إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة والعشرون | العدد ٩١ | شتاء ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**مُحَمَّد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**مُحَمَّد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**مُحَمَّد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**مُحَمَّد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- مرجعية البحث في تطوّر الفكر التربوي — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- نماذج من العلاقات الدولية في العالم الإسلامي: بين ملاءمة المنظورات الغربية وإمكانات المنظور الحضاري — فاطمة أبو زيد — ١٣
- رؤية العالم بوصفها أداة إجرائية لمقاربة الحداثة — نصر الدين بن سراي — ٤٥
- بنية المعرفة في الجامعات الـمُغَرَّبَة: العنصرية المعرفية والتمييز الجنسي المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع في القرن السادس عشر الطويل — بدر الحاكيمي — ٧١
- دريدا والتراث القبالي — إبراهيم الفيضا — ١٠٧

قراءات ومراجعات

- التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية. تحرير: رائد عكاشة — حسان عبد الله حسان — ١٤١
- منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي. تأليف: تهاني عفيف يوسف جابر — عزيز البطيوي — ١٦٣

عروض مختصرة — عليا العظم — ١٧٥

كلمة التحرير

مرجعية البحث في تطوّر الفكر التربوي

هيئة التحرير

إذا كان الفكر صفةً للإنسان يتميز بها عن سائر المخلوقات، فإنَّ من المتوقع أن يكون الفكر الإنساني قد بدأ مع الإنسان منذ لحظة وجوده الإنساني. والرؤية الإسلامية للعالَم حاسمة في التعبير عن ذلك؛ فالله سبحانه قد علَّم آدم الأسماء، وطلب من آدم أن يُنْبِئ الملائكة بهذه الأسماء فَفَعَلَ! فثمّة عمليةُ تعليم وتعلّم، ولا يكون ذلك إلا بوعي وإدراك؛ أي بفكر. ثم كان في حياة البشرية الأولى تزاوج الذكور والإناث ووجود أطفال يحتاجون إلى تنشئة وتدريب وتعليم وتنمية للقدرات الفكرية، ونتوقع أنَّ الوالدين كانا يقومان بدور تعليمي في كلِّ ذلك بالفطرة، وبالوعي والإدراك، وبما تفضَّل الله به عليهما من تعليم وما اكتسباه من خبرات مرّا بها في حياتهما. ولم يَغِبْ فضلُ الله على الأبناء بالتعليم عندما يغيب الوالدان وتطرأ مواقف وحالات جديدة، فيبعث الله لهم نموذجاً عملياً يُعلِّمُهم كيفية التصرف في هذه المواقف. ويصبح الموقف التعليمي خبرة جديدة وربَّما أساساً لتشريع ينظم شؤون الحياة.[1]

وقد ارتبط الفكر الإنساني بالعلم والتعليم، فالإنسان كان مزوداً بالقدرة على تعلُّم الجديد مما يهديه الله إليه، ويواجه به مستجدات الحياة. والإنسان مدني بالطبع، وكان من أيّامه الأولى، يعيش في مجتمع تتكامل فيه متطلبات الحياة للجميع من خلال التخصص في حرف الزراعة والرعي والصيد وإعداد المأوى وصنع السلاح، وغير ذلك، وكلُّ ذلك يحتاج إلى تعلّم وتعليم، وتربية وتدريب. والله سبحانه لم يدَعِ الإنسان لنفسه، فكان

---

[1] نتذكر في هذا السياق ما وقع بين ابْنَيّ آدم من خلاف انتهى بأن يقتل أحدهما الآخر، ولم يدر ما يفعل القاتل بجثة المقتول، فبعث الله غرابين يقتتلان فقتل أحدهم الآخر، ثم حفر الغراب القاتل حفرة ودفن فيه الغراب المقتول، تعليماً لابن آدم. قال الله سبحانه: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ۝٣١﴾ (المائدة: ٣١).

الأنبياء والرسل يقدمون لأقوامهم ما يصحح تصوراتهم وأفكارهم، ويزكي نفوسهم، ويدير شؤونهم.

وبعض الأنبياء والأولياء كانوا نماذج في إتقان المهن والحرف، فالنَّبِيُّ نوحٌ عليه السلام، يصنع السفينة بعَيْن الله ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ (هود: ٣٧)، وداود عليه السلام يصنع دروع الحرب بدقة ومهارة ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ لِتُحۡصِنَكُم مِّنۢ بَأۡسِكُمۡ﴾ (الأنبياء: ٨٠)، ويوسف عليه السلام ينظم اقتصاد المنطقة بإدارة حكيمة خمس عشرة سنة. ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ٥٥﴾ (يوسف: ٥٥)، وذو القرنين يَبْني سداً من زُبَرِ الحديد ومصهور النحاس؛ رحمةً من الله للضعفاء لحمايتهم من المفسدين الأقوياء: ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيۡرٞ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجۡعَلۡ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُمۡ رَدۡمًا ٩٥ ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلۡحَدِيدِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ قَالَ ٱنفُخُواْۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارٗا قَالَ ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا ٩٦﴾ (الكهف: ٩٥-٩٦). والملاحظ أنَّ هذه الأمثلة من هداية الله سبحانه وتعليمه ليست من قبيل المعجزات الخاصة بِنَبِيٍّ أو وَلِيّ، مما كان من شأن عصا موسى عليه السلام أو طين عيسى السلام، ولا هي من قبيل الاستعانة بالجن والطير وحركة الرياح مما كان من شأن سليمان عليه السلام، إنَّما هي أفكار وخبرات بشرية تختص بالإداة العلمية للحياة العملية. يتعلمها الناس وفق ما تستند إليه من مبادئ وقواعد اكْتُسِبتْ وتُكتسب بالخبرة المباشرة والتعليم.

وتتوارث الأجيال البشرية بعض هذه الخبرات عن طريق التنشئة الأسرية، لا سيما ما يختص بعناصر الهوية المميزة لكل أمة من دين وقيم ولغة وتاريخ، كما تؤدي مؤسسات التعليم والتدريب مهمّتها في نقل هذه الخبرات وفي تنميتها وتطويرها؛ فالفكر البشري في مجمله كان دائم التغير على مستوى الأفراد والمجتمعات والأمم، تبعاً لما يتوفر لكل مستوى من الخبرات المتجددة، جيلاً بعد جيل؛ إذ تنشأ علوم ومهن ومعارف جديدة في المجتمع الواحد، ويحدث تثاقف بين المجتمعات، في حالات السلم والحرب. وتتواصل عمليات التطور والتغير في مؤسسات التعليم وموضوعاته، وأساليبه.

وتاريخ التربية فرع من فروع علم التربية، وهو فرع يدرس تطور الفكر التربوي وما يحكم هذا الفكر من فلسفات ونظريات، وما يدور حوله من نظم وموضوعات

وأساليب. ومع أنَّ التاريخ البشري يتواصل دون انقطاع، وتتوارث الشعوب والأمم مكتسباتها العلمية والحضارية، لكنَّنا لا نعدم اختلافاً قليلاً أو كثيراً بين ما يعرف لدى كل حضارة من فكر تربوي، تبعاً لقربها أو بعدها من هداية الوحي وتبعاً لما يحصل لمدى التواصل بين الحضارات المتزامنة، أو درجة التوارث بين الحضارات المتتابعة.

ولا شك في أنَّ التربية أكثر مجالات المعرفة التصاقاً بالطبيعة المميّزة للبشر، فالطفل البشري يحتاج إلى فترة طويلة من العناية والرعاية والتعليم والتدريب، إذا قورن بحاجة المواليد في الكائنات الحيوانية الأخرى. وفي الوقت الذي نجد الكائنات الحيوانية تمارس حياتها بعدد محدود من المهارات التي تكتسبها بغريزتها وتستمر معها بنفس مستواها طيلة حياتها، نجد أنّ الكائن البشري يمكن أن تتزايد علومه وخبراته ومهاراته يوماً بعد يوم طيلة حياته. ومع ذلك فإذا قورنت عمليات التربية وعناصرها بالعمليات والعناصر الخاصة بأي نشاط بشري آخر، سنجد التربية أكثر ثباتاً ومحافظة ومقاومة للتغير، وربما كانت بعض خصائص التربية التي يمكن أن نتخيلها في العصور الأولى من حياة البشرية لا تزال تسود التربية المعاصرة، فعملية التربية لا تزال تدور حول خبرات (علم) يقدمها شخص يملكها (معلم) إلى شخص لا يملكها (متعلم) ليكتسبها (تعلّم). وهذه الخبرات هي معلومات، ومهارات، وقيم، وأنماط سلوك. ومكان التعليم لا يزال مدرسة وإن تغير اسمها وحجمها وشكلها، والقراءة والكتابة عمليتان أساسيتان مهما تغيرت أدواتهما وطرقهما.

والمادة المتوفرة حول تاريخ التربية باللغة العربية ليست قليلة. لكن كثيراً منها يعود إلى ما كتب بغير العربية، لا سيما ما يختص بالحضارات القديمة، والوسيطة، وأكثره كتب أولاً باللغات الأوروبية، معبراً عن رؤية أوروبية لا تخلو من تحيُّز يتجاهل قيمة الإسهام الإسلامي في تاريخ التربية، أو من جهل بالمصادر. ومن الأمثلة على ذلك مرجع محدد أشار إليه معظم من كتب عن تاريخ التربية أو تطور الفكر التربوي،[٢] والمرجع المشار إليه لتربوي أمريكي باسم "بول مونرو" نشره عام ١٩٠٥م، وصدر عن دار ماكميلان للنشر

[٢] نذكر هذا المرجع على سبيل المثال، فثمة مؤلفات أخرى بالإنجليزية والفرنسية، كتبت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وكانت مراجع نقل عنها المؤلفون العرب الذي كتبوا عن تاريخ التربية في وقت مبكر، ثم نقل عنهم من جاء بعدهم.

للمرة الأولى عام ١٩٠٦.[٣] وتشير كثير من المراجع إلى طبعات كثيرة للكتاب آخرها ٢٠١٦.[٤] بغض النظر عما إذا كان مؤلفو هذه الكتب العربية قد قرأوا في هذا المرجع أو قرأوا ممن نقلوا عنه.[٥]

والكتاب مجلد ضخم بلغت صفحاته ٨١٤ صفحة ويتصف بالشمول والاستقصاء في عرض تاريخي للفلسفات التي سادت العالم المعروف في التاريخ ابتداءً من تاريخ التعليم في الصين، مروراً باليونان القديمة واليونان الحديثة، والرومان، والقرون الوسطى المسيحية، والإصلاح الديني في أوروبا، وعصر التنوير والفلسفات التربوية المثالية والواقعية، والتوجهات النفسية والعلمية والاجتماعية، والتوجهات الانتقائية المعاصرة (في نهاية القرن التاسع عشر).

وخصص المؤلف فصلاً للتعليم في المجتمعات البدائية primitive من ١٧ صفحة، وفصلاً آخر عن التعليم في الصين القديمة من ٣٤ صفحة، لكنه اكتفى بالحديث عن التعليم الإسلامي في ثلاث إشارات عابرة تختص بأثر هذا التعليم على تطور التعليم في أوروبا في العصور الوسطى. وجاءت هذه الإشارات على الطريقة الاستشراقية المألوفة، التي تتحدث عن المسلمين باسم "الساراسيين Saracens"، أو "المحمديين Mohammedans"، أو "العرب Arabs".

---

[3] Monroe, Paul. *A Text-Book in the History of Education*, New York: The Macmillan Company, 1906.P. 160, 332

[4] *Monroe, Paul (Died 1947). A Text-Book in the History of Education, Paperback, Sydney, Australia: Wentworth Press.– August 26, 2016.*

[٥] وردت الإشارة إلى هذا المرجع في عدد كبير من الأعمال نذكر منها ما يأتي:

- عبد الدايم، عبد الكريم. **التربية عبر التاريخ منذ أقدم العصور حتى بداية القرن العشرين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٣م. ويشير المؤلف إلى أن الطبعة الأولى من الكتاب صدرت عام ١٩٦٠م.
- سمعان، وهيب إبراهيم. **الثقافة والتربية في العصور القديمة**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، في مراجع الفصول الأول والثاني والثالث والخامس والسادس.
- عبد العزيز، صالح. **تطور النظرية التربوية**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م، في مراجع جميع الفصول.
- الشيباني، عمر محمد التومي. **تطور النظريات والأفكار التربوية**، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١م.
- عطية، عماد محمد. **تطور الفكر التربوي عبر القرون**، الرياض: دار الرشد ناشرون، ٢٠٠٤م.

وجاءت الإشارة الأولى في جملة واحدة في سياق بيان أثر الترجمة العربية لأعمال أرسطو في الحفاظ عليها في بغداد وسائر أنحاء الامبراطورية ومنها إلى أسبانيا، وهو ما عمل على إحياء وتطوير الاهتمام الأوروبي بالمعرفة عن أرسطو "المعلم".[٦]

وجاءت الإشارة الثانية إلى المسلمين في ثلاث عبارات تفسر الأولى ظهور الجامعات الأولى في إيطاليا، وتحديداً في صورة مدرسة للطب في دير ساليرنو "من خلال الاتصال بالمسلمين"، وجاء في العبارة الثانية تؤكد أنَّ: "جهود الرهبان وتعاليمهم في هذه المدرسة حفزتها الحرب الصليبية الأولى وانتشرت شهرتها في الخارج مع الفرسان العائدين." وأشارت العبارة الثالثة إلى أثر الحروب الصليبية في تعريف الأوروبيين بالروح العلمية وبالفلسفة اليونانية، "فحين بدأت الحروب الصليبية، اكتشفت أوروبا "برابرة الشرق" وبالعقل نعتبر أنَّ أهل الغرب كانوا هم "البرابرة"، حينها بدأ الغرب يتأثر بخصائص الشرق لا سيما، التوجه نحو البحث، وروح الشك، وحرية الرأي. وهذا الاتصال بالشرق وبالتعليم الإسلامي قدَّم لأوروبا ليس فقط المعرفة بالثقافة العربية والعلم العربي (الذي كان يعد من الفن الأسود أو السحر والشعوذة، ثم جرى تبنيه على أنه علم)، وإنما قدم هذا الاتصال لأوروبا القرن الثالث عشر معرفة أكمل عن أرسطو والفلسفة الإغريقية."[٧]

أمَّا الإشارة الثالثة لذكر أثر المسلمين، فقد تواصل عبر أربع صفحات تحت عنوان فرعي: "أثر تعليم المسلمين Influence of Saracen learning" حيث يقر المؤلف أن تاريخ التعليم في المجتمع المحمدي Mohammedan society، يطول شرحه لكن ما كان يهمُّه هو ملاحظة أثر هذا التعليم الإسلامي في تطور التعليم في الغرب خلال القرون الوسطى اللاحقة. فقد تَمَثَّل هذا الأثر –في رأي ذلك المؤلف– بجهود الرهبان المسيحيين النسطوريين في غرب آسيا، فهم الذين اهتموا بالفلسفة الإغريقية بعد الأهمال الشديد الذي لقيته في أوروبا، وعندما أصبح هؤلاء الرهبان موظفين في دواوين المسلمين قاموا بترجمة هذه الفلسفة من السريانية واليونانية إلى العربية، لا سيما ما يختص بالرياضيات والعلوم الطبيعية والطب، وتزايد هذا الاهتمام الفلسفي على يد ابن سينا.

[6] Monroe, Paul. *A Text-Book in the History of Education*, op. cit., P. 160.

[7] Ibid. PP. 314-315.

يقول المؤلف: "وفي الوقت الذي كانت المدارس المسيحية في شرق أوروبا وغربها تعاني من الاضمحلال، كانت المدارس في بغداد والبصرة والكوفة ومدن المسلمين الأخرى تزدهر بنشاط رائع وشهرة كبيرة. وكانت نوعية التطور الفلسفي الذي تأسس على أعمال أرسطو شبيهة بحركة الاهتمام الذي عهدته الكنيسة المسيحية، هادفة إلى أن تحل التوجهات العقلانية والصوفية الشبيهة بالعنوصية محل المعتقدات المحمدية الخارقة للطبيعة، ثم لتطوير لاهوت وفلسفة بالاعتماد على التطورات اللاحقة لتعاليم أفلاطون وأرسطو."[٨]

وقد لاقت هذه الفلسفة اعتراضات من النظرة المحمدية الأورثوذكسية "المحافظة" التي عرفتها الأورثوذكسية المسيحية، فاضطرت هذه الفلسفة إلى الهجرة إلى الشمال الأفريقي والأندلس. "ولا يمكن القول بأن هذه الفلسفة والتعليم بصورة عامة أثرت في جماهير المجتمع أو أن هناك أي عبقرية إبداعية كبيرة متأصلة في العقل العربي، لكن العرب كانوا سريعين في استيعابهم وتعلمهم وإظهارهم مهارة في شرح وتكييف الفلسفة الأرسطية ضمن لاهوتهم ومعرفتهم العلمية."[٩] وفي أسبانيا ولا سيما قرطبة أخذ هذا التعليم الأرسطي فيما بعد القرن العاشر يجد تطبيقات عملية ذكية. ففي جميع الممالك الإسلامية في الغرب أنشأوا المكتبات والمدارس العليا الشبيهة بجامعات اليوم، وأنشئت مدراس لتعليم الأطفال امتداداً للمساجد في مدن كثيرة. وبينما كان أوروبا المسيحية تفرض اعتقادات دينية حول فكرة الأرض المسطحة، كان مسلمو الأندلس "moors" يعلمون الجغرافيا من نماذج الكرة الأرضية. وعندما انتصر المسيحيون في النهاية على المحمديين حولوا المراصد الفلكية إلى جرسيات كنائس. من هؤلاء العرب أخذ الأوروبيون في القرن العاشر والحادي عشر الأرقام الهندية بدلاً من الأرقام الرومانية المرهقة. ومن المصدر نفسه جاءت المعرفة بالجبر والعمليات الحسابية المتقدمة. وفي الطب والجراحة والصيدلة والفلك والتشريح أضافوا الكثير مما يعد الآن معارف أولية بسيطة. وشرحوا انكسار الضوء، والجاذبية والخاصية الشعرية، ومن الشفق تمكنوا من تحديد ارتفاع الغلاف الجوي، ووزن الهواء، وجاذبية الأجسام. ووضعوا جداول فلكية، وتصحيحات المنظور واخترعوا ساعة

[8] Ibid., P. 331

[9] Ibid., P. 332.

البندول. وقد كانت ثقافتهم في التجارة والاكتشافات الجغرافية والملاحة والتحسين في جميع فنون الحياة أرقى بكثير مما كان عليه الأوروبيون. فقد أدخلوا استعمال الرز، والسكر والقطن وإنتاج الحرير، وعلموا الأوروبيين استعمال البوصلة ومسحوق البارود والمدفع. وهكذا وفي مجالات متعددة خدمت الثقافة العربية العمل التعليمي للرقي بالحضارة في الغرب إلى مستوى أعلى.[١٠]

واستأنف المؤلف حديثه عن المؤثرات الإسلامية على التعليم الأوروبي بالإشارة إلى الفكر الرُّشْدِيّ[١١] الذي عرف في البداية على أنه فكر عقلاني، وهو لم يكن أكثر من تعليقات على فكر أرسطو، لكنه أصبح فكراً أوثوذكسياً محافظاً، وانتقل بهذه الصفة إلى الجامعات الأوروبية في القرن الرابع عشر، حيث منعت الجامعات تعليم أي شيء يناقض الأرسطية – الرشدية. "وبهذه الصورة، وكما هو الحال في مجال الطب والتنجيم مارس التعليم العربي أثره خلال القرون الوسطى، بعد أن عرف المجتمع المحمدي لفترة طويلة شرارة الحيوية الفكرية."[١٢]

همنا في هذا المقام أن نشير إلى أهمية النظر الموضوعي للمؤلفات الكثيرة التي تولت البحث في تطور التاريخ التربوي والتعليمي من حقبة زمنية إلى أخرى، ومن حضارة إلى أخرى، والنظر الموضوعي لا يغني عن إعمال التحليل النقدي، للكشف عن التصورات الفكرية والنظريات التي حكمت كتابات المؤلفين والباحثين في تطور الفكر التربوي والممارسات التربوية، سواءً كانت هذه التصورات الفكرية تستند إلى مرجعية دينية أو غير دينية. فثمة نظريات حكمت طريقة الباحثين في التحقيب الزمني، ونظريات كرست فكرة التطور العضوي، ونظريات فسرت عملية التفكير البشري عبر مراحل أوجست كونت الثلاث في التفكير البشري، وهي أمثلة على أطر فكرية أثرت ولا تزال تؤثر إلى حد كبير

[10] Ibid., PP. 332-333

[11] Averroism

[12] Ibid., PP. 333-334

في تصور الباحثين والمؤلفين، وصفاً وتفسيراً، لما كانت عليه حالة التربية والتعليم في المجتمعات البشرية.

فميدان الفكر التربوي الإسلامي بحاجة ماسة إلى بناء رؤية تنطلق من هداية الوحي الإلهي، وتأخذ بالحسبان كلاً من الفطرة البشرية، وحقائق الواقع، وطبائع الأشياء.

والله سبحانه الموفق لكل خير.

بحوث ودراسات

نماذج من العلاقات الدولية في العالم الإسلامي: بين ملاءمة المنظورات الغربية وإمكانات المنظور الحضاري

فاطمة أبو زيد*

الملخص

يتناول البحث قضية الملاءمة العالمية للمنظور الغربي في دراسة الظاهرة الدولية. ويتم ذلك من خلال اختبار مدى تعبير بعض النظريات الغربية، وتحديداً الواقعية والليبرالية والماركسية والبنائية، عن واقع العمليات الدولية وأنماط الفعل الدولي في إطار حضاري مختلف وتحديداً الإطار الحضاري الإسلامي. ووجدت الدراسة أن هناك تعارضات متعددة ترتبط بأبعاد فلسفية وفكرية وعملية تثير تساولاً حول الملاءمة العالمية لهذه النظريات. في إطار عدم ملاءمة تطبيقها على نماذج تنتمي إلى إطار حضاري مغاير عن الإطار الغربي الذي نشأت فيه. وتختبر الدراسة إمكانية تطوير إطار تنظيري يحمل مضامين أكثر تفسيرية وملاءمة للتعبير عن السياق الحضاري الإسلامي.

الكلمات الدالة: المنظورات، نظريات العلاقات الدولية، العمليات الدولية، السياق الحضاري الإسلامي، منظور حضاري إسلامي.

Models of International Relations from the Muslim World: Relevance of Western Theories and Potentiality of an Alternative Civilizational Paradigm

Fatima Abou Zeid

Abstract

The paper tackles the issue of universality of the Western paradigm in studying the international phenomenon, through testing the applicability of some theories such as Realism, Liberalism, Marxism and Constructivism in a different cultural framework such as the Islamic civilizational context. The study found that there are multiple contradictions relating to fundamental philosophical, intellectual and practical dimensions that raise questions about the universal relevance of those theories to models of different civilizational contexts. Finally the paper examines the potentiality of developing a theoretical framework that carries more philosophical, conceptual and methodological relevance to Islamic civilizational context.

Key Words: Paradigms, International Relations Theory, International Processes, Islamic Civilizational context, Islamic Civilizational Paradigm.

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٧. البريد الإلكتروني: f_abouzeid2015@feps.edu.eg

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٥/١٤م.

مقدمة:

يُعرَّف المنظور Paradigm بأنه "هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي يُنظِّم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويُحدِّد مفاهيمه، ورؤاه العالمية، ومعتقداته، وقيمه، ونظرياته."[١] وترى منى أبو الفضل أن عدم تحديد منظور في أيِّ حقل دراسي يُشبِه الذهاب في رحلة من دون دليل أو خريطة؛ لأنَّ المنظور هو الذي يُحدِّد ما يقع في نطاق الحقل أو داخله، وكذا أكثر القضايا إلحاحاً وحاجةً إلى التحليل، ويُحدِّد أيضاً وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع.[٢]

ويرى رُوزِينَاو James Rosenau أن المنظور هو أشبه بالنظّارة التي تُشكِّل الرؤية للوجود من حولنا. ويُعَدُّ مدخل المنظورات المقارنة ساحة مهمة لتعرُّف خريطة الرؤى والجدالات؛ ما يفسح المجال لتكوين مواقف بين المنظورات، وتبنّي أحدها، ويفسح أيضاً المجال أمام تقديم منظور بديل أو مقارن من خارج نسق معرفي مُحدَّد، أو من داخله.[٣]

وفي حقل العلاقات الدولية، تختلف المنظورات في تصوُّراتها عن طبيعة النظام الدولي وفاعليه وأنماط العمليات التي يتم من خلالها التفاعل بينهم، وأجندة القضايا، ومستويات التحليل التي يُمكِن عن طريقها فهم هذا التفاعل، وقبل ذلك المفاهيم التي تُعبِّر عن هذه الأبعاد جميعاً. ويثير هذا الاختلاف في الأبعاد الموضوعية والمنهاجية للمنظورات إشكالية مهمة تتمثَّل في مدى تعبير المنظورات الغربية –بروافدها الكلاسيكية، أو الجديدة– عن الظاهرة الدولية خارج الإطار الغربي الذي ارتبطت به نشأة المنظورات وتطورها، ومدى

---

[1] Abul-Fadl, Mona. "Paradigms in political science revisited." *The American Journal of Islamic Social Sciences,* Vol.6, No.1, September 1989, pp.119-124.

[٢] لمعرفة المزيد عن طرح منى أبو الفضل، انظر:

– مصطفى، نادية محمود، وآخرون. **التحول المعرفي والتغير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل**، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١١م.

[٣] مصطفى، نادية محمود. **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٦م، ج١، ص٤٠.

تفسيرها لأنماط الفعل الدولي الخاصة بنماذج حركية تنطلق من توجُّهات ورؤى حضارية مختلفة.

ويهدف هذا البحث إلى اختبار مدى ملاءمة بعض منظورات العلاقات الدولية المتنافسة، وتحديداً المنظور الواقعي، والليبرالي، والماركسي، والبنائي، لدراسة نماذج تطبيقية وُجِدت في إطار حضاري مختلف عن إطار نشأة هذه النظريات. ويعرض البحث في هذا السياق للتجارب الفكرية الحركية –على المستوى الدولي– لكلٍّ من: رئيس الوزراء الماليزي الأسبق مهاتير محمد، والرئيس الإيراني الأسبق محمد خاتمي، ورئيس البوسنة والهرسك الأسبق علي عزت بيجوفيتش، ورئيس الوزراء التركي السابق أحمد داود أوغلو. ويسعى البحث في هذا الإطار إلى عرض منظورات العلاقات الدولية الأربعة على هذه النماذج، ومحاولة تفسير النماذج من خلالها، باستخدام سبعة أبعاد أساسية للتحليل.

وإلى جانب اختبار المنظورات الغربية السائدة، يوجد هدف آخر للبحث يكمن في استكشاف إمكانات المنظور الحضاري الذي ترتبط به النماذج مَحَلَّ التحليل. فهذه النماذج تُعبِّر عن نسق معرفي توحيدي يختلف عن النسق المعرفي الوضعي الذي تُمثِّله المنظورات السائدة.[٤] وتُعرِّف منى أبو الفضل النسق المعرفي بأنه القيم القاعدية والمعتقدات المتعلقة بالمعرفة والوجود، ومصادرها التي تُؤثِّر في أيِّ مجال بحثي من دون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحوٍ ما.[٥] وهذا الربط بين طبيعة النسق المعرفي من جانب، واختلاف المنظورات ومضامينها المفاهيمية والمنهاجية والموضوعية من جانب آخر، يتطلَّب ضرورة التحليل المقابل للنماذج موضع الدراسة، باستخدام منظور ينتمي إلى نسقها المعرفي، وهنا يعتمد البحث المنظور الحضاري الإسلامي، الذي يُعَدُّ منظوراً قيمياً ذا طبيعة خاصة، بحيث يتجاوز الثنائيات في صورتها الحدية، ويُقدِّم رؤية كلية للظاهرة الدولية، من حيث المحتوى، والمنهاجية.[٦] وترجع خصوصية المنظور الحضاري الإسلامي إلى تميُّز مصادره

[٤] لمعرفة المزيد عن أثر اختلاف الأنساق المعرفية في مخرجات العلم الاجتماعي، انظر:
– مصطفى، **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، مرجع سابق، ص٥٠–٥٥.

[٥] أبو الفضل، منى، وآخرون. **الحوار مع الغرب: آلياته– أهدافه– دوافعه**، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص٦٩–١٠٩.

[٦] لمعرفة المنظور الحضاري الإسلامي وجهود بنائه خلال ربع قرن، انظر:

وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميُّز الذي يُعْزى إلى اختلاف طبيعة النسق المعرفي.[٧] فالأصول في المنظور الحضاري الإسلامي لها طبيعة ثابتة تميزها عن سائر المنظورات وتتمثل في القرآن والسنة وهي بمثابة نسق قياسي للمنظور، بالإضافة إلى مصادر متغيرة تتمثل في تفسيرات الأصول الثابتة واجتهادات الفقهاء وخبرات التاريخ الإسلامي، وهي جميعاً مصادر يؤخذ منها ويرد.

وينقسم البحث إلى قسمين، يتناول أولهما اختبار مدى ملاءمة المنظورات الغربية الأربعة (الواقعي، والليبرالي، والماركسي، والبنائي"Constructivism") لتحليل العلاقات الدولية في النماذج الأربعة المختارة، في حين يسعى الثاني إلى المساهمة النظرية في وصف العمليات الدولية وتفسيرها من منظور إسلامي، والتعامل مع عدد من الإشكاليات النظرية التي ارتبطت بتناول المنظورات الغربية المستقرة لتلك العمليات.

أولاً: ملاءمة المنظورات الغربية في سياق حضاري إسلامي

يهتم البحث بسبعة أبعاد أساسية تنطلق من خريطةِ مقارنة المنظور الحضاري الإسلامي بالمنظورات الغربية، وتنسجم مع خلاصة المشترك والمتنوع بين النماذج مَحَلَّ الدراسة. وتتمثَّل هذه الأبعاد في دور المرجعية ودلالات الثابت والمتغير، والعلاقة بين القيم والواقع، والتعددية في إدراك العالم، والفواعل الدولية ومستويات التحليل، ودوافع الفعل الدولي في إطار مفهوم "المصلحة"، ومنظومة الأبعاد المادية والاجتماعية وارتباطاتها بمفهوم "القوة"، ومنظومة العمليات الدولية. ويمكن بهذه الأبعاد تحليل النماذج الأربعة، والنظر في مدى ملاءمة المنظورات المختلفة لدراستها.

– باشا، أحمد فؤاد، وآخرون. **المنهجية الإسلامية**، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠م، ص٨١٧-٩١٦.

– مصطفى، **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٤٣.

[٧] هنا يلزم التمييز بين ثلاثة مصطلحات ذات صلة فيما بينها، وهي: النسق المعرفي، والمنظور، والنظرية. فإذا كان النسق المعرفي هو الوعاء الأوسع المتصل بالأبعاد الوجودية والفلسفية والقيمية فإن المنظور هو المتفق عليه بين أصحاب التخصص فيما يتعلق بموضوعات العلم، ومفاهيمه، ومناهجه. علماً بأن النسق المعرفي الواحد قد تنتمي إليه منظورات متعددة. أمَّا النظرية فهي طريقة لترتيب الحقائق بما يُحقِّق الوصف والتفسير. ولكل منظور نظرياته التي يعتمد عليها في تناول الظاهرة التي يدرسها.

١. دور المرجعية ودلالات الثابت والمتغير:

لقد بدا ظاهراً في النماذج الأربعة –مَحَلَّ الدراسة– وجود تأثير للمرجعية الإسلامية بوصفها أحد مفاتيح الفكر الأساسية. وفي هذا الإطار، يُمثِّل المرجعي القياسي النموذج الثابت الذي يُقدِّم الرؤية التأصيلية التي تُعِين على فهم المتغير، وتقييمه، وتحسينه. وإذا كانت الخبرة التطبيقية قد حملت تفاوتاً بين هذه النماذج، وربما بينها وبين النموذج المرجعي نفسه، فإن مكانة هذا الثابت ودوره المفترض تجاه الواقع ظلّاً قائمينِ في التوجُّهات الأساسية لمختلف النماذج مَحَلَّ التحليل.

