي لا أقبل الخصوصية في المجتمع أو في التاريخ. أنا غير موافق على كلّ ما قاله فون غرونباوم حول خصوصيات الثقافة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي،... إلخ. إنّ التاريخ علم، وعليك أن تستعمله بوصفه علماً في كل مكان. يجب على المستشرقين أن يطلبوا من المسلمين أنفسهم ما يخصّ الإسلام بوصفه تجربة

* أعاد العروي نشر هذه المقالة معرّباً إياها بنفسه، ضمن كتابه العرب والفكر التاريخي تحت عنوان: «دراسة الثقافة. ملاحظات منهجية على مؤلفات غرونباوم»، (المترجم).

دينية وتنظيماً اجتماعياً وإيديولوجية، لكن ليس الإسلام من حيث هو سيرورة تاريخية، لأنّ ذلك شيء موضوعي. والنقطة المهمة هي أنّ الإسلام ليس ديناً أو ثقافة فحسب، إنه تاريخ، ولأنه تاريخ يجب عليك أن تأخذه بالضبط مثل التاريخ الصيني، والتاريخ الكاثوليكي، والتاريخ اليهودي... إنه تاريخ- للإسلام history-Islamic وليس تاريخاً إسلامياً Islamic history. إنه أولاً تاريخ، وقوانين التاريخ عامةٌ. هذا تعريف من التعاريف البسيطة للتاريخانية.

كما قلت فيما سبق، معظم المؤرخين العرب ليسوا تاريخانيين لأنهم لا يقبلون القوانين العامة للتاريخ؛ إنهم يرفضون النظر إليه بوصفه تاريخاً كونياً. إنهم يقولون لا وجود لقوانين عامة، وأنا مقتنع بأنها موجودة. لا أقول بالعناية الإلهية (a providentialist)؛ إنّ قوانين التاريخ ليست معطاة منذ البدء، ولا مكتوبة في مكان ما في كتاب محفوظ. كلا، إنما ينتهي بنا الأمر إلى قوانين عامة لأنّ الفاعلين في التاريخ لهم منظور يضع في الحسبان دروس الماضي. فالثورة الفرنسية متضمنة في الثورة البلشفية مثلما أنّ الثورات الرومانية كما شرحها ماكيافيللي كانت حاضرة في أذهان قادة الثورة الفرنسية. يتم تشريح الثورات غريزياً من قبل القادة السياسيين قبل أن يتسلم منهم المنظرون ذلك. التاريخانية هي أولاً سلوك، ثم تصير نظرية في وقت متأخر جداً. إن يكن العرب يلخصون بصورة طبيعية وغريزية التجارب الماضية، تجاربهم هم وتجارب الآخرين على السواء، فسوف يكون أفضل لهم إن وضعوا ذلك في حسبانهم وقاموا به عن وعي، فلو فعلوا لكانت الحصيلة أوفر.

بسطت في كتابي مفهوم التاريخ فكرة أنّ الوقت قد حان لنجعل دراساتنا التاريخية أكثر اتساماً بالطابع النظري، بيد أني لست متأكداً من أنّ المؤرخين سوف يقبلون هذه الفكرة. لقد كنت طالباً عند مورازي (Morazé) كما ذكرت سابقاً، ودرست على إرنست لابروس (Ernest Labrousse)، مؤلف الكتاب الشهير حول أصول الثورة الفرنسية، لكن التأثير أتاني ليس من المؤرخين الأحياء، بل من ثيوسيديد وابن خلدون وماركس ودوركهايم... وقد اهتممت بهم لأنهم يتجاوزون التاريخ من حيث هو كذلك.

*** لماذا يتخصص معظم المؤرخين من البلدان المتقدمة في تاريخهم الخاص أكثر من تاريخ الجهات الأخرى؟**

اضطراراً، إن جاز لي القول. إنّ الأمر شبيه بالتجارة العالمية. كنا نـُدَرِّس التاريخ الأوروبي في جامعتنا، لكن في صورة موضوع عام. فلا أحد سيوظف أجنبياً أستاذاً للتاريخ المغربي في المغرب. ولا أحد سيوظف مؤرخاً مغربياً أستاذاً لتاريخ أمريكا في الولايات المتحدة. إنّ الأشياء أكثر تعقيداً بطبيعة الحال. وللنزعة القومية أو الوطنية دور [في ذلك]. حين تقول: أنا وحدي أستطيع أن أفهم ماضيّ على نحو خاص ومناسب، فإنك تقبل النتيجة المنطقية وهي أنك لا تستطيع أن تفهم، ومن ثم أن تشرح وتـُـدَرِّسَ تاريخ الآخرين. أعتقد أنّ هذه الأنواع من الثقافة الشوفينية تهدم نفسها بنفسها، لكنها لسوء الحظ تلقى التشجيع من قبل الناس في الغرب، لأسباب ليست دائماً بريئة.

*** هل بوسعك أن تعلق على الأعمال التاريخية التي تنتج حالياً في المغرب؟**

لدينا الآن مؤرخون جيدون جداً في تاريخ القرن التاسع عشر في المغرب، أغلبهم تلامذة جرمان عياش. شهد المغرب في الثلاثينيات من القرن الماضي إحياء للكتابة التاريخية مع محمد داود، وعبد الرحمن بن زيدان، والمختار السوسي. كانت أعمالهم جزءاً من برنامج الحركة الوطنية. أمّا التاريخ الاستعماري المعاصر فقد بدأ مع جان لويس ميج (Jean-Louis Miège) ، وبيير جيون (Pierre Guillen)، ... إلخ. الذي استخدم بصورة أساسية الأرشيف الديبلوماسي الأوروبي. قام جيرمان عياش الذي كان تكوينه كلاسيكياً لكنه أفلح في التمكن من تقنيات التقصّي التاريخي، بإدخال بُعد جديد [في التاريخ بالمغرب] قوامه استخدامه للأرشيف المغربي وللمعلومات الشفوية، ساعد على تكوين طلبة عديدين. كانت المهمة الأساسية لسنوات كثيرة بالنسبة إلى الباحثين هي تحديد مكان الوثائق العامة والخاصة، وما يزال هذا العمل متواصلاً، غير أنّ أكثر الناس متفقون على أنّ الوقت قد حان للبدء في التنظير حول القرن التاسع عشر، ودراسة حقب أقدم بدقة مجددة، حتى وإن تكن المصادر الأولى نادرة.

*** كيف يمكن للمفكرين تقديم معلومات أوفر حول المرأة في التاريخ المغربي؟**

أكثر ما لديّ أن أقوله حول المرأة قلته في رواياتي الأربع. منذ سنوات مضت اعتدت على إلقاء محاضرات عمومية حول ثلاثة موضوعات: الأول هو إصلاح لغوي يجعل اللغة العربية سهلة الاستعمال وأكثر طلاقة من اللغة العربية الكلاسيكية القديمة؛ والثاني هو تحرير المرأة باعتباره خطوة ضرورية في طريق تحديث المجتمع؛ والثالث هو تخطيط التعمير الحضري. ولا بدّ لي من أن أذكر زميلتنا نعيمة الحراج التوزاني التي هي مؤرخة جيدة؛ كتبت أطروحتها حول الأمناء في القرن التاسع عشر. وبوسعي أن أقترح موضوعين مهمين بالنسبة إلى مؤرخي شمال إفريقيا والشرق الأوسط. الأول: لا أحد قال لنا حتى الآن شيئاً جوهرياً حول دور تعدد الزوجات في التاريخ الإسلامي، مع أنه جانب مهم جداً في تاريخ الشعوب الإسلامية. كيف نفهم العلاقة بين بنية الأسرة والحرب؟ من الصعب أن تخاطر بخوض الحرب إن كنت تترك وراءك أسرة كبيرة. إنه مجرد شعور، كيف نبرهن عليه ونجسّده؟ والثاني: هو أنّ البلدان العربية ربما استعمرت لأنها كانت قليلة السكان، هذا أيضاً مجرد شعور، والمشكل هو تجسيده والبرهنة عليه.

*** هل لك أن تعلق على بحثك في الوقت الحاضر؟**

سأستمر في سلسلة مفاهيم؛ فبعد مفهوم التاريخ سأتحدث عن [مفهوم] العقل. أعرف أنّ العقل كتب حوله الشيء الكثير في الإسلام، غير أنّي لا أستطيع أن أكتفي به. إنّ السلسلة التي تحمل عنوان مفاهيم هي بالنسبة إليّ كتاب واحد، والمقالة في المعقولية rationality (لا أقول العقل reason) [التي سأضيفها] هي خلاصة ضرورية لهذا الكتاب.

*** ألديك أيّ نصيحة للطلبة؟**

لا تتخصص. خذ[أو تسلح بـ] اللسانيات والفلسفة والأدب بجانب التاريخ، وخذ التاريخ مأخذ الجد ولا تتخذه هواية. إن كنت مؤرخاً فحسب فسوف تكون مؤرخاً سيئاً. يوجد في المغرب تخصص زائد عن الحد في المنظومة التربوية المغربية. يقضي الطلبة سنوات في دراسة التاريخ وحده، القديم، والوسيط، والحديث، والمعاصر. كيف يمكنك أن تفهم الثورة الصناعية بدون اقتصاد؟ كيف يمكنك أن تفهم أدب العصر الوسيط بدون لسانيات؟ من الصعب تفسير القرن التاسع عشر في تاريخ المغرب لطلبة ليست لديهم أيّة فكرة حول النظام الرأسمالي، وحول الأرباح، والتصديرات، ... إلخ.

يوجد بجامعة محمد الخامس في الرباط 400 طالب تسجلوا في التاريخ المعاصر وحده. إنّ التاريخ ضروري، لكن في حدود معينة. من المؤكد أننا في المغرب تجاوزنا الحد المقبول من هذه الناحية. نحتفل بأعياد متعددة، وجرائدنا ملأى بمادة تاريخية، وكأنّه لا شيء يحدث في الحاضر. يحطّ الناس في أوروبا وفي غيرها من قدر الأمريكيين ويذمّونهم لأنّ أمريكا من حيث هي أمّة ليس لها تاريخ طويل. وفي رأيي ربما ينبغي للأمريكيين أن يكونوا سعداء لأنهم أحرار في أن يصنعوا تاريخهم الخاص؛ أقصد أنّ في استطاعتهم أن يختاروا أسلافهم؛ لهذا السبب يهتمّون بصورة إيجابية بماضي الإنسانية في كليّته.

لم أخطط أبداً لأن أكون مؤرخاً؛ ومن المحتمل أن يكون ذلك صحيحاً بالنسبة إلى كثير من المؤرخين، فما من أحد يخطط حقيقة ليحيا من جديد حيوات الآخرين، حتى من كانوا منهم أبطالاً. وكما قلت في البدء: لست مؤرخاً حقيقياً. هناك قول لطوماس هاردي (Thomas Hardy) أحبّه كثيراً:

«كم أنتم محدثون!

كنتم ستكونون كذلك لو عشتم أمداً طويلاً في العصور الوسطى».

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

كانط موجّهاً بوصلة الميتافيزيقا

محمد منادي إدريسي*

ولد كانط سنة 1724. صدر أوّل عمل له سنة 1747، ومنذ ذلك الحين توالت إسهاماته حتى مماته سنة 1804. يُميز الدارسون في أعمال كانط الكثيرة بين «فلسفة قبل نقدية» و«فلسفة نقدية». وعادة ما تصنف الأعمال التي صدرت له قبل 1770 على أنها تعبّر عن الفلسفة الأولى؛ أمّا الأعمال التي صدرت بعد ذلك فتُعَدُّ التعبير الأكثر أصالة ونضجاً عن فلسفة صاحب «نقد العقل المحض». وُسِمت فلسفة كانط بسمات عديدة، ولكنّ أشهرها هو نعتها بأنها نقدية، وهو ما يحتاج إلى توضيح.

نقد العقل الميتافيزيقي

وُلدت الفكرة النقدية من انشغال فكري لم يقتصر على كانط وحده، بل قاسمه فيه آخرون، وهو محاولة الخروج بأشهر مباحث الفلسفة منذ القدم، أعني الميتافيزيقا، من حال النزاع والاشتباه إلى حال الاتفاق والإحكام. كان التقدم الذي قد تحقق آنئذ في الرياضيات والفيزياء الرياضية نموذجياً، حيث العلماء يتفقون في هذين التخصّصين على موضوع العلم وعلى المناهج المعتمدة لبحث مسائله وعلى النتائج التي يتم التوصل إليها فيه. وأمام هذا الوضع فرضت المقارنة نفسها، وأسفرت عن وضع اليد على تشخيص بالغ السلبية بالنسبة للميتافيزيقيين. فهؤلاء لا يتفقون على أي شيء بدءاً بموضوع «علمهم المفترض»، وانتهاء بالخلاصات التي يتوصلون إليها. وهذا التنازع هو ما يجعل الميتافيزيقا أشبه بحلبة قتال لا يُكتب فيها النصر لأي من المتحاربين. وقف كانط مندهشاً أمام هذه الحالة الفريدة: النجاح الحاسم للعقل في إرساء «حالة سلم دائم» وإحراز تقدم متواصل في الرياضيات والفيزياء من جهة، وعدم مبارحته «حالة الطبيعة»، في مجال يدّعي فيه أنه يستطيع أن يعرف الحقائق دون التماس عون من التجربة من جهة أخرى. ففي «الميتافيزيقا»، أي في التخصص الذي يدرس أموراً



غير فيزيقية، أي ليست طبيعية، لا بل تتجاوز الطبيعة وتتعدى التجربة الحسيّة، وحيث لا يمكن للعقل أن يعتمد إلا على نفسه، مازال العقل يتلمس ويحاول باحثاً عن «طريق آمنة» دون جدوى.

أمام هذا الحال البائس، ذهب كانط إلى ضرورة وقف كل المحاولات ابتغاء مساءلةِ هذ العقل الذي يريد أن يصل إلى معرفة وثيقة بموضوعات ماورائيّة، وفحصِ ادعاءاته، وسبْرِ قدراته وملكاته ومعرفة وظائفها وحدودها، وذلك من أجل الجواب عن السؤال الأهم: هل الميتافيزيقا، بما هي علم، ممكنة؟ فالنقد إذن سبر لهذا العقل المحض، العقل الذي لا تُحدده قوة الحس، العقل الخالص من كل تأثير آتٍ من الحواس، سواء أكان عقلاً نظرياً أم عقلاً عملياً، العقل الذي يحكم اعتماداً على مبادئ قبلية، أي غير مستمدة من التجربة، بل تتقدم عليها وتوجّه معرفتنا بها، العقل الذي يتقدم على الطريق التي تقود من المعرفة بالمحسوس (le sensible) إلى المعرفة بالماورائي (le suprasensible). هذا هو ما نعنيه بنقد العقل الميتافيزيقي. وهذا النقد موجّه كذلك إلى ضرب معين من الميتافيزيقا هو ذاك الذي ينتجه هذا العقل الذي وصفناه بأنه ميتافيزيقي، أقصد الميتافيزيقا الدغمائية. لنوضح ذلك.

* باحث من المغرب

نقد الميتافيزيقا الدغمائية

تشرّب كانط مدة طويلة تعاليم تقليد فلسفي يمتح من لايبنتز وڤولف، وجذوره ضاربة في الفلسفة المدرسية المتأخرة. وما كتبه كانط قبل «نقد العقل المحض» 1781 لم يبارح مجال أسئلة هذا التقليد وطريقة تفكيره. كان هذا التقليد يقسم الميتافيزيقا إلى نوعين:

ميتافيزيقا عامة، وتُسمى بالأنطولوجيا، وهذه تدرس الكائن بما هو كائن، أي تهتم بتحديد الخواص العامة للكائنات كلها دون تعيين أو تخصيص.

ميتافيزيقا خاصة، وهي تعالج كائنات معينة تشترك في أنها تفوق الحس، أو لنقل موضوعات ماورائية، وهي النفس والعالم والله، ولأنّ هذه الموضوعات تُدرس اعتماداً على مبادئ العقل المحض فإنّ «العلوم» التي تدرسها تُسمى تباعاً: السيكولوجيا العقلية والكوصمولوجيا العقلية والثيولوجيا العقلية.

إنّ العقل البشري مدفوع بموجب نزوع ثاوٍ فيه إلى الاهتمام بهذه الموضوعات، وخطواته الأولى في هذا الصدد تكون واثقة لا يداخلها أي ريب؛ ومعنى ذلك أنّ العقل يثق في البداية ثقة عمياء في قدرته على توسيع معارفه فيما يتعلق بالماورائيات، ولكن محاولاته تقوده إلى السقوط في ظاهرة تقود إلى التشكيك فيه هو نفسه، أعني ظاهرة النقائض (les antinomies)، حيث يثبت الشيء ونقيضه في آن واحد. وهكذا تتلو الحقبة الدغمائية حقبة يسود فيها التشكيك في قدرة العقل على تحقيق أي تقدم في مجال الميتافيزيقا، لا بل يطال التشكيك قدرته على المعرفة عموماً، فتصبح المعرفة العلمية نفسها في مهب الريح. يشكل النقد مرحلة رشد العقل واستنارته، حيث يتم تجاوز النزعة الدغمائية والنزعة الشكية. مع النقد يُستدعى العقل صاحب المزاعم الدغمائية إلى محكمة قاضيها هو العقل نفسه، ولكنّه هذه المرّة عقل متفكر يضع مسافة نقدية بينه وبين تلك الادعاءات مطالباً بالتدليل على مشروعية أي ادعاء وصحة أي زعم. بعد المرافعة تصدر محكمة النقد حكماً يقول الحق ويضع حداً للنزاعات الناشئة عن ادعاء حقوق وهمية. نتوقف قليلاً عند منطوق هذا الحكم فيما يخصّ قسمي الميتافيزيقا الدغمائية:

يُؤكد النقد أنّ الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا لا يمكن أن تكون إلا مدخلاً للميتافيزيقا بالمعنى الدقيق (بما هي معرفة بالماورائي)، ذلك أنه من المستحيل أن تكون دراسة للكائن في ذاته أو للشيء بمعزل عن ظهوره لنا. لقد أثبت النقد أنّ الشيء كما يظهر (=الظاهرة) بحسب شروط الإدراك الحسي البشري، هو ما يمكننا أن نعرفه (connaissable)؛ أما الشيء في ذاته، أي الكائن بمعزل عن شروط إدراكنا الحسي له، فلا يمكننا معرفته أبداً، وأقصى ما نستطيعه بخصوصه هو أن نتعقله ونفكر فيه (pensable). إنّ معرفتنا تقتضي قبليّاً عنصرين اثنين: العيان الحسي (l'intuition)، وهو تمثل حسي مباشر لشيء فردي وخاص؛ والمفهوم، وهو تمثل ذهني عام لأشياء بينها سمات مشتركة. بالأول تُعطى لنا المادة الخام لكل معرفة، وهي مادة تحتاج إلى عمل مفهومي يهيئها ويركّبها؛ وبالثاني نمتلك سلفاً الصورة التي بها نتمكن من تعقل تلك المادة والتفكير فيها، أي تركيبها ابتغاء تكوين حكم بخصوصها. وهكذا فإنّ مبادئ المعرفة البشرية لا تصلح للشيء بوجه عام (كما تدّعي الأنطولوجيا الدغمائية)، بل إنّ صلاحيتها مقصورة على الموضوع الذي يمكن أن يُعطى لنا (=الظاهرة)، وهذا لا يستنفذ أبداً كينونة الشيء. ولو كان الأمر غير ذلك لما كانت الميتافيزيقا بالمعنى الدقيق ممكنة، إذ لو كان لمبادئ معرفتنا علاقة بالكائن عموماً، أو بالشيء في ذاته، للزم عن ذلك أن تكون الكائنات كلها محسوسة، والحال أنّ الميتافيزيقا بالتعريف دراسة للماورائي، أي تناول لما يفوق المحسوس ويتعداه. يقول كانط: «الأنطولوجيا [كما فهمها الدغمائيون] هي علم الأشياء بوجه عام، أي العلم بإمكان معرفتنا بالأشياء قبلياً. والحال أنها لا يمكن أن تُخبرنا بأي شيء فيما يتعلق بالأشياء في ذاتها، ولا يمكنها ذلك إلا بخصوص الشروط القبلية التي بموجبها يمكننا أن نعرف الأشياء في التجربة بوجه عام، أي مبادئ إمكان التجربة[1]». إنّ إخفاق المشروع الأنطولوجي إذن شرط لإمكان الميتافيزيقا بالمعنى الدقيق، إذ الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بصفتها تحليلاً يبين أنّ المبادئ القبلية لمعرفتنا لا تصلح إلا للأشياء كما تظهر لنا، وبالتالي فإنّ الأشياء كما هي في ذاتها (أي بمعزل عن شروط عياننا، نحن البشر، الذي هو حسي دائماً)، الأشياء الماورائية، تظل خارج سلطانها.