فقد رأى مهاتير الإسلام مرجعيةً ونظاماً للحياة، واعتقد أن هذه المرجعية تدفع الإنسان إلى إعمار وجوده وإنمائه، وأنها لا تقتصر على كونها عبادات وممارسات للطقوس فحسب.[٨] وبالرغم من أن رؤية مهاتير لتعايُش الحركة السياسية مع الإسلام قد أوجدت مساحةَ تمايُزٍ بين مبادئ الشريعة وتطبيقات الحكم على المستوى الداخلي، فإن الثابت المرجعي كان قائماً بوصفه منطلقاً فلسفياً، وقيمياً، وحركياً أساسياً.

واعتقد بيجوفيتش أن العالم الإسلامي لا يمكن تجديده من دون الإسلام، أو بفكر مضاد للإسلام؛ وذلك أن الإسلام ومبادئه الراسخة فيما يتعلق بمكان الإنسان في العالم، والغاية من الحياة الإنسانية، وعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان؛ كل ذلك يظل دائماً المُمثِّل للأساس الأخلاقي والفلسفي والعقائدي والسياسي لأيِّ عمل أصيل يمكن القيام به في سبيل تجديد الشعوب المسلمة وإصلاح حالها.[٩]

وقد أظهرت كتابات خاتمي أنه يتعيَّن على المسلمين –عن طريق النظرة الشاملة، والاجتهاد الفاعل الذي يواكب مقتضيات الزمان– تعرُّف الإسلام وتعريفه بوصفه ديناً جامعاً متكاملاً متمتعاً بالقوة والمتانة قادراً على تحقيق سعادة الإنسان في الدارين، وكذا

---

[٨] محمد، مهاتير. **موسوعة الدكتور مهاتير مُحَمَّد بن مُحَمَّد**، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠٠٣م، مج١، ص٢٠١–٢٠٧.

[٩] بيجوفيتش، علي عزت. **الإعلان الإسلامي**، تقديم وترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص٦١، ٦٣.

تربية المجتمع؛ ما يجعل المسلمين أهلاً للدخول في عهد جديد.[١٠] ويرى خاتمي أن الإسلام يُوفِّر لمريديه وأتباعه الحصانة الفكرية والعاطفية والعقائدية والعقلية، ويُربِّيهم على نحوٍ يتيح لهم مقاومة التهديدات والهجمات مقاومة ذاتية.[١١]

أمَّا أوغلو فيعتقد أن عقيدة التوحيد ومضمونها الإلهي هي حلقة الوصل الرئيسة بين النظرية والتطبيق، أو الإيمان والحياة، أو المُثل والواقع في النظرة الإسلامية الكلية إلى العالم، مُؤكِّداً أن الأساس المعرفي القيمي للشرعية الإسلامية يرتبط مباشرة بالمصادر الوجودية؛ ما يعني أن الصورة السياسية الاجتماعية لا بُدَّ أنْ تُؤسَّس على قاعدة قيمية مُحدَّدة عن طريق معرفة سماوية نابعة من إرادة الله. وهذه القاعدة المعرفية القيمية تفرض نظاماً قانونياً شاملاً، أنزله الله تعالى ليُطبَّق في إطار وحدة الحياة. ويعتمد هذا النظام الشامل على معايير أبدية ثابتة، وهو يبدو أشبه بالسلطة المرجعية العليا في الشرعية الإسلامية.[١٢]

وفي مقابل مكانة المرجعية لدى هذه النماذج، فإن المنظورات الغربية جميعها، ونتيجةً لطبيعة النسق المعرفي التجريدي الذي تنتمي إليه، افتقرت إلى وجود الثابت في مقابل النسبي والمتغير. فالحضاري الغربي لا يعرف ثابتاً، ولا سيما من مصادر دينية علوية، خلافاً للحضاري الإسلامي. في حين أن للثابت في علاقته بالمتغير انعكاساته التي تُفْرِز التناغم والانسجام بين أبعاد القيم، والواقع، والمادي، وغير المادي، وغير ذلك؛ فإن غياب هذا الثابت يؤدي إلى وجود الثنائيات المتقابلة، وحتى المتنافرة، إضافةً إلى سيادة النسبية السائلة، وما تُسبِّبه من إشكاليات ترتبط بغياب المرجع.[١٣]

ويرى عبد الوهاب المسيري أن النموذج المعرفي الغربي قد قَبِلَ مفهوم "التقدم" بوصفه الغاية والمرجعية النهائية لغياب المرجعية الثابتة لديه، وأنه عَدَّ مسار العملية التقدمية مقياساً من خلال تزايد المعرفة الإنسانية بتراكم مطّرد؛ ما يزيد من تحكُّم الإنسان في

[١٠] خاتمي، محمد. **بيم موج: المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال**، بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٣م، ص٩٠-٩٣.

[١١] المرجع السابق، ص١٦١.

[١٢] أوغلو، أحمد داود. **الفلسفة السياسية**، سلسلة هذا هو الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م، ج٦، ص١٦، ٣٤، ٤٠، ٤١.

[١٣] مصطفى، **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، مرجع سابق، ص١٢١.

بيئته. وهذه المرجعية -بحسب المسيري- ليس لها غائية إنسانية، أو مضمون أخلاقي، بل إن المرجعية أصبحت هي الوسيلة والغاية؛ لأن معيار التقدم ليس إلا زيادة المنفعة، وتعظيم اللذة. وهذا المفهوم عن التقدم يجعل منه قانوناً عاماً طبيعياً، ويُقدِّم الغرب بوصفه يُمثِّل قمَّة التقدم ومرجعية العالم.[١٤] وفي هذا السياق، يرى أوغلو أن المعرفة الوضعية جعلت الإنسان هو المرجعية بوصفه أهم عناصر الكون وسيده في إطار فلسفات مركزية الإنسان في الكون.[١٥] وكان من إشكاليات اعتبار الإنسان مرجعيةً في النسق المعرفي الغربي التغيرُ المستمر في المنظورات، مع التغير المستمر المعقد في الواقع الدولي، وهو ما أدّى إلى فوضى النظريات المتنافسة والمتقابلة على نحوٍ دفع إلى التساؤل عن عواقب افتقاد الثابت.[١٦]

٢. العلاقة بين القيم والواقع:

تميَّزت أنماط الفعل الدولي للنماذج -مَحَلَّ البحث- بوضوح القيم الذاتية في صياغة الأهداف والمعايير، إضافةً إلى مراعاة السياقات الواقعية ذات الصلة بالأبعاد الاقتصادية، والإمكانات السياسية، واعتبارات القوة. فقد اشتركت هذه النماذج في تزكية عدد من القيم في أُطر الفعل الدولي، أهمها: العدل، والإصلاح، والعمران، وعدم العدوان، ونصرة الضعيف. ورأت جميعاً وجود دور للقيم في قياس الواقع وتغييره، واتَّسم سلوكها بالوسطية بين الجمود والانقلاب والمرونة في إدارة الفعل الدولي في سياقها.

فقد دعا مهاتير إلى الالتزام دولياً بقيم المشاركة الدولية العادلة، والاحترام المتبادل، وحفظ حقوق أكثر الدول ضعفاً، ورفض الازدواجية في المعايير وحكم النخبة الذي تمارسه الدول الكبرى وغيرها.[١٧] وإلى جانب البُعْد القيمي، فقد ظهرت واقعية مهاتير من

---

[١٤] انظر: المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

[١٥] أوغلو، أحمد داود. "النماذج المعرفية الإسلامية والغربية: تحليل مقارن"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٢٢، خريف ٢٠٠٠م، ص١١-٣٤.

[١٦] مصطفى، **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، مرجع سابق، ص١٠١.

[١٧] عوض، جابر سعيد. **السياسة الخارجية الماليزية**، برنامج الدراسات الماليزية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢٦.

خلال عدم الدخول في معارك خاسرة، وتحقيق قدر من التوافق والتعاون تجاه القضايا المعلقة، واعتبار حدود القوة وإمكاناتها، ومراعاة الظروف الداخلية والإقليمية والدولية مع العمل على إصلاحها وتغييرها، والمرونة في تبديل الخطط، والاعتقاد بضرورة الاختيار بين الأهداف ممكنة التحقيق والاستعداد بحلول متعددة، والتعامل الإيجابي مع متغيرات العولمة وتوظيفها لخدمة النموذج التنموي الماليزي، والتعاون مع دول الغرب في بعض المجالات بالرغم من السياسة الماليزية المنتقدة المعارضة له في مجالات أخرى.

وبالمثل، فقد أعطى بيجوفيتش القيم أهمية مركزية، مُؤَكِّداً أن إعادة دور الأُمة الإسلامية في العالم تُحتِّم عليها أنْ تحيا زمناً من التطهير الجوّاني، والتسليم العملي بمبادئ أخلاقية أساسية معيَّنة. ويرى بيجوفيتش أن كل قوة في العالم تبدأ بثبات أخلاقي، وأن كل هزيمة تبدأ بانهيار أخلاقي. وإلى جانب الالتزام بالقيم وتأكيده مركزيتها، فقد أظهر تفاعل بيجوفيتش مع الظروف الداخلية والخارجية واقعيته في تقييم الأوضاع وبناء سياسته على أساسها. وقد اتَّسم بيجوفيتش -إلى جانب ثباته وصموده في مواجهة ظروف قاسية؛ داخلياً، وخارجياً- بالمرونة السياسية والتفاوضية. غير أن هذه الواقعية لم تنحدر إلى القَبول بالأمر الواقع كما هو، وإنما جاءت في إطار إدراك الواقع بأبعاده المختلفة ومراعاته، مع رفع سقف الأهداف في إطاره، وتعزيزها بالصمود، وإعداد القوة، وحشد التأييد الشعبي.[١٨]

أمَّا خاتمي فقد اعتقد أن العصر الذي نعيشه بحاجة إلى العدل؛ الذي يعني التخلص من الظلم والبطش والاستبداد، وذلك بالتحوُّل إلى العالم الواقعي الذي يتجه نحو الحرية والحوار والتعايش والأخلاق، ولو بخطوات متواضعة.[١٩] وقد اتَّسم نمط خاتمي بالمرونة التي تُعبِّر عن إدراك الواقع ومراعاته، مثل التساهل مع التفتيش الدولي، وتوظيف المصالح الدولية، مثل إقامة العلاقات الاقتصادية مع أوروبا؛ ما يُمثِّل ضغطاً أوروبياً على الولايات

[١٨] انظر: بيجوفيتش، علي عزت. **علي عزت بيجوفيتش: سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر منها**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م.

[١٩] خضر، كامل فتحي. **مفهوم الحوار بين الحضارات: في الفكر السياسي لكل من مُحَمَّد خاتمي وحسن حنفي**، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م)، ص٢٣١.

المتحدة لرفع العقوبات أو تخفيفها. وبالرغم من القيود المتعددة التي خضعت لها الإرادة السياسية الخارجية داخلياً وخارجياً، فقد عمل خاتمي على إيجاد مسارات بديلة للفعل الدولي، ورفع الضغوط عن دولته من خلال مبادراته المتعددة التي أبرزها الدعوة إلى حوار الحضارات.

ومن جانب آخر، ظهر البُعْد القيمي لدى أوغلو في أدوار إقليمية متعددة عملت فيها تركيا على استضافة اللاجئين، ومساندة القضايا العادلة، ودعم مطالب الشعوب، كما في حالات سوريا وفلسطين ودول "الربيع العربي". وقد وضع هذا البُعْد أعباءً وضغوطاً سياسيةً واقتصاديةً واجتماعيةً على النموذج التركي، غير أنه استمر في التوجُّهات نفسها، وهو ما عبَّر عن موقف مبدئي لا تكتيكي. وفي سياق هذا الإطار القيمي، اتَّسم أوغلو بالواقعية في توجُّهاته الخارجية، وهو ما ظهر في المرونة والتنوع والتكامل في مسارات الحركة وأدواتها، والاهتمام بالأبعاد الاقتصادية والعسكرية في بناء الدولة التركية ونفوذها الإقليمي والدولي.

وفي مقابل هذه الدلالات لتحليل النماذج من حيث ارتباط القيم بالواقع، فإن الواقعية والليبرالية والماركسية تُغلِّب اعتبارات الواقع على القيم، وتجعل الأخيرة تابعة له. وقد تعرَّضت هذه المنظورات للنقد من اتجاهات نظرية جديدة، من داخل النسق المعرفي الغربي نفسه؛ نتيجة إهمالها القيم والتاريخ والفلسفة لحساب الواقع المادي، في سعيها للوصول إلى مقولات عالمية ونظريات عامة.[٢٠] وعلى الجانب المقابل من المتوالية، تضع البنائية افتراضات مثالية تتجاوز الواقع الفعلي. فقد وقعت البنائية في إشكالية تتعلق بالخلط بين ما يجب وما هو واقع؛ نتيجة عدم تمييزها بين تفسير الواقع الدولي وتوجيه الفاعلين في إطاره. فهي ترفض –مثلاً– افتراضات الذاتية والنفعية، وترى أن الفاعلين الدوليين يلتزمون في قراراتهم بالقيم والمعايير، ويعمدون إلى الخيار السلوكي الصحيح بدلاً من الكفء.[٢١]

---

[٢٠] مصطفى، **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، مرجع سابق، ص١٢٨-١٣٤.

[21] Chafetz, Glenn, Spirtas, Michael and Frankel, Benjamin. *The origins of national interests*, New York: Psychology Press, 1999, p.211.

٣. التعددية في إدراك العالم:

تُعَدُّ الرؤية التعددية للوجود الإنساني وما يرتبط به من تجسيدات دولية أحد المحدِّدات الأساسية للفكر والحركة لمختلف النماذج مَحَلَّ التحليل. وقد ظهر هذا البُعْد في تعدد دوائر الانتماء لدى كل نموذج، والعلاقات المنفتحة على نطاق واسع من الفاعلين، إضافةً إلى عدد من القيم الأساسية التي ارتبطت بالتعددية والتكافؤ في سياق النظام الدولي، مثل: التنوع، والعدالة، والندية، والحقوق للجميع.

فقد رأى مهاتير إقامة علاقات طيبة مع أكبر عدد من الدول دون اعتبارٍ لمعايير ثقل هذه الدول أو أهميتها وَفْقاً للمنظور التقليدي، رافضاً الهيمنة الدولية والإقليمية من منطلق المساواة بين الشعوب، ومُعتمِداً مدخل عدم الهيمنة على الدول النامية أو تقديم المساعدات لها، والاستعاضة عن ذلك بإقامة العلاقات في إطار التعاون، والشراكة، وتبادل المصالح، من دون إجحاف أو تلاعب.[٢٢] ويؤمن مهاتير بفلسفة الميراث البشري المشترك، وهو ما ظهر في موقفه من استغلال قارة أنتاركتيكا Antarctica، مُؤَكِّداً أهمية الدفاع عن حقوق الدول النامية، ومصالحها، وطموحاتها، وتبنّي قضاياها الأساسية.[٢٣]

وفي الإطار نفسه، كان بيجوفيتش منفتحاً على المجتمع الدولي كله، بما في ذلك الدول التي ساندت الصرب، وعلى رأسها روسيا، بالرغم من مواقفها المعادية في مجلس الأمن. وقد مثَّلت البوسنة –وَفْقاً لرؤية بيجوفيتش– نقطة اتصال بين الشرق والغرب؛ بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي. ويرى بيجوفيتش أن الإسلام لا يقبل تقسيم الناس أو تصنيفهم تبعاً لمواصفات خارجية موضوعية. وإذا كان الناس مختلفين حقاً فإنه يجب التمييز بينهم من حيث قيمتهم الروحية والأخلاقية. أمَّا جميع أشكال التمييز العنصري وغيره من أشكال التمييز المختلفة بين الناس فغير مقبولة أخلاقياً وإنسانياً.[٢٤]

---

[٢٢] محمد، مهاتير. **طبيب في رئاسة الوزراء: مذكرات الدكتور مهاتير مُحَمَّد**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص٤٩٦– ٥٠٠.

[٢٣] عوض، **السياسة الخارجية الماليزية**، مرجع سابق، ص١٢٧–١٦١.

[٢٤] بيجوفيتش، **الإعلان الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٦، ٨٩، ٩٩، ١١٦–١١٨.

وفي هذا السياق، يرى خاتمي أن الاختلاف هو سُنَّة الله تعالى، وأن وجود التعدد يجعل جانباً من مواطن الخلاف أمراً طبيعياً، ولا شك؛ ذلك أن ثَمَّة تفاوتاً بين الناس. ويعتقد خاتمي أن الإيمان بالتعددية هو أساس للحوار، وضمان لفاعليته، ويُعَدُّ حوار الحضارات عنواناً أساسياً لاستراتيجية خاتمي الخارجية التي تمثَّلت في الانفتاح على العالم، وتبادل المنافع معه من منطلق التكافؤ. ويرى خاتمي أن العالم لن يسود فيه السلام والأمن والإنسانية إلا بتحقيق المساواة الدولية، والاعتراف بحق السيادة لكل بني البشر، ورفض المبدأ الذي يُصنِّفهم إلى مخلوق من الدرجة الأولى، وآخر من الدرجة الثانية، وتحقيق توزيع عادل للثروات في العالم، واحترام الأُسس التي تقوم عليها هوية الشعوب جمعاء.[٢٥]

وقد اتَّضحت الرؤية التعددية لأوغلو من خلال توصيف تركيا باعتبارها تنتمي إلى فضاءات حضارية متعددة، وذلك في إطار نظرية العمق الاستراتيجي. وينظر أوغلو إلى تركيا بوصفها بلداً أوروبياً وآسيوياً وبلقانياً وقوقازياً، ينتمي إلى منطقة البحر الأسود، والبحر الأبيض المتوسط، والعالم التركي، والعالم الإسلامي، والشرق الأوسط، والعالم السلافي، وأنها بلد مسلم وعلماني، وعضو في حلف شمال الأطلسي، وأنها تسعى للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.[٢٦] وعلى هذا، فإن تركيا سعت إلى تبنّي مقاربة متعددة الأبعاد حيوية مستديمة تجاه كل الأقاليم الجغرافية المرتبطة بها.[٢٧]

ويمكن القول بأن النماذج -مَحَلَّ الدراسة- تشترك جميعاً في رؤيتها للوجود الإنساني في سياق جمعي، وتعريفها للذات في إطار كليَّةِ هذا الوجود وتكافئه. وكانت لهذه الرؤية دلالاتها السلوكية فيما يتعلق بصياغة المصالح، والأولويات، والقضايا، والمداخل. وفي المقابل، يرتكز نموذج العالمية في المنظورات الغربية الأربعة محل التحليل على ثنائية الذات والآخر، ومركزية الذات التي قد تصل إلى حدِّ إنكار هوية الآخر ووكلائه. ففي حين يصل مفهوم "المصلحة القومية" إلى ذروته في المنظور الواقعي، بما يُبدِّد إمكانية إدراك البُعْد الإنساني الجمعي في رؤية الفواعل الدولية، وتحديداً الدول القومية؛ فإن مفهومي

---

[٢٥] خضر، **مفهوم الحوار بين الحضارات: في الفكر السياسي لكل من محمد خاتمي وحسن حنفي**، مرجع سابق، ص٣١٠.

[٢٦] معوض، علي جلال. "قراءة في فكر داود أوغلو"، **السياسة الدولية**، عدد١٧٩، يناير ٢٠١٠م.

[٢٧] أوغلو، أحمد داود. **العمق الإستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة: محمد جابر ثلجي، وطارق عبد الجليل، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٠م، ص٢٤٣-٢٤٤.

"الاعتماد المتبادل" و"المصلحة المشتركة" لدى الليبرالية لم ينجحا كثيراً في تجاوُز هذا التصوُّر، وإنْ خفَّفا من وطأته في إطار آليات أكثر اتساعاً لتحقيق المصلحة القومية نفسها. وقد ظلَّت الفواعل غير الليبرالية -وَفْق رؤية المنظور الليبرالي- خارج إطار تطبيق المبادئ الليبرالية والالتزام بها. وفي الإطار نفسه، فقد نادت رؤية المنظور الماركسي باختلاف تعريف الفواعل وأيديولوجيتها؛ إذ ترى الليبرالية أن الحرب مشروعة على الدول غير الليبرالية، في حين تهدف الماركسية إلى القضاء على الليبرالية، وتعتقد الواقعية الهجومية أن التوسع العسكري المستمر هو من طبيعة الأمور، وهكذا. وهنا يمكن التساؤل عن حق الآخر في الوجود ضمن هذه المنظورات، فضلاً عن حقه في الاستقلال وحفظ مصالحه.[٢٨]

وعلى خلاف ذلك، فإن المنظور البنائي في إحدى صيغه[٢٩] يُقدِّم رؤية عالمية تتمثَّل في ظهور قوى الدولة على المستوى الدولي؛ على أنْ لا تتركز عند فاعل واحد، وإنما تكون مُوزَّعة خلال الهياكل عبر القومية للسلطة السياسية، مُحدِثةً تحوُّلاً هيكلياً في نظام الدول الويستفالي. ويُعَدُّ تشكيل الهوية الجماعية مظهراً ضرورياً لظهور هذه الدولة.[٣٠] صحيح أن هذه الرؤية قدَّمت إطاراً عالمياً للعلاقات الدولية، غير أن البُعْد الإنساني والمفهوم التعددي لم يظهرا فيها قدْرَ ما قامت على افتراضات الفوضى والصراع، من منطلق التنظيم المؤسسي الواحدي للعالم، وليس كبُعْد قيمي مُوجَّه إلى العلاقات الدولية في إطار قيم الوحدة الإنسانية، والتنوع، والتكامل.

٤. الفواعل الدولية ومستويات التحليل:

تميَّزت النماذج الأربعة بتعريف الذات بوصفها جزءاً من كيان حضاري جامع (العالم الإسلامي) يستند إلى هوية دينية مشتركة، بالرغم من اختلاف النطاقات الجغرافية، والخلفيات العرقية والثقافية، إلى جانب الظروف الواقعية. فقد ظهر الوعي الجمعي

[٢٨] أبو زيد، فاطمة. **أنماط العمليات الدولية: المنظورات والنماذج: دراسة مقارنة**، (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، ٢٠١٧م)، ص٣٠٨.

[29] Cosmopolitan constructivism.

[30] Lapid, Yosef and Kratochwil, Friedrich. *The return of culture and identity in IR theory*, USA: Lynne Rienner Publishers Inc., 1996, p.59.

الإسلامي لدى مهاتير في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، والاهتمام بقضايا العالم الإسلامي، والدعوة إلى تطوير منظمة التعاون الإسلامي، وتعزيز التعاون من خلالها، وكذا الدعوة إلى الاتصال بالمهاجرين المسلمين في بلاد الغرب، والعمل على حمايتهم ومساعدتهم في الحفاظ على ثقافتهم وهويتهم، وتحويلهم إلى مصدر لدعم قضايا المسلمين.[٣١]

ويعتقد بيجوفيتش أن الإسلام يشمل مبدأ الأُمة الذي يعني السعي إلى توحيد جميع المسلمين في جماعة واحدة؛ دينياً، وثقافياً، وسياسياً. وهو لا يَعُدُّ الإسلام جنسية لهذه الجماعة؛ إذ إنه أسمى من ذلك بالنسبة لها. ويرى بيجوفيتش أن الوحدة لم تعد مجرد أمنية طيبة تُداعِب خيال المثاليين والحالمين، وإنما أصبحت ضرورة لا مناص منها، بل أصبحت قانوناً للبقاء، وشرطاً لاحترام الذات في هذا العالم.[٣٢] وبالرغم من إيمانه بأن إدخال البوسنة والهرسك في دوائر الوحدة الأوروبية هو السبيل الوحيد لضمان أمنها على المدى الطويل اعتباراً للأوضاع في البلقان، فقد أكَّد ضرورة حدوث أمرين، هما: الانضمام إلى أوروبا، والمحافظة على الهوية الإسلامية.[٣٣]

أمَّا خاتمي فقد اهتم بالدائرة الإسلامية في حوار الحضارات، وأظهر دور إيران في الحوار داخلها؛ إذ اعتقد بوجود إمكانية كبيرة في العالم الإسلامي لفتح جسور الحوار بين الجميع، على نطاق واسع، استناداً إلى الهوية الإسلامية المشتركة التي ترسَّخت –وَفْقاً له– بفضل الثورة الإسلامية. ويعتقد خاتمي أن العالم الإسلامي بحاجة –أكثر من أيِّ وقت مضى– إلى تقوية هذه الهوية الإسلامية وترسيخها لتحقيق حياة حرة كريمة مستقلة لجميع المسلمين. فقد أكَّد في رؤيته أنه يتعيَّن على المسلمين محاولة تقليص خلافاتهم بالتركيز على مساحات الاشتراك الواسعة بينهم.[٣٤]

---

[٣١] يمكن الرجوع إلى أمثلة تفصيلية من خلال:
– أبو زيد، **أنماط العمليات الدولية: المنظورات والنماذج.. دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص٢٠٢–٢٣٥.

[٣٢] بيجوفيتش، **الإعلان الإسلامي**، مرجع سابق ص١٠٠، ١٣٩.

[٣٣] بيجوفيتش، **علي عزت بيجوفيتش: سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر منها**، مرجع سابق، ص٢١٤، ٤٩٧، ٥٤٠، ٥٦٦.

[٣٤] خضر، **مفهوم الحوار بين الحضارات: في الفكر السياسي لكل من مُحَمَّد خاتمي وحسن حنفي**، مرجع سابق، ص٢٤٧.

وأمَّا أوغلو فيرى أن العمق الذي تمتلكه تركيا في العالم الإسلامي يُعبِّر عن إمكانات ثقافية وإستراتيجية كبيرة، ويحمل عناصر استراتيجية مهمة جداً.[٣٥] وقد برز الوعي الجمعي الإسلامي في السياسة الخارجية التركية عن طريق الاهتمام بقضايا العالم الإسلامي من خلال الجهود السياسية والدبلوماسية والاقتصادية والإنسانية، إضافةً إلى دور تركيا في الحفاظ على الهوية الإسلامية للعالم التركي، والاعتماد على الروابط الثقافية بين الشعوب.[٣٦]

صحيح أن النماذج السابقة -إجمالاً- صيغت في سياق دول قومية نشأت في إطار تاريخي وسياسي معيَّن، غير أنها تنظر إلى الأُمة بوصفها كياناً دولياً معنوياً واحداً، وإنْ غابت ارتباطاته المؤسسية، فإنها أثَّرت في التأسيس الفكري والسلوك القولي والفعلي لدى هذه النماذج. وقد اتَّضح ذلك في إبرازها أهمية في التوجُّهات التعاونية، وربما التكاملية إزاء الدول الإسلامية، وفي الارتباط بالقضايا الإسلامية وتوجُّهات النصرة إزاءها، وفي الارتباط بالمظهر المؤسسي لهذه الأُمة بوساطة منظمة التعاون الإسلامي بالرغم من تراجع كفاءتها وفاعليتها.

وفي المقابل، فإن المنظورات الغربية اختلفت حول هذا الجانب؛ إذ تعد الفواعل الدولية أحد الأبعاد الأساسية في الجدالات الحديثة حول نظرية العلاقات الدولية، وما ارتبط بها من تحدياتِ ما بعد الوضعية لمركزية الدولة في التيار الأساسي لهذه النظرية، بما في ذلك الواقعية، والليبرالية، والبنائية، كما عبَّر عنها فينت Alexander Wendt. ولأن العالم الإسلامي اليوم صار قومياً، فقد أصبحت الدول الإسلامية واقعة بين منطقين مختلفين؛ منطق الدولة الناتج من نموذج الدولة القومية المستورد، ومنطق الإسلام المستقى من دينها.[٣٧] وهذا التضارب الواضح يظهر في النماذج السابقة، إذ يتجاوز الخطاب والسلوك واقع الدولة القومية القائمة، في حين تفرض اعتبارات هذا الواقع توجُّهات أخرى

[٣٥] أوغلو، **العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، مرجع سابق، ص٢٩٦.

[٣٦] عبد اللطيف، بسمة محمد. **العثمانية الجديدة في التوجه والممارسة للسياسة الخارجية لحزب العدالة والتنمية في تركيا**، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ٢٠١٤م)، ص١٧٢-١٧٣.

[37] Tickner, Arlene. "Seeing IR Differently: Notes from the Third World", *Millennium: Journal of International studies*, Vol.32, No.2, 2003, pp.295-324.

قومية وإقليمية قد تنسجم (أو تتعارض) مع التوجُّه الأول المُتجاوِز القومية، المُتمثِّل أساساً في مفهوم "الأمة" كما سيتضح في مستويات التحليل.

ولا يمكن للمنظورين الواقعي والليبرالي تفسير ذلك في إطار رؤية قائمة على مركزية الدولة القومية لدى الواقعية، إلى جانب المؤسسات التي تُعبِّر عن هذه الدولة في إطار الليبرالية. ولا يمكن أيضاً استيعاب الفواعل ذات الأساس الديني في إطار المنظور الماركسي، بالرغم من اعتبارها للفواعل عبر القومية في إطار رؤيتها القائمة على المرجعية الأيديولوجية وارتباطاتها الطبقية العالمية. وخلافاً لما سبق، فإن المنظور البنائي ينماز بإمكانية أوسع في هذا الإطار؛ فهو يسمح باحتواء الرؤية الإسلامية للفواعل وتفسيرها، في إطار إدراكه دور الأفكار والقيم والهوية في تشكيل الفواعل وتحديد سلوكها. غير أن المنظور البنائي لا يُحدِّد ماهية هذه الفواعل، ولا يُقدِّم مستويات للتحليل في إطارها، وإنما يسمح فقط باحتواء هذه الرؤية بما لا يغني به عنها.

ويرتبط بطبيعة الفواعل الدولية بُعْدٌ آخر هو مستويات التحليل في دراسة الظاهرة الدولية. وتختلف المنظورات الغربية في تقييمها لاتجاه التأثير بين الداخلي والخارجي وطبيعته. وتتجاوز الإشكالية هنا هذا الجدل إلى تعريف المقصود بالداخلي والخارجي ابتداءً، فتثير النماذج –موضع البحث– التساؤل عن العلاقات الداخلية/ الخارجية للأُمة الإسلامية، في إطار واقع الدولة القومية، والعلاقة المتوقعة بين الأُمة –بوصفها مستوى للتحليل– ومستويات التحليل الأخرى في دراسة العلاقات الدولية، وبخاصة الدولة القومية، والنظام الدولي.[٣٨] فالمنظورات محل الدراسة لا تُقدِّم أُطراً لتحليل العلاقات بين أطراف العالم الإسلامي التي تُشكِّل الأُمة، باستثناء إطار تحليل العلاقات الدولية بين دول قومية مستقلة، وهو ما لا ينطبق –بالضرورة– على واقع الارتباطات غير المؤسسية بين أطراف هذا العالم. ومن ثَمَّ فإنّ البيني الإسلامي انتقل إلى مستوى آخر للتحليل هو الدولي الخارجي، بما يساوي بين التفاعلات بين الدول المنتمية إلى العالم الإسلامي، وتفاعلاتها مع غيرها.

[٣٨] للاستزادة عن العلاقة بين مستويات التحليل المتعددة، انظر:

– إبراهيم، ماجدة. "الدولة والأمة والعالم الإسلامي: بين علم العلاقات الدولية وواقع المسلمين"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٣٧–١٣٨، ديسمبر ٢٠١٠م.

وبالرغم من أن واقع التفاعل بين أطراف العالم الإسلامي من منطلق كونها دولا قومية متقابلة ينطبق حقاً على غالبية العلاقات البينية للعالم الإسلامي، بفعل التوجُّهات غير الأصيلة للنخب الحاكمة لهذه الدول، أو بفعل التأثيرات الدولية الخارجية ذات الصلة بواقع التحالفات والتفاعلات الدولية، في ظل تراجع فاعلية الدور الخارجي لجُلِّ دول العالم الإسلامي، بما يؤدي إلى تراجع أهمية دراسة هذه التفاعلات وأدوارها؛ فإن ذلك لا ينفي هذا الواقع في أُطر تفاعلية إسلامية أخرى، ولا يُسقِط الحاجة العلمية والعملية لوجود أُطر نظرية قادرة على التعبير عن هذه التفاعلات البينية من مدخل تحليلي ملائم، وليس في إطار نموذج نظري متعارض يؤدي فرضه إلى ضغط الواقع في إطار القوالب القومية المتاحة في منظورات أخرى.