1-Voir Réflexion 5936, AK XVIII, 394, Cité par : EISLER, Rudolf, Kant-lexikon, II, trad. D. BALMES et P. OSMO, Gallimard, 1994, P. 764-765.

أمّا الميتافيزيقا الخاصة، الميتافيزيقا التي تتناول موضوعات ماورائية، فالنقد يرفضها، لأنها لا تستجيب لشروط ومقتضيات المعرفة العلمية. فسواء تعلق الأمر بالسيكولوجيا العقلية أو بالكوصمولوجيا العقلية أو بالثيولوجيا العقلية نجد دوماً نقلة غير مبررة وغير مشروعة من التفكير والتعقل إلى الوجود؛ وبذلك يتم تشييئ مفاهيم النفس والعالم والله، وتُعامل على أنها أقانيم وموضوعات تُصاغ بصددها قضايا فيها إثبات أو نفي، والحال أنها أفكار ضرورية يشكلها العقل لتنظيم معارف الفهم وتوجيه بحوثه (استعمال إبستمولوجي منهجي)، والعقل لا يمتلك أي محك لإثبات وجودها الفعلي؛ وبالتالي لا يمكن أن يجعل منها موضوعات للتفلسف. إنّ القضايا التي نعثر عليها في هذه الفروع لا يمكن التحقق منها بالتجربة، كما لا يمكن بأي وجه إبطالها بلغة كارل بوبر، لأنها تتحدث عن موضوعات ماورائية. وهكذا يتضح أنّ الميتافيزيقا بما هي علم نظري ممتنعة. ولكن ما مآل الميتافيزيقا بعد النقد؟

ثنائية الفلسفة وثلاثية النقد

الميتافيزيقا معرفة عقلية مثلها مثل الرياضيات، غير أنها تتضمن مبادئ المعرفة العقلية بالأشياء بتوسل مفاهيم[2]، وهي تنقسم إلى قسمين:

فلسفة نظرية، أو ميتافيزيقا الطبيعة: وهذه تتضمن جميع مبادئ العقل الخالصة النابعة من مفاهيم فقط، ومدار اهتمامها هو المعرفة النظرية بالأشياء كلها. وبعبارة أخرى، تهتم فلسفة الطبيعة بما هو كائن (الوجود)، والملكة العليا للمعرفة التي يحق لها أن تشرِّع في هذا المجال النظري هي ملكة الفهم.

فلسفة عملية، أو ميتافيزيقا الأخلاق: وهذه تتضمن جميع مبادئ العقل الخالصة التي تحدد قبلياً الفعل وعدم الفعل[3]. فمدار فلسفة الأخلاق على ما يجب أن يكون (الوجوب)، والملكة العليا للمعرفة التي يحق لها أن تشرع في هذا المجال العملي هي العقل، ولكنه لا يتعلق هذه المرّة بقدرة المعرفة، بل بملكة الرغبة.

2 – أمّا الرياضيات فمعرفة عقلية، ولكن لا بتوسل مفاهيم فقط، بل عن طريق بناء المفاهيم، والمفاهيم الرياضية تبنى من خلال تمثيلها في العيان القبلي دونما استعانة بالتجربة.

3- KANT, Critique de la raison pure, A 842/B 870.

للعقل البشري إذن موضوعان أساسيان يمارس فيهما سلطة تشريعية، وهما: الطبيعة والحرية. ها نحن إذن أمام حيزين مختلفين للموضوعية: يحيل الأول على مقولات الطبيعة التي حددها «نقد العقل المحض»، ويحيل الثاني على مقولات الحرية التي حددها «نقد العقل العملي» (1788). يبين النقد في المستوى الأول أنّ مفاهيمَ الفهم قبليةٌ وخالصةٌ، ولكنها مع ذلك مجرد وظائف منطقية تصلح للربط والتركيب. ولكي تقوم بهذا العمل تحتاج إلى مادة تُعطى لها، وهذه لا يمكن أن تأتيها إلا من العيان الذي هو حسي لا غير عند البشر. إنّ استقلالها عن الحساسية لا يمنحها أي حق في التشريع خارج نطاق التجربة. ومن هنا لا مشروعية لاستعمالها إلا على نحو إمبريقي عبر ربطها بالظاهرات، أي بموضوعات التجربة الممكنة. غير أنّ استقلالها ذاك، وكونها أدوات لازمة لتعقل موضوعات بوجه عام، هو ما يُغري بتوسيعها واستعمالها لتعقل أمور لا يمكن أن يُعطى لنا أيّ عيان عنها، وهنا تُستعمل على نحو غير مشروع. إنّ معرفتنا البشرية مقصورة إذن على حقل الظاهرات، والقيمة الموضوعية لمفاهيم الفهم مقصورة على الطبيعة، وداخل حدود الطبيعة يحق للفهم وحده أن يُشرِّع.

أمّا في المستوى الثاني، المستوى العملي، فيبين النقد أنّ لمفاهيم العقل المحض ـ التي كان دورها المشروع في الاستعمال النظري تنظيمياً وتوجيهياً فقط ـ دوراً فاعلاً وحاسماً في الاستعمال العملي. فلا حقَّ هنا للعقل التقني، الذي يستمد غاياته من الطبيعة (الطبيعة الحسيّة)، في أن يدّعي أيّ سلطة تشريعية، لأنّ القضايا التي يتقدم بها ليست عملية، بل هي مجرد تطبيقات تقنية ترشد وتوجّه من يريد الغاية، وصيغتها تقول: «إذا كنت تريد أ فعليك أن تفعل بـ»، وهذه إرشادات أو نصائح فحسب، وليست قوانين. لا يستطيع العقل الأداتي أن يأمر بلا قيد أو شرط، والضرورة التي يدّعيها ضرورة فنية مرتبطة باعتماد الوسائل الناجعة لتحقيق غاية مرغوبة لم يقررها العقل بنفسه[4]. أمّا العقل المحض فيستطيع أن يقدِّم في مجال ما يجب أن يكون قضايا عملية تصلح مبادئ لأي كائن عاقل دون قيد أو شرط. وكونية هذه القضايا وضرورتها هما ما يجعلها قوانين تتخِذ في حالتنا نحن

4- KANT, Critique de la faculté de juger, Première introduction, AK. XX, 197-200.

البشر طابع الإكراه والقسر، نظراً لأنّ ملكة الرغبة عندنا حسيّة ولا تنصاع للعقل تلقائياً. إنّ قانون الخلقية مبثوث في دخيلة كل منا، وصوته يأتي هادراً ما أن تصمت الطبيعة. وذلك ما يجعل منه واقعة لا يمكن تفسيرها بأي سبب تجريبي. واقعة العقل هذه لا يمكن تفسيرها إلا بشرط ماورائي، شرط لامشروط، شرط معقول، نوميني، وهو الحرية. إنها تكشف عن انتمائنا بالفكر إلى عالم تحكمه قوانين الأخلاق، عالم الكائنات الحرة، عالم يتألف لا من أشياء، بل من أشخاص ذوي قيمة لا تُقدّر بثمن (=كرامة) ويجب أن يُعاملوا باحترام.

يجيب «نقد العقل المحض» عن السؤال: ماذا يمكننا أن نعرف؟ بالقول إنّ الأدوات الإبستمولوجية التي توجد قبلياً في الذات العارفة لا تصلح إلا للتشريع للطبيعة. فمفاهيم الفهم الخالصة ومبادئُه هي شروط إمكان معرفة القوانين التجريبية، وهذه لا يمكن أن تُكتشف إلا بتطبيق القوانين الأساسية القبلية لملكة الفهم على الظاهرات. إنّ الفهم هو مشرِّع الطبيعة: أي أنه يبني الاقترانات بين الظاهرات بناء يتصف بالضرورة ويحظى بالقبول الكوني. هذا هو العالم المحسوس، عالم الظاهرات، عالم الضرورة الفيزيائية (والبيولوجية والاقتصادية والاجتماعية...) عالم تحكمه سببية الضرورة التي لا تُستثنى منها أي ظاهرة. ينتمي الإنسان، بما هو كائن حسي، إلى هذا العالم. وهو من هذه الزاوية وحدها لا يمتلك قيمة أكبر من التي تمتلكها باقي كائنات الطبيعة. وتميُّزه في هذا المستوى ـ إن وُجد ـ سيكون فارقاً في الدرجة لا في الطبيعة، فارقاً كميّاً وليس نوعيّاً.

أمّا «نقد العقل العملي» فيجيب عن السؤال: ماذا يجب علينا أن نفعل؟ بالقول: افعلوا ما تودون أن تصيروا به جديرين بالسعادة، وما ذاك إلا قوانين الاستحقاق، قوانين الخلقية التي تأمر الإرادة على نحو غير مشروط، ودون اهتمام بظروف الإنجاز، وتوجب عليها أن تفعل فقط بمقتضى مبادئ ذاتية (maximes) يمكن تعميمها كونياً على أي كائن عاقل. هذه القوانين تخص عالماً آخر غير العالم المحسوس، وهو العالم المعقول، عالم النومينات، عالم الحرية. إنّ القانون الخلقي هو الماورائي فينا، ويكشف أنّ العقل المحض مشرّعٌ وفق مفاهيم ضرورية قبلياً، ومن ثمة يُقيم الدليل – من زاوية نظر عملية– على أنّ الإنسان ليس ظاهرة وحسب، بل هو أيضاً شيء في ذاته، وأنه من حيث هو ذو عقلٍ مشرعٍ ينتمي إلى العالم المعقول الذي له، بوصفه فكرة أو مثالاً، واقع عملي، أي له تأثير على الممارسة. إنه مهمّة (tâche\ problème) يقع على عاتقنا تحقيقها، والعقل هو من يضع على عاتق الإنسان أن يجعل من الخلقية هدفاً لجهوده. كلمة مهمة (بفتح الميم أوضمها) تدل على أمر شديد يشغل البال ويهمه، وينبغي الاهتمام به وبذل مجهود خاص لتنفيذه، لأنه صعب ويقتضي عزيمة لا تلين أمام الشدائد. والخلقية بهذا المعنى مهمة موكول إلينا العمل في سبيلها والسعي إلى تحقيقها، وإلا لما كان للواجب الذي يأمرنا بضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون أيُّ معنى. إنّ الامتثال لأمر الخلقية هو ما به نثبت أننا ننتمي، مع الكائنات العاقلة الأخرى، إلى عالم خلقي لقوانينه تأثير في العالم المحسوس. من هذا المنظور الثاني يتجاوز الإنسان الأشياء ويتميز عن الكائنات غير العاقلة تميزاً نوعياً يتعلق بالقيمة والوجهة: إنه شخص وليس شيئاً، غاية في ذاته وليس وسيلة، ووجهته ليست طبيعيةً حسيّةً، بل خلقية.

ورغم اختلاف التشريعين تماماً فإنّ قانون الخلقية يدعونا إلى أن نعمل بدأب من أجل إحلال صورته في العالم المحسوس. تكمن المشكلة في أنّ العقل العملي المحض يطالب الماورائي (الحرية) بالتأثير في المحسوس (الطبيعة)، ويقضي بوجوب نقش نسخة العالم المعقول في العالم المحسوس. هذا هو مشكل الانتقال(le passage) الذي اقتضى نقداً ثالثاً هو «نقد ملكة الحكم» (1790). لقد تطلب الأمر حداً ثالثاً يشكل حلقة وصل بين العقل النظري والعقل العملي، بين الطبيعة والحرية، ويجعل التشريعين المتعارضين منسجمين. وهذا الحد الثالث الذي يلعب دور الوسيط هو ملكة الحكم، ومبدأها هو الغائية، وحيز تطبيقها هو الفن. هذه الملكة هي إحدى القدرات العليا للمعرفة إلى جانب الفهم والعقل، وهي تلعب دور الوسيط بينهما في المعرفة، وما دام الأمر كذلك، يمكن أن نفترض على سبيل المماثلة أنّ لهذه الملكة مبدأ قبليّاً خاصّاً بها ابتغاء البحث عن قوانين. غير أنّ دور الوساطة يجعل هذه الملكة غير مستقلة بما فيه الكفاية لتشكل قسماً ثالثاً في الفلسفة، فمبدأها ذاك لا يقابله حقل موضوعات يشكل حيزاً خاصاً تمارس فيه تشريعها؛ ثم إنّ كل ما يمكننا أن نقوله عن مبادئها الخاصة يجب أن يوضع في حساب القسم النظري، أي في حساب المعرفة العقلية وفق مفاهيم الطبيعة[5].

5- KANT, Critique de la faculté de juger, AK. V, 177-179.

مفهوما الفلسفة وأسئلتها

يميز كانط بين معنيين للفلسفة:

المفهوم المدرسي: والفلسفة وفق هذا المفهوم هي نسق المعارف العقلية بتوسل مفاهيم[6]، وهي بهذا المعنى تقتصر على تلبية الشروط الصورية المطلوبة لكي توصف معرفة ما بأنها فلسفية، والأمر يتعلق بشرطين هما: الوحدة النسقية للمعرفة وكمالها المنطقي. الفلسفة بهذا المعنى هي نسق المعرفة المطلوب لِعِلْمِيّته بمعزل عن المصالح والمنافع ودون إشارة إلى الغاية المبتغاة للتفلسف. إنها شأن مدرسي أكاديمي يهمّ الأساتذة والمختصين، والنقد بما هو علم دقيق يمكن أن يضع بين أيدينا هذه الفلسفة بتمامها، لأنه يشرح تشريحاً شاملاً ومفصلاً العقل المحض، بما هو ملكة معرفة شيء ما بوجه عام معرفة قبلية ابتغاء تبيُّن قدرته على توسيع معارفه بالنظر إلى المحسوس والماورائي.

المفهوم العالمي: والفلسفة وفق هذا المفهوم عبارة عن علم يهتم بعلاقة كل معرفة بالغايات الأساسية للعقل البشري. إنها علم بالغايات الأخيرة للعقل البشري، وهذا المعنى هو الذي يمنح الفلسفة كرامة، أي قيمة مطلقة. هنا يستعيد كانط التقليد اليوناني الذي اهتمّ بالبحث الدؤوب عن الغايات التي ينبغي أن يضعها الإنسان نصب العين بما هو كائن عاقل، عن الخير الأسمى الذي هو أعظم الخيرات وأكثرها جدارة بأن يكون غاية نهائية لا غاية بعدها. الفلسفة بهذا المعنى تهُمّ كل إنسان بالضرورة، وهي مثل أعلى نتطلع إليه ونعمل ما في وسعنا للاقتراب منه على طريق يمتد إلى ما لانهاية[7]. هنا لا يتميز الفيلسوف بشيء ذي بال عن الفهم المشترك، لأنّ الأمر يتعلق بمعرفة تهُمُّ جميع البشر. إنها ميتافيزيقا ولكنها هذه المرّة ليست بعيدة عن متناولنا، لا بل هي أيضاً مما يمكن أن يفهمه العقل المشترك كما يفهمه الفلاسفة «إلى حد أنّ هؤلاء مجبرون على الاهتداء بهدي الأول حتى لا يضلوا فيما يتجاوزنا. إنّ للفلسفة، بما هي مذهب حكمة، فضلاً على الفلسفة بما هي علم تأملي يتمثل في أنها ليست مشتقة إلا من قدرة العقل الخالصة العملية، أي من الأخلاق من حيث إنها تنبع من مفهوم الحرية بما هي مبدأ ماورائي لا ريب في ذلك، بيد أنه عملي، وقابل للمعرفة قبلياً»[8].

يمكن رد اهتمامات الفلسفة بهذا المعنى الرحب إلى الأسئلة الآتية: 1. ماذا يمكنني أن أعرف؟ 2. ماذا يجب علي أن أفعل؟ 3. ماذا يجوز لي أن آمل؟. وهذه الأسئلة الثلاثة ترتدّ إلى سؤال رابع هو منها بمثابة المصب، وهو: ما الإنسان؟. عن السؤال الأول تجيب الميتافيزيقا، وعن الثاني تجيب الأخلاق، وعن الثالث الدين، وعن الرابع الأنثربولوجيا[9]. وهكذا فالفلسفة كما تصورها كانط تؤول إذن إلى الأنثربولوجيا وفيها تجد اكتمالها. في الأنثربولوجيا نصادف من جديد مشكلة الانتقال من الطبيعة إلى الحرية ومشكلة وحدة العقلين النظري والعملي، إذ البحث عن تركيبة جامعة بين الحرية والطبيعة تقتضي إنشاء خطاب حول الإنسان بما هو كائن تفعل فيه الطبيعة ويفعل هو في الطبيعة الماثلة فيه ويغيرها.

ينبغي ألّا نقتصر في بحثنا عن أجوبة للأسئلة السابقة في كتب بعينها، كأن نبحث عن جواب للسؤال الأول في نقد العقل المحض وحده، وعن جواب للثاني في نقد العقل العملي وحده؛ إذ في الميثودولوجيا الترنسندنتالية من الكتاب الأول نجد أجوبة عن الأسئلة الثلاثة الأولى، وفي الكتاب الثاني يعيد كانط النظر في الجواب الذي قدّمه عن السؤال الأول في النقد الأول؛ وعلى الشاكلة نفسها ينبغي ألّا نقتصر في بحثنا عن جواب لسؤال أسئلة الفلسفة، أي ما الإنسان؟ في المحاضرات التي نقحها كانط ونشرها سنة 1798 تحت عنوان «الأنثربولوجيا من زاوية نظر برغماتية»، بل ينبغي أن نأخذ في الحسبان مقالات كانط المتعلقة بالتاريخ، إذ التاريخ هو الأرض التي فيها يتقدم الإنسان على طريق الثقافة ويتحرر بالتدريج من قبضة الطبيعة[10].

---

6 – في مقابل الرياضيات. انظر الهامش 2.

7. لمزيد من التفاصيل عن هذا التمييز بين مفهومين للفلسفة راجع:

KANT, Critique de la raison pure, A 838-839/B 866-867.

KANT, Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?, AK. XX, 7, 261.

KANT, Logique, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, P. 23-24-25.

8- KANT, Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?, AK. XX, 7, 301.

9- KANT, Critique de la raison pure, A 804-805/B 832-833. Voir aussi, Logique, Op. Cité, P. 25.

10 – للاطلاع على هذا الجانب من فلسفة كانط يمكن الرجوع إلى مقالتين لكانط قمت بترجمتهما، هما: «فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية»، و «تخمينات حول بداية التاريخ البشري»، وهما منشورتان في موقع «مؤمنون بلا حدود».

يصدر قريبا



للمزيد من المعلومات عن إصدارات المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني

www.mominoun.com

«عثمان أمين» وفلسفته الجوانيّة كأصول عقيدة وفلسفة ثورة

غيضان السيد علي*



حياته وتكوينه الفكري

يُعدّ الدكتور عثمان أمين (1908– 1978) واحداً من أهم الشخصيات العربية التي أثرت الفكر العربي المعاصر، حيث إنه كان مهتمّاً بقضايا الوطن والأمّة مهموماً بنهضتهما المأمولة. ترك عدداً وفيراً من المؤلفات التي تمتاز بالأصالة والابتكار، ناقش فيها القضايا الحاسمة التي تتعلق بالدين والأخلاق والسياسة.. وقدّم رؤى جديدة ووجهة نظر خاصة فيما يتعلق بالميتافيزيقا والعلم والمصير الإنساني، وتميزت مناقشاته لقضايا الدين الإسلامي بعقلانية موضوعية لا تلوي عنق النص أو تتعارض معه، وبنزعة عقلانية منفتحة تتميز بالمرونة وعدم الانغلاق أو الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة.

وُلِدَ عثمان أمين في قرية مصرية تُسمّى «مزغونة»، وهي إحدى قرى مديرية الجيزة، أسرته ريفية يعمل أكثر أفرادها في الزراعة، وكان والده الشيخ محمد أمين حسين رجلاً عصامياً، على حظ من الذكاء وقوة الإرادة، كان يعمل مزارعاً وتاجراً وفي الوقت نفسه مشاركاً في قضايا بلده، حيث كان عضواً بمجلس مديرية الجيزة.

تكفل الوالد بتعليم ابنه بعدما فَرَّ من «الكُتَاب» الذي لم يمكث به سوى ساعة، عندما أيقن الطفل أنّ «الفقيه» أو «سيدنا الشيخ» يطمع في الحصول عنوة على ما لدى الطفل من فطائر وحلوى. فلم يجد الوالد مفراً من أن يقوم هو بمهمة تعليم الابن؛ فشرع في تحفيظه «جزء عمّ»، مستعيناً بتفسير الأستاذ الإمام محمد عبده، فاستهوت الصبي طريقة الإمام في التفسير، ذلك التفسير الذي قال عنه عثمان أمين فيما بعد: لا يحتاج في فهمه إلا أن يعرف القارئ كيف يقرأ أو السامع كيف يسمع، مع حسن النية وسلامة الوجدان. ولعل ذلك كان له أثره الجواني القوي في نفس الصبي والذي جعله يتجه بعد ذلك بنحو عشرين عاماً إلى اختيار الإمام محمد عبده كموضوع لأطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة باريس والتي كانت بعنوان: «محمد عبده وآراؤه الفلسفية والدينية».

تلقى تعليمه الابتدائي متنقلاً بين عدة مدارس ابتدائية مبتدئاً بمدرسة «مزغونة» الابتدائية، مروراً بمدرسة «العاصمة الكبرى» في باب الخلق بالقاهرة، ثم مدرسة «الهياتم الابتدائية» بالقاهرة أيضاً، ثم أتمّها بمدرسة «العياط» الابتدائية. وكان سبب تنقله بين هذه المدارس يعود لظروف خارجة عن إرادة الصبي؛ فقد كان والده مزواجاً، تزوج من الثانية وهو في المرحلة الابتدائية، ومن الثالثة وهو في المرحلة الثانوية. وقد أثر ذلك في نفس مفكرنا كثيراً حيث جعله انطوائياً كثير الصمت، ممّا جعله يركز على التفوق والنبوغ العلمي وخاصة حينما التحق بمدرسة السعيدية الثانوية بالقاهرة؛ حيث شارك في الأنشطة المختلفة بالقسم الداخلي في المدرسة وحصل على العديد من الجوائز التشجيعية. وتدخلت إحدى زوجات أبيه في حياته بشكل سافر مما أربك العلاقة بينه

* أكاديمي من مصر

وبين والده فآثر الاستقلال المادي والاعتماد على النفس، فاضطر للعمل بعد إتمام الدراسة الثانوية، فعمل مدرساً بمدرسة «العياط الابتدائية»، كما عمل مدرساً خصوصياً ثم مترجماً ومصححاً لبعض المطابع، ومع ذلك نجح في الالتحاق بكليّة الآداب، قسم الفلسفة، وقد أعفته الجامعة من المصروفات نظراً لظروفه المادية المتعثرة. وتتلمذ في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) على نخبة متميزة من الأجانب والمصريين منهم أندريه لالاند وأميل برييه ودوبريه ونللينو وطه حسين ومصطفى عامر وأحمد أمين ومحمد عوض محمد ومنصور فهمي ومصطفى عبد الرازق ويوسف كرم. تخرج عثمان أمين في الجامعة عام 1930م، وسافر بعد ذلك بعام واحد إلى فرنسا ضمن بعثة جامعية لنيل درجة الدكتوراه. وقد ظهر تفوقه ونبوغه في جامعة السربون بباريس فحصل على دبلوم الدراسات العليا ببحث عن «شيللر»، ونال درجة الماجستير ببحث عن «ديكارت»، أمّا بحثه في الدكتوراه فقد كان عن الإمام محمد عبده.

عاد عثمان أمين إلى مصر عام 1937م وبدأ حياته العلمية بشغل وظيفة مدرس بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول، وتدرج في المناصب الجامعية حتى أصبح أستاذاً للفلسفة الحديثة ورئيساً لقسم الفلسفة عدة سنوات. وقد بلغ من اعتزازه بعمله الأكاديمي أن رفض منصب سفير مصر في فرنسا في مطلع عصر الثورة المصرية. وزاول عمله الأكاديمي في أكثر من جامعة عربية وأجنبية حيث عمل أستاذاً زائراً في جامعات ليبيا والسودان وباكستان، كما درَّس في عدة جامعات مصرية: جامعة عين شمس والإسكندرية والأزهر، كما درّس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وقد توّج جهده العلمي بانتخابه عضواً بمجمع اللغة العربية عام 1974م وظلّ عضواً به حتى وفاته عام 1978م[1].

مؤلفاته وآثاره العلمية

ترك لنا الدكتور عثمان أمين مجموعة متنوعة من الآثار العلمية والفكرية ما بين التأليف والتحقيق والترجمة. فمن أهم مؤلفاته «ديكارت» و «الفلسفة الرواقية» و«محاولات فلسفية» و«رائد الفكر المصري (الإمام محمد عبده)» و «فلسفة اللغة العربية» و «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» و «الجوانية – أصول عقيدة وفلسفة ثورة» و «شخصيات ومذاهب فلسفية» و «نحو جامعات أفضل» و«شيللر» و«رواد الفكر الإنساني في الشرق الإسلامي» و «لمحات من الفكر الفرنسي».

هذا فضلاً عن مؤلفين صغيرين آخرين، أحدهما بعنوان «نظرات في فكر العقاد»، والآخر بعنوان «في الفكر واللغة». كما أنّ له كتباً بالفرنسية أحدها عن محمد عبده وآخر بعنوان «الرواقية في الفكر الإسلامي»، وكتب باللغة الإنجليزية كتاباً مهمّاً عنوانه «أضواء على الفلسفة المعاصرة».

أمّا في مجال التحقيقات فقد حقق كتابي «إحصاء العلوم للفارابي» و «تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد».

وفي مجال الترجمة أسهم بنصيب وافر في نقل أمهات الكتب الغربية إلى اللغة العربية؛ ومنها: «دفاع عن العلم لألبير باييه» و«مبادئ الفلسفة» و«التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت، و«مشروع السلام الدائم لكانط» و«مستقبل الإنسانية لكارل ياسبرز» و«في الفلسفة والشعر لهيدجر» و«فلسفة كانط لأميل بوترو».

ماهيّة الجوانيّة وجانبها الإبداعي

تُعدّ الجوانية واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها تقديم رؤية فلسفية إبداعية متميزة أو مذهب متميز ينتسب لصاحبه دون غيره، وقد صنفها أحد الباحثين كمحاولة متفردة تحمل الجديد لأول وهلة كفكرة محورية إبداعية أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربية في مرحلة أو أخرى من مراحلها[2] يقول: «ربما يكون الجديد أوضح لأول وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدّم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح وإلى خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي، ألا وهي فكرة الجوانيّة»[3].

1 – لمعرفة المزيد من التفاصيل حول نشأته وحياته، يمكن الرجوع إلى: عثمان أمين: الجوانية – أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، 1964، ص 20 –110. وأيضاً: مصطفى النشار: رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007 ، ص 155–156.

2– عزت قرني: الفلسفة المصرية (شروط التأسيس) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص46.

3 () المرجع السابق، ص48.

والجوانيّة ليس لها تعريف أوحد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف: الجوانيّة على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق، وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية[4].

ولكنه بالرغم من ذلك يمكن تحديدها بأنها فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس. وقد نبتت عنده من تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمّة وحاضرها، ودعائم التراث التليد. والجوانيّة فلسفة تلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله[5].

ولذا فهي فلسفة تنظر إلى «المخبر» ولا تقف عند «المظهر»، وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر»، وتفحص عن «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»، وتلتفت دائماً إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظواهر. عمادها أنّ الحقيقة يجب أن تلتمس فيما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني. وهذا «الماوراء» هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى «البراني». فهي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي فلسفة «تستكنه» الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر. وهكذا تصبح الجوانيّة منهجاً للبحث عن الحقيقة، والحقيقة جوانيّة بطبيعتها، فتظل الجوانيّة على الطريق منذ سقراط الذي أعلن شعاره «اعرف نفسك» ليجعل الحقيقة بطبيعتها «جوانيّة» ندركها في أنفسنا، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. مروراً بكانط الذي أعلن أنّ «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، «بل يريد أن يمحص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية»[6].

عقيدة الجوانيّة وفلسفتها

الفلسفة عند مؤسس الجوانيّة هي شيء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط، الجوانيّة هي رفض للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة، ولذلك لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقلي محكم. وبناء عليه جاءت عقيدتها عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع»، وتتجه إلى «المعنى» و«القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى الفهم والتعاطف لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البنَّاء مؤَسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه، وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته، وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله[7].

أمّا فلسفتها فهي فلسفة ثورة؛ لأنها نابعة من أعماق هذه الأمّة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لا بدّ منهما في مرحلة تطورنا التاريخي:

ـ الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له.
ـ والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له.

وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأنّ القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد[8]. وعلى ذلك فهي فلسفة تقوم على اعتبار القوة الحقيقية وهي قوة الروح، وأنّ سيادة الإنسان لن تكون بسيطرته على نفسه، بمعنى تعاليه على البواعث المادية. وهي بذلك امتداد للمثالية الغربية وتأصيل - في الوقت ذاته- للتراث الديني والإصلاحي. فهي فلسفة تضع في الاعتبار الحداثة الغربية

4- عثمان أمين: الجوانية، ص 26.

5- عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 10.

6- عثمان أمين: الجوانيّة، ص259.

7- المصدر السابق، ص10.

8- المصدر السابق، ص10.

ومنجزاتها غير المنكورة، وتعيد بناء التراث القديم على ضوء حاجات العصر ومتطلباته.

الدين والأخلاق والسياسة في الجوانيّة

الدين عند صاحب الجوانيّة شأنٌ من شؤون الروح لا تستطيع روح الإنسان أن تستغني عنه، كما لا يستطيع بدنه أن يستغني عن التنفس. والدين في جميع الأزمان واحد؛ لأنه شعور فطري، وحاسة عامّة عند البشر أجمعين[9]. والدين عند عثمان أمين ليس ديناً شكلياً، كيف وهو يترك الظاهر ليستقر عند البواطن؟ فالدين عنده سلوك، وشرطه حسن معاملة الآخرين وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد إلى الناس. والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هزّ الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام بالحركات، العمل الصالح هو الذي يعود على الإنسان بالخير. ومن ثم كانت حملته الشعواء على التدين الشكلي حيث قال: «إنّ لله صدق النفوس، وإنه لفي غنى عمّا يساق إليه من ابتهالات منمقة وصلوات غير صادقة، وإنه لفي غنى عن ضجة تقام كأنها لوجهه وكأنها لنصرة دينه، ما لم يلابسها حسن النية وإخلاص الضمير»[10]. وهكذا يرفض عثمان أمين التدين الشكلي بكل مظاهره أو التدين البراني، مؤمناً بالتدين الجواني الذي يعبّر عن حقيقة الدين وماهيته. يقول: «أي سادتنا الأتقياء الأبرار.. أرسلوا اللحية أو لا ترسلوها، واحملوا المسابح أو لا تحملوها، والبسوا العمائم حمراً وخضراً ..افعلوا من هذا ما شئتم، فليس يعنينا صنيعكم في قليل ولا كثير. ولكن شيئاً واحداً نحب أن تفهموه؛ ذلك هو «روح الدين»، ذلك هو «الضمير» و«الإخلاص» في معاملة الله ومعاملة الناس . نظفوا القلوب، وطهروا النفوس، ذلكم أذكى لكم وأجدى على الدين . أمّا التزمت في إقامة الشعائر، والجدل العنيف حول المظاهر، فسخرية وعبث: إنما الدين دين القلوب»[11]. أي أنّ الدين إذا لم يتحول من أقوال ومواعظ إلى سلوكيات وأفعال فإنه يكون اغتراباً، ومن ثمّ تكون مهمة الجوانيّة القضاء على هذا الاغتراب.

أمّا الأخلاق الجوانيّة فإنّ الجوانيّة نفسها تبدو أساساً في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أنّ المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة[12]. وتبدأ الأخلاق الجوانيّة بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبهة عنها، فهي أخلاق ليست مستعارة من ديانة أخرى، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان؛ لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة، أخلاق تقوم على شهامة النفس وفروسية الروح ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم، وبصر العين وبصيرة القلب. كما تقوم على العمل، والمنفعة، والاعتدال والاتزان، والوسط، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمر الجدير بالذكر أنّ الأخلاق الجوانيّة «لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير[13].

وتقوم الأخلاق الجوانيّة على أربع مسلّمات تعبّر عن جوهرها الأساسي: أولها مراعاة كرامة الإنسان والحفاظ عليها، وثانيها حرية الإنسان وشعوره بالمسؤولية فالحرية مسؤولية والتزام، وثالثها السعي محك الأخلاق؛ فالجوانيّة الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة لا أخلاق تواكل واستكانة، ورابعها حسن النية واستقامة الضمير؛ فالعمل مرهون فيها بالنية والجهد مرهون بالقصد والهدف. وقد أسهب عثمان أمين في عرض تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانيّة من حياة الرسول، صلى الله عليه وسلم، جوهرها الإيمان والإخلاص والإحسان والإيثار، وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية إرادته.

وظهر الجانب السياسي في الجوانيّة متسقاً مع جانبها الديني والأخلاقي، فقد سعت إلى إصلاح الجواني قبل البراني ورعاية الكرامة الإنسانية ونشر الروحية وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة.

والجوانيّة هي روح الاشتراكية العربية، والاشتراكية العربية تتمثل في عشرة مبادئ: يتمثل أولها في حق كل إنسان في السعادة وأن ينال كلّ ما يستطيع أن يظفر به في الحياة من متع روحية ومادية. ويؤكد ثانيها على أنّ الغير في الحقيقة هو نحن؛ ومن ثم نتألم لآلام

9- المصدر السابق، ص110.

10- المصدر السابق، ص53.

11- المصدر السابق، ص54.

12- حسن حنفي: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1 979،ص434.

13- عثمان أمين: الجوانيّة، ص285.