٥. دوافع الفعل الدولي في إطار مفهوم "المصلحة":

تميَّزت دوافع الفعل الدولي بوجود عناصر القيمية والجمعية والتركيب في صياغة مفهوم "المصلحة" الذي تنبني عليه أهداف النموذج وتوجُّهاته وسياساته. فالمصلحة لم تُعرَّف في إطار مفهوم "المصلحة القومية" التقليدي، وما تستنبطنه من محورية البعد القومي وتركيز على العوامل المادية العسكرية والاقتصادية، وإنما تجاوزته بدور مختلف الدرجات للقيم، وأُطر متنوعة للمصلحة، إضافةً إلى الجمع بين المقاصد المادية والمعنوية. وقد ظهر البُعْد الجمعي في طبيعة القضايا التي اشتركت النماذج في الاهتمام بها، مثل: القضية الفلسطينية، والحرب على العراق، وغير ذلك. وأخيراً سارت الأبعاد المعنوية جنباً إلى جنب مع الأبعاد المادية في صياغة مفهوم "المصلحة".

ومن جانبه، اتَّسم نموذج مهاتير بغياب مفهوم "المصالح الصفرية" من خلال التوافق، والمشاركة الذكية، واستهداف توازن المنفعة في العلاقات المتبادلة، مع إعطاء اعتبار خاص لمصلحة الطرف الأضعف. ومن أبرز الأمثلة على ذلك سياسة "حقِّق الرخاء لجارك" التي تشمل توجُّهاً تعاونياً لمصلحة الجميع، كما ظهر ذلك المنطق في اهتمام مهاتير بأُطر مساعدة الدول الفقيرة؛ سواء أكان ذلك بالأُطر الثنائية بين ماليزيا وغيرها من الدول، أم في إطار منظمات التكامل الإقليمي، وكذا رؤيته أن السلام يتحقق عن طريق التوافق بين

الدول والأمن التعاوني.[٣٩] لقد اتَّسم نموذج مهاتير بوضوح الوعي الجمعي في صياغة المصالح وتحقيقها؛ سواء في إطار الآسيان، أو العالم الإسلامي، أو دول الجنوب.

أمَّا الدافع الأساس للنموذج القيادي لبيجوفيتش في البوسنة فكان حفظ سلامة الكيان البوسني، واستعادة حقوق الشعب المعتدى عليها. وقد ارتبط هذا الدافع لديه بالمقاصد الأساسية الإسلامية المتعلقة بحفظ الدين، والنفس، والنسل، والأرض، والمال، والعرض. ورأى بيجوفيتش أن حسابات منطق توازن القوة التقليدية لا يجب أنْ تحكم توجُّهات الشعب البوسني وقراراته، وإنما عدالة القضية، والحق في البقاء، والحرية. وقد ظلَّ بيجوفيتش ينظر إلى العالم الإسلامي بوصفه إطاراً مرجعياً للقضية البوسنية بالرغم من عدم فاعلية الدور الإسلامي.

وأمَّا تأثير القيم التي تبنّاها خاتمي فظهر في توجُّهاته الخارجية، وسلوكه الدولي، مثل: قيم الحوار، وحرية الإرادة، والعدل، والتكافؤ بين الشعوب في الحقوق، والاحترام المتبادل بينها. صحيح أن البُعْد الإسلامي للمصالح قد ظهر في اهتمام خاتمي بالوحدة الإسلامية، والصحوة الإسلامية، وبعض القضايا الإسلامية مثل القضية الفلسطينية، غير أنه كانت هناك أيضاً مواقف مقابلة. وبالرغم من ذلك، فقد ظلَّ الوجود الجمعي الإسلامي حاضراً في خلفية الرؤية الإستراتيجية الإيرانية، وإنْ غلبت عليه المصالح الإيرانية بتعريفها الضيق على أساس قومي حال التعارض بينهما، مثلما حدث في الحربين الأمريكيتين على أفغانستان والعراق، وقضايا الشيشان وكوسوفا، وغير ذلك.

وأمَّا مفهوم "المصلحة" لدى أوغلو فقد تشكَّل في إطارٍ يتجاوز المصلحة بمعناها المادي الاقتصادي أو العسكري، لتدخل في إطارها أبعاد أخرى قيمية، ودينية، وثقافية، وإنسانية؛ فقيم من مثل: حقوق الشعوب، والعدل، والحرية، والأمن للجميع، مَثَّلَتْ مُكوِّناً رئيساً لرؤية أوغلو لتوجُّهات السياسة الخارجية التركية. ويُعَدُّ العمق الإسلامي وارتباطاته الجمعية التاريخية والثقافية إحدى ركائز نظرية العمق الاستراتيجي التي قدَّمها أوغلو، وأحد المنطلقات الأساسية لسلوكه الدولي.[٤٠] وجاءت مواقف تركيا من الحرب

[39] Mirzan Mahathir and Fazil Irwan, "Malaysia's role in Asian regional cooperation: a look at foreign policy themes", *Asia-Pacific Review*, no.14, 2007, pp.97-111.

[٤٠] أوغلو، **العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، مرجع سابق، ص٢٩٦.

على العراق والثورات العربية وقضايا اللاجئين خارجة عن الإطار التقليدي لمفهوم "المصلحة القومية"، والاعتبارات التحالفية والمؤسسية التقليدية.

لقد أبرزت دراسة النماذج السابقة نمطاً متقارباً في الجمع بين اعتبارات القيم والأهداف والقوة في صياغة مفهوم "المصلحة"، ليس بوصفها اعتبارات متعارضة، وإنما لكونها أبعاداً متعددةً للمصلحة نفسها. فالمصلحة ليست معرّفة بصورة ضيقة في إطار تحقيق تراكم القوة، أو رفاهة الدولة فقط. وبالرغم من وجود تفاوت واسع في المقارنة بين مفهوم "المصلحة" في النموذج الإيراني والنماذج الأخرى، فإن هذا المفهوم قد خرج عن السياق القومي التقليدي المرتبط بالأبعاد المادية، ليشمل أبعاداً قيميةً أساسيةً اشترك فيها مع النماذج الأخرى.

وهذه الاعتبارات المختلفة في تعريف مفهوم "المصلحة"، ولا سيما في أبعادها المعنوية، لم تستوعبها أيٌّ من المنظورات –مَحَلَّ الدراسة– في تفسير السلوك الدولي، أو تعريف مفهوم "المصلحة". فغياب القيم يُؤثِّر في منظومة العمليات لدى هذه المنظورات؛ ما يعلي بعض العمليات (مثل: الصراع، والهيمنة، والحرب) التي لا تُحرِّكها ولا تضبطها عوامل ترتبط بأدوار ووظائف دولية إيجابية، مثل: نصرة صاحب الحق، ومساندة الضعيف، وحفظ الحياة البشرية، وعمران الأرض، قدْرَ ما تُحرِّكها منافسة مادية لا نهائية تغيب فيها ضوابط معيارية عادلة.

وفي المقابل، فإن الواقعية المعيارية[41] أو الواقعية الأخلاقية[42] تعتقد بوجود حقائق قيمية موضوعية مستقلة عن الآراء الذاتية، وهي بذلك تتناول الأبعاد المعيارية بوصفها تُمثِّل أحد أبعاد تفسير الظاهرة الدولية، لا بوصفها مُكوِّناً أصيلاً لمفهوم "المصلحة"، أو ضابطاً له.[43] أمَّا القيم في المنظور الليبرالي والماركسي –مع ما بينهما من تفاوت– فترتبط برؤية نفعية للمصلحة، بحيث تسبقها وتُحدِّدها أساساً أبعاد مادية خاصة اقتصادية.

[41] Normative realism.

[42] Ethical realism.

[43] Mendola, Joseph. "Normative realism or Bernard Williams and ethics at the limit", *Australasian Journal of philosophy*, Vol.67, No.3, September 1989, pp.306-318.

وبالرغم من أن النظرية البنائية تفتح الباب لقَبول الاعتبارات الاجتماعية في تعريف المصالح، فإنها –خلافاً لذلك– تُغلِّبها على الاعتبارات المادية. فوَفْقاً لفينت Wendt، فإنها تُعَدُّ الأبعاد الشخصية التفاعلية للهيكل، لا المادية المُؤثِّرة في السلوك.[٤٤] ويُؤثِّر ذلك في كلية التحليلي في الاتجاه المضاد. كما النظرية البنائية؛ إذ تفتح المجال لاحتواء رؤى ذات أبعاد قيمية مثل رؤية المنظور الحضاري الإسلامي، باعتبارها مفتاحاً تحليلياً تتيح التفسير من خلاله، إلا أنها لا تقدم مضموناً واضحاً لذلك في مقابل المنظور الحضاري الإسلامي، الذي يطرح رؤية لها أبعاد معنوية عقيدية وقيمية لها مضامين ومعايير محددة في توجيه البعد المادي وضبطه.

٦. منظومة الأبعاد المادية والاجتماعية وارتباطاتها بمفهوم "القوة":

جاء تعدد أبعاد مفهوم "القوة" في إطار رؤية شاملة للأبعاد المادية والاجتماعية للظاهرة الدولية، وفي صياغة مفهوم "المصلحة"، وفي أجندة القضايا، وغير ذلك. فالقوة –وَفْقاً لمهاتير– مفهوم متعدد الأبعاد يشمل النواحي الروحية والاقتصادية والعسكرية، وإن جوهر هذه القوة –بحسبه– هو العلم والتكنولوجيا.[٤٥] وقد ارتبط المفهوم الشامل للقوة لدى مهاتير بالمفهوم الشامل للأمن؛ إذ انطلقت السياسة الخارجية الماليزية من قناعة مفادها أن الأمن الإقليمي يجب أن يكون شاملاً كلياً من حيث المفهوم، وألّا يقتصر فقط على البُعْد العسكري. ومن هنا جاء الربط بين مفهوم "التنمية" الشاملة العادلة المتوازنة ومفهوم "الأمن"؛ وأن الأمن الوطني لماليزيا والأمن الإقليمي لدول المنطقة هما وجهان لعملة واحدة يتعذَّر الوصول إلى أحدهما من دون الآخر.

أمَّا بيجوفيتش فقد قدَّم في نموذجه أبعاداً غير تقليدية للقوة، مثل: الإرادة، والصمود، والإعداد، وصياغة النموذج، وتوحيد المواطنين، وتوظيف كامل الطاقات، وحشد النصرة. وإذا كانت القدرة العسكرية –بوصفها أحد أبعاد القوة– قد ظلَّت محدودة مقارنةً

---

[44] Zehfuss, Maja. *Constructivism in international relations*, UK: Cambridge University Press, 2002, p.39, 40.

[٤٥] سليم، محمد السيد. **الفكر السياسي لمهاتير محمَّد**، برنامج الدراسات الماليزية، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٦م، ص٦١.

بقدرات الطرف الآخر، فإن القوة –بوصفها مفهوماً شاملاً يبدأ بالإرادة، ثم الإعداد، وصولاً إلى القدرة، فالتوظيف– قد برزت بوضوح من خلال عمليات مختلفة في إطار ظروف النموذج الواقعية. وقد اتَّضح في هذا السياق تأثُّر بيجوفيتش بمفاهيم إسلامية تتعلق بإعداد القوة قدْرَ الاستطاعة، والمرابطة، والمصابرة، وإثخان العدو.[٤٦]

وأمَّا خاتمي فأعطى البُعْدين الاقتصادي والعلمي أهمية كبيرة في بناء القوة الإيرانية، إلى جانب الأبعاد السياسية والثقافية،[٤٧] وعمل على ضمان استقلال القرار الإيراني، وهو ما منح إيران مكانة خاصة إقليمياً؛ إذ أصبحت فاعلاً أساسياً يتعيَّن على الولايات المتحدة التعاون معه في القضايا المختلفة المتعلقة بأفغانستان والعراق وغيرهما. وقد نجح خاتمي في تغيير الموقف الدولي المُناهِض لإيران، ورسم صورة إيجابية له دولياً، وهو ما مثَّل أهم أبعاد قوة نموذجه، مقارنةً بالأنظمة الثورية الإيرانية السابقة واللاحقة عليه. وقد وسَّع خاتمي مفهوم "الأمن" ليشمل الأمن الإنساني والاجتماعي؛ فالأمن برأيه يشمل الثقافة والاقتصاد على مستوى العالم، إضافةً إلى الحفاظ على البيئة.[٤٨]

وأمَّا أوغلو فيرى أن معادلة القوة هي حاصل ضرب العناصر المتعددة الآتية للدولة: المعطيات الثابتة، والمعطيات المتغيرة، والذهنية الإستراتيجية، والتخطيط الإستراتيجي، والإرادة السياسية. وتشمل معطيات القوة الثابتة: التاريخ، والجغرافيا، وعدد السكان، والثقافة. أمَّا المعطيات المتغيرة فتشمل القدرة الاقتصادية، والقدرة التكنولوجية، والقدرة العسكرية. ويمكن للدولة حيازة قوة تفوق قواها الكامنة بامتلاكها تخطيطاً إستراتيجياً مُنظَّماً، وإرادةً سياسيةً صُلْبةً، إلى جانب امتلاكها عناصر ثابتة ومتغيرة. وأمَّا أكثر العناصر حساسية في الانفتاح الإستراتيجي للدولة –وَفْقاً له– فهو العلاقة المشروعة بين الإرادة السياسية لمركز النظام والعنصر البشري المؤهل للمجتمع المدني.[٤٩]

---

[٤٦] أبو زيد، **أنماط العمليات الدولية: المنظورات والنماذج.. دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص٣٠٠.

[٤٧] إسماعيل، محمد صادق. **من الشاه إلى نجاد: إيران إلى أين؟**، القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ص٢٣٧.

[٤٨] خضر، **مفهوم الحوار بين الحضارات: في الفكر السياسي لكل من محمَّد خاتمي وحسن حنفي**، مرجع سابق، ص٢٥٧.

[٤٩] أوغلو، **العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، مرجع سابق، ص٣٦–٥٧.

وتأسيساً على ذلك، فإن أهمية الأبعاد المادية والمعنوية تظهر -بالتوازي- في رؤية النماذج للقوة، وفي اهتمامها بالقضايا، وصياغتها لمفهوم "المصلحة". ويتجاوز هذا المنطق التحيُّز للأبعاد الاجتماعية في المنظور البنائي، والتحيُّز المقابل للأبعاد المادية في المنظورات الأخرى.

٧. منظومة العمليات الدولية:

اتَّسمت منظومة العمليات الدولية -أي مضمون هذه العمليات وارتباطاتها- في النماذج المختلفة بالتوازن؛ أي إنها في مجملها لم تكن عملية صراعية، أو عملية تعاونية خالصة، أو تنافسية مطلقة. فقد وجد مهاتير أن التعاون الدولي لا يعني الانسجام التام، وأن مواقف الرفض لديه لم تأخذ شكل الصراع. فإستراتيجية التوافق والمباراة التعاونية لمهاتير تتوازى مع إستراتيجية أخرى مُوجَّهة إلى الأعداء، وهي إستراتيجية دفاعية ردعية.[٥٠] وقد انتهى مهاتير إلى أن الحرب ليست هي الحل للمشكلات، وإنما الملاذ الأخير، لكنه شدَّد على ضرورة إعداد القوة.

وفي المقابل، تميَّزت الحركة الخارجية لبيجوفيتش بتنوع التوجُّهات الحركية وتكاملها ما بين القتال، والتفاوض، والصمود، والتراجع، والإعداد، والتعاون، والرفض، وغير ذلك. صحيح أن النموذج يُمثِّل في مجمله حالة حرب، بيد أن الإطار الصراعي بمعناه التقليدي لم يكن هو السائد في منظومة العمليات لدى بيجوفيتش، وظلَّ المبدأ الإستراتيجي الأساسي الحاكم له هو ما أشارت إليه عبارته المشهورة من أن "الحرب يجب ألّا تستمر يوماً واحداً أكثر ممَّا ينبغي لها، ولكن لا يمكن قَبول السلام مقابل أيِّ ثمن."[٥١] وأنها لا تهدف إلى الاعتداء على الآخر واستئصاله مثلما كان يُخطِّط الطرف المقابل.

أمَّا حركة خاتمي الخارجية فقد امتازت بالدينامية والتركيب؛ إذ راوح السلوك الإيراني الخارجي بين الانفتاح وتحقيق الانفراج في العلاقات، والمرونة والتعاون المحدود في بعض

---

[٥٠] سليم، **الفكر السياسي لمهاتير مُحَمَّد**، مرجع سابق، ص٥٨.

[٥١] بيجوفيتش، **علي عزت بيجوفيتش: سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر منها**، مرجع سابق، ص٢٩٠.

القضايا، والثبات على الموقف والرفض في قضايا أخرى. وبالرغم ممَّا أفضى إليه هذا السلوك من تجنُّب الصراعات والصدامات، فإنه لم يكن نظاماً تعاونياً خالصاً، وإنما كانت له أولويات وضوابط تحكم حركته -على اختلاف مستوياتها- بصورة متوازية متكاملة وَفْقاً لرؤيته الخاصة.[٥٢]

وأمَّا أوغلو فقد استهدف تنمية علاقات تركيا بمحيطها الإقليمي، مُرتكِزاً على الخيار السياسي والدبلوماسي، بعد حصْر الخيار العسكري في أضيق الحدود الممكنة، والاحتفاظ بإمكاناته بوصفها خياراً محتملاً. وتكشف سياسة تصفير المشكلات عن أبعاد النهج التوافقي التوازني الذي سعت تركيا إلى تحقيقه إقليمياً ودولياً، والتحوُّل عن سياسات الأحلاف وتوازن القوى.[٥٣] وفي هذا الإطار، أراد أوغلو لتركيا أنْ تضطلع بدور قائد التكامل الإقليمي، وإدارة الوساطات في محيطها الجغرافي المتنوع، إلى جانب دفع عملية التكامل مع الاتحاد الأوروبي، والدعوة إلى التعايش الثقافي، وتجنُّب إثارة النعرات وقضايا التمايز الطائفية والعرقية على نحوٍ صراعي.[٥٤]

لقد عبَّرت النماذج الآنف ذكرها عن عمليات وسياسات لا يمكن شرحها أو تفسيرها عن طريق المنظورات القائمة على اختلاف تنويعاتها. فعملية التعارف القائم على التكافؤ، والعلاقات الندية التي استهدفتها جميع النماذج على نطاق واسع في أُطرها الإقليمية والدولية، وسياسة إنعاش الجار، والتعاون مع الدول الفقيرة في النموذج الماليزي، والقتال المحكوم من حيث الهدف النهائي والأهداف الميدانية في النموذج البوسني، ودعم الشعوب العربية في ثوراتها لدى النموذج التركي، إضافةً إلى مدخل تنوع العمليات وتوازنها وتكاملها في سياق غير صراعي ولا انصهاري؛ جميعها تُمثِّل منطقاً مخالفاً للمنطق السائد في نظرية العلاقات الدولية بروافدها الغربية الذي يميل نحو الصراع في بعض المنظورات كالواقعي والماركسي أو التكامل والاندماج في الليبرالي بفروعه المختلفة. وفي مقابل هذا

---

[٥٢] أبو زيد، **أنماط العمليات الدولية: المنظورات والنماذج.. دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

[٥٣] عبد اللطيف، **العثمانية الجديدة في التوجه والممارسة للسياسة الخارجية لحزب العدالة والتنمية في تركيا**، مرجع سابق، ص١٣٤.

[٥٤] معوض، **قراءة في فكر داود أوغلو**، مرجع سابق.

التنوع في العمليات، قدَّمت منظورات العلاقات الدولية –مَحَلَّ الدراسة– رؤيتها للعمليات الدولية بما يغلب الصراع، أو التعاون، أو يقابل بينهما.

فالصراع من أجل القوة، وتوازن القوة في الرؤية، يُمثِّلان العمليات الدولية الأساسية في المنظور الواقعي، إنْ لم تكن جوهر الفعل الدولي وما يتصل بها من عمليات التسلح، والتحالف، والردع، والحرب.[٥٥] ونتيجةً للنقد الخارجي والمراجعات الداخلية؛ فقد تطرَّقت الرؤية الواقعية إلى عملية التعاون؛ استبعاداً، أو تهميشاً، أو قَبولاً باختلاف الروافد الواقعية، وإنْ ظلَّ القَبول الواقعي لاحتمالات التعاون قائماً في إطار فلسفة صراعية تعكس المصالح القومية، وتُقلِّل من دور المؤسسات، وتراعي المكاسب النسبية.[٥٦]

وفي المقابل، وصف المنظور الليبرالي النظام الدولي في إطار عملية كبرى من الاعتماد المتبادل بين الدول.[٥٧] وبالرغم من إدراك الليبراليين، ولا سيما الليبراليين المؤسسين الجدد، لاحتمالات الصراع، فإنهم رفضوا الرؤية الواقعية التي تفيد بأن العلاقات بين الفواعل الدولية صراعية بالضرورة، وأرجعوا احتمالات التعاون والصراع إلى محصلة تفضيلات الفواعل الدولية المختلفة.[٥٨] وقد مثَّلت الليبرالية المؤسسية الجديدة جمعاً بين عناصر الليبرالية والواقعية، بحيث أدخلت القوة متغيراً أساسياً في دراسة الاعتماد المتبادل والعلاقات الاقتصادية،[٥٩] وأَوْلت عملية الصراع اهتماماً أكبرَ بوصفها عملية رئيسة إلى جانب عملية التعاون.[٦٠]

---

55 Donnelly, Jack. *Realism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.10, 11, ٢٢.

56 Glaser, Charles L. "Realists as optimists: cooperation as self-help", *International security*, Vol.19, No.3, Winter 1994-1995, pp.50-90.

57 Milner, Helen and Moravcsik, Andrew. *Power, Interdependence and Non-State Actors in World Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp.3-27.

58 Moravcsik, Andrew. "Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics", *International Organization*, Vol.51, No.4, Autumn 1997, pp.513–553.

59 Keohane, Robert O. and Nye, Joseph S. "Power and Interdependence Revisited", *International Organization*, Vol.41, No.4, Autumn 1987.

60 Keohane, Robert O. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p.53.

ويحتل الصراع مكانة خاصة في المنظور الماركسي؛ إذ إنه يُمثِّل خاصية أساسية في علاقات الطبقات الاجتماعية والدولية بعضها ببعض، وهو المُحرِّك الرئيس للتغيير الاجتماعي. ويحدث الصراع في إطار التفاعلات الاجتماعية الاقتصادية للطبقات من خلال عمليات الإمبريالية، والهيمنة، والهيمنة المضادة، والاستغلال، وتعزيز التبعية، والثورات الاجتماعية. ويُغفِل المنظور الماركسي بصورة شبه كاملة إمكانات التعاون، باستثناء ما يتعلق منها بالتعاون بين الدول النامية والطبقات المظلومة.[٦١]

أمَّا المنظور البنائي فيمتاز باهتمامه بعمليات أكثر كلية يعتمد عليها بوصفها مفاتيح تفسيرية لمختلف أنماط الفعل الدولي التعاونية والتنافسية والصراعية، مثل: عملية تشكيل الهوية، وعملية التفاعل بين الفاعل الدولي والهيكل الاجتماعي الدولي. ولا يتم تناول هذه العمليات بوصفها تعاونية أو صراعية بالضرورة، وإنما تعتمد طبيعة العمليات -وَفْقاً للمنظور البنائي- على هيكل الهويات والمصالح الذي يتشكَّل اجتماعياً، مع عدم إغفال الهيكل المادي الذي يتفاعل مع الهيكل الاجتماعي، ويُؤثِّر فيه كما يتأثَّر به.[٦٢]

إن استعراض النماذج الأربعة للخبرات الحضارية الإسلامية المعاصرة يُبيِّن أنها اتَّسمت بسمات مميزة في مرجعيتها وأُسسها الفكرية، وتعريفها لذاتها وانتمائها، ومُحدِّدات الفعل لديها من دوافع وضوابط، وخصوصية تعريفها للمصالح، وطبيعة عملياتها وفواعلها، واعتبارها للجوانب المادية والمعنوية، وارتباطات المثالية والواقعية لديها. وهذه السمات لم تُعبِّر عنها المنظورات الغربية بأبعادها المفاهيمية، والقيمية، والفواعلية، والموضوعية، والحركية. وإذا كان التقسيم الحادُّ بين الغرب وغيره من الأُطر الحضارية -وَفْقاً لسمات مُحدَّدة- قد يحمل أبعاداً فلسفيةً وقيميةً يمكن نقدها، بوصفهما يُشكِّلان جزءاً من التجربة الإنسانية؛ فإن الخبرة الغربية والرؤية الوجودية والمعرفية التي تقوم عليها تُرتِّب تباينات أساسية مع خبرات أخرى تنتمي إلى فضاءات حضارية مختلفة، قد لا يتواءم معها

61 Malo, Egni. "What should Marxism propose to International Relations?", ww.academicus.edu.al.

62 Adler, Emanuel. "Seizing the middle ground: constructivism in world politics", *European journal of international relations*, Vol.3, No.3, September 1997, pp.319-363.

استخدام الأُطر النظرية في دراسة النماذج الأخرى؛ ما يتطلَّب أُطراً حضاريةً ذاتيةً تكون أكثر تفسيرية وملاءمة للتعبير عن هذه الخبرات.[٦٣]

ثانياً: التدافع مدخل لفهم الظاهرة الدولية (رؤية حضارية إسلامية)

بالرغم ممَّا قد تتضمنه المقارنة بين النماذج المختلفة من تفاوت في عمق هذه الخصائص من حالة إلى أخرى بفعل التفاوت في الأُطر الفكرية والواقعية لكل نموذج، فإنها جميعاً تشير إلى ارتباطٍ بمُحدِّدات أساسية، مثل: التعددية، ومركزية القيم، وأهمية القوة، والإدراك الجمعي الإسلامي أو الإنساني، وغياب الرؤية الصفرية للمصالح، والاستقلال ورفض الهيمنة، والحضور الفاعل، والاجتهاد، والتوازن، ومراعاة السياق، وتعريف المصلحة والضرورة في إطاره. وفي الوقت نفسه، فإن هذه النماذج لا تُعبِّر عن صيغة واحدة للفعل الدولي؛ إذ يوجد نموذج التنمية، ونموذج الحوار، ونموذج الصمود، ونموذج المركز الحضاري، فضلاً عن وجود عمليات مختلفة في إطار كل نموذج. فقد ظهرت عمليات التعارف، والتعاون، والتنافس، والتفاوض، والقتال، والمبادأة، والتراجع، وغير ذلك.

وتستدعي هذه الأبعاد إلى الذهن مفهوم "التدافع الإسلامي" الذي يحمل إمكانات التعدد في الأنماط والعمليات والارتباط بالمعايير السابقة. وفي هذا الشأن، يطرح البحث في سياق المنظور الحضاري الإسلامي رؤية للعمليات الدولية على مستويين؛ الأول يُمثِّل رؤية لمجمل التفاعلات الدولية، والثاني يرتبط بالتفاعلات المباشرة لفواعل دولية معيَّنة في سياق زماني ومكاني معيَّن. وللتمييز بين هذين المستويين أهمية تتمثَّل في فهم طبيعة العلاقات بين الأمم عامةً، من خلال المستوى الأول للتحليل، من دون خلط مع أشكال معيَّنة للتفاعلات، التي بالرغم من عملها في إطار هذه المنظومة الكلية للعلاقات بين الأمم، يمكن أنْ تكون ذات طبيعة خاصة، حتى إنها قد توجد (أو لا توجد) في لحظة معيَّنة.

---

[٦٣] أبو الفضل، **الحوار مع الغرب: آلياته– أهدافه– دوافعه**، مرجع سابق، ص٢٩، ٦٤.

وهذا التمييز يُقدِّم حلولاً لعدد من الإشكاليات النظرية التي تنشأ من المزج التقليدي بين المستويين في العديد من النظريات. فالجدل الدائر حول ما إذا كان النظام الدولي تعاونياً أم تنافسياً بطبيعته، وإذا كانت الدول بتعريفها تسعى إلى تعظيم القوة أو تحقيق الأمن، وإذا كانت المعايير الدولية أو اعتبارات القوة هي الحاسمة في العلاقات الدولية؛ جميعها هي أمثلة على ذلك. وهذه الإشكاليات وغيرها قد تجد حلولاً بالتمييز بين مستويات التحليل. فالعمليات الدولية –بوصفها نظاماً كلياً– تُعرَّف وَفْقاً لعمليات وخصائص وقواعد معيَّنة، يمكن في سياقها أنْ تظهر صيغ مختلفة من العلاقات بين الفاعلين للمعطيات والتوجُّهات والخيارات، بحيث يظهر شكل معيَّن من العلاقات في نقطة زمانية ومكانية معيَّنة.

ويمكن التمييز بين العمليات الدولية عن طريق مستويي التحليل الآنف ذكرهما. فعلى المستوى الأول، تُمثِّل ثلاثية التعارف، والتدافع، والتداول العمليات الأساسية التي تُشكِّل المنظومة الكلية للعلاقات الدولية. ويشير التعارف إلى تبادل المعرفة بين الأمم بخصوص أخلاقها وتاريخها وعوائدها وعلومها، وإقامة العُرْف الذي ترتضيه الأمم في قيمه وقواعده وإجراءاته، والمعروف؛ أي البِرِّ والإحسان.[٦٤] ويُعَدُّ التعارف الغاية الكبرى للعلاقات بين الأمم انطلاقاً من سُنَّتي التعدد والتنوع.

ويُقصَد بالتدافع التسابق والتزاحم والتغالب الدائب بين الرغبات والإرادات، وبين الحاجات والتحديات، وبين الأفراد والجماعات، وبين الثقافات والحضارات.[٦٥] والتدافع هو آلية حفظ ميزان العدل في علاقات الأمم، ومنع الإفساد في الأرض. أمَّا التداول فهو التغيُّر في المكانة بين الأمم، أو التبدُّل في موقع وحدات النظام الدولي.[٦٦] وهو يُمثِّل سُنَّة ثابتة في إطار منظومة مُركَّبة من سنن وقواعد تحكم الفعل الإنساني الحضاري. وتتم في

---

[٦٤] للاستزادة عن مفهوم التعارف، انظر:

– باشا، أحمد فؤاد، وآخرون. **موسوعة الحضارة الإسلامية**، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٥م، ص٣٩٧–٤٩٦.

[٦٥] برغوث، عبد العزيز. "مفهوما التعارف والتدافع وموقعهما في الحوار من المنظور الإسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٦٣، إبريل٢٠١١م.

[٦٦] للاستزادة عن مفهوم التداول، انظر:

– باشا، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٩٧–٤٩٦.

إطار هذه المنظومة عمليات تالية في المستوى، ليس من ناحية الأهمية، وإنما من ناحية العموم والشمول؛ إذ ترتبط العمليات في هذا المستوى بإطار سياقي معيَّن.

ويتَّسع المستوى الثاني من التحليل لعمليات متنوعة قد تشمل إعداد القوة، والدعوة، والتعاون، والقتال، والتغيير، والتنافس، والنصرة، والإصلاح، والتحالف، والتعاهد، وغير ذلك. وتمتاز العمليات الدولية على المستويين بالارتباط؛ سواء في ما بين مستوييها، أو داخلهما.