غيرنا من وجود الظلم والبؤس. ثم يؤكد المبدأ الثالث على تكافؤ الفرص وفقاً لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم. بينما يتمثل المبدأ الرابع في القضاء على الامتيازات؛ أي المساواة الحقيقية بين الناس في المجالين الاقتصادي والسياسي. ويحرص المبدأ الخامس على محو الطبقية، وإلغاء تلك الفروق الاجتماعية التي تقسم أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء، ومحظوظين ومحرومين، وعاملين وعاطلين بحيث لا يصبح هناك إلا طبقة واحدة. كما يتمثل مبدؤها السادس في رفض سيطرة الحزب الواحد على مجريات الأمور السياسية في البلاد والدعوة إلى التعددية الحزبية. أمّا مبدؤها السابع فهو التأكيد على الاشتراك والمشاركة؛ أي اشتراك الناس بعضهم مع بعض، ومشاركة بعضهم لبعض مع كفالة نصيب كل فرد من الثروة الفردية في الثروة الجماعية. ثم يأتي المبدأ الثامن ليؤكد على ضرورة توزيع الدخل توزيعاً عادلاً بين جميع من يكونون قد عاونوا في تكوينه. وأن تصبح الحرية أمراً واقعيا فعلياً- هذا هو مبدؤها التاسع- فيحد من سلطان الناس على الناس وأن يعمل كل إنسان ما يجب عليه أن يعمل دون قهر من أحد، ودون خضوع إلا لسيادة ضميره وعقله. ثم يأتي المبدأ العاشر في التأكيد على تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة وملاءمتها لمطالب كل عقل سليم، وتماشيها مع العلم والدين والتاريخ ([14]).

وهكذا عمل عثمان أمين على خلق نظرية جديدة واتجاه فلسفي عربي خالص يقوم على إعادة بناء تراثنا القديم على ضوء حاجات العصر ومتطلباته، يراعي التمايز الكلي بين الحضارات، والتنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها في تراثنا القديم الذي ما زال حياً في شعور جماهير الأمّة، وما زال يوجّه سلوكها، ويحدّد تصوراتها للعالم، ويحدّها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانيّة وضع بذورها، وهكذا كانت حياة شخصية من أقدر شخصيات فكرنا العربي المعاصر التي بحثت لنفسها عن دور في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر.

14- المصدر السابق، ص223- 244.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

غرناطة

حصاد مؤمنون بلا حدود

«مؤمنون بلا حدود» تعزّز حضورها الأكاديمي بتدشين كرسي دراسات الحضارة الإسلاميّة في غرناطة



أعلن في غرناطة عن افتتاح «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني»، في حفل علمي شهد حضور شخصيات من عالم الفكر والثقافة والبحث العلمي من إسبانيا والعالم العربي، إلى جانب كل من رئيس الوزراء الإسباني السابق خوسي لويس ثاباتيرو، والدكتور فرانسيسكو لوديرو، رئيس جامعة غرناطة، والأستاذ يونس قنديل، رئيس مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، والدكتورة إينياكولادا ماريرو، الأمينة التنفيذية للمؤسسة الأوروبية العربية، وتيريزا خيمينيس بلشيس، نائبة رئيس برلمان الأندلس، والدكتور محمد محجوب من تونس، وعمداء عدّة كليّات في جامعة غرناطة، كما حضر هذا الحفل العلمي مديرو المعاهد والكراسي العلمية ومسؤولو فرق البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة، إضافة إلى عشرات الباحثين وشخصيات تنتمي إلى المؤسسات الثقافية والأكاديمية.

وقد افتتح الحفل بكلمة لرئيس جامعة غرناطة، أوضح فيها أهميّة إنشاء «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني»، مشيراً إلى أنّ الجامعة تعقد عليه آمالاً كبيرة في توطيد الصلة بين المفكرين والأساتذة والباحثين والطلبة من الجامعات العربية والأوروبية لمدّ جسور التعاون العلمي ودراسة السبل الكفيلة بجعل الدين مؤسّساً للتسامح والتعايش وليس عنصراً للتفرقة والتصادم، مشيراً إلى أهمية اشتغال الكرسي على التعريف بالحضارة الإسلامية ودورها في تاريخ الأندلس وإسبانيا، مؤكداً أنّ الكرسي يهدف إلى المساهمة في ترسيخ قيم وشروط التعاون والتضامن والتعايش السلمي بين الشعوب في إطار التنوع الديني والتعدد الثقافي.

أمّا رئيس الوزراء الإسباني السابق خوسي لويس ثاباتيرو، الذي استأثرت محاضرته باهتمام كبير، فقد اعتبر أنّ «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» فرصة ثمينة لفتح آفاق جديدة أمام مبادرة تحالف الحضارات التي اقترحها على المجتمع الدولي وتبنّتها الأمم المتحدة.

وفي هذا السياق، قال ثاباتيرو إنّ المعرفة والثقافة قوة ناعمة ضرورية في عالمنا المعاصر، لتغيير الصور النمطية وترسيخ قيم السلم والتعايش، مشيراً إلى أنّ غرناطة قامت على مرّ تاريخها بدور جوهري في التفاعل الخلاق بين أتباع الأديان والثقافات، مذكّراً بآلاف الكلمات الإسبانية المشتقة من اللغة العربية، ومن بين ما قاله في هذا الصدد: «كان للثقافة الإسلامية ألقها وازدهارها، ونحن منتوج لها بشكل أو بآخر، فكثير من القيم الإنسانية التي تحثّ على التعايش ورثناها من الثقافة الإسلامية، ومن المهم أن يأتي كرسي دراسات الحضارة الإسلامية ليرسّخ ثقافة السلم والتعايش، وليجدّد هذا التفكير والتلاقح بين الثقافتين الإسلامية والغربية».



وختم ثاباتيرو محاضرته بالتأكيد على أهميّة الإقرار بالتعددية الدينية والثقافية بوصفهما مصدرَي غنى، وبضرورة احترام الأديان والمعتقدات باعتبار ذلك مطلباً إنسانياً، داعياً إلى إنشاء «مجلس للأديان من أجل السلم» في إطار الأمم المتحدة، تكون مهمته نزع الشرعية عن كلّ عنف باسم الدين، من خلال إبراز القيم المشتركة بين الأديان، معتبراً أنّ التطرّف لا دين له، وأنّ السلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدِّين.

الأستاذ يونس قنديل، رئيس مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وهي الشريك الأساسي في رعاية الكرسي، قال في حفل الافتتاح: إنّ إنشاء الكرسي مبادرة مهمّة تنهل من معين العلم والاعتدال والوسطية والتلاقح الثقافي، ولذلك ينبغي استثمارها في بناء التعايش والتسامح والاعتراف بمشروعية الاختلاف واستثماره في ترسيخ قيم التعدد الثقافي، وتغيير الصور النمطية المتبادلة بين الشعوب والثقافات، مشيراً إلى فضل الشرق في التأسيس للفكر الأوروبي والفلسفة الأوروبية، مؤكداً أنّ الإسلام جزء من أوروبا بحكم تاريخه وموروثه وبحكم الواقع.

وأكد الأستاذ قنديل أنّ السلم قيمة سامية كفيلة بتحقيق الاعتراف المشترك من أجل إشعاع حقيقي يواجه نزعتي التطرّف والإسلاموفوبيا اللتين تغذّي كلّ منهما الأخرى، داعياً إلى تبنّي مقاربات تنأى عن أطروحات الصدام بين الثقافات وتجعل المعرفة والحوار والتواصل مفاتيح للتعاون من أجل إيجاد حلول مشتركة لمشاكل العالم المشتركة بعيداً عن الثنائيات الصراعية الحديّة، مشيراً إلى رمزية غرناطة والأندلس في هذا الإطار، باعتبار دورهما التاريخي في إبداع أحد أرقى نماذج التعايش الديني والتلاقح الثقافي بين الثقافتين الإسلامية والغربية.

أمّا الدكتورة إيناكولادا مارّيرو، الأمينة التنفيذية للمؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا، فقد أشارت إلى أنّ المؤسسة، بصفتها الجهة المحتضنة للكرسي، وباعتبارها منبراً للحوار والتعاون العلمي بين ضفتيْ المتوسط ستسعى مع شركائها إلى جعل هذا الكرسي العلمي فضاء لإحداث شبكات موضوعاتية للمفكرين والخبراء والباحثين ذوي الصيت العالمي من الجامعات العربية والأوروبية والأمريكية، إسهاماً من «كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» في خلق وسائل فاعلة للتحاور والتحليل الموضوعيين من خلال البحث العلمي والتعليم ونشر المعارف ونقل التجارب الناجحة، من خلال صياغة برنامج للدراسات العليا في مجال الحوار الديني والتواصل الحضاري، موجّه إلى الطلبة الباحثين من أوروبا والعالم العربي.

يهدف «كرسي غرناطة لدراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» إلى إبراز القيم السامية للحضارة الإسلامية والتعريف بإسهاماتها في مسيرة الحضارة الإنسانية، كما يضع العمل على تجديد الفكر الديني ضمن أهدافه العلمية، فضلاً عن التعريف بالتاريخ المشترك والقيم المشتركة بين الثقافتين الإسلامية والغربية تعزيزاً لقيم السلام والعدل والاعتدال والوسطية والتعايش والتسامح.

جدير بالذكر أنّ عمل الكرسي سينصبّ على مجالات البحث العلمي والتعليم العالي والتكوين الأكاديمي، إذ سيشتغل على تبادل المعارف والخبرات والتجارب الناجحة، وكذلك على الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية، ومن اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية، فضلاً عن عقد مؤتمرات دولية وندوات علمية ولقاءات أكاديمية رفيعة المستوى بين الباحثين والخبراء والمختصّين، ودورات تدريبية وسيمنارات أكاديمية وحلقات علمية، وماستر في مجال الدراسات الإسلامية والتواصل الحضاري.

كرسي غرناطة يشارك في عقد دورة تكوينيّة في إسبانيا



«كرسي غرناطة لدراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني»، الذي أسسته مؤسسة مؤمنون بلا حدود بالشراكة مع جامعة غرناطة والمؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا، شارك في عقد دورة تكوينية لفائدة الطلبة الباحثين في سلك الماستر ومرحلة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية والقانونية والإنسانية والسياسية والإعلام والاتصال...، وذلك في إطار الجامعة الصيفية للجامعة الدولية للأندلس، والتي تمتد من 6 يوليو إلى 25 سبتمبر 2015.

وقد ناقشت الدورة ظواهر التطرّف والإرهاب والمقاتلين الأجانب، ودرست أسبابها وسبل التعامل معها، حيث كان البرنامج غنياً بمحاضرات أكاديميين وباحثين مختصين، لم يسقطوا في فخ الأحكام الجاهزة، ولم يسايروا الخط الذي تعتمده بعض وسائل الإعلام الغربية حين تلصق تهمة التطرّف بالإسلام، وتجعل صك الاتهام حكراً على المسلمين، إذ لم تتميز الدورة بالتمييز بين الإسلام وبين الإرهاب المرتكب باسمه فقط، وإنما تميزت كذلك بالتطرق إلى حالات متطرفين وإرهابيين ومقاتلين أجانب غربيين غير مسلمين، في إشارة دالة إلى أن التطرّف والإرهاب لا دين لهما ولا وطن. وفي هذا الإطار عرض الدكتور أومبرتو تروخيو مندوزا، أستاذ المنهجية في العلوم السلوكية في جامعة غرناطة، تحليلاً للجوانب النفسية للإرهاب، حيث عدّد أسباب التطرف وظروف التأثر بالتجنيد والاستقطاب، مبرزاً أهم الجوانب الكفيلة بمواجهة فاعلة للإرهاب، حيث ذهب إلى أنّ التطرف والإرهاب بمثابة «ظواهر متعددة الأوجه»، تحتاج معالجتها إلى إجراءات عاجلة، أهمها «دراسة الآليات والعوامل النفسية والاجتماعية المؤثرة في سلوك المتطرفين والإرهابيين».

وتمحورت محاضرة الأستاذ سيرخيو بيونشي، رئيس مؤسسة (AgenforMedia)، حول موضوع «المقاتلون الأجانب وغموض السياسات الوقائية الغربية»، حيث أشار إلى أنّ التدابير التشريعية التي يجري تنفيذها في أوروبا لمكافحة الإرهاب تؤثر على الحريات الفردية، وقام في هذا السياق بمناقشة استراتيجيات مكافحة الإرهاب في أوروبا، حيث عرض سلسلة من المعطيات والمؤشرات استناداً إلى الدراسة التي أجراها حول التطرف في السجون الأوروبية، بتكليف من المفوضية الأوروبية، كما عرض خلاصات المقابلات التي أجراها وفريقه المتخصص مع أشخاص متّهمين بالإرهاب أو مدانين به، عارضاً إحصائيات حول المتطرفين والمتابعين بتهم التورط في أعمال إرهابية، والدوافع التي تؤدي بالعديد منهم إلى ارتكاب هذه الجرائم الإرهابية. كما أشار الأستاذ المحاضر إلى توصيات الأمم المتحدة لمكافحة الإرهاب، والتي تنص على ضرورة «التزام الدول الأعضاء بتطبيق عقوبات فورية وفقاً للقانون الدولي، وكذلك على تبادل المعلومات وتعزيز التعاون لمنع تحركات الإرهابيين»، مع التأكيد على تخوفه من بعض النقاط الغامضة، «فعدم وجود توافق في الآراء بشأن تعريف الإرهاب قد يؤدي إلى احتجاز أشخاص لا يعتبرون إرهابيين في الدول الأخرى»، وهو الأمر الذي شاطره الرأي فيه الأستاذ كارلوس إشبيريا خيسوس، أستاذ العلاقات الدولية في الجامعة الوطنية للتعليم عن بعد ورئيس قسم مرصد الإسلام للمجلة الشهرية (War Heat Internacional)، وذلك خلال تناوله لموضوع إشكالية الأيديولوجيات «الجهادية» والصراعات

في المنطقة المغاربية، خاصة مع اشتداد الأزمة الليبية وما تطرحه من تعقيدات على هذا المستوى.

وأمّا محاضرة الدكتور محمد بنصالح، الأستاذ الباحث ومدير «كرسي غرناطة لدراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني»، فقد شدّدت على ضرورة الفهم الجيد للظاهرة الإرهابية حتى يمكن معالجتها، لأنّ عدم إدراك تعقد المشهد سيجعل إيجاد الحلول الكفيلة بالقضاء على الإرهاب أمراً أكثر تعقيداً، مشيراً إلى أنّ الإرهاب أساء إلى سمعة المسلمين، رغم أنهم أكثر ضحاياه، وذلك بسبب ظهور أشكال صادمة من التطرّف الديني الذي يزعم رفع راية «الجهاد» مختطفاً الإسلام من أهله وقيمه ومبادئه.

وفي معرض تحليله للسياسة المغربية في مكافحة الإرهاب، اعتبر الأستاذ المحاضر أنّ حضور الهاجس الأمني في تدبير ملف التنظيمات المتطرفة أمر طبيعي، ورأى أنّ تراكم الخبرة الأمنية بعد العمليات الإرهابية التي هزّت الدار البيضاء في 16 ماي 2003 ساعد على الحيلولة دون تشكل مناخ ينشط فيه الإرهابيون، مشيراً إلى أنّ هذا الأمر لا يعود فقط إلى الاستراتيجية الأمنية الوقائية، وإنّما إلى عوامل أخرى، منها الإجماع الشعبي على إدانة الإرهاب الذي يعبّر عن تجذّر فكرة الدولة في الوعي الوطني للمغاربة.

وفي معرض مناقشة السبل الممكنة لمواجهة الإرهاب الدولي، قال الدكتور بنصالح إنّ العالم اليوم مطالب بتفعيل توصيات «استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب» التي تنصّ على أنّ «تعزيز الحوار بين الثقافات والأديان» يعدّ ضرورة حيوية من أجل مواجهة الإرهاب.

ولذلك، اعتبر الأستاذ المحاضر أنّ المقاربة الأمنية وحدها لا تجدي نفعاً في مواجهة الظاهرة الإرهابية، لأنّها قد تفكك البنى التنظيمية للتنظيمات الإرهابية، لكنها لن تقضي على الجريمة الإرهابية إلا إذا تمّ تفكيك البنى السوسيو-اقتصادية وتجفيف المنابع الأيديولوجية لهذه التنظيمات، إذ المطلوب هو تبني مقاربة شاملة تدمج السياسي والأمني والاجتماعي والاقتصادي في بوتقة واحدة، مع إعادة الاعتبار إلى الجانب الثقافي والروحي من خلال مقاربة فكرية تعتمد القوة الناعمة (soft power)، وذلك بتوجيه المنظومات التربوية والسياسات الثقافية في كلّ بلدان العالم نحو التربية على قيم الاعتدال والانفتاح وإقرار التنوع والتعدد واحترام الاختلاف وبناء علاقات متينة من الثقة المتبادلة لتحرير العقول من أغلال الصور النمطية والمواقف المسبقة.

وقد اعتبر مدير كرسي غرناطة أنّ مسؤولية الأوساط الأكاديمية في الاضطلاع بهذه الأدوار جسيمة، وأنّ ثمة تقصيراً من الأوساط الجامعية في أوروبا وأمريكا والعالم العربي في القيام بهذه المهمة، الأمر الذي ينبغي تداركه. وفي هذا الإطار يقول الأستاذ المحاضر: جاء تأسيس «كرسي غرناطة لدراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني» ليكون فضاءً علمياً يسهم من خلال البحث العلمي والتكوين الجامعي في نشر الفكر المعتدل المنفتح.

وفي السياق ذاته، حاضرت الدكتورة إينياكولادا مريرو روتشا، أستاذة العلاقات الدولية في جامعة غرناطة، والأمينة التنفيذية للمؤسسة الأوروبية العربية للدراسات العليا، في موضوع «المقاتلين الأجانب والنزاعات المسلحة: التدابير الأمنية الأوروبية»، حيث ناقشت الأصول المختلفة للمقاتلين الأجانب الذين يشاركون في الصراعات الإرهابية والأسباب التي تدفعهم للقيام بذلك والطرق التي يجندون بها، ثم سردت الإحصائيات التي توصلت إليها دراسات بعض المعاهد ومراكز البحوث والدراسات حول تزايد عدد المقاتلين الأجانب، وتطرقت إلى إشكالية التعامل مع المقاتلين الأجانب العائدين إلى بلدانهم الأصلية، كما تناولت العلاقة التي تجمع هؤلاء المقاتلين بالصراعات المسلحة والأمن الأوروبي.

وفي هذا الصدد، ركّزت محاضرة الدكتور بابلو مارتين رودريغز، أستاذ القانون الدولي العام بجامعة غرناطة، على موضوع الإرهاب المرتكب باسم الجهاد وإشكالية المقاتلين الأجانب في القانون الدولي والأوروبي، حيث عرضت القوانين والعقوبات والقرارات التشريعية التي تتخذ دولياً وأوروبياً لمكافحة الإرهاب، كما أشارت إلى نظرة القانون الدولي للمقاتلين الأجانب وإشكالية توافق عقوبات القانون الدولي مع بنود القانون الدولي لحقوق الإنسان.

جدير بالذكر أنّ كرسي غرناطة هو أحد الجهات الأكاديمية المتعاونة في عقد هذه الدورة، إلى جانب الجامعة الدولية للأندلس والمؤسسة الأوروبية للدراسات العليا. وقد تمّ إنشاؤه في إطار شراكة أكاديمية بين جامعة غرناطة ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والمؤسسة الأوروعربية للدراسات العليا.

الرباط

قراءة في كتاب دين الفطرة لجون جاك روسو



شهد صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» بالرباط، يوم السبت 04 يوليو 2015، ورشة علمية لمدارسة كتاب لجون جاك روسو، عرّبه المفكر المغربي عبد الله العروي، تحت عنوان «دين الفطرة».

تقدّم في بداية الورشة الدكتور محمد نعيم بورقة موسومة بـ «عبد الله العروي ومسألة الإصلاح الديني من خلال تعريبه لمؤلف روسو: «دين الفطرة»، اعتبر فيها أنّ العروي تطرّق إلى معالجة المسألة الدينية في الفكر العربي الإسلامي بمنهجية جديدة من خلال التعريب الذي أنجزه.

هذا ما جعل نعيم يعتقد أنّ كتاب دين الفطرة بالمقدمة التي وضعها العروي، يُعدّ بمثابة كتاب عن مفهوم الدين شأنه شأن سلسلة كتب المفاهيم التي كان قد افتتحها بمفهوم الإيديولوجيا، وأعقبها بمفهوم الحرية ومفهوم الدولة ثم مفهوم التاريخ، وأنهاها بمفهوم العقل؛ فهذه المفاهيم هي بكلّ بساطة أجزاء لمؤلف متكامل واحد هو مفهوم الحداثة. وما هدف إليه العروي من خلال هذه المفاهيم هو القول: إنّها نتيجة لتطور تاريخي، وتحمل في ذاتها آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية، فهي كما تفهم اليوم وتتداول في الغرب غريبة عن ثقافتنا العربية الإسلامية، لأنّها نتيجة للثورة الشاملة التي عرفها الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

هذا القول يفيد أنّ المفاهيم المذكورة كما تستعمل اليوم في الغرب لا تطابق المجتمعات العربية، بمعنى أنّ مضامينها كما تبلورت في المجتمعات المتقدمة تختلف عمّا هو موجود في ثقافتنا العربية الإسلامية، حيث إنها تبدو للمجتمعات المتقدمة نابعة من داخلها، في حين تبدو واردة ودخيلة إلى المجتمعات العربية، لذلك فهي أكثر شمولية من أيّ مفهوم في التراث العربي الإسلامي. وهذه الخصائص تنطبق على مفهوم الدين بشكل واضح.

من الواضح إذن، حسب محمد نعيم، أنّ الأستاذ العروي بتعريبه لكتاب روسو قد رام التطرّق إلى مفهوم الدين بوضع قواعد فلسفة الدين والمساهمة في الإصلاح الديني عندنا، هذا الموضوع الذي لم ينل ما يستحقه عند مفكري الإسلام، رغم المحاولات التي تمّت في هذا الشأن، قديماً وحديثاً، كمحاولة الفلاسفة قديماً ومنهم الغزالي وابن طفيل وابن رشد، أو محاولة مفكرين إصلاحيين كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال. فهذه المحاولات، في نظر العروي، بقيت محدودة إن لم نقل إنّها كانت قاصرة. لهذا فقد استثمر نص روسو، دين الفطرة، ليدعو الباحثين المسلمين إلى استلهامه والانخراط في الإصلاح الديني، بعيداً عن المنهجية الكلامية التي طبعت محاولات مفكري الإصلاح، وأيضاً بعيداً عمّا حاوله فلاسفة الإسلام من الغزالي إلى ابن رشد، بل إنه يدعو المفكرين والمهتمين بالشأن الديني عندنا إلى الاستفادة من رؤية روسو وصدقه وصراحته، وذلك لضرورات ثقافية واجتماعية وسياسية؛ أي التفكير في الإصلاح الديني بطرح السؤال نفسه الذي طرحه روسو، وهو البحث عن شكل مناسب للتعبّد في مجتمع بات يعرف تحولات عميقة، لأنّ وضعية المجتمعات العربية الإسلامية تشبه وضعية المجتمع الذي عاش فيه روسو.

إنّ رأي العروي هذا ناشئ من اقتناعه الراسخ بأنّ العقيدة الإسلامية تستحق أن تقدّم إلى المسلمين وحتى إلى غير المسلمين في





إطار حداثي، مغاير للإطار الذي تعوّدنا عليه. وهذا التقديم الجديد يستلزم، في نظره، الاطلاع على العقائد الأخرى، ومنها عقيدة روسو.

وتحت عنوان «الفلسفة ورهانات التحديث من خلال ترجمة دين الفطرة»، قدّم الدكتور نبيل فازيو ورقة علمية، بيّن فيها أنّ الغاية من قراءته لكتاب «دين الفطرة» هي التفكير في المكانة التي يتبوأها النّص في المشروع التحديثي لعبد الله العروي، لا سيّما أنّ ترجمته أتت في مرحلة من التأليف توّجت مساراً فكرياً ما حاد صاحبه فيه عن اختياره الأيديولوجي، كما عبّر عنه في كتابه العمدة في هذا الباب: الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ الاختيار الحداثي التاريخاني، الذي يعي وضع التأخر التاريخي بقدر ما يعي القطيعة التي أحدثها التاريخ الكوني مع التراث العربي الإسلامي وأفقه النظري والفكري، ويعوّل، في الآن ذاته، على استيعاب مكتسبات درس الحداثة الغربية في الخروج من ذلك الوضع.

يمثل كتاب «دين الفطرة» في نظر فازيو نصّاً محورياً من نصوص الحداثة الدينية في العالم الغربي، ويمكن للباحث أن يضعه، من دون صعوبة، في المسار العام لفلسفة الدين الذي ابتدأه نقد اسبينوزا للتراث الديني، في شقّيه النصي والطقوسي، لذلك يمكن أن نقرأ في إقدام العروي على ترجمة هذا الكتاب محاولة لتعريف القارئ العربي على نص مفصلي، عبّر بعمق ودقة عن مخاض الحداثة الدينية والسياسية في العالم الغربي خلال القرن الثامن عشر.

من هنا يعتقد الدكتور نبيل أنّ وصل دين الفطرة بالمشروع التحديثي للعروي يبقى خير مدخل لفهم فعل ترجمته على هذا النحو، وأنّ إلحاح العروي على الإبقاء على النفس الكلاسيكي للغة روسو، بل واستلاله من سياق تأليفه قبل التشديد على ضرورة وصله به؛ أي بكتابي إيميل وفي العقد الاجتماعي، يبقى العلامة الفارقة على المفعول التحديثي الذي يختزله فعل ترجمة هذا الكتاب.

ممّا يلفت الانتباه في أعمال العروي، حسب فازيو، أحكامه القاسية على الفلسفة؛ إذ الفيلسوف عنده متطفل بطبعه، يتكلم باسم الثيولوجيا تارة وباسم العلم والفن تارة أخرى، كما أنّ التحليل الفلسفي يبقى قاصراً على فهم الواقع التاريخي وسيرورته، لذلك يفضل العروي مقاربة قضاياه ومفاهيمه انطلاقاً من زاوية المؤرخ، طالما أنّ الفلسفة عنده تكاد تنصهر في الميتافيزيقا كلما أرادت عقل الواقع وانزلقت به صوب منطق المطلق والواجب؛ أي صوب منطق الاسم على حد تعبيره. في مقابل هذا الموقف المرتاب من الفلسفة، نلاحظ أنّ العروي اختار نص أحد كبار الفلاسفة الحداثيين، عندما أراد التعريف بموقف الحداثة الغربية من الدين، بل أعلن أنه ما أقدم على ترجمته إلا سعياً منه إلى الخروج من فتوى ابن رشد والتأسيس لفلسفة دين في العالم العربي، وهذا ما يشي بأنّ التشنج الذي وسم موقف العروي من الفلسفة قد عرف شيئاً من التغير، وأنّ الفلسفة ما عادت عقيمة في نظره، بل صار من الممكن النظر إليها كمدخل إلى فهم المسألة الدينية في العالم العربي، وعلاقتها القلقة بالحداثة والتحديث.

وقد ختم المحاضر مداخلته بمجموعة من التساؤلات يمكن إجمالها في ما يلي: ما الذي تعنيه الدعوة إلى تأسيس فلسفة في الدين؟ هل يمكن أن نقرأ في ذلك وعياً، من طرف العروي، بضرورة الانفتاح على المقاربة الفلسفية لفهم المسألة الدينية، بعد أن استنفد غيرها من المقاربات طاقته المنهجية والمفاهيمية في فهم هذه المسألة؟ ما الدور الذي ينبغي أن تضطلع به الفلسفة في الترسيخ لأسس الحداثة في العالم العربي عامة، وللحداثة الدينية والسياسية منها على وجه التحديد؟ ما المهام التي يمكن أن يضطلع بها الفيلسوف اليوم، في ظلّ عودة الديني، في مواجهة معيقات الحداثة والتحديث؟

الفيلسوف السينغالي سليمان بشير ديان في ضيافة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»

استقبلت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، مساء الأربعاء 20 مايو (أيار) 2015، بمقر مؤسستها وقاعة صالون جدل الثقافي، بالعاصمة المغربية الرباط، الأستاذ سليمان بشير ديان الفيلسوف السينغالي الشهير المتخصص في الفلسفة الإسلامية، الذي يدرّس الآن في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وذلك للتباحث معه في القضايا التي تهم الشأن الثقافي والفكري. وقد أدار اللقاء الأستاذ السيد ولد أباه، عضو مجلس أمناء مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

وقد تمّ خلال اللقاء التعرف على مسار البروفيسور ديان، من خلال سرده لأهمّ المحطات التي شكلت تكوينه العلمي والفلسفي، بدءاً بتكوينه الفلسفي في فرنسا في جامعة السوربون، حيث كان ضمن الجيل الأخير الذي درس على يد فلاسفة كبار من أمثال الفيلسوف لويس ألتوسير وجاك دريدا، وقد جمع في تخصصه التعليمي بين عدة مجالات، منها المنطق وفلسفة الرياضيات وفلسفة العلوم، قبل أن يعود إلى بلاده السينغال في أواسط الثمانينيات، ويحاول إنشاء مجموعة من الدراسات في المجالات التي تخصّص فيها، ليكون أول من أدخل مادة دراسة الفلسفة الإسلامية في جامعة دكار، مبتدئاً بموضوع الشك عند الغزالي، لينتقل في ما بعد إلى الكتابة حول الفيلسوف الهندي محمد إقبال الذي كان أثره بارزاً على مساره العلمي.

أشار الفيلسوف السينغالي البروفسور ديان إلى أنّ زيارته هذه إلى المؤسسة تندرج في إطار مجموعة من مشاريع التعاون التي ستجمعه والجهات الجامعية التي ينتمي إليها بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، كجامعة دكار بالسينغال وجامعة كولومبيا بأمريكا، في مجال الفلسفة الإسلامية.

وبعد كلمته الافتتاحية، فتح الأستاذ السيد ولد أباه الباب للحاضرين من أجل طرح بعض الأسئلة على الضيف، وكان من بينها سؤال المفكر المغربي سعيد بنسعيد العلوي عن المنهج الذي



اتبعه سليمان ديان في كتابه حول الفلسفة الإسلامية، وقد أجاب البروفيسور ديان إنّ منهجه يقوم على تقدير الأعلام الكبار للفلسفة، مع وضع بصمته الفلسفية الخاصة، وكأنه يكلم أشخاصاً من الماضي ويطبّق عليهم خاصيّة الحاضر، كذلك اعتمد في منهجه على نقد فلسفي للفلسفة عند الغزالي، بالإضافة إلى دراسة لغة الفلسفة.

كذلك أجاب البروفيسور ديان عن موضوع تأويلية الصلاة، وهو سؤال طرحه عليه المدير العام لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، بالقول: إنّ «موضوع تأويلية الصلاة موضوع شديد الأهمية في الفترة الراهنة، لدرجة جعلت المجلس الأعلى للدين في الولايات المتحدة الأمريكية يموّل مشروعاً كبيراً حول مسألة تأويلية الصلاة، ومنه إنشاء مؤتمر دولي خاص حول فينومينولوجيا الصلاة، أي وصف الصلاة من حيث التجربة المعيشة، ولهذا الموضوع مجموعة من المقاربات لعلّ أهمها تلك التي تتحدث عن ارتباط الصلاة بالجسد نفسه، أي كيف أنّ الجسد يتحوّل إلى أداة من أدوات الصلاة، وكيف أنّ الجسد يتحوّل إلى صلاة بنفسه، حتى بالمعنى الحسّي والمادي».

التقليد والإصلاح وتغيّر زمن الأمّة في محاضرة لرضوان السيّد

المفكر اللبناني رضوان السيّد المختص في الفلسفة والفكر الإسلامي أكّد في بداية محاضرته التي ألقاها في إطار فعاليات صالون جدل الثقافي بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» في الرباط، يوم السبت 13 يونيو (حزيران)، على أهميّة الموضوع الذي احتلّ جزءاً ليس باليسير من أعماله خلال السنوات الخمس الماضية، وهي أعمال تمحورت عموماً حول أطروحة الإصلاح الديني؛ إذ شكّلت سنة 2010، وفق ما ذكر السيد، لحظة حاسمة في منحى تفكيره، من خلال إعادة قراءة أعمال فقيدي الفكر العربي خلال تلك السنة، محمد عابد الجابري ومحمد أركون، اللذين عُرفا بأهميّة إنجازاتهما في دراسة التراث.

فالمفكران الكبيران، على الرغم من الاختلاف الواضح بينهما على مستوى المنهج والأهداف، كانا الأكثر قرّاء في العالم العربي، ورغم دعوة الجابري إلى التجديد من الداخل عبر تثوير التراث في مقابل دعوة أركون إلى التجديد من الخارج عبر القطيعة معه، فإنهما يتفقان في جعل الموروث الديني موضوع اجتهاداتهما.

وفي مقابل هذين النموذجين الفكريين البارزين، يطرح السيد رؤيته حول الموروث الديني عبر دراسة «انسدادات» الثقافة العربية الإسلامية خلال قرون أفضت، في نظره، إلى ظهور تيار ديني يدعو إلى تجاوز التقليد، وهو تيار انقسم إلى اتجاهين: الأول سلفي أراد أصحابه تصحيح مسار العقيدة، غير أنّ وجود دولة لهم بالحجاز جعلتهم لا يكترثون بزوال الخلافة التي كانت أصلاً تعارض دعوتهم. أمّا الثاني، فإصلاحي أراد تحقيق النهضة عبر الاستفادة من الغرب.

وقد توقف الدكتور السيد عند فشل الدولة الوطنية في بناء دولة المؤسسات وفقدها لدعم الشعب، ممّا نجم عنه انبثاق التنظيمات السريّة العسكرية وصيرورة السلفية إلى أيديولوجية مقاتلة باسم الدين، فانتهى الأمر إلى ما وصفه بـ«الانشقاق الديني»، حيث تجسّدت بوادر الانشقاق في ضرب العقيدة الأشعرية من طرف كلٍّ من العلمانيين ، بدعوى أنها غير عقلانية، و السلفيين باعتبار أنها منحرفة عن الدين .



لقد صارت العناصر الانشقاقية شديدة الفعالية، حتى فقدت ثوابت الدين الإجماع حولها، وصار الإسلام الفعال هو المقاتل. غير أنّه استهجن دعوة غالبية المفكرين إلى الخلاص من الموروث وإحداث القطيعة معه للتخلص من هذه الحركات الإحيائية، لتوهمهم ارتباط الحركة الإحيائية بالتراث، بينما الإحيائيون – كأقليات نخبوية طهورية وخلاصية– كانوا في حقيقتهم ضد الموروث.

كما ردّ المخاض الحالي في العالم العربي إلى ثلاثة عوامل؛ تتمثل في فشل الدولة الوطنية، وبروز الحركات الإحيائية، ثم فشل السياسات الوطنية والدولية في نشر الاستقرار والتماسك الاجتماعي. لذلك، يشدّد المفكر رضوان السيد على ضرورة تسكين الدين وطمأنة الجمهور عبر الاهتمام بالمؤسسات الدينية، لتتمكن من القيام بمهامها التقليدية في وحدة العقيدة والعبادة والفتوى والتعليم الديني والإرشاد العام.

قراءة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم لمحمد عابد الجابري



في إطار برنامج ملتقى قراءات الذي تنظّمه مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، بصالون جدل الثقافي الكائن في مقرّها المركزي بالرباط، نظّمت المؤسسة ورشة علمية لتدارس كتاب «مدخل إلى القرآن الكريم» للراحل محمد عابد الجابري، يوم السبت 25 يوليو 2015، شارك فيها كلٌّ من الأستاذين محمد إكيج وإبراهيم بورشاشن.

قدّم الدكتور محمد إكيج ورقته تحت عنوان: «مدخل إلى القرآن الكريم: استكشاف أم تشكيك؟ قراءة في كتاب «مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن» للدكتور محمد عابد الجابري، والتي قرأ فيها كتاب الجابري من ثلاث زوايا، وهي: التعريف بالقرآن، ومسألة أميّة الرسول، ومحطة القصص القرآني؛ انطلاقاً من الأسئلة المفتاحية التالية:

هل قراءة الجابري للنص القرآني تشكيكية أم استكشافية استشرافية؟ هل نحن بحاجة إلى البحث من جديد في «التعريف بالقرآن» بعد مضي أزيد من خمسة عشر قرناً على نزوله على النبي محمد عليه الصلاة والسلام؟ ولماذا اختار الجابري الخوض في مباحث قتلها العلماء بحثاً: تأصيلاً وتفريعاً ومناظرة؟ ما المنهج السليم لقراءة القرآن قراءة معاصرة؟ هل قراءته من داخل النسق القرآني الإسلامي، أم من خارج النسق الإسلامي؟ ولماذا اتجه الجابري إلى البحث عن أدلة احتمال نقص القرآن، ولم يتجه إلى البحث في الأدلة اليقينية الدالة على كماله؟ ألم يكن حريّاً بالجابري، بدل البحث في هذه القضايا المستهلكة في الدرس القرآني، أن يبحث في منهجية القرآن المعرفية من أجل التأسيس لمنهجية معرفية بديلة أو ـ على الأقل منافسة ـ للمنهجية المعرفية المعاصرة المهيمنة والضاغطة؟

ومن خلال مقاربته لهذه التساؤلات، خلص الدكتور إكيج إلى الخلاصات المنهجية والعلمية العامة التالية:

– التنويه بعدم اعتبار الجابري للقرآن الكريم جزءاً من التراث، بل وحياً إلهياً متعالياً على ما أنتجه العقل الإسلامي؛

– انسياق الجابري مع قضايا استشراقية قديمة ومستهلكة؛

– ادعاء الجابري لشيء من الوثوقية المعرفية في بعض القضايا التي عالجها في كتابه؛

– عدم تمحيص الروايات التي أوردها الجابري في كتابه هذا؛

– التسوية بين جميع المصادر التي استمدّ منها الجابري مادته العلمية حول القرآن الكريم، سواء أكانت قديمة أم حديثة، إسلامية أم غير إسلامية.