ويحكم عمل الفاعل في إطار منظومة العمليات في المستوى الثاني آلية ثلاثية تشمل القيم، والمقاصد، والقوة. أمَّا القيم فتُمثِّل المبادئ الأساسية التي يتبنّاها الفاعل، وهي ليست أخلاقية بالضرورة. ويمكن لهذه القيم أنْ تكون ذات محتوى إيجابي أو سلبي، وَفْقاً لقيم المنظور الإسلامي الأساسية، وبخاصة العدل والعمران. وأمَّا المقاصد فتمتاز بوجود أبعاد مادية وأخرى معنوية، وتصحبها وتضبطها منظومة القيم لدى الفاعل. فالقيم تُشكِّل مقاصد الفاعل، وتُؤثِّر في طريقة توظيفه للقوة. وأمَّا القوة (ثالث الأبعاد التي تُنظِّم الفعل الدولي لدى الفاعل) فلا ترتبط فقط بالتراكمات التسليحية، أو الطاقة العسكرية البشرية، وإنما تشمل إرادة فاعلة مستعدة لتوظيف القدرات البشرية والمادية، في إطار ما قد يتخلَّل ذلك من صعوبات سياقية ذاتية أو خارجية. فالقوة ليست طاقة مادية وحسب، بل هي طاقة معنوية، وعقيدية، وفكرية، ونفسية، واجتماعية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأبعاد الثلاثة (القيم، والمقاصد، والقوة) تتبادل التفاعل فيما بينها، ولا يمكن إهمال أيٍّ منها بوصفها حاكمة للفعل الدولي. ولا تُعَدُّ القوة في المنظور الإسلامي معياراً أوحدَ يحكم اتجاهات الفعل الدولي، أو غايةً وحيدةً تُستهدَف في إطار هذا الفعل، وإنما هي جزء من منظومة متكاملة تراعي المقاصد والقيم والقوة على نحوٍ متكامل؛ فالمقاصد ترسم أهداف الفعل الدولي، والقيم تُحدِّد قواعده، والقوة تُوفِّر أدواته ومداخله. فهي منظومة مثلثية متكاملة لا يستغني أيٌّ من أضلاعها عن غيره، وإلّا انتفت طبيعتها، وخرجت عن إطار المنظور نفسه. ولا يمكن استيعاب طبيعة التفاعل بين العمليات المختلفة ودور أيٍّ من الفواعل الدولية في إدارتها إلّا في إطار هذه المنظومة.

والعمليات الدولية في كلٍّ من هذين المستويين ليست منفصلة، وإنما تُمثِّل نطاقات متلازمة للتحليل. والفهم الواضح للساحة الدولية لا يمكن أنْ يتم عن طريق أيٍّ منهما على حِدَة؛ فالمستوى الأول يشرح الآليات الكبرى للعلاقات بين الأمم، في حين يصف الثاني التفاعلات الفرعية في إطار زماني ومكاني مُحدَّد. وتحدث عمليات المستوى الثاني في إطار السياق الأشمل لإحدى عمليات المستوى الأول، أو عند التقاء أيٍّ منهما. فالتغيير –مثلاً– يمكن شرحه بوصفه آلية محتملة لكلٍّ من التدافع والتداول. ويمكن لعمليات المستوى الثاني أنْ تميل في اتجاه نوع من العلاقات التغالبية، أو التنافسية، أو التعاونية، أو التكاملية، أو الانعزالية، أو غير ذلك، ويمكن أيضاً المزج بين هذه العمليات.

أمَّا الطبيعة الخاصة لهذه العلاقات في إطار زماني ومكاني معيَّن فتكون مُحصِّلة للتفاعل بين المنظومات الثلاثية من القيم والمقاصد والقوة للفواعل مَحَلَّ الدراسة. وتُعَدُّ طبيعة هذه المنظومات مفتاحاً أساسياً لفهم التفاعلات الدولية ذات الصلة، وهو ما يُقدِّم تفسيراً لاختلاف طبيعة العلاقات بين الأمم عبر التاريخ أو الأقاليم، ويشرح أسباب الخلاف بين المنظورات المختلفة حول طبيعة العلاقات بين الأمم، في حين تتحدَّد الصورة الكلية لهذه العلاقات في سياق منظومة العمليات الأساسية؛ وهي: التعارف، والتدافع، والتداول.

يتَّضح ممَّا سبق تعارض منظومة العمليات في الرؤية الإسلامية مع منطق أحادية التعاون أو الصراع لدى الليبرالية والواقعية. فالتدافع قد يكون مقدمة لتعاون وتكامل وتحالف، وطبيعة هذا التدافع تفرض علاقات متنوعة تعاونية تغالبية تنافسية.[٦٧] وفي المقابل، تتسم الرؤية الإسلامية بالتوازن العدل في ما بين عناصرها المختلفة من خلال مستويات عدَّة؛ فمنظومة العمليات فيها تراعي التوازن بين أبعادها المختلفة، فهي تجمع بين الأصل المفترض للعلاقات والبدائل الناتجة من اختلالاتها، حتى إن الجانب التدافعي نفسه في الرؤية الإسلامية يحمل في إطاره توازناً؛ فالتدافع وسَطٌ بين الصراع الذي ينهي التعددية، والسكون الذي يُرسِّخ المظالم والاختلالات، فهو حراك اجتماعي يُعدِّل

[٦٧] عبد الفتاح، سيف الدين. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ج٢، ص٣٥٥.

العلاقات، مع الحفاظ على سُنَّة التنوع والتمايز والتعدد، وله هدف دفاعي مانع لأنماط التخريب، وهدف حافظ لجملة العلاقات الدولية وحركة التعامل الدولي، وهدف بنائي مُحقِّق لمقتضيات العمارة الكونية. والتدافع يتم وَفْق أصول معيارية تتعلق بالمضمون الإيجابي للدفع، وآلياته، وأهدافه.

وتظهر في الرؤية الإسلامية حقيقة الوجود الجمعي للإنسانية؛[٦٨] إذ توجد رؤية كلية للعمليات ترتبط بالأمم والجماعات كافة، وتوجد سُنَّة التعدد والتنوع التي تحدث في إطارها عمليات التعارف والتعاون، وتوجد عمومية المقاصد التي تضبط العمليات بأُطر معيارية تحفظ –حتى للعدوّ، في أثناء الحرب– الدين، والعقل، والنفس، والأرض، والمال؛ فلا تُهدَم دور عبادة، ولا يُقتَل شيخ أو امرأة أو طفل، ولا تُحرَق أرض، ولا يُقطَع زرع إلى آخر ذلك. ومقاصد الشريعة الإسلامية، كما تنطبق على مستوى الفرد والجماعة والأُمة، تمتد أيضاً إلى مستوى البشرية، فيكون منها نشر دعوة الإسلام، وحفظ السلامة المادية والمعنوية للجنس البشري، وعمران الأرض، وحماية ثرواتها، وغير ذلك.[٦٩] ولا ننسى منظومة القيم التي تشمل الآخر مثلما تشمل الذات. وبالرغم ممَّا يجب أنْ تسعى إليه الأُمة الإسلامية من شهود في العالمين، فإن هذا الشهود في ذاته يحمل مظهراً آخرَ من مظاهر التوازن؛ فهو شهود عدل مانع للطغيان والاستكبار والاعتداء، ومضمونه الدعوة والاعتراف بالآخر والفعل العمراني الإيجابي في إطار الوجود التعددي ضمن إطار مفهوم "الناس".[٧٠]

أمَّا الرؤى الغربية التي قدَّمت تنظيراً يفترض العالمية والعموم، بل يُرسِّخ لهما، فقد حملت تحيزات دائمة لمصلحة فواعل دولية بعينها، في حين جمعت الرؤية الإسلامية بين عالمية التنظير وخصوصيته بالتعبير عن واقع العلاقات الدولية بمنظومتين للعمليات؛

---

[٦٨] للاستزادة عن مفهوم الوجود الجمعي للبشرية ومقتضياته في الرؤية الإسلامية، انظر:
– عبد الفتاح، سيف الدين. **إعادة الاعتبار لمفهومي السياسة والإصلاح، مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله التركية**، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ٢٠١١م.

[٦٩] لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع، انظر:
– عطية، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص١٦٥–١٧٢.

[٧٠] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣).

إحداهما كلية، والأخرى جزئية، ثم توجيه الفاعل الإسلامي في سياق هذه الرؤية. وفي هذا السياق، فهي تستوعب مختلف أشكال الفواعل على مستوى الأمم والدول والجماعات والأفراد، ولا تستبعد أيّاً منها. صحيح أنه يمكن استثناء المدرسة البنائية من الوصف بالتحيّز لتقديمها رؤية تتسم بالعمومية الواضحة ما يجعلها قابلةً للتطبيق على جميع الفاعلين، بيد أنها -في الوقت نفسه- لم تُوجِّه عملياتها بشكل معيَّن يصلح أنْ يكون أساساً نظرياً للسياسات التطبيقية.

وتجمع الرؤية الإسلامية بين القيمية والواقعية؛ إذ إنها تُؤسِّس للقيم، وتُؤصِّل لدورها في قياس الواقع، وتفسيره، وتقويمه، وتغييره، في الوقت الذي تعتبر فيه الواقع وإشكالاته ضمن إطار هذه القيم من دون أنْ تُحكِّمه فيها، أو تُغلِّبه عليها؛ أي إنه يوجد تمييز بين الثابت والمتغير فيما يخص علاقة القيم بالواقع. فالواقع يُمثِّل الممارسة المتغيرة، والبُعْد القيمي هو الثابت الذي يُحتكَم إليه. فإذا كان الميزان هو فقه الحكم الشرعي ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ، فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله إعمال العقل، والتجريب، والاجتهاد، والتجديد. ولهذا يُعَدُّ المنظور الإسلامي وسطاً بين أقصى المثالية القيمية التي تُقدِّم الفكرة والقيمة لذاتها، وأقصى المادية التاريخية التي تلتزم بالتجريب، والتي تريد الحفاظ على الوضع القائم في إطار التوازن.[٧١]

وفي هذا الإطار، يُقدِّم المنظور الإسلامي رؤية متوازنة يتم في إطارها تعريف المصلحة اعتماداً على بُعْدين أساسيين؛ هما: المنافع، والضوابط. فالدولة لها الحق في أنْ تتبنّى مصالح، وتسعى إلى تحقيقها عن طريق جلب المكاسب، ودفع المضارِّ، وحفظ المقاصد المادية والمعنوية، ولكن هذا الحق ليس مطلقاً. فتعريف المكاسب والمضارِّ والمقاصد ترسمه حدود تتصل بمضمونه، وتستبعد الكسب الذي يحمل أوجه فساد أو ظلم أو إسراف، وتُنظِّمه مبادئ تتعلق بالموازنات والأولويات والمراحل؛ لضبط العلاقة بين المصالح الحالية

---

[٧١] مصطفى، نادية محمود. "العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٣٧-١٣٨، ٢٠١٠م، ص٥-٥٥. لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع، انظر:
- مصطفى، نادية محمود، وعبد الفتاح، سيف الدين. **العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي**، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠م، ج٢.

والمستقبلية، والفردية والجماعية، والعقيدية والدنيوية، وغير ذلك من أوجه المصالح المختلفة، وتضبطه قواعد تتعلق بشرعية المنطلقات والأهداف والوسائل؛ لتُشكِّل منظومة متكاملة تُدرَك بها المصالح في إطار رؤية كلية من التوازن. فالرؤية الإسلامية ليست رؤية يوتوبية تستبعد مفهوم "المصلحة"، أو تُقلِّل من أهميته، وليست رؤية ميكافيلية تعلي الغاية على حساب القيم والوسائل، وإنما تعلي المصلحة لتُشكِّل مقاصد للشريعة، في الوقت الذي تعلي فيه القيم لتدخل ابتداءً في تعريف المصلحة نفسها، ثم تضبطها. ويمتاز المنظور الإسلامي أيضاً بمنظومة متوازنة لقيمه تمنع التعارض بين القيم التي تعانيها منظورات أخرى؛ ما يُمثِّل تبريراً في بعض الأحيان لاستبعاد القيم من الأساس.

ويضاف إلى عناصر التوازن السابقة في المنظور الإسلامي توازن في إدراك أهمية الأبعاد المادية والاجتماعية للعمليات. فالدعوة بوصفها عملية مركزية في منظومة العمليات هي عملية اجتماعية أساساً، تستهدف تغيير الأفكار والمعتقدات والقيم والهويات، وتتبوَّأ مكانة أساسية في علاقة الأُمة الإسلامية بغيرها من الأمم، حتى إنه يمكن تأسيس العلاقة معها في إطار هذه الدعوة. أمَّا عملية إعداد القوة فإنها واجبة على الأُمة الإسلامية، وهي تمتد إلى أقصى حدود الاستطاعة، ومختلف أشكال الإمكانيات. وفضلاً عن اعتبار العمليات المادية والاجتماعية، تحمل مختلف العمليات أوجهاً ماديةً وأخرى اجتماعيةً؛ فالتعارف يشمل تبادل المعرفة مثلما يشمل تبادل المنفعة، والتدافع يحتمل القتال مثلما يحتمل الترهيب النفسي، وهكذا.

خاتمة:

تصدّى البحث لدراسة بعض النماذج المختارة واستخلاص دلالاتها نظرياً من خلال بعض المنظورات الغربية (الواقعي، والليبرالي، والماركسي، والبنائي)، وقد انتهى إلى وجود إشكاليات متعددة ترتبط بأبعاد أساسية فلسفية وفكرية وعملية، تثير تساؤلاً عن مدى الملاءمة العالمية لهذه المنظورات، في إطار تعذُّر تطبيقها على نماذج تنتمي إلى إطار إسلامي مغاير للإطار الغربي الذي نشأت فيه.

وفي إطار ما سبق من أبعاد المقارنة بين المنظور الحضاري الإسلامي والمنظورات الغربية، وبيان ما تحمله الأخيرة من خصائص مميزة، وباعتبار نتائج تحليل النماذج المختارة وما يجمعها من سمات؛ فقد بدا واضحاً وجود مشترك أصيل بين خصائص المنظور الحضاري وسمات هذه النماذج؛ ما يُؤَكِّد إمكانات المنظور الحضاري الإسلامي في شرح النماذج المختارة وتفسيرها. ويمكن إرجاع ذلك إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي، ثم طبيعة الإطار المرجعي الإسلامي الذي يُشكِّل المنظور والتنظير من جانب، والفعل الدولي من جانب آخر. وبالرغم من احتمالات خروج أيٍّ من التنظير والفعل عن النموذج القياسي للنسق المعرفي (في إطار اختلاف الاجتهادات، أو انحراف المقاصد)، يظل الأصل هو ملاءمة المنظور الذي يُعبِّر عن نفس النسق الحضاري الإسلامي في مقابل المنظورات الوضعية العلمانية.

وفي هذا الإطار، قدَّم البحث رؤية نظرية لتحليل العمليات الدولية من منظور حضاري إسلامي، انبنت على جهد نظري رصين تواصل عبر ما يزيد على عقدين من الزمان، في إطار بناء منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية. ويمكن توظيف هذا الإسهام النظري في دراسة التفاعلات الدولية من منطلق حضاري ينماز باستيعاب أبعاد أساسية للتحليل، قد تغيب أو تتراجع لدى منظورات سائدة في حقل العلاقات الدولية. وتُمثِّل هذه الرؤية نواة تتيح مساراً مستقبلياً للدراسات في حقل العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، عن طريق تطويرها، واختبار قدراتها التحليلية، ومعالجة ما قد يظهر خلال ذلك من قصور.

رؤيةُ العالَمِ بوصفها أداةً إجرائية لمقاربة الحداثة

نصر الدين بن سراي*

الملخص

يعرض البحث لمسألة الحداثة التي تعني جملة من التصوُّرات الفكرية التي نشأت في الغرب خلال حقبة لا تقل عن قرنين من الزمان، مُبيِّناً أن سبر أفكار الحداثة التي ما تزال تُسهِم في تشكيل الحضارة الغربية يتطلَّب عُدَّة منهجية، في عصرٍ تتعدد فيه المناهج وتتنوع بحسب التخصصات. ومن بين المناهج الجديدة التي نحاول استخدامها في دراسة الفكر الفلسفي الحداثي ما نُسمِّيه "رؤية العالَم" بوصفها أداةً إجرائيةً تُسهِّل علينا عملية المساءلة، وممارسة النقد، وتوجيه حزمة من الأسئلة تختصّ بالمشروع الحداثي وتصوُّراته عن العالَم.

ويهدف البحث إلى إثبات أن الحداثة هي رؤية تضم في مكنونها بنى فكرية نسعى إلى اكتشافها من أجل النقد، وأنها تدّعي الكونية وأنها تحمل الخلاص.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، رؤية العالم، أداة إجرائية، عدة منهجية.

Worldview as a Procedural Instrument to Approach Modernity

Nasruddin Ben Serai

Abstract

The paper deals with the issue of modernity which is known to have certain intellectual perceptions that has developed in the West during two centuries or more. Modernity continues to shape Western civilization; the exploration of its ideas requires certain methodological equipment, especially in this age of multiple approaches and specialties. Worldview is one of the new approaches that is being used in the study of modern philosophical thought. Worldview is considered as a procedural instrument that facilitates raising questions and practicing criticism of modernity project and its perception of the world.

The purpose of the study is to prove that modernity is a worldview that includes certain intellectual structures to be discovered and criticized, in order to deal with modernity's claims of universality and its possibility of providing salvation.

Key words: Modernity, Worldview, Procedural instrument, Methodological equipment.

---

* دكتوراه فلسفة القيم وابستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة لمين دباغين، سطيف٢. البريد الإلكتروني: benserai20@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٧/١٩م.

مقدمة:

إن تعدُّد المناهج والقراءات الفكرية والفلسفية يعني بالضرورة تعدُّد مناحي القضايا المطروحة في الفكر الفلسفي. ومن أكثر أنواع القراءات تعقيداً تلك التي ينماز موضوعها بالصيرورة والتحوُّل والتغيُّر، شأنه في ذلك شأن موضوع الحداثة الفلسفية في الأزمنة الحديثة؛ ما يتطلَّب البحث عن منهج معياري مناسب يكون مسلكاً لقراءة الفكر الحداثي الغربي.

وهنا يظهر الاختلاف جلياً بين الباحثين الذين يسعون إلى تعرُّف كُنْه الحقبة الفكرية المنشودة التي قد تمتد زمناً طويلاً، والتي تأبى التحديد والفهم. وإذا نظرنا إلى هذا الموضوع بوصفه مشروعاً فيمكن القول إنه لم يكتمل بعدُ. غير أن المناهج والتصوُّرات والمفاهيم قد تحمل في ثناياها ما يساعد على إيجاد آلية إجرائية، تبدو أشبه بالمقولة المفهومية، بحيث تُشكِّل إطاراً للفهم في مقاربة الحداثة، فيما يُعرَف برؤية العالم، التي يُصنِّفها بعض الدارسين ضمن مُسمّى الرؤية الوجودية، ونظرة كل إنسان إلى العالم والوجود. وقد تشير أيضاً إلى إطار الأفكار والمعتقدات التي تُشكِّل وصفاً عالمياً للفرد، أو المجموعة، أو الثقافة، والتي يمكن بها تفسير العالم والتفاعل معه. إن فوضى المناهج، وتعدُّد المقاربات السياسية والاقتصادية والأنثروبولوجية والوضعية، يُؤكِّد حاجتنا إلى بناء منهج موحَّد يشمل القراءات جميعاً، بحيث تبرز رؤية العالم بوصفها إجراءً أو أداةً منهجيةً لتحليل الفكر الحداثي.

فعن طريق هذه الأداة وما تنطوي عليه من إحكام المساءلة، وفن صياغة الأسئلة الكبرى، يمكن مقاربة المشروع الحداثي وتوجيهه تبعاً لمجموعة من الأسئلة التي ما انفك الوجود الإنساني يبحث بها وعنها. وسنحاول في هذا البحث استخدام هذه الأداة، ولفت الانتباه إليها، مُبرزين أهمية الأسئلة الكبرى التي تحاول رؤية العالم الإجابة عنها. ولبيان هذه المنهجية المعرفية، فقد اعتمدنا الأسئلة الآتية بوصفها مدخلات ومخرجات للموضوع:

- ما المقصود برؤية العالَم؟
- ما مسوغات استخدام هذا الدالِّ المفهومي (رؤية العالَم في مقاربة الحداثة)؟
- ما ضوابط التساؤلات الفلسفية في مقاربة مفهوم "الحداثة" بوصفها رؤية للعالَم؟

وتتأكَّد قيمة هذا البحث المنهجي بعد ما أصبح التفكير الفلسفي المعاصر يُمثِّل أحد منظورين: بناء رؤية وجودية جديدة للعالم، أو إصلاح رؤية قديمة، لم تعد فاعلة في الحياة الواقعية، والعمل على بعثها. وتتيح لنا هذه المقاربة الكشف عن نظام البنية الفكرية لأيِّ مذهب فلسفي، بطرح جملة من الأسئلة الكبرى عن الحقل الوجودي، والإبستمولوجي، والأكسيولوجي.

أولاً: تعريف مصطلح "رؤية العالم" لغوياً وفلسفياً

١. الدلالة المعجمية اللغوية لمصطلح "رؤية العالم":

يحفل مصطلح "رؤية العالم" في المعاجم اللغوية بمعانٍ ودلالات تكشف عن الثراء والتعدُّد الذي يحظى به هذا المصطلح؛ فلفظ "الرؤية" Vision يعني المشاهدة بالبصر في كل زمان ومكان؛ أي في الدنيا والآخرة.[١] والرؤيا: ما يُرى في النوم، والجمع: رؤى، وقد يُطلَق هذا اللفظ على أحلام اليقظة. أمَّا الرؤية فهي إدراك الأشياء بحاسة البصر؛ فالرؤيا تكون بالخيال، والرؤية تكون بالعين، والرأي يكون بالقلب، ومنه رؤى المصلحين الاجتماعيين.[٢]

والمشاهدة بالبصر قد يراد بها العلم مجازاً، وإذا رافقتها الإحاطة سُمِّيت إدراكاً. وتُطلَق مفردة "الرؤية" في الفلسفة الحديثة على حاسة البصر، وفي حال أُطلِقت على المشاهدة بالنفس فإنها تُسمّى حدساً. وقد تُطلَق الرؤية على مشاهدة الحقائق الإلهية بالوحي، أو الإدراك بالوهم، أو المشاهدة بالخيال. وتنص نظرية الفيلسوف ماليرانس على أن الإنسان

[١] الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. **معجم التعريفات**، القاهرة: دار الفضيلة، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٩٤.
[٢] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، لبنان: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٢م، ج١، ص٦٠٤.

لا يُدرِك الأشياء والقوانين مباشرةً، وإنما يُدرِك صورها في الله لاتحاده المباشر به؛ فتسمى الرؤية في الله: Vision en Dieu.[٣]

وقد تحمل الرؤية معنى التصوُّر Concept في الفرنسية؛ فتصوُّر الشيءِ يعني تخيُّله، وتصوَّر الشيءَ: استحضر صورته في ذهنه. والتصوُّر عند علماء النفس هو: حصول صورة الشيء في العقل من دون تصرُّف فيه، وعند المناطقة: إدراك الماهية من غير أنْ يُحكَم عليها بنفي أو إثبات (كما هو عند الجرجاني في تعريفاته). وهو يفيد أيضاً معنى النظر الذي يراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي؛ التماساً لرؤيته. وقد يُذكَر بمعنى الانتظار، أو يراد به التفكُّر بالقلب الذي يؤدي إلى البصيرة (الفكر). أمّا التأمُّل فهو الملاحظة الداخلية لحال المنظور فيه، ليعلم وجه بيانه على علوم الحس في الموافقة والمباينة،[٤] وهو أيضاً ترتيب أمور ذهنية يُتوصَّل بها إلى أمر آخر؛ فإنْ صحَّت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح، وإلا ففاسد.

أمَّا الشق الثاني من المصطلح (العالم) الذي يشار إليه بالفرنسية: Univers monde، وبالإنجليزية: Universe, Word، فيعني "كل ما سِوَى الله من الموجودات، لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته."[٥] والعالم: "بالمعنى العام مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء (ابن سينا، رسالة الحدود)، أو كل ما سِوَى الله من الموجودات قديمةً كانت أو حديثة." أمَّا العالَم بالمعنى الخاص فيُطلَق على جملة الموجودات من جنس واحد، مثل قول ابن سينا: "يقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم: عالم الطبيعة، عالم النفس، عالم العقل. قال الغزالي: "والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: ٣١)، وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات إنما خُلِق ليطَّلع الإنسان به على عالم الموجودات، ونعني بالعوالم أجناس موجودات."[٦]

---

[٣] المرجع السابق، ص٢٨٠، ٦٠٥.

[٤] مجموعة من المؤلفين. **شرح المصطلحات الكلامية**، لبنان: دار البصائر، ط١، ص٣٦٨-٣٧٠.

[٥] الجرجاني، **معجم التعريفات**، مرجع سابق، ص١٢٢.

[٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ). **المنقذ من الضلال**، تحقيق محمد محمد أبو ليلى، ونور شريف عبدالرحيم رفعت، واشنطن: نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة، ٢٠٠١م، ص ٢٦٨.

٢. الدلالة الفلسفية لمصطلح "رؤية العالم":

بدأ الخوض في مسألة رؤية العالم في عصر النهضة ضمن تجربة الحداثة الغربية، وبخاصة في النموذج الفلسفي الألماني المثالي، ومن التراكيب الألمانية التي ذاعت في هذا المضمار تركيب Weltanschauung الذي يشير إلى قِدم مصطلح "رؤية العالم"، حيث يمكننا أنْ نُؤرِّخ له تحديداً بكتابات الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م). يقول سمير أبو زيد في ذلك: "النظرة إلى العالم هي بشكل خاص نحت ألماني، ظهرت أولاً في استعمالها الطبيعي في عمل كانط "نقد ملكة الحكم"، بديهيات العالم-word intuition بمعنى تأمُّل العالم الراجع إلى الإحساسات... أنْ نأخذ العالم كإدراك بسيط للطبيعة بالمعنى الواسع... هذا الاستعمال انتهى في ثلاثينيات القرن الماضي؛ القرن ١٩."[٧] وخلافاً لما هو شائع، فإن استخدام هذا المصطلح لا يقتصر على الفلسفة، وإنما يتجاوزها إلى فضاءات أخرى عديدة، تتمثَّل في علوم اللاهوت، والأنثروبولوجي، والتربية. ولعل علاقة هذا المصطلح بالفلسفة الألمانية هي خير شاهد على الذهنيات الفكرية التي تنسج شبكة المفاهيم في مختلف أنحاء العالم، ويُعْزى سبب ميل الألمان واهتمامهم -في بعضه- ببناء الأنساق إلى غياب ألمانيا عن ميدان السباق الأوروبي نحو السيطرة العالمية.

وفي هذا الصدد، يقول جورج قرم: "غير أن ألمانيا كانت غائبة عن السباق المحموم إلى غزو العالم، وعن المنافسات التوسعية الاستعمارية؛ إنهم شعب الموسيقيين والشعراء، وليسوا شعباً احترابياً، وإن ألمانيا هي بشكل خاص الأُمة الماورائية بامتياز. ولقد عوَّضت ألمانيا هذا الضعف، وعلى نحوٍ متسع، بكثافة نشاطها الفلسفي، ومراكمة المعارف الكتبية حول الحضارات الأخرى؛ ذلك أن الألمان اعتمدوا على الفكر، والتبحُّر المعرفي للاستيلاء على العالم والقبض عليه في أنساق فكرية كان من المُقدَّر لها أنْ تشمل على كل شيء؛ تفسير إدراك وتصنيف وتبويب والتنبؤ بمستقبل العالم، وربما هذا ما يُبرِّر إلحاق مصطلح الرؤية إلى العالم بالفلسفة الألمانية."[٨]

[٧] أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية للعالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٨٠.

[٨] قرم، جورج. **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة: رلى ذبيان، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠١١م، ص٢٤٤.

وهذا المصطلح لم يضمَّ هذه الدائرة، وإنما اتَّسعت دلالاته، وأدّى استخدامه إلى ظهور مصطلحات أخرى تتداخل معانيها مع هذا المفهوم، أو تستخدم المعنى نفسه، ومنها: " نظرة أو رؤية Vision، وصورة Image، وتوجه معرفي Cognitive orientation، ورؤية معرفية Cognitive vision، ومنظور رؤية العالم Worldview perspective، وافتراضات أساسية Basic orientation، ومبادئ متضمّنة Implicit premises، وافتراضات أساسية Basic assumptions، وروح الثقافة Ethics، وخرائط معرفية Cognitive maps، ونحو ذلك. ومن هنا فإن رؤية العالم قد تشير إلى الأنساق الإدراكية، والرمزية، فضلاً عن العقيدة وأنساق المعرفة، والقيم، والثقافة، والفكر والتفكير."[٩]

والغرض من إيراد هذه التقنية النقدية هو ربط رؤية العالم (مصطلحاً، ومفهوماً) بالسياق الألماني، وتأكيد أن هذه الرؤية تُمثِّل ظاهرة إنسانية مرتبطة بالإنسان، بوصفه كائناً ينزع إلى خلع المعاني على الأشياء؛ "فما أنْ يعتزل الإنسانُ الناسَ حتى يحضره شعور بالفراغ الكوني، ولكن طريقته في ملء هذا الفراغ هي التي تُحدِّد نمط ثقافته وحضارته؛ أي جميع الخصائص الداخلية والخارجية لوظيفته التاريخية، وانعدام الفراغ الكوني في تقاليد الثقافة الإنسانية تعكس في تأويل العالم بنسق تصوري وقيم مجتمعية وغايات ومقاصد ودلالات للأفعال."[١٠] فلكل فرد من بني البشر رؤية للعالم سواء أدرك ذلك أو لم يدرك؛ ولكل إنسان افتراضات وصور وتحيزات تُؤثِّر في طريقة رؤيته للوجود والحياة. وهذه الافتراضات تتصف بقدْر من الثبات والتماسك، ولا يُشترَط فيها أنْ تكون صحيحة، وأنْ تشبه رؤية العالم؛ نتيجة التعليم والتنشئة والثقافة التي يعيشها الفرد، ويحدث هذا التشكُّل بصورة تدريجية بطيئة تشبه عملية الامتصاص الأسموزي.[١١]

ولتصوُّر رؤية العالم أهمية تتمثَّل في "معالجة مشكلة المعنى لارتباطه الوثيق بها –إذ كل فرد في الوجود يحمل تصوُّراً ولو ساذجاً– فمن خلال تصوُّر رؤية العالم يمكن التعرُّف على الحلول التي تُقدِّمها الثقافة لمشكل المعنى المتعلق بجوانب متعددة من حياة الانسان."[١٢]

---

[٩] عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم**، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٣.

[١٠] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر،ط١، ١٩٩٢م، ص١٧، ٢٥.

[11] http://www.christianworldview.net/

[١٢] عبد الفتاح، **العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم**، مرجع سابق، ص٣١.

ولا شك في أن رؤية العالم هي أشبه بالمراسي الرئيسة التي تُمثِّل أساسيات السلوك، ومُوجِّهات التفكير، ومُحدِّدات الذوق؛ ما يساعد على استخلاص القانون التاريخي الذي يتبدّى في ثبات الرؤية نحو العالم خلال مسارات التاريخ الثقافي للإنسان، أو التسليم بحتمية هذه الرؤية، ودورها الفاعل في مساعدة الإنسان على استكناه حقائق الأشياء، ومواجهة صراعات القُوى بمزيد من الثبات والشجاعة.

ورؤية العالم مصطلح فلسفي حديث يراد به النظر إلى العالم نظرة شاملة، بما في ذلك جميع الأجزاء، والعناصر، والمُكوِّنات، والنظم. وبعبارة أخرى، فإن هذه الرؤية تعرض لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وتُمثِّل قواعدَ وأُطراً مرجعيةً للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع، فضلاً عن الصورة التي يُدرِك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية لهذه الحقائق.

ويتبيَّن ممَّا سبق أن هذا المصطلح يضم المفردات الكبرى الناظمة للوجود الكلي التي تُشكِّل مبادئ أولية بصورة قوانين ومعتقدات تنبثق منها –فيما بعدُ– أساليب في الحياة، ومقاصد في السلوك، ويمكن بها إثراء هذه الأساليب والسلوكات، وإعطائها المعنى المراد. ويضع "ملكاوي" تعريفاً آخرَ لهذا المصطلح يتجاوز رؤية العالم في غطائها الكلي إلى مستوى الفعل فيه، ضمن ثلاثة مستويات مترابطة:

" **أ. رؤية العالم أولاً**: تصوُّر ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، بحيث تبدو أشبه بمجموعة من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الانسان، فتلفت انتباهه، وتدعوه إلى التفكُّر والتأمُّل بقصد الفهم والإدراك.