وبعد هذه الملاحظات، شرع محمد إكيج في قراءة المحاور الأساسية، كما أوردها الجابري في كتابه، وسجّل بخصوصها عدداً من الملاحظات لعل أهمها حسب إكيج هي أنّ الجابري لم يأت بجديد في مدخله حول القرآن الكريم ، بل اكتفى بإعادة عرض القضايا نفسها التي طرقها عدد من الدارسين العرب والمسلمين والمستشرقين، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال ـ في تقدير السيد إكيج دائماً ـ أن تحقّق القراءة

المعرفية المأمولة للنص القرآني، أو أن تقدّم الإجابة الملائمة للقضايا الراهنة التي يواجهها العقل العربي والإسلامي.



أمّا الدكتور إبراهيم بورشاشن فقد اختار لمداخلته «الجابري وابن رشد والكتاب العزيز» عنواناً، وأشار في بدايتها إلى أنّ علاقة الجابري بابن رشد فيها الكثير من الالتباس، ففي الوقت الذي يرفع فيه الرجل شعار الرشدية، لا نجد له كتابات عن ابن رشد تؤكد أنه كان فعلاً رشدياً، والكتاب الوحيد الذي أفرده لابن رشد كان، حسب بورشاشن، كتاباً تعليمياً، كتب على هامش كتاب المتن الرشدي لجمال الدين العلوي. أمّا المداخل التي كتبها للنشرات التي حققها بعض المغاربة، فهي مداخل تعليمية أيضاً تعبّر عن فهم خاص لابن رشد، لم يكن مكانها نشرات نقدية أكبّ عليها «محققون»، أو «مترجمون»، كما هو شأن النص السياسي الرشدي الذي وسم خطأ بـ«الضروري في السياسة»، قبل أن يصحّح في نشرة جديدة أخرجها أحمد شحلان تحت عنوان «جوامع سياسة أفلاطون».

وهكذا لا يمكن أن نتحدث، حسب الدكتور بورشاشن، عن رشدية الجابري كما نتحدث عن رشدية جمال الدين العلوي أو محمد المصباحي مثلاً، فلم تكن رشدية الجابري «رشدية الفيلولوجي» أو «رشدية الفيلسوف»، بل كانت «رشدية الرؤية».

فقد كان المرحوم الجابري، في نظر بورشاشن، يستصحب رؤية ابن رشد للواقع، وبخاصة «معقوليته»، فقرأ الفلسفة من داخل الفلسفة والبيان من داخل البيان، لكنه لم يقرأ العرفان من داخل العرفان، واعتقد أنه لهذا السبب خلت كتابات الجابري من دراسات أكاديمية رصينة للمتن الرشدي.

انطلاقاً من الاعتبارات السابقة، دعانا بورشاشن إلى التساؤل: هل احترم الجابري، رحمه الله، رؤيته الرشدية في معالجته للقرآن الكريم؟

وفي معرض مقاربته لهذا السؤال، افترض بورشاشن أنّه قد يقول قائل: ليس لابن رشد قول في القرآن الكريم حتى نقارنه بقول المرحوم، مجيباً: إنّ القول ليس لابن رشد قول في القرآن الكريم على إطلاقه صائب، إذ لا نجد عند ابن رشد مصنفاً عن القرآن على غرار ما نجد له في الفقه وفي الأصول وفي النحو، لكن السبب هو أنّ القرآن الكريم من مبادئ الشريعة، وبالتالي لا يجوز إخضاع القول القرآني للتشكيك، كلّ ما يمكن صنعه أن نعمد إلى القرآن الكريم فنستخرج منه البراهين البسيطة التي تنشئ لنا قولاً عقدياً يرتفع عن حضيض المقلدين، وينزل عن خطاب المتخصصين، ويدرأ عنا تشغيب المتكلمين، وهو ما صنعه في «الكشف عن مناهج الأدلة»، وأن نستخرج من الكتاب العزيز كلّ الأدلة القرآنية التي تبرز لنا كلاً من «دليل العناية» و«دليل الاختراع»، وهما الدليلان اللذان اعتبرهما ابن رشد أكثر الأدلة قوة على وجود الله.

مصر

ندوة «المشهد الصوفي وتجليّاته في الرواية العربيّة» شوق الدرويش أنموذجاً



استضاف مركز «دال» للأبحاث والإنتاج الإعلامي التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» بالقاهرة، ندوة بعنوان «المشهد الصوفي وتجلياته في الرواية العربيّة؛ شوق الدرويش أنموذجاً»، بحضور الروائي السوداني حمور زيادة.

أدار المناقشة الدكتور سامح إسماعيل مدير الأبحاث بالمركز، وقد أكّد في تقديمه أنّ المشهد الصوفي يشغل مساحات واسعة؛ بتعدد منطلقاته وتمثلاته السوسيوثقافية، وهو ما جعل حضوره في الرواية العربية أمراً لا مناص منه، فالرواية تعكس صور الواقع وفضاءاته اللامتناهية، وعليه، كانت تجليات المشهد الصوفي في الرواية العربية حدثاً رئيساً ومفصلياً منذ عصر الرواد حتى يومنا هذا.

في البداية قال حمور زيادة: «إنّ عنوان الرواية فيه شيء من الالتباس، فقد ظنّ البعض أنّ الدرويش في هذا العمل هو المواطن السوداني، لكن ما أردته ليس هذا المعنى، ولكنني لن أقول ماذا قصدت، وسأترك الإجابة للقارئ كي يتعرّف عليها من الرواية»، وأضاف حمور متحدثاً عن قصة الحب التي جمعت بطل الرواية بالفتاة اليونانية: «الحبّ في الرواية ليس حباً أفلاطونياً، ولكنه ذلك الحب المستحيل؛ فالرواية تدور أحداثها في نهاية القرن التاسع عشر، حيث كان المجتمع في قمة طبقيته، وهي طبقية قامت على أساس ديني وعرقي ومادي، ولكنّ بساطة الأشياء في الحب جعلت بخيت منديل البطل يقع في حب سيدة أوروبية، تمثل الحضارة والطبقة العليا المسيطرة، ورغم كلّ هذه الحواجز فإنّ العاشق لم يرَ غير الحب».

وبسؤاله عن وجود حالة من الانتقام يقوم بها البطل بعد ضياع هذا الحب، وكيف يستوي الانتقام والعشق والتصوف؟ قال الكاتب: «يمكن أن يستوي العشق والانتقام، لكن لا يمكن أن يستوي الانتقام والتصوف، وبخيت (بطل الرواية) ينتمي لطبقة لم تختر أيّ شيء في حياتها ومصيرها، إنما تفرض عليها خياراتها دوماً، وهذا ما حدث مع البطل، فبخيت لم يكن متصوّفاً بالمعنى الكامل، ويمكن القول إنّ تصوّفه كان نتاجاً للبيئة ولواقعه المعيش، وعندما مارس العنف والانتقام، فلأنّ العنف كان متاحاً في مجتمعه، وهو وسيلة الطبقة التي ينتمي إليها للتمرد والتعبير عن الظلم.

وعن مفهومه للرواية التاريخية، أكّد أنّه يحق للروائي أن يفعل أيّ شيء، فهو حر في أن يعيد كتابة التاريخ، أو الالتزام بالسياق التاريخي، فلكلّ كاتب مدرسة مثلما لكلّ شيخ طريقة، مؤكداً أنه ينتمي إلى المذهب الواقعي الذي يلتزم بالتاريخ، ومن خلاله قدّم أفكاره وانحيازاته وتحليلاته للأحداث من خلال أبطال العمل، والرواية هنا تتيح مكاناً للمهمّشين.

وفي ختام الندوة تحدّث حمور عن رؤيته للمشهد الصوفي في الوطن العربي بشكل عام قائلاً: «أعتقد أنّ انتشار التصوّف في الأدب العربي يمثل هروباً من واقعنا البائس، والتصوّف في المجتمعات ارتبط طوال التاريخ بمراحل الانهزام، والمجتمعات التي لم تحدث فيها ثورات علمية وصناعية كبيرة، وتعيش في حالة ركود كمجتمعاتنا العربية، هي أكثر المجتمعات المهيأة لفكرة الدروشة والتصوّف».

ندوة الإسلام السياسي بين الدعوة والسلطة



استضاف مركز «دال» للأبحاث والإنتاج الإعلامي التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» بالقاهرة، ندوة بعنوان «الإسلام السياسي بين الدعوة والسلطة»، حاضر فيها الإمام الصادق المهدي رئيس حزب الأمّة السوداني ورئيس الوزراء الأسبق، وأدار اللقاء الأستاذ عصام فوزي مدير المركز.

قال الأستاذ فوزي في بداية اللقاء: إنّ الإمام الصادق المهدي واحد من أبرز المفكرين والسياسيين السودانيين في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا تقتصر أهمية الدور الذي لعبه على كونه تولى رئاسة الحكومة السودانية مرّتين، بل لكونه أيضاً إماماً للأنصار ورئيساً لحزب الأمّة، فضلاً عن كونه حفيداً لقائد الثورة والدعوة المهديّة في السودان.

من جانبه قال الصادق المهدي: عالم اليوم لا يمكن لأيّة دولة أن تعيش فيه دون أن تراعي منظومة القيم الإنسانية المرتبطة بالمجتمع والمرأة والحريّة، وأكد أنّ التجربة السودانية الديمقراطية كانت فريدة في المنطقة من حيث الفصل بين السلطات والتنوّع، ولكن جاء الانقلاب على الديموقراطية ليدمّر المنجز السوداني.

وأضاف المهدي أنّ جماعات الإسلام السياسي عندما انتقلت من موقع الدعوة إلى موقع السلطة غابت عن ممارساتها منظومة الديمقراطية، حيث التباين بين ما هو مطلق وما هو نسبي، وسرعان ما أدارت ظهرها للديمقراطية.

وأكّد المهدي أنّ التباين الحاد بين ما هو دعوي وما هو سياسي نفعي أفقد الجماهير الثقة في حركات الإسلام السياسي وقدرتها على تقديم حلول حقيقية لإشكاليات الواقع. وأشار إلى أنّ الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تدهورت بشدة في فترة حكم الإخوان، خصوصاً مع الفشل في إدارة التنوّع داخل المجتمع السوداني؛ فالسودان – على حد تعبيره – فيه تنوع عقائدي وعرقي، وهذا التنوع يحتاج لحكمة كبيرة في إدارته، وعندما يتولى الحكم نظام ديني يكفّر المختلف معه فمن الطبيعي أن يحدث الانهيار. وكشف الإمام الصادق المهدي عن أنّه بعث بخطاب مفتوح إلى الرئيس عبد الفتاح السيسي، طالبه فيه بالعفو عن قيادات الإخوان الصادر بحقهم أحكام بالإعدام بعد الانتهاء من مراحل التقاضي المختلفة.

وقال المهدي: أعتقد أنّ المواجهة حتى كسر عظام الآخر ستؤدي إلى خطر كبير على مستقبل الوحدة الوطنية، وهذا لا ينفي حاجة الإخوان لمراجعة مواقفهم، لأنّهم ارتكبوا أخطاء كثيرة. وقال: دعتني الخارجية الألمانية، وسُئلت عن إمكانية استئناف الحوار الوطني في السودان بعد الانتخابات، واقترحت عليهم مطالبة النظام بالجديّة وإطلاق الحريات العامة لاستعادة الثقة.

وعن أزمة إقليم دارفور قال المهدي: لأسباب تاريخية عديدة كانت هناك مشاكل في دارفور؛ فأهل الإقليم يحصلون على نصيب تنموي ناقص، ونصيب خدمي ناقص، مع وجود نزاعات قبلية، وعندما وقع الانقلاب في 30 يونيو 1989، لم تكن هناك بندقية واحدة ترفع في الإقليم ضدّ الحكومة المركزية، لكن بدا لكثير من أهل دارفور أنّ النظام يحابي المكوّن العربي، وهذا الشعور أدّى إلى قيام حركتين باسم تحرير السودان والعدل والمساواة منذ 2002 .

الجزء الأول من تجديد الخطاب الديني



نظّم مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي يوم الأحد الموافق 26 يوليو 2015، بمقر الأبحاث بجاردن سيتي، ندوة علمية حول موضوع: «تجديد الخطاب الديني ـ الجزء الأول» بمشاركة الباحث في التاريخ الحديث والمعاصر الدكتور محمد إسماعيل الحشاش، والباحث في الشأن المسيحي صامويل خيري، وأدار اللقاء إبراهيم الشرقاوي الباحث بمركز دال.

أشار الدكتور محمد إسماعيل خلال حديثه إلى أنّ قضية تجديد الخطاب الديني ليست بالجديدة، وإنما هي مطروحة منذ عقود في العصر الحديث، فقد ظهرت قضايا تجديد الفكر والخطاب الديني منذ القرن التاسع عشر، وتحديداً في فترة حكم الخديوي إسماعيل، حين دعا الأزهر إلى تجديد الفكر والخطاب الديني ليتماشى مع منظومة التحديث التي كان يشهدها المجتمع في ذلك العهد.

ولكنّ الأزهر تقاعس عن القيام بهذا الدور، وهو ما يطرح سؤالاً هاماً حول دور الأزهر في تجديد الخطاب الديني وقدرته على ذلك، خاصة مع دعوة مؤسسة الرئاسة المؤسسة الأزهرية إلى القيام بهذا الدور، مؤكداً أنّ البنية الداخلية للأزهر محافظة، ومناهجه معظمها جامد، ويتمّ تهميش أصحاب الفكر المستنير من قبل المؤسسة.

الباحث في الشأن المسيحي صامويل خيري أكّد من جهة أخرى على عدم جدوى التعامل مع قضية تجديد الفكر والخطاب الديني باعتبارها قضية وحدة وطنية، من أجل البحث عن التطور ومجاراة العالم الغربي؛ لأنّ ذلك يحمل قدراً كبيراً من الاختزال، فتجديد الفكر والخطاب الديني يجب أن يكون نابعاً من الرغبة في حياة أفضل للإنسان.

وأضاف صامويل: «المسيحية فيها العديد من الطوائف، ولكلّ طائفة معتقداتها وأفكارها التي تحتاج لمراجعة وتجديد، لكنني اليوم سأتحدث عن الطائفة الأرثوذكسية باعتبارها تمثل غالبية المصريين المسيحيين، والكنسية الأرثوذكسية المصرية لها تاريخ طويل وممتد مع التأصيل للأفكار المحافظة الرافضة لأيّ فكر تجديدي أو فكر تقدّمي».

وقال أيضاً عندما سئل عن الأغنياء ودخولهم الجنة: «متى عبر الجمل من سمّ الخياط، دخل الأغنياء الجنة»، وهذه الانحيازات الاجتماعية واضحة، لكنّ هذا الدور المجتمعي والثوري تمّ طمسه وتهميشه عبر التاريخ، وخاصة في فترة حكم الإمبراطورية الرومانية التي اضطهدت المسيحية، لذلك قررت الكنيسة في ذلك الوقت أن تأخذ موقفاً مهادناً، وتحوّلت المسيحية من دين يهتم بتغيير الواقع وتثويره إلى دين ينشغل بالملكوت السماوي.

وأكمل صامويل خيري أنّه مع قيام ثورة يوليو 1952 وطرحها مشروعاً تقدّمياً يهتم بالبعد الاجتماعي، وجد هذا التوجه التقدّمي صدى داخل الكنيسة بعد قرون طويلة من الركود، وخرجت العديد من الدعوات الكنسية التي تدعو إلى التجديد، لكن سرعان ما تراجع هذا التوجّه مع قدوم السادات ومبارك بانحيازاتهم اليمينية .

واختتم الباحث حديثه قائلاً: «تجديد الخطاب الديني يحتاج إلى ثورة على الأفكار الرجعية الحاكمة للشخصية العربية التي تسيطر على السلطة والثورة، وتستخدم الفكر الديني الرجعي أداة للسيطرة على الشعوب.

سيمنار تجديد الخطاب الديني، الجزء الثاني (في الإعلام وتوجّهات التديّن الشعبي)



استضاف مركز «دال» للأبحاث والإنتاج الإعلامي التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» في القاهرة، فعاليات الجزء الثاني من سيمنار تجديد الخطاب الديني بعنوان «الخطاب الديني في الإعلام وتوجّهات التديّن الشعبي»، بمشاركة الدكتور محمد فياض مدرّس التاريخ الإسلامي بكليّة الآداب جامعة طنطا، الذي قدّم ورقة بحثية حول منطلقات تجديد الخطاب وإشكالياته في مجال التديّن الشعبي، والدكتورة ضحى سمير مدرّسة العلوم السياسية بكليّة الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، التي قدّمت ورقة بحثية عن المؤسسات الإعلامية وتجديد الخطاب الديني، وعرضها نيابة عنها عبد الله أحمد الباحث بمركز دال.

ناقش اللقاء إشكاليات تجديد الخطاب الديني في المؤسسات الإعلامية، ومدى تفاعلها مع الحدث، وهل نجح الإعلام في تناول القضية بشكل مجرّد وموضوعي، أم اعتمد الخطاب الإعلامي على عنصر الإثارة والإفادة من تصاعد وتيرة الاشتباك لجني مكاسب محددة بعيداً عن القضية المثارة؟ بالإضافة إلى مناقشة منطلقات التدين الشعبي؛ أي الدين في ضوء ممارسته اجتماعياً، وكيف تخلّى التدين الشعبي تحت وطأة الصراع الديني وتصاعد المد المذهبي عن أفضل ما يميزه، وهو التسامح وقبول الآخر، في محاولة لتقديم معالجة موضوعية لما اعترى التديّن الشعبي من تغيير، وما يمكن أن يطرأ على خطابه من تطوّرات مستقبلية .