ب. رؤية العالم ثانياً: موقف من العالم، أو حالة نفسية تعتري الإنسان، فتستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم؛ علاقة تمكين، وتسخير، وسلام، وانسجام، وإجلال، وتهيُّب، ورغبة، ورهبة.

ت. رؤية العالم ثالثاً: خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة أهداف يسعى الإنسان بتحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاماً وتوازناً، فيصبح أكثر تمكُّناً وقدرةً على توظيف أشياء العالم، وأحداثه، وعلاقاته، وتسخيرها لبناء حياة أفضل."[١٣]

ومن المُلاحَظ أن المفهوم الثاني لرؤية العالم يتضمن المعيارية؛ ما يعني أنه لا يقتصر على حدِّ تبنِّي رؤية ما، وإنما يهدف إلى تشكيل أسلوب حياة وَفْق تلك الرؤية، ثم نقل ذلك إلى الآخرين لتمثُّله في الوعي والفكر والسلوك، خلافاً للرؤى الفلسفية الزاهدة التي تكتفي بتقديم الرؤية إلى العالم، بل إن هذا المفهوم يتجاوزها، مُضمِّناً المعيارية في هذه الرؤية، التي تُعَدُّ مُولِّدةً للدافعية أو المعيارية.

ثانياً: الدلالة الحقلية لمصطلح "رؤية العالم"

يشترك مفهوم "رؤية العالم" مع مجموعة من المفاهيم، ويتقاطع معها. ومن أبرز هذه المفاهيم: النموذج، والنمط، والصورة، والميتافيزيقا، والأنطولوجيا الضمنية، والأيديولوجيا. وسنحاول فيما يأتي تبيان حدود علاقة مفهوم الدراسة بالنموذج المعرفي، والميتافيزيقا:

١. الرؤية إلى العالم والنموذج المعرفي:

يُعَدُّ النموذجُ المعرفي الوسيطَ بين الرؤية والمنهج الذي ينقلها من عالم القوة إلى عالم الفعل؛ وذلك بنقل الإجابات والأسئلة التي تُقدِّمها الرؤية بخصوص المنظومات الثلاث: الإله، والإنسان، والطبيعة؛ وبذلك تكون الرؤية هي القاعدة التي يتأسَّس عليها النموذج المعرفي، ولا يمكن اعتبارهما مترادفين.[١٤]

٢. الرؤية إلى العالم والميتافيزيقا:

يتَّفق مفهوم "رؤية العالم" مع مفهوم "الميتافيزيقا" على الأسئلة التي يطرحها كلٌّ منهما، ولكن استحسان اللفظ (أي رؤية العالم) يُعْزى إلى ما يحمله مفهوم

---

[١٣] ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالم عند الإسلاميين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س١٢، عدد٤٥، ٢٠٠٦م، ص٥- ٣٤.

[١٤] عارف، محمد نصر. **مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به**، ضمن: **نحو نظام معرفي إسلامي**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص٦٨.

"الميتافيزيقا"من دلالة سلبية. وبالمثل، فإن مفهوم "رؤية العالم" يتداخل مع مفهوم "الأيديولوجيا"، غير أن هذا الأخير يشير –بحسب عبد الله العروي– إلى خطاب خاص بالأفكار، وما تتضمنه من أحكام ذاتية؛ وتستعمل الإيديولوجيا بمفاهيم متعددة أحدها يتخص بالدور التاريخي لمجتمع ما، ذلك أن "أدلوجة عصر من العصور هي إذن الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر."[١٥]

٣. لماذا الرؤية إلى العالم؟ أو نحو بيان الداعي من استدعاء هذا الدال المفهومي في مقاربة الحداثة:

قدَّمَت الرؤيا الحداثية إلى العالم أنموذجاً، مُدَّعِيةً أنه كوني إنساني. وما إنْ ظهر هذا النموذج إلى حيز الوجود حتى أخذت آثار الرؤية الحداثية ونتائجها تُؤَكِّد بوضوح الاضطراب والتأزُّم الذي أصاب النموذج قيمياً، وكذا جميع العناصر التي نسجتها الرؤية الحداثية. ولمَّا كانت هذه النتائج تُمثِّل اضمحلالاً وتقويضاً للمعنى والحياة، فقد كان لزاماً البحث عن أسلوب ناجع لإصلاح تلك الرؤية، يُؤَكِّد أهمية استيعاب تصوُّر الرؤية إلى العالم، وبخاصة الحداثي منه. والحقيقة أن الرهان الحقيقي تمثَّل في النظرة البديلة إلى العالم، وتجديد "النظرة إلى العالم، وبعث الحضارة"[١٦] الإنسانية التي تعثَّرت فيها أسئلة المعنى والوجود والحياة، وأُقصِيت منها فكرة التسامي واضمحلال في علاقة الإنسان بالمتعالى، وأضحى العالم عامةً يعاني حالةً من الانشطار و التشتُّت. "وخلال أكثر من جيل ونصف تجمَّعت لدينا الأدلة الكافية على أن النظرية القائمة على الخلو من كل نظرية هي أسوأ نظرية، ومن شأنها ليس فقط القضاء على الحياة الروحية، بل وأيضاً القضاء المطلق على كل شيء... ولهذا فإن إعادة بناء عصرنا لا يمكن أنْ تبدأ إلا بإعادة بناء نظرته إلى العالم، وليس هناك ما هو أشد أهميةً وإلحاحاً أكثر من هذا الذي قد يبدو لنا بعيداً ومجرداً. ولن يمكن قيام مجتمع ذي مُثل عليا وأهداف عظيمة... إلا إذا تشبَّعنا بفكرة إيجاد نظرية تسند الحضارة، ونستمد منها نحن جميعاً بواعث على الحياة والعمل."[١٧]

---

[١٥] العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ١٩٩٣م، ص١٠-١١.

[١٦] شفايتزر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مصر: المؤسسة المصرية للطباعة والترجمة والنشر، ط١، ١٩٧٩م، ص٦٧.

[١٧] المرجع السابق، ص٧١.

فالإنسان لم يَعُدْ بعيداً عن الكون الذي يحيا فيه، وإنما أصبح صانعاً ومُشارِكاً في صياغة هذا الوجود بوصفه جزءاً من هذا العالم. "فبعد أنْ كان الإنسان يعتبر مخلوقاً يسكن كوكباً متواضعاً يدور حول نجم لا شأن له في مجرة تحوي ١٠٠مليار نجم آخر، أصبح الآن يقوم بدور المُشارِك في مسرحية كونية عظيمة، هذا إلى جانب "المبدأ الإنساني"، ومناداة أن جميع الأحداث الكونية –بدءاً بالانفجار العظيم فصاعداً– كانت قد صُمِّمت بحيث تسمح بوجود مخلوقات واعية في مكان ما من الكون الممتد، وفي حقبة من حقب تاريخه،كل هذه أدلة تحمل في طياتها الإقناع الكافي بنشوء تصوُّر كوني جديد للعالم."[١٨] وهذا يُؤَكِّد خطر وضرورة امتلاك الإنسان رؤية إلى العالم في آن معاً.

وما زال لسؤال المعنى حضور في الحياة الإنسانية؛ إذ "يُشكِّل المعنى في حياة الإنسان خصيصة تُمَيِّزه عن نمطه في الكينونة إلى درجة يصحُّ معها تعريفه بأنه كائن رامز أو منتج للرموز والدلالات."[١٩] وهذا يعني أنه لا يكتفي بالحضور الجامد البارد مع العالم، وإنما يحاول إضفاء دلالات ومعانٍ لاستيعاب هذا العالم في أنساق مُدرَكة. "إذْ يعتزل الإنسان وحيداً، حتى ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ هي التي تُحدِّد طُرُز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية."[٢٠] فحالة الفراغ الوجودي والكوني منعدمة لدى الإنسان.

إذن، فحاجة الفرد إلى العالم ضرورية. ووَفْقاً لتصوُّر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، فإن "الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي وجوده."[٢١] فالوجود بهذا المعنى يُمثِّل حركة الإنسان في العالم، ومشاركته وتفاعله فيه بحسب تصوُّره له، وهذا ما يشير إليه الفيلسوف الألماني مارتن هديجر بقوله: "إن الوجود المنفتح للإنسان التاريخي... يبدأ عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر لا تحجب الموجود، ويبدأ فيها بالتساؤل عمَّا هو

[١٨] أغروس، روبرت، وستانسيو، جورج. **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة: كمال خلايلي، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد١٣٤، ١٩٨٩م، ص١٢.

[١٩] بوعزة، الطيب. "مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي"، **مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، مج٢، عدد٨، ربيع ٢٠١٤م، ص٢٣.

[٢٠] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة، وأحمد شعبو، الجزائر: دار الوعي، ط١، ٢٠١٢م، ص١٧.

[21] J.P.S artre. *l'Etre et le Néant*, pris: Gallimard, 1951, P267.268.

الموجود. بهذا التساؤل يكون لا تحجب الموجود قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة... مدركاً على شكل حضور في حالة تفتح دائم... فالحرية؛ أي الدازاين المنفتح والمنكشف، هي التي تمتلك الإنسان، وذلك بشكل أصيل ممَّا يجعلها وحدها تُمكِّن الإنسانية من أنْ تخلق العلاقة مع الوجود في كليته وكما هو."[٢٢]

وتأسيساً على ذلك، فإن الإنسان يرتبط بالوجود ضمن علاقة تشمل نوعاً من التماثل بينه وبين العالم الذي يعيش فيه؛ ما يعني أن علاقة الإنسان بالعالم تقوم على نوع من التماثل مثلما تقوم على نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف هو كيفي لا كمي؛ فحقائق العالم كلها توجد في الإنسان،[٢٣] وذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أنْ يفهم هذا الوجود، ويتواصل معه؛ فوجود العالم من دون إنسان هو "وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصور... لأن الله خلق العالم لكي يُعرَف، والإنسان وحده هو الذي يعرفه المعرفة اللائقة به والمعرفة الكاملة."[٢٤]

إن هذا المعنى الوجودي لرؤية العالم -في حضوره وملازمته للفكر الإنساني- يُؤكِّد الحاجة المُلحَّة إلى نظرية في الكون خاصة بهذا العصر. وفي ذلك يقول ألبرت أشفيستر: "فإن العصر الذي نعيش فيه يعوزه إدراك أهمية الظفر بنظرية في الكون؛ فإن اعتقاد العالم في هذه الأيام، سواء لدى المتعلمين أو غير المتعلمين، هو أن الإنسانية ستتقدَّم على نحوٍ مرضٍ تماماً دون الحاجة إلى نظرية في الكون على الإطلاق. والواقع أن كل تقدُّم إنساني يتوقف على التقدُّم في نظريته في الكون وعلى العكس... وافتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه افتقارنا إلى نظرية في الكون."[٢٥]

---

[٢٢] هيدجر، مارتن. **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٥-٢٦.

[٢٣] أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥٩.

[٢٤] ابن عربي، محي الدين. **فصوص الحكم والتعليقات عليه**، تحقيق: أبو الوفا عفيفي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٦م، ج٢، ص٨، ٩، ١٢.

[٢٥] شفايتزر، **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، ص٤-٥.

وعلى هذا، فإن الإنسان هو المُرشَّح لتقديم تصوُّر عن العالم، ولا يمكن لأحد غيره تقديم مفهوم عن "رؤية العالم" يخص الوجود الذي يعيش فيه؛ لأنه في قلب هذا الوجود حقاً. "فإذا كان الإنسان حاليا قد صار هو الأول والوحيد الذي يُمثِّل الذات بحق، فإن هذا معناه أنه قد أصبح هو الموجود الذي سيتأسَّس عليه كل موجود، سواء في كيفية وجوده أو في حقيقته... أي أنه أصبح مركزاً مرجعياً للموجود."[٢٦]

إذن، أصبحت الذات الإنسانية تتمثَّل العالم وتتصوَّره وَفْق رؤية معيَّنة؛ فهي "تنعطف على العالم بالإدراك والفكر مثلما ينعطف العالم على الذات بالاحتواء والتحديق، فهي تتمثَّل العالم، والعالم يَمْثُل أمامها كشيء ينكشف بشيئيته وبوجوده."[٢٧] وهذا يعني أن فكرة الكلي وضرورة امتلاك تصوُّر عن العالم ظلَّت تطارد الإنسان، ويُؤكِّد ذلك دراسات في علم الأناسة ماثلة، ولا سيما دراسة كريستوف فولف التي سمّاها (علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة)، والتي يقول فيها نقلاً عن أرنولد جيلن: "فالإنسان الذي... لا يكون بنية رمزية مطابقة للعالم، وتشكيلاً دائم الفعالية كحاجاته، ونظاماً لمصالحه، يفسد كيانه تحت ضغط فائض النوازع الكابت، فيصبح مهدماً لذاته بالأهواس المرضية،"[٢٨] فصار حتماً قسرياً على الإنسان أنْ يعرف طبيعته، وموضعه (منزلته) في هذا العالم.

وما يزال صدى البحوث والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا والدراسات العلمية يتردَّد في الأرجاء لسبر أغوار العالم، والبحث عن قانون كلي (أو نظرية الكل) يُفسِّر العالم والسِّير على نحوٍ ما يدَّعي المنطق. والظاهر أن هذا المسعى البحثي له ما يُبرِّره فقط في العالم الجُوّاني للإنسان؛ فإن هذا الأخير لن تتوقَّف مسيرته حتى يجد ضالته، بأنْ يحظى بسؤال وجواب للحقيقة الكاملة التي تناسبه من الداخل. فـ "قد خبر العلماء والعقلانيون والفلاسفة شعوراً مشابهاً فهمه آينشتاين وفتجنشتاين وبوبر الذين شعروا بأُلفة مع الجزء

---

[٢٦] هيدجر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، مرجع سابق، ص١٥٩.

[٢٧] الزين، محمد شوقي. **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٤م، ص٤٣٣.

[٢٨] فولف، كريستوف. **علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، تونس: دار المتوسطة للنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٨٦.

الواقع بين العقلاني والمتسامي الذي يتجاوز حدود العقل رغم عدم تديُّنهم بالمفهوم التقليدي للدين... أو لم ينشر ديكارت –مُؤسِّس الفلسفة الحديثة– بين الناس أن وجود الله أوضح وأكثر جلاء من أيٍّ من نظريات إقليدس الهندسية؟ ... وفي فترة مبكرة من العصر الحديث افتُتِن الغربيون بمبدأ اليقين المطلق الذي يبدو من المستحيل بلوغه، ولأن البعض كان يرفض التخلي عن هذا المبدأ فقد بالغوا في التعويض عن استحالة تحقيقه، بإسباغ اليقين على معتقدات وآراء لا يمكنها الصمود إلا فترة مؤقتة."[٢٩] إذن، فقد صار تشكُّل الذات الإنسانية مُتوقِّفاً على امتلاكها تصوُّراً للعالم الذي تتجلّى فيه سلوكات الإنسان جميعها، مُحدِّداً له حدوده، ومُبيِّناً له كيفية الانتظام بوصفه كائناً فاعلاً في الوجود. فإذا كانت رؤية العالم بهذه الأهمية الأنطولوجية، فما المفهوم الفلسفي لهذه المقاربة الأنطولوجية؟

ثالثاً: الحدود الفلسفية لمقاربة مصطلح "رؤية العالم"

١. علاقة المصطلح بالنسق الفلسفي:

ربما لا نجد تعريفاً جامعاً مانعاً لمصطلح "رؤية العالم"؛ لأن أغلب التعريفات والمصطلحات تتناول مصاديق الرؤية، وقد نجد له تعريفاً عند جيمس ساير James w.Sire الذي يرى أنه [تصوُّر العالم] التزام وتوجيه أساسي للقلب يمكن التعبير عنه بوساطة قصة، أو متوالية من الافتراضات: "الادِّعاءات التي قد تكون صادقة ولو جزئياً، أو كاذبة، والتي تتأسَّس شعورياً أو لا شعورياً، بشكل متسق أو متهافت على البنيان القاعدي للواقع الذي يُزوِّد الناس بالأساس الذي نحيا ونتحرك ونوجد فوقه، وعليه يدعونا جميعاً أنْ نتأمَّل في لغة تصوُّرات العالم؛ أي ألّا نعي أسلوب تفكيرنا فقط، بل أنْ نعي أسلوب باقي الناس أيضاً، فنتمكَّن بذلك أولاً من فهم الآخرين، ثم التواصل معهم حقاً من خلال مجتمعنا المتعدد."[٣٠]

---

[٢٩] آرمسترونج، كارن. **مسعى البشرية الأزلي، الله لماذا؟** ترجمة: فاطمة نصر، وهبة محمود عارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٨.

[30] James W. Sire. *The Universe Next Door: A Bassic Worldview Catalog*, 5 th edition, Intervarsity Press, 2009, p.15-16

وهذا التعريف –كما يتبدّى لنا– يجمع قيمة التصوُّرات للعالم، ويُؤَكِّد الفعل القسري الشعوري أو غير الشعوري لفعل رؤية العالم؛ ما يعني أن مصطلح "رؤية العالم" يعي النظرة الشاملة إلى العالم في جميع عناصره ومُكوِّناته، "والصورة التي يُدرِكها العقل الإنساني عن حقائق الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق."[٣١]

وتأسيساً على ذلك، يمكن اعتبار المنظومات الفلسفية –منذ بدايتها– رؤية إلى العالم؛ فكل رؤية تسعى إلى تقديم تفسير وموقف من العالم الذي تعيش فيه وتتعامل معه، وكل الفلسفات المادية والروحية تُمثِّل رؤى إلى العالم، وتعمل جاهدةً على إيجاد تفسير واضح وخط يُحدِّد لها ملامح الإنسانية في أثناء مسيرتها، بحيث: "يبدأ الخط الأول من أفلاطون، ويمتد حتى المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى، يتبعهم الغزالي، ثم ديكارت، ومالبرتاتش Malebranche، وليبنتز، وبركلي، وفيخته، ووكدورث Cudworth، وكانط Kant، وهيجل، وماخMach ، وبرجسون في العصر الحديث. أما الخط المادي فيتمثَّل في طاليس، وأنكسمندريس، وهيرقليطس، ولوكريتوس، وهوبر، وجاسندري، وهلفتيوس، وهولباخ، وديدرو، وسبنسر، وماركس. وفي مجال الأهداف الإنسانية العملية يقف هذان التياران في الفكر الإنساني على طرفي نقيض، يمثل التيار الأول المذهب الإنساني، ويمثل التيار الثاني التقدم. إن الدين كما هو في المفهوم الغربي لا يؤدي إلى التقدم، والعلم لا يؤدي إلى الإنسانية."[٣٢] وسنجد أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث العالمية الأساسية: النظرة الدينية، والنظرة المادية، والنظرة الإسلامية.

فالمثالية رؤية، والروحية رؤية، والوجوديو رؤية ونماذج تفسيرية. "والرؤية الكلية تمثل هي في جوهرها منظومة من الأفكار والمعتقدات التي يغلب عليها صفة العمومية، والتي يتبنّاها فرد أو مجموعة من الأفراد تتعلق بالعالم المحيط بنا، ومكانة الإنسان فيه، والعلاقة

---

[٣١] ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص٤٤.

[٣٢] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس، مصر: دار النشر للجامعات، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢٧، ٢٩.

بين الإنسان وعالمه، وعلاقة الإنسان بذاته، فضلاً عمَّا يتَّخذه الفرد وَفْقاً لتلك المنظومات من مواقف وآراء وأحكام حيال الكون والإنسانية والمستقبل."[٣٣]

وعلى هذا، فإننا سنعرض –بشيء من الإسهاب– لنموذج يُمثِّل الجدل الواقع بين هذا المصطلح والنسق الفلسفي من خلال الوضعية المنطقية؛ فالبحث عن المفهوم المنطقي لرؤية العالم في المدونات المنطقية يُحتِّم علينا أنْ نتحدث عن الوضعية المنطقية التي حاولت تقديم نظرة منطقية عن العالم، بدراستها اللغة التي نستعملها للحديث عن هذا العالم ووصفه؛ إذ يُؤكِّد لودفيج فتجنشتاين Ludwig Wittgenstein في كتابه "الرسالة الفلسفية المنطقية" ما يأتي: "١. ١– إن العالم كله حقائق وليس أشياء ، ١. ١٢– إن كلية الحقائق تحدد ما هو حالة وما هو ليس بحالة، ١. ١٣– الحقائق في فضاء منطقي هي العالم، ١. ٢– العالم ينقسم إلى حقائق."[٣٤] فصور العالم تتكوَّن من الحقائق، لا من الأشياء؛ ما يعني أن العالم –وَفْق رؤية فتجنشتاين– هو حقائق فقط، وأنه "ينقسم إلى حقائق، وكل حقيقة تنقسم هي الأخرى إلى حقيقة أبسط، وهكذا حتى تبلغ حقائق لا تتجزأ؛ لذا فإن الأشياء هي جوهر العالم... العالم في نظر فتجنشتاين حقائق، الحقيقة تستند إلى حقيقة ذرية أخرى تتكوَّن نتيجة تشكُّل الأشياء وارتباطها على نحوٍ معيَّن، واللغة بدورها قضايا، والقضية تسند إلى قضايا ذرية أبسط تتكوَّن من أسماء؛ هي عبارة عن رموز بسيطة."[٣٥]

وبذلك يُؤكِّد أصحاب الوضعية المنطقية أهمية اللغة التي نستخدمها في وصف هذا العالم؛ وذلك أن وظيفة اللغة هي الرسم والصورة؛ أي رسم العالم الخارجي وتصويره. "فالعالم يتكوَّن من حقائق facts، وهذه الحقائق لا يمكن تعريفها، ولكننا نستطيع شرح ما تعنيه حينما نقول: إن الحقائق تصنع افتراضات صحيحة أو خاطئة."[٣٦]

---

[٣٣] عبد الستار، فرج هاني. "مفهوم الرؤية الكلية: منظور فلسفي ومضامين منهجية"، ضمن: **مؤتمر الرؤية الإسلامية وانعكاساتها على التربية**، أبريل ٢٠٠٨م، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية التربية جامعة الزقازيق، مركز الدراسات المعرفية، ص ٣١٧.

34 Wittgenstein, Ludwig Tractatus Logico-Philosophicus ، "الرسالة الفلسفية المنطقية", translated by: D. F. Pears and B. F Mc Guinness, Taylor & Francis e- library, 2002, p. 5.

[٣٥] مجموعة من المؤلفين. **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف: معن زيادة، بيروت: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص٥٩٢.

36 Wittgenstein, Ludwig Tractatus Logico-Philosophicus, Introduction by Bertrand Russell, op cit. page xii-xiv. مقدمة كتاب الرسالة الفلسفية المنطقية بقلم برتراند رسل

وهذا ما أحسن توظيفه رودولف كارناب Rudolf Ca rnap ؛ إذ إنه استفاد من كتاب فتجنشتاين "الرسالة الفلسفية المنطقية"، وذلك بتحويله "إلى برنامج فلسفي عملي، مُهتدِياً بما قاله صاحب الرسالة، من أن معنى القضية هو منهج تحقُّقها، وحدَّد مهمة الفلسفة في التواضع والتحليل... مهمة الفلسفة هي تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقي العام... إن تحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو هو نفسه تحليل للفكر، وعليه فإن موضوع الفلسفة كله هو موضوع اللغة، هذا ما يُؤكِّده القول: إن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة."[٣٧]

وهذا ما حاول كارناب فعله، وسعى إلى تحقيقه في كتابه "البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة؛"[٣٨] فما قدَّمه فتجنشتاين في "الرسالة الفلسفية المنطقية" يبدو أشبه بخطاطة حول العالم، استفاد منها أصحاب الوضعية المنطقية؛ فقد بدأ رسالته "بالحديث عن العالم، في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته في هذه الرسالة هو تحليل اللغة، وبيان كيف يكون سوء فهمنا لمنطقها هو السبب في كثير من المشكلات الفلسفية، وكان الأَولى به أنْ يبدأ بحثه باللغة وتحليلها، إلّا أنه فضَّل أنْ يبدأ بتحليل العالم، وأرجع أنْ يكون مرجع تفضيله هذا إلى أن تحليل اللغة بالطريقة التي ذهب إليها في رسالته إنما يعتمد اعتماداً أساسياً على تحليل العالم"؛[٣٩] وذلك أن تصوُّر العالم قد أصابه الفساد بالتصوُّر العادي للإدراك المشترك، وقد عمل فتجنشتاين على بيانه وتوضيحه. "إلّا أن ذلك الاختلاف بين معنى العالم بالنسبة للفهم العادي، أو الإدراك المشترك، وبين معناه عند فتجنشتاين يزول إذا ما اعتبرنا أن الأشياء هي الأساس بالنسبة لتصوُّر كل من وجهتي النظر للعالم؛ لأن الوقائع عند فتجنشتاين ولو أنها هي الوحدات الأولى التي ينتمي إليها تحليلنا للعالم، إلا أنها في نظره ليست بسيطة، بل هي مُركَّبة من أشياء، بحيث تعتبر هذه الأشياء في نظره هي جوهر العالم."[٤٠]

غير أن هذه المسألة (أي تحليل العالم عن طريق اللغة) تستمر مع الوضعية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا؛ لأن مسائلها غير مُتحقِّقة الوجود في الخارج، وعباراتها خالية من المعنى. وهذا يعني "أن

---

[٣٧] بغورة، زاووي. **الفلسفة واللغة**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٨٨.

[٣٨] كارناب، رودولف. **البناء المنطقي للعالم، والمسائل الزائفة في الفلسفة**، ترجمة: يوسف تيبس، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١١م، ص٢٦.

[٣٩] إسلام، عزمي. **لودفيج فتجنشتاين**، مصر: دار المعارف، ط١، د.ت، ص٨٠.

[٤٠] المرجع السابق، ص٨٨.

تعاليم الميتافيزيقا باطلة؛ لأنها تتعارض مع معارفها الأمبريقية، وفي حين قرَّر بعض منهم أنها تعاليم غير يقينية على اعتبار أن مشاكلها تتجاوز حدود المعرفة البشرية... عندما أقول: إن قضايا الميتافيزيقا المزعومة تخلو من أيِّ معنى، فإني أعني هذه العبارة بمدلولها الدقيق... إنها تخلو من المعنى إذا لم تكن ثمَّة جدوى من تقريرها... يقال دائماً عن كلمة ذات المعنى أنها تشير إلى مفهوم، فإنْ كانت لا تحمل معنى، وتبدو على ذلك أنها ذات معنى، قيل: إنها تشير إلى مفهوم زائف."[٤١]

إن عبارات الميتافيزيقا تدعونا –بحسب طبيعة موضوعها– إلى أنْ نرفضها؛ لأنها –كما قال زكي نجيب محمود– تحتوي على حدود وجمل لا تتقفّى أيَّ معنى. "فإذا قلنا عن أنواع الجملة أنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتماً، أو باطلة حتماً، أو أنها ممَّا يحتمل الصدق أو الكذب، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أيِّ قسم من هذه الأقسام. الجملة الصادقة تُحلِّل مضمون الأخرى، كأنْ تقول: ٢ + ٢ = ٤، أو الجملة الباطلة حتماً التي ينقض شطرها الثاني شطرها الأول، كأنْ تقول: إن المثلث لا تحيط به ثلاثة أضلاع، والجملة التي تحتمل الصدق والكذب هي الجملة التجريبية... والجملة الميتافيزيقية، كأنْ تقول: الخير غاية الوجود."[٤٢] فهذه الأخيرة هي جملة خالية من المعنى، لا نستطيع الحكم عليها بالصدق، أو الكذب، أو أنها تحتمل الصدق والكذب، مثل الجمل الإخبارية في التجربة؛ فهي خالية من المعنى، ولا ندري معنى غاية الوجود فيها. وبهذا المعنى، ووَفْق هذا المعيار، حاول المناطقة الوضعيون إعطاء اللغة معنىً عن طريق التحليل اللغوي؛ لتخليصها من المسائل الزائفة التي أفسدت تصوُّرنا للعالم.

وبهذا التصوُّر، فإن الغرب سيتمكَّن من بناء النموذج الذي سيقوده في تلك الآونة إلى غاية الآن؛ إنه النموذج العلمي التقني الذي يرى أن كل النهايات ستُعقَد بيد العلم وحده الذي سيتكفَّل بالإجابة عن الأسئلة جميعها. أمَّا السؤال الذي يعجز العلم عن إجابته، ولا يخضع لدائرة المادة فهو سؤال خالٍ من أيِّ معنى، ولا فائدة من الانشغال بالإجابة عنه، وبخاصة مع الوضعية المنطقية التي تطرَّفت في علميتها، وبروز فكرة إنكار الميتافيزيقا وكل متعالٍ. "فالعلم وحده هو الذي يستطيع أنْ يُقدِّم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التي لا تُحتمَل الحياة بدونها، ولا يقوم المجتمع بغيرها. وإذا تصوَّرنا

---

[٤١] كارناب، رودولف. **حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة، ضمن آي– جي– مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة؟**، ترجمة: نجيب الحصادي، مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط١، د.ت، ص١٤٠–١٤١.

[٤٢] محمود، زكي نجيب. **موقف من الميتافيزيقا**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م، المقدمة، ص ط، ي.

إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المتأني، أصبح العلم السامي لا معنى له، وأمكن أنْ يكون عندنا الاطِّلاع الواسع وحُب استطلاع الهواة، لا العلم في أشرف معانيه، وأمسكت الطبائع النبيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التي ليس لها آفاق ولا مستقبل. والذين يعتقدون أن التأمُّل الميتافيزيقي، والتفكير النظري يمكن أنْ يُقدِّما لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العلمية لما هو كائن، لا بُدَّ أنْ يحتقروا ما يبدو لهم من سَقَط المتاع، ويعتبرونه عبئاً ثقيلاً يُعوِّق التفكير."[٤٣]

وعلى هذا، يمكن اعتبار مصطلح "رؤية العالم" معنىً كلياً يُمثِّل مدخلاً إلى تكوين الكينونة الإنسانية والاجتماعية؛ لذا "يتوجَّب على الباحث تحديده –الرؤية إلى العالم– واستحضاره لفهم الظواهر الإنسانية المراد درْسها."[٤٤] ولا شك في أن الحداثة تُعَدُّ إحدى أبرز الظواهر الإنسانية الحاضرة في مختلف المستويات الثقافية، وأكثر دوراناً على الألسن، بوصفها حدثاً عالمياً ثقافياً تاريخياً.

وهذا الحدث –الحداثي– أبدعه الإنسان خلال مراحل عدَّة من تطوُّر الفكر الفلسفي. ولما كان هذا الأخير (الفكر الفلسفي) يبني أنساقاً فلسفيةً، يتناول كلٌّ منها تصوُّراً عن الوجود، ويتبنّى موقفاً من العالم؛ فإنه بهذا المعنى (أي النسق الفلسفي) يكاد يُطبِّق رؤية إلى العالم. "ومن هنا، فإن رؤية العالم قد تشير إلى الأنساق الإدراكية، والرمزية، فضلاً عن العقيدة، وأنساق المعرفة، والقيم، والثقافة، والفكر، والتفكير... ولعل هذه المطابقة ناجمة عن التوسُّع في استخدام مفهوم "رؤية العالم"، فظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها مع ذلك المفهوم، أو تستخدم المعنى نفسه."[٤٥] وعلى هذا، فـ"إن التفكير الفلسفي ليس مشغولاً ببلورة رؤى العالم، ومشدوداً إلى مطلب كلية المعنى فحسب، بل إن بنية النسق الفلسفي ذاته تكاد تطابق بنية مفهوم "الرؤية إلى العالم" أيضاً... وهذا التوافق أو المطابقة لا يجعل اتخاذ المفهوم أداة لتحليل الأنساق والمنظومات الفلسفية أمراً مُبرَّراً فحسب، بل يجعله ضرورياً من الناحية المنهجية أيضاً."[٤٦]

---

[٤٣] أدهم، علي. **مستقبل العلم لأرنست رينان**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٥.

[٤٤] بوعزة، **مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٤٥] عبد الفتاح، **العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم**، مرجع سابق، ص٣٠.

[٤٦] بوعزة، **مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي**، مرجع سابق، ص٣٢.

وقد يتوارد إلى الذهن سؤال مفاده: ما هدف هذه المقاربة من جعل رؤية العالم أداة إجرائية لمقاربة الحداثة؟ ويمكن الإجابة عنه بـ"أن السيرورة الأساسية للأزمنة الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة مدركة. وكلمة "صورة" تدل الآن على الهيئة التي يتَّخذها الإنتاج المتمثل، وفي هذا الأخير يسعى الإنسان جاهداً كي تسنح له الفرصة بأنْ يكون ذلك الموجود الذي يعطي قياساً لكل موجود، ويتحكَّم في جميع المعايير. وبما أن هذه الوضعية قد أصبحت تؤمن نفسها، تترابط وتُعبِّر عن ذاتها كرؤية للعالم، فإن العلاقة الحديثة بالموجود قد أصبحت في انتشارها الحاسم مواجهة بين جميع رؤى العالم."[٤٧]
فالحداثة –بوصفها نسقاً فلسفياً– لا تعرف ثباتاً، وهي دائماً في حركة نحو المستقبل؛ إنها "حرة... اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة، استمرار تحويلي لمعطيات الماضي، وقطيعة استدماجية له."[٤٨]

حتى إنها "تُفجِّر دينامية التحوُّل بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات... وإنْ كان من العسير وضع سلَّم معياري مضبوط لقياس مظاهر الحداثة، فإن من الممكن –على الأقل– تعيين بعض مظاهرها وبعض درجاتها، كما أن من الممكن الحديث عن شبه الحداثة لقاء غياب صرامة المفهوم، إذ يمكن الحديث عن عتبة ودرجات ونسبية الحداثة."[٤٩] إذن، فالحداثة تمتاز بالتغيُّر، والتحوُّل، والسيرورة. ولكن، كيف يمكننا مساءلة هذا الحقل الفلسفي؟ أيُّ الأدوات الإجرائية تسمح لنا بطرح هذه المساءلة؟

لقد أشرنا سابقاً إلى أن بنية النسق الفلسفي تطابق بنية مفهوم "رؤية العالم"، وأن الحداثة هي بنية نسقية في الفكر الفلسفي لم تولد فجأة، وإنما نشأت خلال أطوار ومراحل من الفكر الفلسفي، فأصبحت تُمثِّل رؤية إلى العالم؛ هذه الرؤية التي تحاول أنْ تسأل العالم عن مُكوِّناته وعناصره والأسئلة الكبرى التي تحيط به، والتي تشغل الإنسان.

وبعد عرض عناصر رؤية العالم كما هي عند كانط وليو أبوستيل leo apostel، يمكننا إحكام السيطرة على الحداثة بوصفها رؤية إلى العالم، ومساءلتها وَفْق العناصر

---

[٤٧] هيدجر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، مرجع سابق، ص١٧٩–١٨٠.
[٤٨] سبيلا، محمد، وبنعبد العالي، عبد السلام. **الحداثة**، المغرب: دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٥.
[٤٩] سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٢٤.

المشكلة للرؤية، ثم استخدام هذه الرؤية أداةً إجرائيةً لمساءلة الحداثة، فنُؤكِّد بذلك مشروعية طابع الرؤية للحداثة،[٥٠] وتصبح رؤية العالم أشبه بالبوصلة والمعيار المنهجي لمقاربة الحداثة على اختلاف أشكالها، ولا سيما أنها تُمثِّل آلية منهجية لقراءة الفكر الفلسفي –وبخاصة الحداثي منه– الذي كان شعاره التحوُّل والتغيُّر.

٢. أسئلة المصطلح الكبرى في الفلسفة:

لا شك في أن كل رؤية إلى العالم، أو تصوُّر (فلتن شاونغ weltanschauung) هو ذاتي في جوهره؛ فكل هذه المفاهيم تُمثِّل مصداقية لرؤية العالم. أمَّا جذور هذا المصطلح الفلسفي فتعود تحديداً إلى كتابات الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤م). وعلى عكس ما هو شائع، فإن استخدام هذا المصطلح لا يقتصر على الفلسفة فحسب، بل يتجاوزها إلى فضاءات أخرى عديدة، تشمل علم اللاهوت، والأنثروبولوجيا، والتربية.[٥١] فرؤية العالم، أو النظرة إلى العالم، لا تعني التصوُّرات البسيطة الذاتية، أو مجرد إعمال النظر الساذج الذي يُقصَد به فقط الإحساس البسيط، وإنما تُمثِّل مضمون أفكار المجتمع وساكنيه؛ إنها تشير إلى أفكارهم المتعلقة بماهية العالم الذي يعيشون فيه، وكذا مكانة الإنسانية والأفراد ومصائرهم، فما معنى المجتمع الذي أعيش فيه؟ ماذا يُقصَد بذاتيتي في هذا العالم؟ "ماذا نريد أنْ نفعل في العالم؟ وماذا نؤمل أنْ نحصل عليه منه؟ وما هو واجبنا تجاهه؟."[٥٢]

وهذه الأسئلة التي تُمثِّل أسئلة البدايات والنهايات، أو أسئلة المبدأ والمسير والمصير (الأسئلة الكبرى في الوجود الإنساني، التي تُمثِّل العناصر المُحدِّدة لرؤية العالم، وما

---

[٥٠] يرى بعض الدارسين أن الرؤية الحداثية هي التصور العلمي للعالم المحصور في جانبه المادي والحتماني، وأن "العالم يتكوَّن من مادة وطاقة، ويخضع لقوانين يمكن اكتشافها وفهمها، ثم التعبير عنها رمزياً؛ أي بلغة الرياضيات والمنطقيات، وأن الحياة عبارة عن تفاعلات كيميائية تكمن في الجينوم الذي تمكَّن العالم من فكِّ شيفرته، وتخضع الحياة للتطوُّر المبني على الانتخاب الطبيعي." انظر:

– تيس، يوسف. **التصورات العلمية للعالم**، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م، ص٤٠.

[٥١] الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، مرجع سابق، ص٤٣٢.

[٥٢] أسفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي ومراجعة زكي نجيب محمود، كليمينت، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، وزارة الثقافة، ١٩٦٣، ص ٦٧.

يقارب هذه الأسئلة في محاولة صياغة تصوُّر كلي للعالم)؛ تمتد جذورها لتصل الفيلسوف الألماني كانط، الذي أفرد لكل سؤال منها كتاباً فلسفياً على النحو الآتي:

أ. "ماذا يمكنني أن أعرف؟"[٥٣] (سؤال المعرفة؛ السؤال الرئيس الذي تدور حوله فكرة الكتاب). وقد أفرد له كتاب "نقد العقل المحض".

ب. "ماذا يجدر بي أنْ أفعل؟"[٥٤] (سؤال الأخلاق). وقد أفرد له كتاب "نقد العقل العملي".

ت. "ماذا يحق لي أنْ آمل؟"[٥٥] (سؤال الدين). وقد أفرد له كتاب "الدين في حدود مجرد العقل".

ث. ما هو الإنسان؟ (سؤال الفلسفة والأنثروبولوجيا)، غير أنه أكَّد في رسالة... "أن المخطط الذي وصفته منذ وقت طويل للعمل الملقى على عاتقي في ميدان الفلسفة المحضة يحتوي على هذا السؤال الرابع."[٥٦]

ويمكن لنا أنْ نتلمَّس الجواب عن السؤال الرابع في رسالة كانط (ما هو التنوير؟)؛ إذ إنه يشير في مشروعه إلى الإنسان الذي يريد. يقول في ذلك: "ما هو عصر الأنوار؟ هو خروج الإنسان من حالة القصور الذي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور والعجز عن استخدام الفكر عند الإنسان، خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره لأن العلة... ليست غياب الفكر... إنما انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته."[٥٧] وفيما يأتي مخطط توضيحي للأسئلة الكبرى وَفْق الرؤية الكانطية:

---

[٥٣] كانط، إيمانويل. **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت، ص٣٢، ٤٦.

[٥٤] كانط، إيمانويل. **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٨.

[٥٥] كانط، إيمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي مسكيني، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م، ص١١-١٢.

[٥٦] كانط، **نقد العقل العملي**، مرجع سابق، ص١٨.

[٥٧] كانط، إيمانويل. "ما هو التنوير؟"، ترجمة: يوسف صديق، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، عدد٣٨-٣٩، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م، ص٦.

السؤال	الميدان	الكتاب
ماذا يمكنني أنْ أعرف؟	الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)	نقد العقل المحض
ماذا يجدر بي أنْ أفعل؟	الأكسيولوجيا (القيم، الأخلاق)	نقد العقل العملي
ماذا يحق لي أنْ آمل؟	الدين	الدين في مجرد حدود العقل
ما هو الإنسان؟	سؤال الفلسفة والأنثروبولوجيا	رسالة "ما هو التنوير؟"، والمشروع الكانطي كله يُحدِّد معنى الجواب (أيُّ إنسان يريد)

لقد حصر كانط الأسئلة الكبرى (لرؤية العالم) في أربعة أسئلة، ولكن هذه الأسئلة في كتابات المفكرين والفلاسفة الآخرين لامست اتجاهات أخرى في موضوعات البحث الفكري والفلسفي؛ إذ كانت "أهم وأدق محاولة لعرض كيفية بناء التصوير العلمي للعلم هي تلك التي أنجزها رودولف كارناب[٥٨] في كتابه "البناء المنطقي للعالم"؛ فإن ما قام به تلميذه ليو أبوستيل Leo Apostel من عرض المُكوِّنات الأساسية والأسئلة الجوهرية باعتبارها الشروط الضرورية التي يجب أنْ يستوفيها كل تصوُّر للعالم."[٥٩] فتصنيف الأسئلة الذي عرضه ليو أبوستيل قد يكون أدق من تصنيف كانط، ولعل سبب ذلك يرجع إلى تطوُّر البحث الفلسفي والمباحث الفلسفية، وكذا تغيُّر النظرة والتصوُّر حيال العالم، ولا سيما أن النظرة العلمية للعالم قد أثَّرت في هذا التصنيف لأنها تميل كثيراً إلى التجزئة الدقيقة. وفيما يأتي عرض ليو أبوستيل:[٦٠]

[٥٨] كارناب، **البناء المنطقي للعالم، والمسائل الزائفة في الفلسفة**، مرجع سابق، ص١١١، ١١٢، ١٢٠.

[٥٩] تيس، **التصورات العلمية للعالم**، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

[60] Aerts, D., Apostel L., De Moor B., Hellemans S., Maex E., Van Belle H., Van Der Veken J., *Worldviews: From Fragmentation to Integration,* VUB Press, Brussels, 1994.

عنوان الكتاب: نظرات إلى العالم من التجزئة إلى التكامل، وللكتاب نسخة إلكترونية على الرابط:

-http://pespmc1.vub.ac.be/CLEA/Reports/WorldviewsBook.html

انظر أيضاً:

- تيس، **التصورات العلمية للعالم**، مرجع سابق، ص٣٢.

السؤال	المقولة	المجال الفلسفي	التصوُّر العلمي	التصوُّر الديني
ما الذي يوجد؟	المادة فقط.	الأنطولوجيا/ الثيولوجيا	الذرة ومُكوِّناتها (الإلكترون، والبروتون، والنيوترون، والكواركات، والأوتار الفائقة...).	المادة، والفكر، والروح.
ما مصدر العالم؟ ما أصل الأنواع؟	أصل العالم أو الحياة.	التفسير	الانفجار الأكبر أوجد المادة. نشأة الأنواع المختلفة عن الطفرات. البقاء يكون للأصلح (الأكثر تكيُّفاً).	الخلق من عدم. خلق الله آدم من تراب، وخلق باقي الكائنات الحية.
إلى أين نسير؟	مصير العالم	التنبؤ	يتوسَّع الكون وينتشر في الزمان والمكان.	الحياة بعد الموت.
ما الخير؟ ما الشر؟	القيم الواجبة	نظرية القيم	الموضوعية، والعقلانية، والصحة، والشجاعة.	الخير هو تحقُّق مقاصد الشريعة، خلافاً للشر.
ما السلوك الذي يتعيَّن علينا اتِّباعه؟	السلوك	نظرية الأفعال	المنهج العلمي: البحث في الظواهر القابلة للقياس.	التسليم بالأوامر والنواهي.
ما الصواب؟ ما الخطأ؟	معايير الحقيقة	نظرية المعرفة	المعارف القابلة للتحقق أو الإبطال.	الكتاب المنزل هو مصدر المعرفة أولاً، والتجربة الدينية ثانياً.

فهذه الأسئلة تُمثِّل أهم التصوُّرات التي يحاول كل فرد أنْ يجيب عنها، مُحدِّدةً له طرائق العيش. "وعلى هذا النحو فإن كل الأفكار، سواء أكانت أفكار الأفراد أو أفكار الجماعات، ترجع في النهاية -على نحوٍ آخر- إلى نظرية في الكون. وكل عصر يعيش في شعور ولّده الذين يُؤثِّرون في هذا العصر."[٦١]

ولأن طبيعة البشر كذلك؛ إذ: "تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أنْ يحكمها -أو يُؤثِّر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه، ويمكن أنْ نُطلِق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم صورة العالم، وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حدٍّ ما، وإنْ كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية، بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانهم؛ لأنهم لا يلاحظونها بأنفسهم، بل يُسلِّمون بها تسليماً."[٦٢]

فإذا كانت الذات الإنسانية تميل إلى العيش في أُفق تُحاكَم فيه الأفعال والتصرفات والسلوك، ويصبح ذلك التصوُّر أشبه بالضرورة، أفلا يُعَدُّ ذلك نوعاً من الأيديولوجية؟ "بمجرد ما ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية تتضح لنا الحقيقة التالية: ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعاً بقدْر ما هي أُفقه الذهني، يجد الفرد فيها كل العناصر التي يُركِّب منها أفكاره في صور متنوعة، يُوظِّف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها، هي مرجعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله."[٦٣]

لقد أخذت مسألة "رؤية العالم" تتبوَّأ مكانة مهمة بما تحوزه من عناصر للتطوُّرات العامة والخاصة، وما تحمله من وظائف حيوية في حياة الإنسان. وقد أشار إلى هذه الأهمية علي شريعتي بقوله: "إن موضوع الرؤية الكونية يجب أنْ يُطرَح في العالم بمثابة موضوع فلسفي، وعلم من علوم الاجتماع، وعلم الإنسان. إن الإنسان لا ينظر إلى الكون بالصورة والكيفية التي يتحدث عنها علم الجغرافيا أبداً. إن الرؤية الكونية للفرد

---

[٦١] شفايتزر، **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، ص٦٨.

[٦٢] ولتر، ستيس. **الدين والعقل الحديث**، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٣.

[٦٣] العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**، مرجع سابق، ص٥٣.

تُحدَّد طبقاً لأبعاد مجتمعه المتميزة المعنوية منها والمادية، وإن رؤية الأشخاص الذين يعيشون في مدينة من مدن العالم الخارجي تتغير وتتسع بتغيُّر معالم المدينة ومظاهرها واتِّساعها أيضاً، وحتى أن الصورة الذهنية للعالم لدى كل شخص، تتلاءم في إطار طبقيته من حيث السنخ والشبه والمقدار."[٦٤]

خاتمة:

انتهى البحث إلى أن الحداثة هي رؤية كلية إلى العالم، تحاول السيطرة عليه، والتحكُّم فيه، ومساءلته وَفْق تصوُّرها له؛ ولهذا يرى جان بودريار أن مظاهر التحديث تكاد تكون نمطاً كلياً حضارياً، ولا يَعُدُّ الحداثة تصوُّراً جزئياً؛ إذ يقول: "ليست الحداثة لا مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص... يشعُّ عالمياً انطلاقاً من الغرب، ومع ذلك فهي تظل مفهوماً ملتبساً يشير إلى تطوُّر تاريخي، وإلى تغيُّر في الذهنية... في كل المجالات: دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى، ورسم، وعادات، وأفكار عصرية؛"[٦٥] فهي تتغلغل في ثنايا حياتنا، وتُمثِّل حركة في الفكر والعلم والمعرفة وغير ذلك من المجالات الإنسانية، تأبى كل ما هو ثابت مُحدَّد؛ إنها رؤية تشارك في تشكيل جميع العناصر الأساسية في الوجود العالمي.

وعلى هذا، فإن الحداثة تُمثِّل رؤية إلى العالم تقوم على عناصر رئيسة، تُؤسِّس بها هذه الرؤية، بحيث تطرح على العالم أسئلتها، مُحاوِلةً فهمه. وهذه العناصر تحوي داخلها مجموعة من البنى، وكل بنية في أيِّ عنصر تُؤثِّر في الأخرى، وتنتج منها، وهي كالآتي: الرؤية الذاتية أنطولوجياً، والعقلانية بوصفها أساساً في المعرفة، والقول بالعدمية واللايقين في مجال القيم. وبذا يتأكَّد لنا صحة القول بمشروعية طابع الرؤية للحداثة؛ أي إن الحداثة

---

[٦٤] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس ترجمان، مراجعة: حسين علي شعيب، العراق: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٣٥.

[٦٥] بودريار، جان. **الحداثة**، ضمن: **الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة**، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، الرباط: دار الأمان، ط١٩٩١،١م، ص٢٨٠.

هي رؤية العالم وَفْقاً لتلك العناصر التي تُسهِم في تشكيل هذه الرؤية؛ أنطولوجياً، وإبستمولوجياً، وأكسيولوجياً.

والغاية من بسط هذه المنهجية هي التدرُّب على طرائق التفكير المنهجي، وتقرير أنه يمكن إطلاق حكم قيمي على أيِّ رؤية إلى العالم بناءً على الأسئلة الكبرى آنفة الذكر، وبخاصة بعدما أصبحت المنهجية الفكرية تنحاز إلى الطرائق العلمية الوضعية، التي تُضمر السفسطةُ المنهجية للممارسةِ فعلَ التملُّص من الجواب الذي يزاحمها عبر تلك الأسئلة. ويبرز أيضاً "البُعْد الوظيفي للرؤية كفاعل داخل النسق الثقافي والاجتماعي، ووجوب الاهتمام بها في التحليل السوسيولوجي من أجل مقاربة ذلك النسق."[٦٦] فهي آلية تُقلِّل من التحيز المعرفي، وتقف مناهضةً ومقاومةً لهيمنة البراديغم الكمي؛ لتكون زاوية النظر والرؤية مفتوحةً في النقد الفلسفي للفكر الغربي، وقادرةً على استنطاق التصوُّرات الضمنية المهيمنة في كل رؤية، وهذه الأخيرة (الرؤية) هي التي تُمثِّل القوة الباعثة في السلوك لدى الأفراد. فأيُّ عملية إصلاح لا يمكن لها أنْ ترى النور إلّا بإصلاح الرؤية إلى العالم.

[٦٦] بوعزة، **مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٧.

بنية المعرفة في الجامعات المُغَرَّبة: العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع في القرن السادس عشر الطويل*

تأليف: رامون غروسفوكيل Ramón Grosfoguel**

تعريب: بدر الحاكيمي***

الملخص

هذا البحث مستوحىً من العمل التاريخي والفلسفي للكاتب إنريك داسل Enrique Dussel عن الفلسفة الديكارتية واحتلال الأمريكتين، وهو يناقش العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي المُؤسِّس لِبنية المعرفة في الجامعة المُغَرَّبة، ويقترح أن الامتياز المعرفي للرجل الغربي في بنية المعرفة في هذا النوع من الجامعات، هو نتيجة لأربع إبادات جماعية بشرية ومعرفية شهدها القرن السادس عشر الطويل (ضد السكان الأصليين من المسلمين واليهود في احتلال الأندلس، وضد الشعوب الأصلية في احتلال الأمريكتين، وضد الأفارقة المختطفين والمستعبدين في الأمريكتين، وضد

---

* توثيق المقالة الأصل.

Grosfoguel, Ramón (2013) "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 11 : Iss. 1 , Article 8. Available at:

- https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/8

وقد حصل المترجم على إذن من المؤلف بترجمتها ونشرها في مجلة إسلامية المعرفة.

** رامون غروسفوكيل عالم اجتماع أميركي من بورتوريكو، أستاذ مشارك في جامعة كاليفورنيا بيركلي، شعبة الدراسات الإثنية. وهو باحث مهتم بمناهضة الاستعمار المعرفي، والإمبريالية الثقافية، والإسلاموفوبيا، والعنصرية، وغير ذلك. حصل على شهادة الإجازة في علم الاجتماع من جامعة بورتو ريكو Puerto Rico عام ١٩٧٩م، وشهادة الماجستير في تخصص الدراسات الحضرية من جامعة تمبل في ولاية بنسلفانيا الأمريكية Temple Univerisity عام ١٩٨٦م، وشهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من الجامعة نفسها عام ١٩٩٢م. حظي بمجموعة من الوظائف، وأشرف على جملة من المشروعات العلمية، وتُوِّجت مجهوداته بمجموعة من الجوائز، وله العشرات من الدراسات والمقالات. ويمكن للقارئ الاطِّلاع على سيرته وأعماله عن طريق الرابط الآتي:

- http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/p-grosfogel/Grosfoguel-CV-11-01-2011-1.pdf. (المترجم)

*** باحث في سلك الدكتوراه بدار الحديث الحسنية، وحدة العقيدة والقرآن، الرباط، المغرب. البريد الإلكتروني: Badr.modem@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٨/١٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٧/١٣م.

النساء اللواتي حُرِقْنَ أحياءً في أوروبا بدعوى ممارستهن السحر). يقترح البحث أيضاً أن حجة داسل التي مفادها أن شرط إمكانية المقولة الديكارتية لمنتصف القرن السابع عشر: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود"، هو (١٥٠) عاماً من تطبيق مقولة: "أنا أحتل، إذن أنا موجود" التي تَوسَّطَت تاريخياً بالإبادة الجماعية البشرية والمعرفية المُتمثِّلة في مقولة: "أنا أُبيد، إذن أنا موجود". فعبارة "أنا أُبيد" هي وساطة بنيوية سوسيوتاريخية بين التعبير الوثني: "أنا أُفكِّر"، و"أنا أحتل".

الكلمات المفتاحية: الجامعة المُغَرَّبة، العنصرية المعرفية، التمييز الجنسي المعرفي، تخطي الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة، الأوروميركزية، العالمية الواحدة، العالمية المتعددة، الجامعة المتعددة..

The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century

Ramón Grosfoguel

Abstract

This article is inspired by Enrique Dussel's historical and philosophical work on Cartesian philosophy and the conquest of the Americas. It discusses the epistemic racism/sexism that is foundational to the knowledge structures of the Westernized University. The article proposes that the epistemic privilege of Western Man in Westernized Universities' structures of knowledge, is the result of four genocides/epistemicides in the long 16th century (against Jewish and Muslim origin population in the conquest of Al-Andalus, against indigenous people in the conquest of the Americas, against Africans kidnapped and enslaved in the Americas and against women burned alive, accused of being witches in Europe). The article proposes that Dussel's argument in the sense that the condition of possibility for the mid-17th century Cartesian “I think, therefore I am” (ego cogito) is the 150 years of "I conquer, therefor I am" (ego conquiro) is historically mediated by the genocide/epistemicide of the "I exterminate, therefore I am" (ego extermino). The 'I exterminate’ is the socio-historical structural mediation between the idolatric 'I think' and the 'I conquer'.

Key Words: Westernised University, Epistemic Racism, Epistemic Sexism, Transmodernity, Modernity, Postmodernity, Eurocentrism, Universalism, Pluriversalism, Pluriversity.

مقدمة:

يُعَدُّ عمل اللاهوتي وفيلسوف التحرير إنريك داسل أساسياً لكل مهتم بمناهضة استعمار المعرفة والسلطة؛ إذ ألَّف ما يزيد على خمسة وستين كتاباً، وكرَّس جهده الجبّار للقضاء على المؤسسات الفلسفية والسرد التاريخي العالمي للمركزية الأوروبية. ولم يكتفِ بهدم بنية المعرفة المهيمنة فحسب، بل شيَّد مجموعة أعمال في الأخلاق، والفلسفة السياسية، والاقتصاد السياسي الذي كان مُؤثِّراً جداً على المستوى العالمي؛ فقد احتضن عملُه العديدَ من مجالات الدراسة، مثل: الاقتصاد السياسي، وتاريخ العالم، والفلسفة، إلى جانب أعمال أخرى.

وهذا البحث مُستلهَم من نقد داسل للفلسفة الديكارتية، ومن عمله التاريخي العالمي المتعلق باحتلال الأمريكتين خلال القرن السادس عشر الطويل.[١] وهو يضيف أيضاً – استلهاماً من رؤى داسل– بُعْداً آخرَ، إلى جانب إسهاماته الكثيرة، عن طريق النظر في احتلال الأمريكتين، وعلاقته بثلاث عمليات تاريخية عالمية أخرى (احتلال الأندلس، واستعباد الأفارقة في الأمريكتين، وقتل ملايين النساء اللاتي حُرِقْنَ أحياءً في أوروبا بتهمة الشعوذة والسحر)، في ارتباطِ هذه العمليات الأربع ببنى المعرفة.[٢] ومثلما ركَّز داسل على المنطق الإبادي للاحتلال، فإن هذا البحث يرصد آثار الإبادات الجماعية البشرية الأربع للقرن السادس عشر الطويل، التي سمّاها بوفنتيرا دي سوسا سانتوس Boaventura de sousa santos الإبادة المعرفية،[٣] التي تعني إبادة المعرفة، وسُبُل الإدراك. فهذا البحث

[١] مصطلح "القرن السادس عشر الطويل" هو للمؤرخ الفرنسي فرناند بروديل Fernand Braudel الذي أثَّر في عمل المفكر إيمانويل وولارشتاين Immanuel Wallerstein (١٩٧٤م) صاحب فكرة "نظام العالم". بدأ استخدام هذا المصطلح في الفترة الممتدة بين عامي (١٤٥٠م) و(١٦٥٠م)، وهي فترة تكوين نظام تاريخي جديد سمّاه وولارشتاين بنظام العالم الحديث، أو اقتصاد العالم الأوروبي، أو اقتصاد العالم الرأسمالي. وقد استغرقت العملية التاريخية التي شكَّلت هذا النظام الجديد مئتي سنة من القرن السادس عشر الطويل. ومن الجدير بالذكر أن مصطلح "القرن السادس عشر الطويل" سيُستخدَم في الإشارة إلى العمليات طويلة المدى التي تشمل التكوين الأولي لهذا النظام التاريخي، في حين سيُستخدَم مصطلح "القرن السادس عشر" في الإشارة إلى ما قبل ١٥٠٠ سنة.

[٢] أعتقد أن التكريم الحقيقي للمثقف هو تقدير عمله لإبراز مظاهر جديدة مطروحة من أعماله.

[3] De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologias del sur*, Mexico: Siglo XXI. 2010.

يُركِّز أساساً على بروز بنى استعمارية حداثية للمعرفة بوصفها الإبستمولوجيا المُؤسِّسة للجامعات المُغَرَّبة، وآثارها المترتبة على مناهضة استعمار المعرفة.

أمَّا الأسئلة الأساسية التي يتناولها البحث فهي: كيف يمكن أنْ يَعتمد قانون الفكر في جميع تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات المُغَرَّبة Westernized Universities على المعرفة التي أنتجها بضعة رجال ينتمون إلى خمس دول في أوروبا الغربية (إيطاليا، فرنسا، إنجلترا، ألمانيا، الولايات المتحدة الأمريكية)؟[٤] كيف يمكن لرجال من هذه الدول الخمس* أنْ يُحقِّقوا مثل هذا الامتياز المعرفي، حتى إن معرفتهم اليوم تُعَدُّ متعالية عن معرفة بقية العالم؟ كيف أمكنهم احتكار سلطة المعرفة في العالم؟ لماذا يتوقَّف ما نعرفه اليوم، بوصفه نظرية فلسفية وتاريخية واجتماعية أو نظرية نقدية، على التجربة السوسيوتاريخية لهؤلاء الرجال ورؤيتهم للعالم؟

عندما يَلِجُ أحدٌ ما في أيِّ شعبة للعلوم الاجتماعية أو الإنسانية، فلا بُدَّ أنْ يعلم أن قانون الفكر الذي يتعيَّن عليه تعلُّمه هو أصلاً مُؤسَّس على نظرية أنتجها رجال من الدول الأوروبية الغربية الخمس الآنف ذكرها.[٥] ولكن لو ظهرت نظرية مُعتمِدة في تصوُّرها على التجارب التاريخية الاجتماعية والحساسيات ورؤى العالم من فضاءات وهيئات خاصة غير هذه الدول الخمس، فإن النظريات العلمية الاجتماعية، أو أيَّ نظرية مقصورة على التجربة ورؤية العالم لهذه الدول الخمس، تَعُدُّها إذ ذاك –على أقل تقدير– إقليمية. غير أن هذه الإقليمية متنكرة تحت خطاب "العالمية". وذريعتها في ذلك أن المعرفة التي أنتجها رجال هذه الدول تمتلك تأثيراً سحرياً لاستيعاب العالم؛ ما يعني أن نظرياتهم يُفترَض فيها أن تكون كافية لشرح الوقائع التاريخية والاجتماعية لباقي دول العالم. وبناءً

[4] Grosfoguel, Ramon. "The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States: Between Liberal Multiculturalism, Identity Politics, Disciplinary Colonization, and De-Colonial Epistemologies", Vol. X, No. 1, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 2012, pp.81-90.

* دليل هذا الحصر مبني على أساس قانون الفكر السائد في مختلف جامعات العالم، أو على أساس واضعي النظريات المستخدمة في كل تخصصات الجامعة المُغَرَّبة وشعبها، الذين يمتازون بالتنظير للآخر غير الغربي. فأسماء هؤلاء المُنظِّرين تتغير من تخصص إلى آخر، لكن جنسياتهم تتكرر باستمرار من دون تغيير. (المترجم)

[5] De Sousa Santos, *Epistemologias del sur*.

على ذلك، فإن وظيفتنا في الجامعة المُغَرَّبة تنحصر أساساً في تعلُّم النظريات المتولِّدة من تجربة ومشكلات منطقة خاصة من العالم (خمس دول من أوروبا الغربية)، ببُعْديها: الزماني، والمكاني الخاص، ثم "إعمالها" في مواقع جغرافية أخرى، حتى لو كان كلٌّ من التجربة والزمان والمكان في الأولى يختلف عنه تماماً في هذه الأخيرة.

إن هذه النظريات الاجتماعية التي تعتمد على التجربة التاريخية والاجتماعية لرجالٍ من خمس دول، تُشكِّل القاعدة الأساسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات المغَرَّبة اليوم. أمَّا الجانب الآخر لهذا الامتياز المعرفي فهو الدونية المعرفية؛ فالامتياز المعرفي والدونية المعرفية طرفان لعملة واحدة يمكن تسميتها العملة العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي.[٦]

فالمعرفة المُنتَجة في الجامعات المُغَرَّبة عن طريق نظريات معرفية، وعلوم كونية، ورؤى للعالم ناشئةٍ من مناطق أخرى من العالم، مع اختلافها في بُعْدي الزمان والمكان، وتميُّزها بسياسات جغرافية وهيئات سياسية مختلفة للمعرفة؛ تُعَدُّ دونيةً في حال مقارنتها بالمعرفة الرفيعة التي أنتجها رجال غربيون قلائل* من هذه الدول الخمس، والتي تُشكِّل قانون الفكر في العلوم الإنسانية والاجتماعية. والمعرفة المُنتَجة أيضاً من التجارب التاريخية والاجتماعية ورؤى العالم للجنوب العالمي Global South، المعروفة أيضاً بأنها غير غربية؛ تُعَدُّ دونيةً، لا جزءاً من قانون الفكر. يضاف إلى ذلك أن المعرفة التي تُنتِجها النساء (الغربيات، وغير الغربيات) تُعَدُّ دونيةً أيضاً، ومنبوذةً من قانون الفكر. فالبنى التأسيسية للمعرفة في الجامعة المُغَرَّبة هي في الآن نفسه تتسم بالعنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي. فما هي إذن العمليات التاريخية العالمية التي أَنتجَتْ بنى المعرفة المُؤسَّسة على العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي؟

للإجابة عن هذا السؤال والأسئلة الآنف ذكرها، يَلزمنا الرجوع إلى الوراء عدَّة قرون، ومناقشة تَشكُّل العنصرية والتمييز الجنسي في العالم الحديث، وعلاقته بالمدَّة الطويلة لِلبنى

[6] Grosfoguel, *The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States: Between Liberal Multiculturalism, Identity Politics, Disciplinary Colonization, and De-Colonial Epistemologies*, pp.81-90.