في البداية، تحدث الدكتور محمد فياض عن كيفية اختراق الفكر السلفي للتديّن الشعبي المصري قائلاً: «منذ بداية سبعينيات القرن الماضي هناك تخطيط ممنهج من قبل أصحاب الفكر الأصولي والسلفي لاختراق التديّن الشعبي المصري الفطري البسيط الذي يتميّز بالتسامح والاعتدال وتحويله لتديّن أصولي رافض للآخر ومعادٍ للحياة». وأشار الدكتور محمد فياض إلى أنّ نجاح هذا الفكر المتطرف في اختراق منظومة التدين الشعبي عند المصريين ترتبت عليه عدة نقاط، أبرزها: نشر الأفكار التي تعادي وترفض الآخر المختلف في الدين أو الجنس أو الرأي، وإنتاج نموذج مجتمعي منغلق على ذاته، وتأصيل القبح والعنف باعتباره قيماً جمالية ودينية، واختراق مؤسسة الأزهر، وتحويلها من جامعة علمية تدعو إلى العلم والبحث والمعرفة إلى مؤسسة تروّج للأفكار الرجعية مدعومة بأموال من الخارج، والتأصيل لسلطة دينية في ظلّ غياب الدولة وتآكل مؤسساتها.

الدكتورة ضحى سمير اعتذرت عن حضور الندوة، وقام بعرض ورقتها البحثية الباحث عبد الله أحمد، وقد تناولت الدكتورة ضحى في ورقتها علاقة الإعلام بتجديد الخطاب الديني، وأشارت إلى أنّ الحديث عن تجديد الخطاب الديني لم يعبّر عن احتياج مجتمعي بقدر ما عبّر عن صراع سياسي، وهو ما أفقد التجديد مصداقيته وبريقه، فما يحدث في مصر في رأيها هو تأميم الدين لصالح سلطة الدولة، وهذا لن يحدث أيّ تجديد؛ فالتجديد يتطلب تحرير الدين من سلطة الدولة وسلطة رجال الدين، وفتح باب البحث والاجتهاد على مصراعيه.

تونس

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» تحتفي برواية «باب النور» للرّوائي التونسي محمود طرشونة

إعداد: فيصل شلّوف

احتفت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث في مقرّها المشترك مع رابطة تونس للثقافة والتعدد، يوم السبت 30 مايو (أيار) 2015، برواية «باب النور» الصادرة حديثاً للأديب التونسي محمود طرشونة، في لقاء حضره ثلة من الكتّاب والمثقفين. وقد أدار الدكتور نادر الحمامي اللقاء، الذي ساهم في تأثيثه الدكتور عبد المجيد الشرفي والأستاذة سلوى السعداوي.



وقد استهلّ الأستاذ طرشونة كلمته بالإشارة إلى شرط توفّر الجانب الفني قبل المضمون في عمل الروائي، لأنّ الرواية فن قبل كل شيء، وسجّل ارتياحه لتوفر هذا الشرط في روايته، كما يظهر من خلال ردود أفعال القراء، وتابع: «أرى أيضاً أنه لا بُدّ من الإمتاع بالنسبة إلى الرواية، ولا بدّ من حكاية، لأنّها يجب أن تروي حكاية بالضرورة. كما أنّه لا بدّ من رسالة لأنّ الرواية ليست ترفاً، ولم يعد على الروائي الواعي أن يبلغ رسالته فحسب، ولكن الإشكال هو: كيف يمكن تبليغها؟».

وأكد الأستاذ طرشونة أنّ الرواية قد اختمرت في ذهنه منذ خمس سنوات، وبقي ينتظر الظرف المناسب لكتابتها: «كنت أبحث عن مكان، ووجدت أبواب مدينة تونس العتيقة وهي أبواب تاريخية تتوزع على حزامين، وقد أغنيتها بأبواب خيالية (باب العشق). ظللت أفكر في مكان إلى أن دُعيت لإلقاء محاضرة في مركز ثقافي إيطالي عن الرواية التونسية، فإذا هو دار تقليدية تحوّلت إلى مركز ثقافي، وكانت يوماً ديراً للراهبات العربيات، فكان أن قابلت رئيسة الدير، ومن ثمّ اكتملت الحكاية».

ويُشار إلى أنّ الرواية تطرح سؤالاً أساسياً هو: «ما الداعي إلى التديّن؟». من خلال سرد تجربة ثماني راهبات قرّرن التديّن لأسباب اختلفت بين ذاتية وموضوعية، فلئن كان الأمر ظاهراً يبدو دافعاً عقائديّاً جليّاً بيّناً في الإيمان بالمسيح المخلّص الذي فدى بنفسه البشرية، فإننا من خلال الحوار نكتشف أنّ السبب ذاتي عابر (خيانة خطيب، ....)، يحوّل الإنسان من نمط في الحياة إلى نمط آخر مختلف تماماً، وهذا ظاهر في خطاب الشخصيّات الأردنية والفلسطينية والفرنسية.

والرواية تطرح أيضاً مسألة السياسة وعلاقتها بالدين والعنف، إذ تقول «ناتاشا» (إحدى شخوص الرواية): «السياسة إذا طالت الدين أفسدته وفسدت بدورها، وإنّ الحكمة كلّ الحكمة في الفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا»، وتقول أيضاً: «والمسيح بريء من أولئك السفّاحين، إذ كان يحرّم سفك الدماء بدعوى الدفاع عن عقيدته ونشرها». والرواية تلقي بظلالها على الإسلام، إذ تضيف «ناتاشا»: «فأيقنت أنّ الإسلام في حدّ ذاته دين رحمة وتسامح، ولكنّ أهله شوّهوه بشرائعهم، ووظّفوه لتحقيق أهدافهم في الحصول على السلطة وكسب المال».

الدكتور ناجي الحجلاوي:
«العقل القياسي والعقل الترادفي هما سبب حالة تردّي العالم الإسلامي»

نظّم المنتدى الفكري لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» محاضرة ألقاها الدكتور ناجي الحجلاوي يوم 19 يونيو (حزيران) 2015، في المقر المشترك لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث ورابطة تونس للثقافة والتعدد.



وقد بدأ الدكتور ناجي الحجلاوي مداخلته بسوق مجموعة من الملاحظات التمهيدية، فأشار إلى أنّ الموروث التراثي في مخطوطاته لم يصلنا بنسبة 90 في المائة، وذلك له جملة من النتائج، أهمّها أننا قد نستمع اليوم إلى أفكار نستغربها، والحال أنها ربما كانت قد قيلت في زمن بعيد ولكنها لم تصلنا، ثم إنّ ما كرّس في الثقافة العربية الإسلامية صُوّر لنا على أنّه هو الاختيار الوحيد، وهذا ما يدعونا لإعادة كتابة التاريخ.

وعن أطروحته قال الحجلاوي إنّه ينطلق من مقارنة بين ما يعتبر قمّة التفكير الاعتزالي ويصوره لنا الموروث هكذا، وبين ما يعتبر قمة التفكير السنّي، أي الطبري (جامع البيان في تفسير آي القرآن)، وهو كتاب ذو قيمة كبيرة عند أهل السُنّة. وأشار إلى أنّه «اكتشف من خلال هذا البحث الأكاديمي أنّ ما يسميه الجابري «العقل البياني» احتوى التفسير بالرأي واحتوى التفسير بالأثر، لأننا نجد كلا الرجلين يقول بالناسخ والمنسوخ، ويقول إنّ السنّة تنسخ القرآن، وكلاهما يقول بأسباب النزول، فضلاً عن المتشابه والمحكم والخاص والعام، ورأى أنّ المذهب المعتزلي في أقصى درجاته العقلية يتفق مع أقصى درجات الأخذ بالأثر، ويتفقان في نسبة الأخذ بالروايات، واستنتج أنّ الفرق ليس نوعياً بين السنّة والمعتزلة في تناول النص القرآني، وإنما هو اختلاف في الدرجة.

وبيّن الحجلاوي أنّ حالة السكون التي تميّز الفكر الإسلامي تعود إلى سببين أساسيين، هما: «العقل القياسي» و«العقل الترادفي». فقد سُيّج العقل العربي الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري بجملة من المكبّلات التي حالت دون الإبداع والتفكير.وتابع الحجلاوي قائلاً: «إنه فكر الورطة والبحث عن الخروج من الورطة»، ليس فكراً متحرراً، وإنّما هو رهين الأصول التي يسمّيها عبد الجواد ياسين «منتج الاجتماع»، فما أنتجه الاجتماع البشري التبس في أذهان المتأخرين على أنه جزء من الدين». وبعد إثارة التساؤل عن سبب هذا السكون وهذا النوم الحضاري، ردّ الحجلاوي ذلك إلى سببين رئيسين: أولهما أنّ «العقل العربي ترادفيّ». فمن بدهيّات اللسانيّات أنّ اللغة لا تتضمن مترادفات، أمّا العقل الترادفي، في نظره، فلا يفرّق بين الوالد والأب، «لذلك ذهب بعض المستشرقين إلى أنّ النص القرآني يتضمّن مغالطة تاريخية لأنّ الشافعي لا يفرّق بين الكلمة ورديفها».

أمّا السبب الثاني لجمود العقل العربي الإسلامي فهو ما يسمّيه «العقل القياسي الحالي»، الذي يعتبر أنّ الأصل الذي يجب أن نستنسخ منه هو القرن الرابع فما قبل. ورأى أنّ هذا العقل يسلب الإرادة ويجعل الإنسان مشدوداً إلى الوراء معاكساً للتاريخ، وهذا غير مطلوب، وهو حالة شركية في نظره. واستدلّ على ذلك بأمثلة منها: عبارة «الرجال قوّامون على النساء» التي فهمها العقل الترادفي على أنها: «الذكور قوامون على الإناث، ويستشهدون بـ«ليس الذكر كالأنثى»، والسالب في اللغة هو المقدّم دائماً من جهة البلاغة واللغة. والحال أنّ القوامة لا يهبها الدين، وإنّما تهبها الحياة.

أمّ الزين بنشيخة المسكيني تتحدّث عن روايتها «لن تجنّ وحيداً هذا اليوم»

احتضن المقر المشترك لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث ورابطة تونس للثقافة والتعدد، يوم الإثنين 22 يونيو (حزيران) 2015، لقاء فكرياً حول رواية «لن تجنّ وحيداً هذا اليوم»، لأمّ الزين بنشيخة المسكيني، بمساهمة الأستاذ قيصر الجليدي والأستاذ عبد الدايم السلامي، وقد أدار اللقاء الأستاذ نادر الحمّامي.

وفي كلمتها أكدت أمّ الزين بنشيخة المسكيني أنّ الروائيّ لا يمكنه أن يقرأ روايته فهو يكتبها فقط. ثمّ إنّها لم تكتب روايتها بمفردها، إنّما كانت عملاً جماعياً قائماً على الحلم، ساهم فيه أصدقاؤها وصديقاتها الذين «خرجوا معي، كما تقول، إلى الشوارع، فصحنا وحلمنا وطمحنا واعتقدنا أنّ تونس لا ترحم من يسرق أحلامها أو يغتصبها». إنها في كلمة «رواية الشعب التونسي كله» كما تقول. و«لن تجنّ وحيداً هذا اليوم» هي رواية المعطّلين عن العمل، الواقفين في الطوابير، طوابير «تحت جلد الكاتب- الروائيّة. لقد اندمجت الروائيّة مع هؤلاء المعطّلين المفقّرين فدفعتهم هي دفعاً إلى الجنون بفعل الأمر: «جُنّوا»، هذا الفعل الذي يصبح مرادفاً لـ«احلموا».

وبالرغم من هذه الدعوة إلى الحلم فإنّ الروائيّة لم تُخفِ في حديثها تلك النظرة السوداويّة، وقد ذكرت أنّ خروجها إلى الشارع كان فيه الكثير من السذاجة، وإن كانت «سذاجة جميلة». هذه الرواية ملأى بالألم، بل ملأى بـ«الوجع الموجع». كانت المواجع أنثويّة، إذ الأنثى، بعيداً عن كلّ تمييز جنسيّ، أقرب إلى الإحساس بالألم.

وختمت الروائيّة حديثها بدعوة إلى الصدق في الكتابة بعيداً عن كلّ الإيديولوجيّات، والإحساس بآلام الناس بعيداً عن كلّ توظيف وكلّ ضغوط، وهذا الأمر وحده هو ما يحقّق كلّ قيمة لأيّ عمل إبداعي أو فكريّ أو فنّي، ويحقّق خلوده.

واختتم اللقاء بمساهمات وتعقيبات الحاضرين، فتمّ التفاعل مع مواضيع أثارتها الرواية، وكان الاسترسال في الحديث عنها، كالتساؤل عن الجنون من زوايا مختلفة، وعن دلالاته، وعن معقوليته أحياناً، كما كان الإلغاز الفنّي الذي تميّزت به الرواية فرصة سانحة للتأويل والتفكير، والخروج من مرحلة الرومانسيّة الروائيّة الحالمة إلى ربط ذلك بالواقع.





الدكتور فوزي البدوي يحاضر عن «الإسلام ومعاداة الساميّة»

نظّم المنتدى الفكري لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث لقاء فكرياً مع الدكتور فوزي البدوي، الذي ألقى محاضرة بعنوان: «الإسلام ومعاداة السامية»، أدار اللقاء الدكتور نادر الحمامي، وحضره نخبة من المثقفين والمتابعين لأنشطة المؤسسة.

ركّز البدوي في مستهل اللقاء، الذي انتظم يوم الثلاثاء 30 يونيو (حزيران) 2015، على دوافعه إلى التفكير في المسألة، وأوضح أنّ اهتمامه بهذا الموضوع بدأ عندما رفض عدد من طلبته دراسة اليهودية من خلال مسألة بعنوان: «تاريخ الحركة الصهيونية»، وأنّه لّما حاول إقناعهم بأهميّة المسألة، احتجوا له بأنّ الرسول أمر بتعلم اليهودية لا بتعلم الصهيونية، حينها قرّر الإبقاء على محتوى درسه كما هو، واكتفى بتغيير العنوان لتصبح المسألة المدروسة بعنوان «القضية الفلسطينية».



وذكر أنّ من بين دوافعه إلى دراسة هذه المسألة ما رُفع في الشوارع من شعارات يعتبرها خطيرة، وأهمها شعار «خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود»، الذي رُفع في تونس، وشعار «خيبر خيبر يا صهيون، حزب الله قادمون» الذي رُفع في لبنان، وغيرها من الشعارات.

وقال البدوي إنّ مصطلح «معاداة اليهود» هو مصطلح يوحي بالعداء الديني، وهو سابق في الزمن لمصطلح «معاداة الساميّة» الذي ظهر في نهاية الدولة العثمانية أي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وأشار إلى أنّ الذين يرفعون هذه الشعارات يستندون إلى ما وقع مع يهود بني قريظة وعلى «الصحيفة» (دستور المدينة) لتبرير رفعها، غير أنّهم في رأيه يرتكبون «حماقات»، ويقدّمون خدمات جليلة لما هو أخطر (الصهيونية).

وأشار إلى أنّ «الصحيفة» جاءت لتنظيم العلاقات بين سكان المدينة، واليهود من بينهم. وقد بدأ تحريرها في السنة الثانية للهجرة، وتضمّنت أنّ «اليهود أمّة مع المسلمين»، وأنهم «أمّة دون الناس»، أي أنّ الرابط بينهم وبين المسلمين يقوم على المصلحة. ورأى أنّ الرسول في هذه الفترة كان يعتبر اليهود جزءاً من أمّته، وأنّ العلاقة ساءت سريعاً لتترجم عبر ما كان مع قبيلة بني النضير وخيبر، وفسّر سوء العلاقة برفض اليهود نبوّة محمد، لأنّهم رفضوا أن يكون النبي من غير نسل داود. ولما بدأ الإسلام منذ السنة الثانية للهجرة يتشكل مستقلاً، رأى أنّ الحلّ لتحديد علاقته باليهود هو أن يعتبرهم «أهل ذمّة» من الناحية القانونية، و«أهل كتاب» من الناحية الدينية، ولم يعد يرى فيهم «خصماً دينياً بعد السنة الثانية للهجرة»، حسب رأيه!

واستخلص الدكتور البدوي أننا نحن ـ المسلمين ـ لم نعادِ اليهود لأسباب دينية عقائدية قديماً، غير أنّه بسبب المعطيات الجديدة التي طرأت على العلاقات الإسلامية اليهودية مع بداية انهيار الدولة العثمانية، دخلت في ثقافتنا «تهمة الدم»، وهي اتهام اليهود بأنهم يقتلون صبياً مسيحياً في عيد الفصح، ويمتصّون دماءه سخرية واستهزاء من صلب المسيح، التي تطورت وأصبح الاعتقاد أنّ اليهود يستعملون دماء ضحيتهم في شعائرهم الدينية وفي أعيادهم، وبخاصة في عيد الفصح اليهودي، حيث أُشيع أنّ خبز الفطير غير المخمّر الذي يُؤكل في عيد الفصح اليهودي يُعجَن بهذه الدماء. وما شجّع على تنامي هذه الأفكار حسب رأيه هو تنامي الصراع العربي الإسرائيلي، والواقع أنّ التاريخ القديم في عناصره الأساسية لا يدلّ على وجود عداء ديني، وأمّا الكتب التي تأتينا اليوم فمصدرها أوروبي يغذّي معركة أخرى أخطر بكثير من مسألة معاداة السامية: الصهيونية المسيحية.

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

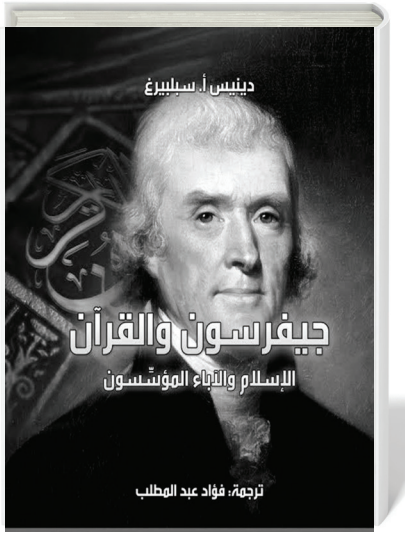


«الحديث إلى العدو»

ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع» بلبنان، صدر حديثاً الترجمة العربية لكتاب الأنثروبولوجي الأمريكي سكوت أتران، تحت عنوان «الحديث إلى العدو: الدين والأخوة وصناعة الإرهابيين وتفكيكهم»، وقد قام بالترجمة الباحث طاهر لباسي.