* تُمثِّل نسبة هؤلاء الذكور ١٢% فقط من سكان العالم. (المترجم)

الحداثية الخاصة بالمعرفة. وما دام التراث الديكارتي قد أثَّر كثيراً في البنى الغربية للمعرفة، فإن هذا البحث يبدأ في محوره الأول بمناقشة الفلسفة الديكارتية، ثم يعرض لمسألة احتلال الأندلس في المحور الثاني، في حين يناقش المحور الثالث مسألة احتلال الأمريكتين وما خلَّفته من آثار على السكان الأصليين من المسلمين واليهود في القرن السادس عشر بإسبانيا، وعلى الأفارقة المختطفين من إفريقيا الذينَ استُعبِدوا في الأمريكتين. أمَّا المحور الرابع فيتحدث عن الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية التي تعرَّضت لها النساء الهندوأوروبيات اللواتي أُحرِقْنَ أحياءً من الكنيسة المسيحية بتهمة ممارستهن السحر، فيما يدور المحور الخامس الأخير حول مشروع إنريك داسل "تخطي الحداثة" Transmodernity، وتعرُّف المقصود من وضع حدٍّ لاستعمار الجامعة المُغَرَّبة.

أولاً: الفلسفة الديكارتية

تُعَدُّ الفلسفة الديكارتية ضرورية لبدء أيِّ نقاش عن بنى المعرفة في الجامعات المُغَرَّبة؛ لأنه يُفترَض[٧] أنْ تكون الفلسفة الحديثة قد أُسِّسَت على يد رينيه ديكارت.[٨] وتُمثِّل مقولته المشهورة: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" تأسيساً جديداً لمعرفةٍ تَحدَّتِ السلطةَ المعرفية للعالم المسيحي[٩] منذ عصر الإمبراطورية الرومانية. وعلى هذا، فإن أساس المعرفة الجديد الذي أنتجته الفلسفة الديكارتية لم يعد هو الإلهَ المسيحي، بل أصبح هو "أنا" الجديد. وبالرغم من أن ديكارت لم يُعرِّف قطُّ ما هو "أنا"، فإن من الواضح في فلسفته أن هذا الـ"أنا" يَحُلُّ مَحَلَّ الإله، بوصفه تأسيساً جديداً للمعرفة، ويتحلّى بصفات مُؤنْسنة للإله المسيحي.

[٧] قلتُ "يُفترَض"؛ لأن ديكارت، كما برهن إنريك داسل في مقالته المناهضة للتأملات الديكارتية، كان قد تأثَّر كثيراً بالفلاسفة المسيحيين في أثناء الاحتلال الإسباني للأمريكتين. انظر:

- Dussel, Enrique. "Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad", *Tabula Rasa*, No 9, 2008a, pp.153-197.

[8] Descartes, Rene. *Discours de la Méthode*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

[٩] عمدتُ إلى تمييز المسيحية من العالم المسيحي؛ فالمسيحية تعني التقليد الديني والروحي، في حين يشير العالم المسيحي إلى الحقبة التي أصبحت فيها المسيحية أيديولوجية مهيمنة مستخدمة من لدن الدولة. يُذكَر أن مفهوم "العالم المسيحي" ظهر في القرن الرابع بعد ميلاد المسيح حين استولى قسنطين على المسيحية، وحوَّلها إلى أيديولوجية رسمية للإمبراطورية الرومانية.

ويستطيع الـ"أنا" –من وجهة نظر ديكارت– أنْ يُنتِج معرفة حقيقية متجاوزة الزمان والمكان، وعالمية بحيث إنها غير مشروطة بأيِّ خصوصية، وموضوعية بمعنى أنها مساوية للحيادية، ومعادلة لمعرفة الإله.

ولكي يَدَّعي ديكارت أن الـ"أنا" يستطيع أنْ يُنتِج معرفة معادلة لمعرفة الإله؛ فقد ابتكر حجتين رئيستين: أنطولوجية، ومعرفية. والحجتان معاً تُشكِّلان شرط الإمكانية بخصوص دعواه من أن هذا الـ"أنا" يمكنه إنتاج معرفة معادلة لمعرفة الإله. وفيما يخص الحجة الأولى (الازدواجية الأنطولوجية)، فقد ادَّعى ديكارت أن العقل يتكون من مادة مختلفة عن جسم الإنسان؛ ما يسمح له بأن يكون غير محدود ومشروط بالجسم. وبهذه الطريقة يمكن لديكارت أنْ يَدَّعي أن العقل مماثل للإله المسيحي، عائم في السماء، غير محدود بأيِّ شيء أرضي، قادر على إنتاج معرفة معادلة لمعرفة الإله. فالعالمية هنا مساوية لعالمية الإله المسيحي من حيث إنها غير محدودة بأيِّ خصوصية، وأنها وراء أيِّ شرط أو وجود خاص. فصورة الإله في العالم المسيحي هي صورة رجلٍ أبيضَ، هَرِمٍ، ذي لحيةٍ، حاملٍ في يديه عصا، جالسٍ في السحاب، يشاهد كل واحد، ويعاقب أيَّ شخص صدر منه سوء تصرف.

ولكن، ماذا سيحدث لحجة ديكارت، المُتمثِّلة في أن العقل يمكنه إنتاج معرفة معادلة لمعرفة الإله، إذا كان العقل مُكوَّناً من مادة مشابهة للجسم؟ إن الأثر الرئيس الذي سيحدث هو انهيار دعوى الـ"أنا" الإنساني (إنتاج معرفة معادلة لمعرفة الإله)؛ فمن دون الازدواجية الأنطولوجية سيكون العقل قائماً في الجسم، ومماثلاً له في المادة، ومشروطاً بحدوده. وهذا المعنى الثاني سيؤول إلى أن المعرفة مُنتَجة من مكان خاص في العالم، وهو ما يشير إلى عدم وجود إنتاج معرفي غير حالٍّ في مكان معيّن. وإذا كان الأمر على هذا الحال، فإنه لا يمكن لأحد أنْ يَدَّعي بعد الآن أن "أنا" الإنساني يستطيع إنتاج معرفة معادلة لمعرفة الإله.[١٠]

[١٠] لمعرفة المزيد عن هذه المسألة، انظر:

- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas*, New York: Continuum, 1995.
- Haraway, Donna, "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14, 1988, pp.575-99.

وفيما يخص الحجة الثانية (الإبستمولوجية)، يرى ديكارت أن السبيل الوحيدة التي يستطيع "الأنا" أنْ يُحقِّق اليقين عن طريقها في الإنتاج المعرفي، هي منهجية نظرية الأنا Solipsism. فكيف يمكن لـ"أنا" أنْ يحارب الشكية، ويُحقِّق اليقين في الإنتاج المعرفي؟ الجواب المُقدَّم من لدن ديكارت هو أنه يمكن تحقيق ذلك بحوار أحادي داخلي للموضوع مع نفسه (الجنس هنا ليس عرضياً لأسباب سنُبيِّنها فيما بعدُ). فعن طريق منهجية نظرية الأنا، يمكن للشخص أنْ يطرح أسئلة، ثم يجيب عنها في حوار أحادي داخلي حتى يصل اليقين في المعرفة. ولكن، ما الذي قد يحدث لو أَنتج الإنسان معرفة عن طريق الحوار؛ أي في علاقات اجتماعية مع كائنات إنسانية أخرى؟ إن الأثر الرئيس الذي سيحدث هو انهيار ادِّعاء ديكارت بأن الـ"أنا" يمكنه إنتاج اليقين في المعرفة بعيداً عن العلاقات الاجتماعية مع كائنات إنسانية أخرى؛ فمن دون نظرية الأنا المعرفية، سيكون الـ"أنا" موجوداً في علاقات اجتماعية خاصة، وفي سياقات تاريخية واجتماعية معيّنة. ولهذا السبب، لا يوجد إنتاج معرفي غير اجتماعي، وغير قائم في مكان، وناتج عن خطاب أحادي فردي. فإذا أُنتِجَت المعرفة في علاقات اجتماعية خاصة (داخل مجتمع خاص)، فإنه لا يمكن حينئذٍ ادِّعاء أن الـ"أنا" الإنساني يستطيع أنْ يُنتِج معرفة معادلة لمعرفة الإله.

لقد كانت الفلسفة الديكارتية مُؤثِّرة كثيراً في المشروعات الـمُغَرَّبة للإنتاج المعرفي. فمفهوم عدم وجود المعرفة في مكان ما في فلسفة ديكارت فتح الباب أمام السياسات الجغرافية للمعرفة "أنا" التي اتَّخذت نفسها مُنتِجةً للمعرفة من لا مكان. وفي هذا السياق، برهن الفيلسوف الكولومبي سانتياكو كاسترو-كوميز Santiago Castro-Gomez على أن الفلسفة الديكارتية تفترض نظرية معرفية تبتدئ من نقطة الصفر؛ أي إنها وجهة نظر لا تفترض نفسها كوجهة نظر.[11] فأهمية ريني ديكارت بالنسبة لنظرية المعرفة الـمُغَرَّبة يمكن أن ترى بعد (٣٧٠) عاماً؛ إذ لا تزال الجامعات الـمُغَرَّبة تحمل في طياتها التراث

[11] Castro-Gomez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Editora Pontífica de la Universidad Javeriana, 2003.

الديكارتي بوصفه معياراً لصحة العلم والإنتاج المعرفي. وبالرغم من وجود نقّاد للفلسفة الديكارتية، فإنهم لا يزالون يستعملونها معياراً لتمييز العلم من غير العلم. ففصل "الذات عن الموضوع"، وفهم "الموضوعية" بأنها تبدو أشبه بـ"الحيادية"، وأسطورة الـ"أنا" التي تُنتِج معرفة حقانية غير مشروطة بالجسم أو المكان، وفكرة المعرفة بوصفها مُنتَجة عن طريق حوار أحادي من دون علاقات مع كائنات إنسانية أخرى، والعالمية التي فُهِمت بأنها متجاوزة لأيِّ خصوصية؛ كل هذه الأمور لا تزال تُعَدُّ معياراً للمعرفة الصحيحة والعلم المستخدم في تخصصات الجامعة المُغَرَّبة. وعلى هذا، فأيُّ معرفة تَدَّعي أنها مُتمثِّلة في الهيئات السياسية للمعرفة،[١٢] أو الجغرافية السياسية للمعرفة،[١٣] المخالفة لأسطورة المعرفة غير الحالَّة في مكان للأنا السياسية الديكارتية للمعرفة؛ هي معرفة منبوذة لأنها متحيزة، وغير صحيحة، وغير متصلة بالموضوع، وغير جادَّة؛ أي إنها معرفة دونية.

إن ما يختص به التراث الفكري للرجال الغربيين، المُدشَّن من الفلسفة الديكارتية، هو أنه شَكَّل حدثاً تاريخياً عالمياً؛ إذ لم يزعم أيُّ تراث للفكر -قبل ديكارت- إنتاج معرفة غير قائمة في مكان؛ أي معرفة مماثلة لمعرفة الإله، أو معادلة لها. وهذه العالمية الوثنية للتراث الفكري للرجال الغربيين، كما دُشِّن من ديكارت عام ١٦٧٣م،[١٤] زعمت أنها تَحُلُّ مَحَلَّ الإله، وتُنتِج معرفة مثل معرفة الإله. فالأسئلة "الداسلية" هي: ما الشروط الثقافية والتاريخية والاقتصادية والسياسية للإمكانية التي خوَّلَت شخصاً ما في منتصف القرن السابع عشر إنتاج فلسفة تَدَّعي أنها معادلة لمعرفة الإله وتَحُلُّ مَحَلَّهُ؟ مَن الذي يتحدث؟ مِن أيِّ هيئة سياسية للمعرفة، أو مِن أيِّ جغرافية سياسية للمعرفة يتكلم؟

يجيب داسل عن هذه الأسئلة بالحجة الآتية: عبارة ديكارت: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" سُبِقت بمئة وخمسين عاماً بعبارة: "أنا أَحتل، إذن أنا موجود". فالعبارة الأخيرة هي شرط الإمكانية لعبارة ديكارت. والادِّعاء المغرور الوثني -بحسب داسل- للفلسفة

[12] Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters, Aunt Lute, 1987. See also:

- Fanon, Frantz. *Piel Negra, Máscara Blancas*, Madrid: AKAL, 2010.

[13] Dussel, Enrique. *Filosofía de Liberación*, México: Edicol, 1977.

[14] Descartes, *Discours de la Méthode*.

الديكارتية المُتمثِّل في أن العقل يُنتِج معرفة معادلة لمعرفة الإله، هو آتٍ من منظور شخص يَعُدُّ نفسه مركز العالم؛ لأنه تمكَّن من احتلاله قبل ذلك. فمن هذا الكائن؟ إنه -كما يراه داسل- الكائن الإمبريالي. فمقولة "أنا أَحتل" التي بدأت مع التوسع الاستعماري للرجال الأوروبيين عام ١٤٩٢م، هي الأساس، وشرط الإمكانية لمقولة "أنا أُفكِّر" التي عَلْمَنَتْ كلَّ صفات الإله المسيحي، وحَلَّتْ مَحَلَّهُ بوصفها أساساً جديداً للمعرفة؛ وذلك أنه عندما احتل هؤلاء الرجال العالم، أمكن التخلص من الإله بوصفه قاعدة أساسية للمعرفة. وبعد احتلال العالم، حقَّق الرجل الأوروبي "مماثلة" الإله في خصائصه؛ ما منحه الامتياز المعرفي.

وبالرغم من ذلك، توجد حلقة مفقودة بين عبارة "أنا أَحتل، إذن أنا موجود" وعبارة "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود"؛ إذ لا توجد ضرورة تلازمية لنستقي من العبارة الأولى العالميةَ الوثنية (معرفة معادلة لمعرفة الإله)، والعنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي (الدونية لكل المعارف الآتية من الكائنات الإنسانية المُصنَّفة بأنها غير غربية). فما يربط عبارة "أنا أَحتل، إذن أنا موجود" Ego Conquiro بالمعرفة الوثنية المعادلة لمعرفة الإله المُتمثِّلة في عبارة "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" Ego Cogito، هو العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي الناتج من عبارة "أنا أُبيد، إذن أنا موجود" Ego Extermino. إنه منطق الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية معاً التي تتوسط بين "أنا أَحتل"، والعنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي لعبارة "أنا أُفكِّر" بوصفها أساساً جديداً للمعرفة في العالم الاستعماري الحديث. فعبارة "أنا أُبيد، إذن أنا موجود" هي الشرط البنيوي السوسيوتاريخي الذي جعل الربط ممكناً بين عبارتي: "أنا أَحتل، إذن أنا موجود"، و"أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود".

سنناقش فيما يأتي مسألة مهمة، مفادها أن الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع للقرن السادس عشر الطويل هي الشرط السوسيوتاريخي لإمكان التحوُّل من "أنا أَحتل، إذن أنا موجود" إلى العنصرية المعرفية والتمييز الجنسي المعرفي لـ"أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود".

لقد كانت هذه الإبادات مُوجَّهةً إلى المسلمين واليهود في أثناء احتلال الأندلس، وحملت اسم نقاء الدم. وهو ما تعرَّضت له الشعوب الأصلية في الأمريكتين، ثم في آسيا، وكذا الأفارقة الذين عانوا تجارة الأسرى والاستعباد في الأمريكتين، فضلاً عن النساء اللاتي مارسن المعرفة الهندوأوروبية ونقلنها إلى أوروبا؛ إذ حُرِقْنَ أحياءً بدعوى ممارستهن السحر. وقد نوقشت هذه الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع مِراراً بوصفها أفعالاً ينفصل بعضها عن بعض. وما نرومه هنا هو رؤيتها على نحوٍ متسلسل متصل بعضه ببعض، ورؤيتها أيضاً بوصفها تأسيساً لِبنى المعرفة في العالم الاستعماري الحديث. والحقيقة أن هذه الإبادات الجماعية كانت –في الوقت نفسه– صوراً للإبادة المعرفية التي هي تأسيس لامتياز معرفي للرجال الغربيين. ولكي نُثبِت هذه الحجة؛ فإننا لا نحتاج إلى الغوص في التاريخ فحسب، بل نحتاج إلى شرح كيف ظهرت العنصرية، وتحديد زمن هذا الظهور.

ثانياً: احتلال الأندلس (الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية للمسلمين واليهود)

كان الاحتلال الأخير للأندلس أواخر القرن الخامس عشر، وحمل شعار "نقاء الدم". لقد مثَّل هذا الاحتلال خطاباً عنصرياً أولياً مُناهِضاً للسكان المسلمين واليهود إبّان احتلال الحكومة الملكية الكاثوليكية الاستعمارية للإقليم الأندلسي؛ بغية هدم سلطنة غرناطة التي كانت آخر سلطة سياسية مسلمة في الجزيرة الأيبيرية.[١٥] وقد تسبَّب التطهير العرقي بالإقليم في إبادة جماعية بشرية ومعرفية للمسلمين واليهود. فاليهود والمسلمون الذين بقوا في الإقليم كانوا بين خيارين: القتل (إبادة بشرية)، أو اعتناق المسيحية كَرْهاً (إبادة معرفية).

وتحقَّق هذا التطهير العرقي بارتكاب الإبادتين الجماعيتين (البشرية، والمعرفية) الآتيتين:

[15] Maldonado-Torres, Nelson. "Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial", In: *Islamophobie dans le Monde Moderne*, Edited by Mohamed Mestiri, Ramon Grosfoguel and El Yamine Soum, Paris: IIIT, 2008a, pp.205-238.

أ. أدَّى الطرد القسري للمسلمين واليهود من أرضهم (الإبادة الجماعية البشرية) إلى إعادة إعمار الإقليم بسكان مسيحيين من شمال الجزيرة الأيبيرية.[١٦] وهذا يُعرَف اليوم في الأدب باسم الاستعمار الاستيطاني.

ب. أدَّى الدمار الهائل للروحية الإسلامية واليهودية (بعد الإبادة الجماعية البشرية) إلى تخلّي كلٍّ من المسلمين واليهود –الذين قرَّروا البقاء في الإقليم– عن دينهم قسراً (الإبادة الجماعية المعرفية).[١٧] وبتحويل المسلمين إلى موريسكيين (المسلمون المتحولون إلى المسيحية)، واليهود إلى "موارنة"* (اليهود المتنصرون)، تَمَّ هَدْمُ ذاكرتهم ومعرفتهم وقيمهم الروحية (الإبادة الجماعية المعرفية). وقد نُظِر إلى هذا الهدم بوصفه الكفيل والضامن لميلاد جيلٍ مسيحي من سلالة المارونيين والمغاربة، مُنسلِخٍ انسلاخاً كاملاً عن أيِّ أثر يربطه بأسلافه.

لقد استُخدِم خطاب "نقاء الدم" من لدن الدولة الإسبانية لمراقبة السكان المسلمين واليهود الذين نجوا من المجازر، وكان ثمن النجاة والبقاء في الإقليم إكراههم على اعتناق المسيحية.[١٨] ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد عمَدت الحكومة الملكية المسيحية إلى

[16] Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid: Ediciones Istmo, 1991. See also:

- Carrasco, Rafael. *Deportados en nombre de Dios: La explusión de los moriscos cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona: Ediciones Destino, 2009.

[17] Barrios Aguilera, Manuel. *La suerte de los vencidos: Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada: Universidad de Granada, 2009. See also:

- Kettami, Ali. *El resurgir del Islam en Al-Ándalus*, Barcelona: Abadia Editors, 2012.

* لا يقصد الباحث بالموارنة هنا الفرقة الدينية التابعة للكنسية المارونية والتي تستقر في سواحل بلاد الشام وخاصة في لبنان. وإنما هو مصطلح أطلق على اليهود المتنصرين في إسبانيا. فقد خيَّرت الحكومة الأسبانية المسيحية اليهود إما بالطرد من إماريتي قشتالة وأراجون أو بالتنصر، فخرج منهم نحو ٨٠٠٠٠٠ يهودي إلى المغرب والبرتغال وهولندا وإيطاليا والبوسنة واليونان وإسطنبول ومصر والشام وسموا بال"سفارديم"، أما اليهود الذين فضَّلوا البقاء والتنصر فقد سموا بالموارنة أي النصارى الجدد الذي ينحدرون من أصول يهودية؛ بينما سمي النصارى الجدد المنحدرين من أصول إسلامية بالموريسكيين. (المترجم)

[18] Galán Sánchez, Ángel. *Una sociedad en transición: Los granadinos de mudéjares a moriscos*, Granada: Universidad de Granada, 2010.

مراقبة هؤلاء للتحقُّق من صحة اعتناقهم المسيحية. أمَّا أصل الخطاب الآنف الذكر فهو "شجرة العائلة" الخاصة بالسكان، التي زوَّدت سلطات الدولة بما يَلزم لمعرفة إذا كان السلف (فرداً، أو عائلةً) مسيحياً بصورة محضة، أو غير مسيحي في حال كان متحولاً إلى المسيحية. ولم يخفل خطاب "نقاء الدم" –في تلك الحقبة– بإنسانية الضحايا، بل كان همُّه الأول مراقبة السكان الذين لا ينحدرون من أصل مسيحي، وبيان مدى قُرْبهم من المسيحية أو بُعْدهم عنها؛ للتحقُّق من صحة اعتناقهم.

لقد كان المسلمون واليهود –في نظر الحكومة الملكية المسيحية القشتالية– بشراً يعبدون إلهاً خطأً، أو ينتمون إلى دين غير صحيح. وكان يُنظَر إليهم بوصفهم طابوراً خامساً للسلطنة العثمانية في الجزيرة الأيبيرية.[١٩] ولهذا السبب، استُعمِلت الخطابات التمييزية الدينية القديمة في العصور الوسطى الأوروبية، مثل الخطابات القديمة المعادية للسامية (الرهاب اليهودي Jewphobia ، أو الرهاب الإسلامي Islamophobia)، ضد اليهود والمسلمين عند احتلال الأندلس.

ومن المهم تأكيد أنه ما دام المجال مفتوحاً للحوار، فإن التمييز الديني القديم المعادي للسامية في القرون الوسطى الأوروبية، الذي مارسته الحكومة الملكية المسيحية القشتالية (أواخر القرن الخامس عشر)، لا يمكن اعتباره عنصرياً؛* لأنه شمل المسلمين واليهود معاً ضمن العرق السامي.[٢٠] وما دام المسلمون واليهود قد اعتنقوا المسيحية، فهذا يعني أن

---

[19] Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI*, Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000. See also:

- Carrasco, *Deportados en nombre de Dios: La explusión de los moriscos cuarto centenario de una ignominia*.

- Galán Sánchez, *Una sociedad en transición: Los granadinos de mudéjares a moriscos*.

* لأن التمييز الديني في هذه المرحلة، اعتبر اليهود والمسلمين معا ضمن العرق السامي، بينما بعد الحرب العالمية تم اختزال "المعاداة للسامية" في العرق اليهودي فقط، وتم إقصاء المسلمين من العرق السامي. (المترجم)

[٢٠] أقصى الأدب الاستشراقي الصهيوني الإسرائيلي، والأمريكي الشمالي، والأوروبي الغربي الحداثي العربَ من الجنس السامي بعد الحرب العالمية الثانية، واختزل تعريف "معاداة السامية" في التمييز العنصري ضد اليهود. ويُعَدُّ هذا الأخير جزءاً من استراتيجية صهيونية جائرة تهدف إلى خلط النقد العربي المسلم بالصهيونية بوصفها مُعادِلة لمعاداة السامية. انظر:

أبواب الاندماج كانت مفتوحة بعد احتلال الحكومة الملكية الإسبانية للأندلس في القرون الوسطى.[٢١] وفي هذا السياق، لم تكن إنسانية الضحايا تَطرح أيَّ إشكال، وإنما المهم هو الهوية الدينية للموضوعات الاجتماعية؛ فقد ارتبط التصنيف الاجتماعي السائد في ذلك الوقت بالسؤال اللاهوتي عن وجود إله خطأ أو دين خطأ، لترصيف المجتمع بمحاذاة الخطوط الدينية.

فالأمر المهم هنا –باختصار– هو أن خطاب "نقاء الدم" الذي استُخدِم في احتلال الأندلس، كان شكلاً من أشكال التمييز الديني الذي لم يكن عنصرياً بصورة كاملة؛ لأنه لم يسأل مطولاً عن إنسانية ضحاياه.

ثالثاً: احتلال الأمريكتين وعلاقته باحتلال الأندلس (الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية للشعوب الأصلية، والمارونيين، والموريسكيين، والأفارقة)

عندما قَدَّم كريستوفر كولومبس –أوَّلَ مَرَّةٍ– الوثيقةَ المعروفةَ بالمشروع الهندي إلى ملك الحكومة الملكية المسيحية القشتالية وملكتها، فإنهما أعلنا قبوله، مع تأجيل تنفيذه إلى ما بعد احتلال الإقليم (الأندلس) كاملاً، وقد أمرا كولومبس أنْ ينتظر إلى أنْ يتم الاحتلال الأخير لمملكة غرناطة بوصفها السلطة الأخيرة في الجزيرة الأيبيرية. وقد كانت فكرة الحكومة آنذاك هي توحيد الإقليم وإخضاعه كاملاً لسيادتها؛ بإنشاء دولة واحدة ذات هوية واحدة، وديانة واحدة، في مقابل الأندلس التي كانت تشتمل في تلك الآونة على دول إسلامية متعددة (سلطنات)، مع الاعتراف بحقوق "الهويات والروحانيات المتعددة داخل الحدود الإقليمية."[٢٢]

- Grosfoguel, Ramon, "Human Rights and Anti-Semitism After Gaza" *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Spring 2009, Vol. VII, issue No.2, pp.89-101.

[21] Galán Sánchez, *Una sociedad en transición: Los granadinos de mudéjares a moriscos*. See also:

- Dominguez Ortiz, Antonio, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Granada: Universidad de Granada, 2009.

[22] Maíllo Salgado, Felipe, *De la desaparición de Al-Andalus*, Madrid: Abada Editores, 2004. See also:

وكان مشروع الحكومة هذا، المُتمثِّل في إيجاد توافُق بين هوية الدولة وهوية السكان داخل حدودها الإقليمية، هو أصل فكرة الدولة القومية في أوروبا. فالهدف الرئيس الذي أعرب عنه الملك والملكة لكولومبس هو توحيد الإقليم كله تحت سلطة الحكومة الملكية المسيحية أولاً قبل الذهاب خارجاً لاحتلال أراضٍ أخرى وراء الجزيرة الأيبيرية.

وقد تَمَّ إنهاءُ الاحتلال الأخير للسلطة السياسية المسلمة في الجزيرة الأيبيرية في الثاني من شهر يناير عام ١٤٩٢م، باستسلام إمارة بني نصر الغرناطية. وبعد مرور تسعة أيام فقط، وتحديداً في الحادي عشر من شهر يناير عام ١٤٩٢م، التقى كولومبس مَرَّة أخرى بالملكة إليزابيث، ولكن اللقاء عُقِد هذه المَرَّة في قصر بني نصر (الحمراء) بغرناطة، حيث حصل كولومبس على الترخيص الملكي والموارد للقيام برحلته الأولى إلى ما وراء البحار. وبعد مُضِيِّ عشرة أشهر فقط، وتحديداً في الثاني عشر من شهر أكتوبر عام ١٤٩٢م، وصل كولومبس إلى الشواطئ التي سمّاها جزر الهند الغربية؛ إذ اعتقد –مُخطِئاً– أنه وصل إلى الهند.

لقد بُحِثت العلاقة بين احتلال الأندلس واحتلال الأمريكتين بصورة غير كافية في الأدب، وقد أُسقِطت فيها على احتلال الأمريكتين أساليب الاستعمار والهيمنة نفسها التي تعرَّضت لها الأندلس.[٢٣] فقد كان احتلال الأندلس مُهِمّاً جداً في أذهان المحتلين الأسبان، حتى إن هرنان كورتيز Hernan Cortes المحتل للمكسيك، خَلَطَ بين المعابد المقدسة الأزتيكية والمساجد، ولم يستطع التمييز بينها.*

وإضافةً إلى الإبادة الجماعية البشرية لأهل الأندلس، تعرَّض الإقليم أيضاً لإبادة معرفية، وكان حرْق المكتبات –مثلاً– من الوسائل الأساسية لاحتلاله؛ ففي القرن الثالث عشر الميلادي، أُحرِقت مكتبة قرطبة التي كانت تحوي أكثر من خمسمئة ألف كتاب، في

- Kettami, *El resurgir del Islam en Al-Ándalus*.

[23] Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios: Precedentes Hispánicos de la Evangelización de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

* عومِل الهنود الحمر بوصفهم مسلمين. (المترجم)

حين كانت أكبر مكتبة مسيحية أوروبية لا تحوي أكثر من ألف كتاب. وقد لاقت العديد من المكتبات الأخرى المصير نفسه إبّان احتلال الأندلس، وكان آخرها حرْق ما يزيد على خمسين ومئتي ألف كتاب من مكتبة غرناطة على يد الكاردينال سيسنيروس Cisneros أوائل القرن السادس عشر. وقد استُخدِمت هذه الوسائل نفسها عند احتلال الأمريكتين، فأُحرِقت آلاف النسخ من مخطوطات الشعوب الأصلية التي كانت تُمثِّل ممارسة مكتوبة استعملها الهنود الحمر لأرشفة المعرفة؛ ما أدَّى إلى تدمير معارف هذه الشعوب في الأمريكتين. وبهذا، سارت الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية جنباً إلى جنب في أثناء احتلال الأمريكتين والأندلس.

وتعرَّضت الشعوب الأصلية في الأمريكتين أيضاً لعملية تبشير واسعة شبيهة بما حدث في الأندلس؛[٢٤] إذ استُخدِمت فيها أساليب التنصير ذاتها التي خضع لها المسلمون في الجزيرة الأيبيرية، فكانت صورة من صور الإبادة الجماعية الروحية والمعرفية في آنٍ معاً.[٢٥] وعلى هذا، فقد سار تدمير المعرفة والروحانيات جنباً إلى جنب في أثناء احتلال الأمريكتين والأندلس.

ومن المهم جداً إدراك كيف أثَّر احتلال الأمريكتين في صور التمييز الديني القديمة – في العصور الوسطى– التي تعرَّض لها الموريسكيون والموارنة في القرن السادس عشر بإسبانيا. فقد أسهم احتلال الأمريكتين في جعلها بؤرةً للأحداث، ومركزاً للخطابات الجديدة، وأنموذجاً لأشكال السيطرة التي ظهرت في القرن السادس عشر مع بروز نظام الاستعمار العالمي الحديث. ويُعَدُّ إسهام نيلسون مالدونادو توريس حاسماً في هذا المقام حين قال: "إن القرن السادس عشر حوَّل الأشكال القديمة للتصنيف الاجتماعي الإمبريالي الذي وُجِد منذ القرن الرابع، عندما غَدَتِ المسيحية –مع قسنطين–

[24] Garrido Aranda, *Moriscos e Indios: Precedentes Hispánicos de la Evangelización de México*. See also:

- Martín de la Hoz, Juan Carlos. *El Islam y España*, Madrid: RIALP, 2010.

[25] Garrido Aranda, *Moriscos e Indios: Precedentes Hispánicos de la Evangelización de México*.