يحاول هذا الكتاب الإجابة عن سؤال: لماذا يؤمن الإنسان بقضية ما؟ ولماذا يموت البعض ويقتل من أجلها؟ وتتمثل الإجابة باختصار في أنّ الناس لا يقتلون ويموتون ببساطة من أجل قضية، إنهم يقتلون ويموتون من أجل بعضهم بعضاً.

لا يرتكب الإرهابيون الإرهاب لأنّهم منتقمون بشكل استثنائي أو غير مكترثين، أو فقراء وغير متعلمين أو ينقصهم الاحترام الذاتي، أو تمّ غسل أدمغتهم، أو ذوي عقول تميل إلى الإجرام، أو انتحاريين أو متعطشين لممارسة الجنس مع العذارى في السماء، ليس الإرهابيون في أغلب الأحيان عديمين ولكنهم متطرّفون أخلاقياً، وهم مؤثرون مشدودون إلى أمل أحمق. يرمي هذا العمل إلى تقديم رؤية أشمل لأصل الدين وتطوره وأوبئة الحرب وظهور الحضارات وخلق مفهوم البشرية وحدود العقل.



«جيفرسون والقرآن»

كتاب «جيفرسون والقرآن: الإسلام والآباء المؤسّسون»، للمؤرخة الأمريكية دينيس أ. سبيلبيرغ ظهرت ترجمته العربية حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع» بلبنان.

تقول الباحثة: إنّ الرئيس توماس جيفرسون كتب في عام 1776 عن حق المسلمين وغيرهم في حرية العبادة. وبسبب طروحاته في مجال الحرية الدينية والمساواة السياسية كان موضع اتهام، وكان عرضة لكثير من حملات التشويه.

فقد سعى جيفرسون إلى فهم الإسلام، على الرغم من وجود مشاعر ازدراء شخصية أساسية لديه حيال هذا الدين، وهي مشاعر كانت تستحوذ على معظم معاصريه من البروتستانت في إنجلترا وأمريكا. بيد أنّه على خلاف الكثيرين منهم، تمكّن في عام 1776 من تصوير المسلمين بوصفهم مواطنين مستقبليين في بلاده الجديدة.

إنّ هذا الكتاب يدور حول موضوع: أميركا والإسلام في عصر التنوير، ويشكل بذلك محاولة استكشاف مفصلة في الموقع الذي كان ينطلق منه الغرب خلال عصر هذه النهضة، وتُوِّج في النهاية بنظرات الآباء المؤسّسين للحرية الدينية.



«تاريخ الفلسفة في القرن العشرين»

هل يتعيّن على الفلاسفة أن يهتموا بتاريخ الفلسفة؟

عندما تريد إعادة قراءةِ القرن الأخير من الفلسفة الغربية يجب أن تكون قراءةً نقديةً، إذ يستحيل عليها أن تقدّم نفسها كقراءة «محايدة» أو «غير ملتزمة»، لأنّ التاريخ أو إعادة البناء طريقة واحدة من بين طرق عديدة أخرى لقراءة النصوص.

وقد حصر الكاتب حقل دراسته في الفلسفة بمعناها الدقيق، وذلك رغبة منه في الحفاظ على تماسك هذه الدراسة. إذ لا يمكن للقارئ أن يعثر هنا على معلومات خاصة بما يُسمّى العلوم «الإنسانية» أو «الاجتماعية» إلا إذا بدت الإحالة إليها ضرورية: كاللسانيات والعلوم المعرفية وعلم الأخلاق وعلم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ والإتنولوجيا والأنثروبولوجيا. وكان ملزماً، للأسباب نفسها، بالاقتصار على «أهمّ» الفلاسفة الذين ساهمت كتاباتُهم في تغيير شكل هذا «المجال المشترك» تغييراً جوهرياً.

«حركة التحديث الديني/ الفلسفي وإشكالية العلاقة ما بين المشروط واللا المشروط»



العديد من الدراسات الفلسفية والدينية والأنثروبولوجية والتاريخية حاولت تناول الدين بوصفه ظاهرة ثقافية للكشف عن طبيعته وماهيّته الحقيقية، وبالتالي تبيان خصوصية هذه الطبيعة التي تميزه عن غيره من الظواهر الإنسانية؛ ففي حين حاول كانط التمييز في الظاهرة الدينية بين دين الوحي والدين الطبيعي، وكشف هيغل عبر المنهج الجدلي تطوّر الروح في تعينه في اللحظة الدينية بوصفها تفكراً عقلياً بالصور والرموز، وتناول المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي الظاهرة الدينية بوصفها خبرة ذاتية روحية معاشة، نجد أنّ علم الاجتماع ممثلاً بدوركهايم يبحث في هذه الظاهرة بوصفها نسقاً من المعتقدات والممارسات التي ترتبط بالمقدّس والمحرّم، ومن خلال الكشف عن العلاقات المتبادلة القائمة بين الدين والمجتمع والتفاعل بينهما.

أمّا تيليش الذي استفاد من جميع الآراء السابقة عليه، فقد نظر إلى الدين بوصفه معنى يتجلى في الظواهر الاجتماعية والروحية والفلسفية والعلمية والجمالية، وهو ينظر إلى الدين باعتباره موقفاً وجودياً، محاولاً بذلك أن يكشف عن الأبعاد الدينية للوجود الإنساني عبر مفهوم المعنى، بقصد دراسة تجليات الخبرة الدينية وتجديدها..



«نظرية التقريب بين الأديان: رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر»

ظلّ نصيب البحث العلمي في مجال علوم الأديان وفلسفتها هو الأقل، مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوّن بالعربية. نجد كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم والفقه وأصوله واللغة العربية والأدب وغيرها... بينما لا نعثر على مدوّنات مستقلة تعالج البحث النظري في الأديان أو الفلسفة الدينية على طول التاريخ الإسلامي، وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأديان في فضاء التفكير الكلامي، وترتبط بالتأمل في الكتاب والسنّة وتنامي الجدل بين الفِرَق.

يكمن البحث الفكري والفلسفي في تحديد مفهوم شامل للدين كظاهرة إنسانية كونية مع ما يصاحبها من مباحث فكرية وأنطولوجية، كما هي الحال بالنسبة إلى موضوع هذا البحث، الموسوم بنظرية التقريب بين الأديان: نحو فهم أفضل للآخر، تفرضها طبيعة المناخين الجيوسياسية والجيوثقافية التي تمرّ فيها الإنسانية المعاصرة، والتي مثّلها موضوع بحثنا في تناوله لنظرية التقريب بين الأديان في ارتباطاتها الشاملة والمتجذرة بظاهرة الدين والتدين الإنسانيين، الأمر الذي يفرض علينا إيجاد مقاربات جديدة في تناول مثل هذه المواضيع الحسّاسة. من وعي الضرورة إلى التحرر منها بالممارسة العملية، بالفعل الثوري.



«الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث»

إذا كانت السمة الأساسية التي طبعت نصوص الحديث النبوي منذ القديم هي سمة الخلاف في شأنه وشأن حجيّته، فإنّ اللافت للنظر عند دراسة مكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث هو أنّ المجادلات التي طبعت القرن العشرين حول الحديث النبوي تُبيّن مرحلتين قطعها تعامل الفكر الإسلامي الحديث مع الحديث النبوي، المرحلة الأولى سيطر فيها على المصلحين هاجس قطع الصلة بين القرآن والحديث النبوي، وكان الدافع إليه محاولة تنزيه الإسلام ممّا لحقه من تشويه التاريخ، بالدعوة إلى الاقتصار على القرآن وما صحّ من أحاديث الرسول.

وفي المرحلة الثانية تطوّر هذا الموقف العاطفي إلى موقف نقدي من رواة الحديث وكتب الصحاح والأحاديث التي ضمتها بين دفتيها، غير أنّ هذا الموقف النقدي كثيراً ما انزلق بأصحابه إلى أن يلبسوا جبّة نقاد الحديث القدامى حاكمين ببطلان أحاديث ومدافعين في المقابل عن أحاديث تناسب رؤيتهم الإصلاحية أو التحديثية، فكان ذلك بمثابة إعادة إنتاج جديدة لمنهج قديم عرفه الفكر الإسلامي قديماً في خضم الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث.



«الوضع البشري»

يسعى هذا الكتاب إلى البحث في خصائص ذلك الوضع رغم تغييرات العصر الحديث؛ ولذلك تعمل آرندت على البحث في شرط وجود كون يعيش فيه البشر في نظام يتّسم بالديمقراطية، ومن ثمّ تدبر الفيلسوفة مفاهيم العمل والأثر والفعل قصد دراسة العالم البشري باعتباره عالم الممارسة التي يمكن أن يعيشها الإنسان وهو حر. إن أهم أهداف هذا الكتاب هو نقد تقليد الفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون إلى هايدغر مروراً بماركس. وينتج عن ذلك أنّ الرأي الذي يعتبر أنّ المؤلفة محافظة ونخبوية نظراً لاعتبارها التجربة اليونانية السياسية تجربة جوهرية تحتاج إلى تدقيق وتخصيص إن لم يكن مجانباً للصواب؛ فلا يمكن بيسر اعتبار حنة أرسطية جديدة، ولا تصنيفها ضمن المصابين بحنين العودة إلى التجربة الإغريقية إلا من جهة استكشاف الدرس النظري الذي ظهر في ثنايا تجربتهم، نعني أنّ الوضع «البشري» لا يتجلى على أنه «وضع إنساني» إلا عبر «الفعل»، هذا مع مكابدة أنّ ذلك النشاط إنّما هو الأكثر تهميشاً والأكثر عرضة للاندثار، من بين الأنشطة البشرية الثلاثة التي تكوّن منظومة الحياة العملية.



«الإمامة والسياسة: الخطاب التاريخي في علم العقائد»

الإمامة والسياسة تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضعاً اجتماعياً ما في لحظة معينة. وهنا فإنّ نقطة البدء عند من يفكر في الإمامـــة هي «الحاضر»، الذي قد ينطلق منه «الماضي» باحثاً فيه عمّا يؤسسه ويكرّسه أو يخلخله ويزحزحه. أمّا «التاريخ» فهو قول عن الماضي بقصد العظة والاعتبار في الأغلب. لكن يبدو أنّ كلّ تفكير في الماضي هو تفكير في الحاضر أيضاً، وذلك من حيث إنّه قد يستهدف، بدوره، إمّا تكريس هذا الحاضر أو زحزحته.

وعلى الرغم من أنّ نقطة البدء في كلٍّ من الإمامة والتاريخ هي الحاضر والماضي، فإنّ الرابطة بينهما تتكشف – للمفارقة– من خلال المستقبل على نحو أساسي؛ إذ الحق أنّ الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدّى جوهرياً، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدا أنّ مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها.



«مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة»

تفيد كلمة «مطارحات» الواردة في عنوان الكتاب المحاورة ومبادلة الحديث. ومعلوم أنّه لا حوار بدون اختلاف وتعدّد، وهذا التعدّد والاختلاف يكون مطلوباً بقدر ما يستنير بالمعرفة والعلم، وهذا هو مبتغى مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» في كلّ ما تصدره أو تشرف عليه من دراسات وأبحاث.

لقد شهدت المعرفة في القرن الأخير تحولات عميقة، فهي بقدر ما أفضت إلى توسيع مساحة السؤال وآفاق الكشف، أحرجت العقل العربي الغارق في مسلماته والواقع في حدود سياجاته التاريخية، وامتدّ هذا الإحراج إلى القرآن وعلومه، فكان لا بدّ للباب أن يُفتح من جديد، فظهر ما يُعرف اليوم بالدراسات القرآنية المعاصرة التي عنيت بتوظيف المنجز المعرفي المعاصر في فهم النص القرآني، ونقد المدوّنة التفسيرية.

يأتي في هذا السياق هذا الكتاب الرابع من سلسلة أبحاث «مؤمنون بلاحدود» ، متضمّناً مجموعة من الأبحاث العلمية لباحثين شُهد لهم بالتأهيل في البحث والنظر والكشف والبيان وبحيازة العدّة المنهجية والتكوين العلمي الرصين، كما دلّت على ذلك أبحاثهم.

صدر حديثاً
عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

THE WHAT ذوات

مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

للمزيد من المعلومات يرجى زيارة
www.magazine.mominoun.com

في الفراغ

عبد السلام بنعبد العالي

«تلتئم أشعّة العجلة عند المركز والفراغ، بفضل هذا الفراغ تتحرك العربة.
يُصنع الإناء من الطين، غير أنّ فراغه هو الذي يجعله صالحاً لوظيفته.
تخترق المسكن أبواب ونوافذ، بيد أنّ فراغها هو الذي يجعله قابلاً للسّكنى.
وهكذا نصنع أشياء، غير أنّ فراغها هو الذي يعطيها معنى».

التاو تي تشينغ

في كتابه القيّم «الفراغ والامتلاء، لغة الرّسم الصيني» حاول فرانسوا شينغ أن يبيّن الأهمية القصوى التي يتخذها مفهوم الفراغ في التراث الصيني، تلك الأهمية التي تجد بلورتها في الفكر التّاوي الذي يذهب حتى التأكيد بـ«أنّ ما يُعْوِز(manque)، هو ما يمنح أسباب الوجود».

بيّن شينغ أنّ الفراغ ليس، كما يُظنّ عادة، شيئاً غامضاً لا يفعل ولا يُؤثّر، بل هو عنصر في غاية الحيوية والتأثير، إنه ما يعطي وظيفة ومعنى. وحينما يُحدث في نظام ما انقطاعاً وانعكاساً، فإنه «يتيح للوحدات المكوِّنة للنّظام تجاوز التناقضِ الصّارم، وتجنّب التطوّرِ في اتجاه واحد بعينه». يجد هذا الأمر تحققه في أنحاء مختلفة: في الموسيقى، ولكن أيضاً في الشعر والرّسم والتصوير، بل إنّ الفراغ يؤدي دوراً أساسياً حتى في فنّ الطبخ.

ففي العزف الموسيقي «يُترجَم الفراغ ببعض الإيقاعات المتأخرة النّبرة، وبالصمت قبل كل شيء.. حينما يقطع الصّمت الانسياب المتواصل، فإنه يخلق حيّزاً يتيح للأصوات تجاوز ذاتها والوصول إلى رنّة من وراء الرنين». أمّا في الرسم فلا يشكل التقابل بين الفراغ والامتلاء مجرد تعارض شكلي يسعى إلى إعطاء الفضاء بعده العميق، «إذ أنّ الفراغ يشكل في الرسوم كياناً حيّاً». ففي لوحات رسام صيني «قد يحتل الفراغ (المساحة غير المرسومة) نحو ثلثي اللوحة، ومع ذلك، فالمشاهد يشعر أمام مثل هذه اللوحات بأنّ الفراغ ليس وجوداً جامداً، بل تجوبه إيحاءات تربط العالم المرئي بعالم لامرئي. فضلاً عن ذلك، فإنّه حتى في داخل العالم المرئي (المساحة المرسومة)، بين الجبل والماء اللذين يشكلان القطبية على سبيل المثال، يسري الفراغ متمثلاً بالغيمة...في المنظور الصيني، لولا الفراغ الموجود بين القطبين لوجد كل من الجبل والماء نفسيهما في علاقة تناقض صارم، وبالتالي تناقض جامد، في حين أنّ الرسّام يخلق بالفراغ الوسطي الانطباع بأنّ الجبل يمكن أن يدخل افتراضياً في الفراغ ليذوب بشكل أمواج، كما يمكن للماء أن ينتصب جبلاً عبر مروره بالفراغ... وهكذا ففي ميدان الرسم، وبفضل الفراغ الذي يقلب المنظور الخطي، يمكن للمرء أن يتحقق على الدوام، داخل لوحة ما، من علاقة الصيرورة المتبادلة بين الإنسان والطبيعة من ناحية، وبين المشاهد واللوحة في شموليتها من ناحية أخرى».

ليست المقابلة بين الامتلاء والفراغ، والحالة هذه، مقابلة النقيض للنقيض، بل إنّ العلاقة التي تربطهما فيما بينهما علاقة ترابط حميمي. فالفراغ لا يقابل الامتلاء مثلما يقابل الحضور الغياب، والوجود العدم. ليس الفراغ مجرد الشفافية والغياب في مقابل امتلاء يكون كثافة وحضوراً. فـ«بما أنّ الفراغ هو محرّك الأشياء كلها، فإنّه يتدخل في الامتلاء نفسه ويبعث فيه إيحاءات حيوية».

الفراغ إذاً هو ما وراء حيوية الامتلاء، ما وراء تصدّع الكائن وابتعاده عن نفسه. إنه ما يجعل الوجود ينخره الزمان، وما يحول دون أن تتخذ الأمور مسارها في اتجاه واحد، فيحوّل مجرى التاريخ قطائع وانفصالات، ويجعل الهويّة تبايناً واختلافاً، والوحدة كثرة وتعدداً.

الفراغ هو التوالد اللامنقطع، إنّه التجدّد والاغتراب الدائم، وهو ما يكسّر رتابة الاتصال، وثقل التقليد لينتصر لخفّة الكائن، وانفتاح السؤال، إذ ما عسى يكون السؤال سوى التعبير عن النقص والعَوَز؟ فالكلام المتسائل يؤكد بسؤاله أنّه ليس إلا جزءاً يطلب ما يكمّله. لكن، ليس السؤال ناقصاً بما هو سؤال، إنّه، على العكس من ذلك، هو الكلام الذي يمتلئ ويكتمل عندما يفصح عن نقصه وعدم اكتماله. كتب موريس بلانشو: «إنّ السؤال يضع الإثبات الممتلئ في الفراغ؛ فيكسبه غنى وثراء بفضل هذا الفراغ».

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة يتفكرون أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط التالية:

* أن يكون النص المرسل جديدا لم يسبق نشره .
* يتعهد صاحب النص بعدم نشره أو إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
* إذا قبل النص للنشر يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلا .
تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أي تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر.
* المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر.
* تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسبا .
النصوص التي تنشر في المجلة تعبِّر عن آراء كُتَّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث .
* للمجلة حق إعادة نشر النص منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أية لغة أخرى ورقيا أو إلكترونيا على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص .
* مجلة يتفكرون لا تمانع في النقل أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر .
* يرجى من الكاتب الذي لم يسبق له النشر في المجلة إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية .
* يتلقى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقا لمعايير موضوعية .
يرجى ارسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الالكتروني :

زنقة غابس – الرباط المدينة
الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
مجلة يتفكرون
yatafakkaroun@mominoun.com