الأيديولوجيةَ المهيمنة للإمبراطورية الرومانية." وقد أشار إلى ذلك، قائلاً: "تغيَّرت بشكل كبير في القرن السادس عشر الميلادي، الإحداثياتُ المفهومية التي عَرَّفَت القتالَ لصالح الإمبراطورية، وأشكالَ التصنيف الاجتماعي للقرن الرابع والقرون التي تلته قبل اكتشاف الأمريكتين واحتلالهما. فقد كانت العلاقة بين الدين والإمبراطورية في مركز التحوُّل الدراماتيكي من نظام السلطة المُعتمِد على الاختلافات الدينية إلى نظام مُعتمِد على اختلافات عرقية. ولهذا السبب، فلن تكون المعرفة الإنسانية المسيطرة، في نظر الحداثة، محددة بالتوتر والتعاون المتبادل بين فكرة الدين والرؤية الإمبريالية للعالم المعروف فحسب، لكنها، بدقة أكثر، ستُعرَّف عبر العلاقة الديناميكية بين الإمبراطورية والدين والعرق. فقد لعبت أفكار حول العرق والدين والإمبراطورية دوراً كبيراً باعتبارها محاور مهمة في تصوُّر العالم الاستعماري الحديث الناشئ... ."[٢٦]

إذن، فاحتلال الشعوب الأصلية في الأمريكتين أفضى إلى نشوء تصوُّر عنصري جديد، وسلطة عنصرية ألقت بظلالها على ساكني الجزيرة الأيبيرية في القرن السادس عشر. وما يهمنا هنا هو وصف اللحظة التي حَطَّ فيها كولومبوس الرِّحال من سفينته بعد شهور من الإبحار في المحيط الأطلسي، فقد كتب في يومياته في الثاني عشر من شهر أكتوبر عام ١٤٩٢م ما يأتي:

"يبدو لي أنهم شعوب فقيرة جداً في كل شيء؛ فهم يتجوَّلون عراة كما ولدتهم أمهاتهم... سوف يكونون عبيداً جيدين وموهوبين؛ فقد لاحظت أنهم ينصاعون بسرعة لما يقال لهم. وأعتقد أنهم سوف يصبحون مسيحيين بسهولة، حيث تبيَّن لي أنهم لا ينتمون لأيِّ طائفة دينية."

وقد تسبَّب هذا القول في نشوب مناظرة استمرت طوال السنوات الستين اللاحقة (١٤٩٢م-١٥٥٢م)؛ إذ برهن نيلسون مالدونادو توريس -أواخر القرن الخامس عشر- على أن مقولة كولومبس "شعوب لا تنتمي لأيِّ طائفة دينية" تعني شيئاً جديداً، وتحمل

[26] Maldonado-Torres, *Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial*, p.230.

دلالة خاصة بالتصوُّر المسيحي وقتئذٍ، تختلف عن دلالتها اليوم التي تعني شعوباً ملحدةً.[٢٧] ففي تلك الحقبة، كان التصوُّر المسيحي السائد هو وجود دين للبشر جميعاً، وأنهم قد يعبدون إلهاً آخرَ، أو آلهةً متعددةً، ولا يألون جهداً في سبيل الدفاع عنها، حتى لو تسبَّب ذلك في نشوب حروب وصراعات عدَّة. غير أن إنسانية الآخر –بوصفها نزعةً وصورةً من صور السيطرة– لم تكن موضع سؤال بعدُ. فالذي كان مثار التساؤل هو علم لاهوت "الآخر". وهذا الأخير عُدِّلَ بصورة جذرية بعد عام ١٤٩٢م، مع احتلال الأمريكتين، ووصْف كولومبس الشعوب الأصلية بأنها شعوب لا دين لها. صحيح أن القراءة المعاصرة لهذه الوصف قد تجعلنا نعتقد أن كولومبس قصد بذلك الشعوب الملحدة، بيد أن عدم الإيمان بدين ما في المعتقد المسيحي آنذاك كان معادلاً لعدم وجود روح؛ ما يعني أن أفراد هذه الشعوب مُجرَّدون من صفة الإنسانية. وفي ذلك، يقول نيلسون مالدونادو توريس: "اعتبار الشعوب الأصلية بشراً بدون دين، هذا يخرجها من النوع الإنساني. فالدين عالمي بين الإنسانية، لكن الحرمان المزعوم منه بين الشعوب الأصلية لا يشير مبدئياً إلى عدم صحة هذا التقرير، لكن الأولى هو العكس، حيث يوجد هناك أشخاص في العالم ليسوا بشراً على وجه أكمل... يُقدِّم تأكيد كولومبس على فقدان الدين لدى الشعوب الأصلية معنىً أنثروبولوجياً إلى المصطلح. وفي ضوء ما رأينا هنا، فمن الضروري أن نضيف أن هذا المعنى الأنثروبولوجي هو أيضاً مرتبط بطريقة حديثة لتصنيف الإنسانية تصنيفاً عنصرياً. فبضربة واحدة، أخذ كولومبس الخطاب الديني من حقل لاهوتي إلى أنثروبولوجيا فلسفية حديثة تُميِّز بين درجات مختلفة من الإنسانية عبر هويات مرتبطة بما سيُطلَق عليه فيما بعد بالأعراق."[٢٨]

فخلافاً للمعنى المعاصر المتداول، لم تكن عنصرية اللون هي الخطاب العنصري الأول، وإنما كانت العنصرية الدينية ("شعوب لها دين" في مقابل "شعوب من دون دين"، أو "شعوب لها روح" في مقابل "شعوب من دون روح") هي العلامة الأولى للعنصرية في

[27] Maldonado-Torres, *Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial*, p.230.

[28] Ibid, p.217.

نظام الاستعمار العالمي الحديث/ المسيحي المركزي الحداثي/ الغربي المركزي الذكوري/ الرأسمالي المُتشكِّل في القرن السادس عشر الطويل.[٢٩] لقد تمَّت صياغة تعريف "شعوب من دون دين" في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر في إسبانيا، حيث كانت المناظرة المطروحة خلال احتلال الأمريكتين تعرض لقضية الشعوب غير الدينية التي عُثِر عليها في رحلات كولومبس، وما إذا كان أفرادها يملكون روحاً أم لا. وكان منطق الحجة في النقاش هو: إذا لم يكن لديك دين فليس لديك إله، وإذا لم يكن لديك إله فليست لديك روح، وإذا لم تكن لديك روح فلسْتَ بشراً، وإنما أنتَ حيوان.

لقد حوَّلت هذه المناظرة العنصرية الاستعمارية مفهوم "شعوب من دون دين" إلى "شعوب من دون روح"، وأنتجت أثراً انعكاسياً أعاد التعريف، وغيَّر التصوُّر المسيطر على تلك الأزمنة والخطابات التمييزية الدينية في القرون الوسطى. فقد اكتسب مفهوم "نقاء الدم" معنىً جديداً؛ إذ لم يعد هذا المفهوم يُمثِّل شيفرة السلطة وعينها التي تراقب الأشخاص المنحدرين من أصول مسلمة أو يهودية للتحقُّق من صحة اعتناقهم للمسيحية، كما كان عليه الحال بعد احتلال الأندلس في القرن الخامس عشر، وإنما انتقل معناه –بعد احتلال الأمريكتين، وظهور مفهوم "شعوب من دون روح"– من سؤال لاهوتي عن وجود دين منحرف إلى سؤال عن إنسانية مَن يؤمنون به.[٣٠]

ونتيجة لذلك؛ فقد كانت المناظرة المشهورة في العقود الخمسة الأولى للقرن السادس عشر تتمحور حول مسألة وجود روح للهنود أم لا. أمَّا من حيث الممارسة، فإن الكنيسة والدولة الإمبريالية الإسبانية كانتا –قبل ذلك– تستعبدان معاً الشعوب الأصلية بصورة

---

[29] Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, De-colonial Thinking and Global Coloniality", Vol. 1, No.1, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011, pp.1-38.

[٣٠] من المفيد تذكُّر أن اللغة اللاتينية كانت هي لغة الكتابة في القرن السادس عشر في أوروبا. ولـمَّا كانت الكنيسة المسيحية تُشكِّل سلطة المعرفة مُمثَّلةً بعلم اللاهوت المسيحي، فقد انتقلت المناظرات المتعلقة باحتلال الأمريكتين في إسبانيا إلى أقاليم أوروبية أخرى عن طريق شبكات الكنيسة. وبهذا قُرِئت جميع المناظرات (المناظرات التي دارت حول كولومبس، ومناظرات علماء اللاهوت الإسبان عن العالم الجديد، وعن الأشخاص الذين عاشوا فيه) بحذر شديد في أجزاء أخرى من أوروبا.

مُفزِعة، على أساس مبدأ "لا روح للهنود". وعلى هذا، لم تكن عنصرية الدولة تُمثِّل ظاهرةَ ما بعد القرن الثامن عشر، وإنما كانت ظاهرة تابعة لاحتلال الأمريكتين في القرن السادس عشر. وفي المقابل، فقد وُجِدت أصوات نقدية داخل الكنيسة تستهجن هذه الفكرة، وترى أن الهنود يملكون روحاً، لكنهم متوحشون، وبحاجة إلى التنصُّر.[٣١] وزعمت هذه الأصوات أن وجود روح للهنود يجعل استعبادهم خطيئة في عين الإله، وأن مهمة الكنيسة هي تنصيرهم باستخدام طرائق سلمية. لقد كانت هذه المناظرة هي أُولى المناظرات العنصرية في تاريخ العالم، وكان الهندي من حيث الهوية هو الهوية الحديثة الأولى.

لقد أفضت فئة "الهندي" إلى ابتكار هوية استعمارية حديثة جانسَتِ الهويات المتنوعة التي وُجِدَت في الأمريكتين قبل وصول الأوروبيين. ومن المهم تذكُّر أن كولومبس اعتقد أنه وصل الهند، وأن ذلك قاده إلى استخدام مصطلح "هندي" إشارةً إلى سكان البلاد الأصليين. ولاستدراك هذا الخطأ الجغرافي الأوروبي المركزي، فقد ظهر مصطلح "الهندي" للدلالة على الهوية الجديدة. غير أن إثارة سؤال عن روح الهنود (هل لديهم روح أم لا؟) في ذلك الوقت كان يُعَدُّ سؤالاً عنصرياً يؤدي مباشرةً إلى السؤال عن إنسانيتهم.[٣٢]

يتبيَّن ممّا سبق أن لهذه المناظرة آثاراً مهمةً في التصوُّر المسيحي في القرن السادس عشر، وأنها شكَّلت منعطفاً جديداً في تغيُّر الممارسات والخطابات التمييزية الدينية الأوروبية القديمة في القرون الوسطى. فحتى نهاية القرن الخامس عشر، كانت الخطابات "الإسلاموفوبية" و"اليهودوفوبية" القديمة مرتبطة بالحديث عن وجود إله "خطأ"، وعلم

[31] Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, (1504-1620) , 1979 ; Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina: Medio Milenio de Coloniaje y Liberación, Madrid, Spain: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992

[٣٢] هذه النزعة الشكية في إنسانية الكائنات الإنسانية الأخرى سمّاها نيلسون مالدونادو- توريس النزعة الشكية الكارهة للبشر. انظر:

- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War*, Durham and London: Duke University Press, 2008.

لاهوت غير صحيح، وتأثير الشيطان في الدين الخطأ، من دون السؤال عن إنسانية ممارسيه.[٣٣] وكان اعتناق المسيحية أمراً ممكناً لضحايا هذه الخطابات التمييزية. بيد أن استعمار الأمريكتين غيَّر سريعاً هذه الخطابات الدينية التمييزية القديمة في القرون الوسطى، وحوَّلها إلى هيمنة عنصرية حديثة.

وبالرغم من أن مفردة "العرق" لم تكن مستعملة آنذاك، فإن المناظرة التي تناولت مسألة وجود روح للهنود كانت عنصرية بالمعنى المتداول للعنصرية العلمية في القرن التاسع عشر؛ فقد اتَّسمت هذه المناظرة اللاهوتية في القرن السادس عشر بنفس دلالة المناظرات العلموية في القرن التاسع عشر، التي تساءلت عن بنية الهنود (هل لديهم بنية بيولوجية إنسانية أم لا؟). لقد تمحور هذان النوعان من المناظرات حول إنسانية (أو حيوانية) الآخرين المُعبَّر عنها بالخطاب العنصري المُؤسَّسي للدول، مثل: الحكومة الملكية المسيحية القشتالية في القرن السادس عشر، أو الدول القومية الإمبريالية الأوروبية الغربية في القرن التاسع عشر. ومن ثَمَّ فقد أصبح هذا المنطق العنصري المُؤسَّسي المُتمثِّل في مقولة: "لا روح للهنود" في القرن السادس عشر، أو مقولة: "ليس للهنود بنية إنسانية" في القرن التاسع عشر؛ هو المبدأ المُنظِّم للقسمة الدولية في العمل والتراكم الرأسمالي على مستوى العالم.

لقد استمرت هذه المناظرة إلى حين محاكمة فالادوليد المشهورة في مدرسة سالامانكا عام ١٥٥٢م. ولمّا كانت الكنيسة وعلم اللاهوت المسيحي هما سلطتا المعرفة في تلك الآونة، فقد طرحت الحكومة الملكية المسيحية الإمبريالية الإسبانية سؤالاً على علماء اللاهوت المسيحيين، هو: هل كان للهنود روح أم لا؟ وقد مثَّل علماء اللاهوت آنذاك

[٣٣] بناءً على التصنيف الاجتماعي للنظام الاجتماعي، فقد ادَّعى مالدونادو- توريس وجود أفراد في السابق يتحدثون عن خطابات قد تكون محددة بوصفها خطابات عنصرية من وجهة نظر معاصرة. وبالرغم من ذلك، فإن تصنيف السكان الاجتماعي في القرون الوسطى الأوروبية لم يكن يعتمد على أيِّ تصنيف اجتماعي، وهذا يعني أن التصنيف لم يكن مُنظَّماً عن المنطق الاجتماعي المتعلق بالسؤال الجذري عن إنسانية الموضوعات الاجتماعية؛ فقد اعتمد تصنيف السكان الاجتماعي على المنطق الاجتماعي العنصري بعد عملية عام ١٤٩٢م، مع نشوء نظام العالم الاستعماري/ المسيحي المركزي الحداثي/ الغربي المسيحي الأبوي/ الرأسمالي. ولهذا السبب، فإن الحجة القائلة بظهور العنصرية في هذا المقال ترتبط بالنظام الاجتماعي العالمي بعد عام ١٤٩٢م، ولا ترتبط بالتصريحات الفردية القائلة بظهوره قبل هذا العام.

بارتولومي دي لاس كاساس Bartolomé de las Casas، وجينس سيبولفيدا Gines Sepulveda. فبعد مُضِيِّ ستين عاماً (١٤٩٢م-١٥٥٢م) من المناظرة، التمست الحكومة الملكية المسيحية الإمبريالية الإسبانية أخيراً من محكمة لاهوتية مسيحية أنْ تتخذ قراراً نهائياً بخصوص إنسانية هؤلاء الهنود أو حيوانيتهم.

وكما هو معلوم، فقد شارك جينس سيبولفيدا في مناظرة دافع فيها عن مقولة: "إن الهنود هم شعوب من دون روح"؛ ما يعني -من وجهة نظره- أنهم حيوانات يمكن استعبادها واستخدامها في العمل من دون ارتكاب أيِّ إثم في عين الإله. وللبرهنة على دونية الهنود، وأنهم دون مستوى البشر، فقد استخدم حجة رأسمالية حديثة، مفادها أن الهنود ليس لديهم أدنى إحساس بالملكية الخاصة، واقتصاديات الأسواق؛ لأنهم يُنتِجون بصورة جماعية، ويُوزِّعون الثروة عن طريق التبادل.

أمَّا بارتولومي دي لاس كاساس فرأى أن الهنود يملكون روحاً، لكنهم متوحشون وبحاجة إلى التنصُّر. وقد عَدَّ استعبادهم خطيئة في عين الإله، واقترح تنصيرهم. لقد مثَّلت مناظرة لاس كاساس وسيبولفيدا خطابين عنصريين رائدين (بيولوجي، ومعرفي) امتدت آثارهما ردحاً من الزمن، وشكَّلت عبئاً وضغطاً على السلطات الإمبريالية الغربية على مدار (٤٥٠) سنة بعد ذلك.

فالخطاب العنصري البيولوجي يُمثِّل العلمانية العلموية في القرن التاسع عشر للخطاب العنصري اللاهوتي لسيبولفيدا. فبعد تحوُّل سلطة المعرفة في الغرب من علم اللاهوت المسيحي إلى العلم الحديث -بعد مشروع عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، والثورة الفرنسية- تحوَّل الخطاب العنصري اللاهوتي لسيبولفيدا، المُتمثِّل في عبارة: "شعوب من دون روح"، إلى خطاب عنصري بيولوجي: "شعوب من دون بنية إنسانية"، وذلك مع ظهور العلوم الطبيعية، ثم تحوَّل فيما بعدُ إلى: "شعوب من دون جينات إنسانية". وحدث الشيء نفسه مع خطاب لاس كاساس؛ إذ تحوَّل خطابه اللاهوتي (متوحشون بحاجة إلى التنصُّر) في القرن السادس عشر إلى خطاب عنصري معرفي أنثروبولوجي (شعوب بدائية بحاجة إلى التحضُّر)، وذلك مع ظهور العلوم الاجتماعية.

وكانت محاكمة فالادوليد Valladolid هي الأخرى محطَّ الأنظار، وذاع صيتها بين مختلف الأوساط مدَّة طويلة. صحيح أن رأي سيبولفيدا انتصر على المدى البعيد، غير أن لاس كاساس ربح الجولة على المدى القصير. وهكذا، قرَّرت الحكومة الملكية الإمبريالية الإسبانية أن للهنود روحاً، وأنهم أيضاً متوحشون، ولا بُدَّ من تنصيرهم؛ لذا كان معروفاً أن استعبادهم خطيئة في عين الإله. وهذا يعني ظاهرياً تحرير الهنود من القاعدة الاستعمارية الإسبانية، ولكن الواقع يشير إلى غير ذلك؛ فقد انتقل الهنود -بحسب التقسيم العالمي للشغل- من العمل الاستعبادي إلى العمل القسري المعروف باسم Encomienda (إحدى صور العمل القسري شبه الإقطاعي). ومنذ ذلك الحين، تمأسست فكرة العرق والعنصرية بطريقة ممنهجة، بوصفها مبدأً منظماً للتقسيم الدولي للشغل، والتراكم الرأسمالي على مستوى العالم.

فبعد أنْ خضع الهنود لنظام المراقبة هذا Encomienda، جُلِبَ الأفارقة (صُنِّفوا سلفاً بأنهم شعوب من دون روح) إلى الأمريكتين ليحلوا مَحَلَّ الهنود في عمل الاستعباد. وكان يُنظَر إلى الأفارقة وقتئذٍ بوصفهم مسلمين، فطالهم التمييز العنصري الذي تعرَّض له المسلمون في القرن السادس عشر بإسبانيا. وتجدر الإشارة إلى أن قرار جلب هؤلاء "الأسرى" من إفريقيا لاستعبادهم في الأمريكتين كان متصلاً اتصالاً مباشراً بنتائج محاكمة فالادوليد عام ١٥٥٢م. وتأسيساً على ذلك، بدأت عمليات الاختطاف المنظمة وتجارة الأسرى من الأفارقة التي بلغَت أوجَها في السنوات الثلاثمئة اللاحقة، وأصبحت العنصرية الدينية -في ظل استعباد الأفارقة- مكتملة، أو مُعوَّضة تدريجياً بعنصرية اللون، وغدَت العنصرية والتمييز ضد السود المنطق التأسيسي المُهيكِل للعالم الاستعماري الحديث.

لقد شكَّل اختطاف الأفارقة واستعبادهم في الأمريكتين حدثاً تاريخياً عالمياً كبيراً؛ إذ مات كثير منهم في أثناء عملية الأَسر والنقل والاستعباد؛[٣٤] ما مثَّل إبادة جماعية بشرية ومعرفية كبيرة في آنٍ معاً. فقد مُنِع الأفارقة في الأمريكتين من التفكير، وأداء الصلاة،

[34] Nimako, Kwame and Willemsen, Glenn. *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation*, London: Pluto Press, 2011.

وممارسة علومهم الكونية ومعارفهم ورؤاهم للعالم؛ إذ خضعوا لسلطة العنصرية المعرفية التي حَظَرَتْ إنتاجهم المعرفي المستقل. وقد كانت الدونية المعرفية هي الحجة الحاسمة التي استُنِد إليها في إثبات أنهم أدنى من جنس الإنسان اجتماعياً وبيولوجياً. وبعد أنْ كانت هذه الفكرة العنصرية في أواخر القرن السادس عشر تفيد بأن الزنوج يفتقرون إلى الذكاء، أصبحت في القرن العشرين تفيد بأن الزنوج يتبوَّأون مستويات ضعيفة من حيث نسبة الذكاء.

أمَّا العنصرية الدينية التي تعرَّضت لها الشعوب الأصلية، والتي شكَّكت في إنسانيتها، فقد تمَّ تصديرها إلى الموريسكيين والمارونيين، في تساؤل عن إنسانية هؤلاء الذين يعبدون إلهاً مغايراً. لقد عُدّوا أشخاصاً من دون روح؛ أي ليسوا بشراً، أو هم أدنى من مرتبة البشر، فتعرَّضوا للطرد من حقل الإنسانية، شأنهم في ذلك شأن الشعوب الأصلية في الأمريكتين، ووُصِفوا بالحيوانية.[٣٥] وقد مثَّل ذلك تحوُّلاً جذرياً، في أثناء الظهور الجديد لأوروبا الحديثة، من دونية الديانات غير المسيحية (الإسلام، واليهودية) في أوروبا خلال القرون الوسطى، إلى دونية إنسانية الشعوب التي اعتنقت هذه الديانات (المسلمون، واليهود). ولهذا السبب، ونتيجةً لتأثير احتلال الأمريكتين في القرن السادس عشر؛ فإن التمييزالأوروبي الديني المعادي للسامية (اليهودوفوبي، والإسلاموفوبي) الذي يعود إلى الحملات الصليبية وما قبلها، تحوَّل إلى تمييز عرقي. وهذا هو أثر الكيد المرتد للاستعمار الذي عاد من جديد ليطارد أوروبا.

فالتداخل بين السلطة الدينية العالمية ذات المركزية المسيحية والسلطة الغربية المركزية العرقية/ العنصرية لنظام الاستعمار العالمي/ المسيحي المركزي الحداثي/ الغربي المركزي

[35] Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen delmorisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997. See also:

- Perceval, José María. "Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)", en Areas: Revista de Ciencias Sociales , *Universidad de Murcia*, No.14, pp.173-184.

الذكوري/ الرأسمالي الذي حدث بعد عام ١٤٩٢م؛ هو الذي حدَّد هوية الممارسين للروحية غير المسيحية لأنهم تعرَّضوا للعنصرية بوصفهم "كائنات" دون مرتبة الإنسان. وخلافاً للروايات الأورومركزية، ومنها رواية فوكو* foucault التي حَدَّدَت زمن التحوُّل من معاداة السامية الدينية إلى معاداة السامية العنصرية بالقرن التاسع عشر، وظهور العنصرية العلمية؛[٣٦] فإن العنصرية المعادية للسامية ظهرت في القرن السادس عشر بإسبانيا حين تداخل التمييز الديني المعادي للسامية في القرون الوسطى القديمة مع ظهور التصوُّر العرقي الحديث الناجم عن احتلال الأمريكتين. لقد حوَّل هذا التصوُّر معاداة السامية الدينية إلى معاداة سامية عرقية، خلافاً لما ذكره فوكو من أن العنصرية المعادية للسامية في القرن السادس عشر كانت مُؤسَّسة سلفاً بوصفها عنصرية بيوسياسية.[٣٧]

والحقيقة أن مفهوم "شعوب من دون روح" لم يصل الموريسكيين مباشرةً بعد احتلال الأمريكتين، وإنما استغرق ذلك عدَّة عقود من القرن السادس عشر؛ فقد تمَّ الانتقال والوصول بعد منتصف القرن السادس عشر. وتحديداً، في أثناء محاكمة البشرات،[٣٨] حيث

* يؤكد الباحث في كثير من دراساته على أن ميشيل فوكو يعتبر أحد أهم الكتاب الأورومركزيين الذين أسست على أيديهم بنية المعرفة الغربية. بالإضافة إلى ثلاثة كُتاب آخرين وهم: دريدا Derrida وغرامشي Gramsci وغوها Guha – الذين شكلوا جزءا من قانون الفكر الغربي ما بعد الحداثي، واصفا إياهم بفرسان الهلاك الأربعة The Four Horses of The Apocalypse. ويقصد بروايته هنا رؤيته لانتقال وتطور العنصرية من خلال كتابه جينيالوجيا العنصرية وغيرها، وهي أن العنصرية المعرفية جاءت نتيجة للعنصرية العرقية مع إضفاء معنى جديد عليها عند بروز الدولة الحديثة. خلافا للباحث الذي يرى أن العنصرية الدينية هي التي تحولت إلى عنصرية عرقية نتيجة تداخل السلطتين المركزية المسيحية والمركزية العرقية بعد احتلال الأمريكتين، ومن ثم ظهرت العنصرية المعرفية. (المترجم).

[36] Foucault, Michel. *Genealogía del racismo. La Plata, Argentina Colección Caronte Ensayos*, 1996.

[٣٧] لم يُقصَد بالعنصرية المعرفية في القرن السادس عشر –كما ناقش فوكولت– إعطاء خطاب "حرب العرق" الأوروبي القديم معنىً جديداً، وإنما هي علمانية العنصرية اللاهوتية الدينية القديمة لـ"شعوب من دون روح" في القرن السادس عشر. ولم يكن الخطاب القديم لـ"حرب العرق" داخل أوروبا تأسيساً للعنصرية العلمية كما أصرَّ على ذلك فوكولت بـ"سلالة العنصرية"؛ فقد كان تأسيس العنصرية العلمية مُمثِّلاً للعنصرية الدينية القديمة في القرن السادس عشر، مع وجود جذورها في الاستعمار الأوروبي للأمريكتين؛ إذ كان فوكولت غافلاً عن احتلال الأمريكتين، والاستعمار، وإسبانيا في القرن السادس عشر.

[٣٨] عُقِدت هذه المحاكمات للموريسكيين الذين انتفضوا في جبال البشرات، خارج مدينة غرناطة، بعد منتصف القرن السادس عشر.

وُصِف الموريسكيون بأنهم "شعوب من دون روح" sujetos desalmado، ثم استُعبِدوا بصورة كبيرة في غرناطة. وبالرغم من أن الكنيسة المسيحية حَظَرَت استعبادَ المسيحيين والناس المُعَمَّدِين بوصفهم مسيحيين، فإن الموريسكيين ظلوا مستعبدين.[٣٩]

يتبيَّن ممّا سبق أن مفهوم "نقاء الدم" كان متصلاً بمفهوم "شعوب من دون روح"؛ ما يجعل السؤال عن كيفية استيعابهم المسيحية غير متصل بالموضوع، بل إن وجودهم نفسه كان موضع سؤال يجعل إنسانيتهم أمراً مشكوكاً فيه. وهكذا، ومنذ ذلك الحين، لم يُعَدَّ هؤلاء مسيحيين حقيقيين، ولا مساوين لهم؛ ما يُؤَكِّد أن العنصرية التي تعرَّض لها الموريسكيون كانت حادَّةً أواخر القرن السادس عشر، قبل طردهم بصورة جماعية من الجزيرة الأيبيرية عام ١٦٠٩م.[٤٠]

ختاماً، فإن احتلال الأمريكتين في القرن السادس عشر زاد من وتيرة الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية، التي بدأت باحتلال الأندلس، ثم طالت فئات جديدة مثل الهنود الحمر والأفارقة، وزادت حدَّتها -في الوقت نفسه- بفرض المنطق العنصري الجديد على المسيحيين المنحدرين من الساكنة ذوي الأصول المسلمة واليهودية في إسبانيا.

رابعاً: استعباد النساء الهندوأوروبيات (الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية للنساء)

إن الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية الرابعة التي حدثت في القرن السادس عشر، والتي لا تربطها صلة كبيرة بتاريخ الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الثلاث الآنف

---

[39] Martín Casares, Galán Sánchez, *Una sociedad en transición: Los granadinos de mudéjares a moriscos*.

[40] Carrasco, *Deportados en nombre de Dios: La explusión de los moriscos cuarto centenario de una ignominia*. See also:

- Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen delmorisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*.

- Perceval, *Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)*, pp.173-184.

ذكرها،[٤١] كانت مُوجَّهةً إلى النساء في الأراضي الأوروبية اللواتي نقلْنَ المعرفة الهندوأوروبية من جيل إلى آخر. فقد أتقنت هؤلاء النسوة المعرفةَ المتوافرة للسكان الأصليين منذ الأزمنة القديمة، وشملت معرفتهن حقولاً معرفيةً مختلفة، مثل: علم الفلك، وعلم الطب، وعلم الأحياء، وعلم الأخلاق. وقد استقوينَ بامتلاكهن المعرفة الموروثة، ودورهن القيادي داخل المجتمعات التي وُسِمت بطابع شبه الجماعية للمنظومة السياسية والاقتصادية. وقد بدأ اضطهاد هؤلاء النسوة منذ أواخر العصر الوسيط، لكنه أصبح حادّاً ومُكثَّفاً في القرنين: السادس عشر والسابع عشر، مع ظهور هياكل السلطة الأبوية الرأسمالية الاستعمارية الحديثة.

لقد أُحرِقَت ملايين النساء أحياءً بتهمة السحر والشعوذة في الحقبة الحديثة المبكرة. وبسبب السلطة والقيادة الممنوحة لهن؛ فقد مثَّل الهجوم عليهن استراتيجية رئيسة لتعزيز الذكورية المسيحية المركزية، وهدم الأشكال الطائفية المستقلة المتعلقة بملكية الأراضي. وكانت محاكم التفتيش في مقدمة هذا الهجوم، ووُجِّهَت الإدانة إلى آلاف النساء اللواتي هدَّدت استقلاليتُهن وقيادتُهن ومعرفتُهن علمَ اللاهوت المسيحي، والسلطة الكنسية، وكذا السلطة الأرستقراطية التي تحوَّلت إلى طبقة رأسمالية على امتداد الحدود الوطنية في المستعمرات، وفي الزراعة الأوروبية.[٤٢]

وتُؤكِّد سيلفيا فيديريسي Silvia Federici أن مطاردة هؤلاء "الساحرات" كانت في أوْجها ما بين عامي ١٥٥٠م و ١٦٥٠م، وقد تمثَّلت أطروحتها في أن مطاردة الساحرات على التراب الأوروبي كانت متصلة بالتراكم البدائي خلال التوسع الرأسمالي

[٤١] يُعَدُّ العمل الإبداعي لسيلفيا فيديرسي Silvia Federici واحداً من بين الأعمال الاستثنائية القليلة في هذا الموضوع. وبالرغم من أن عملها هذا لم يربط العمليات الأربع بالإبادة الجماعية الجسدية والثقافية، فإنه ربط –على الأقل– مطاردة النساء الساحرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر باستعباد الأفارقة واحتلال الأمريكتين؛ في ارتباطهما بالتراكم الرأسمالي العالمي، وبخاصة التكوين المبكر للرأسمالية الذي يعني التراكم البدائي. فقد ركَّز عملها على الاقتصاد السياسي أكثر من تركيزه على بنى المعرفة. ومع ذلك، فإن إسهامها مهم حاسم لفهم علاقة الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية للنساء بالإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأخرى في القرن السادس عشر.

[٤٢] لمعرفة تحليل هذا التحوُّل الأوروبي الأرستقراطي إلى طبقة رأسمالية في علاقة ذلك بتكوين نظام العالم الحديث، انظر:

- *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteen Century*, New York: Academic Press, 1976.

المبكر في تكوين احتياطي الشغل للرأسمالية العالمية. لقد ربطَتْ سيلفيا استعباد الأفارقة في الأمريكتين بمطاردة النساء الساحرات في أوروبا بوصفهما وجهان لعملة واحدة؛ فالتراكم الرأسمالي عالمياً يتطلب دمج الشغل في عملية التراكم الرأسمالي. ولتحقيق هذا الهدف، استعملت المعاهد الرأسمالية أقصى أشكال العنف.[٤٣]

وخلافاً للإبادة المعرفية التي نزلت بالشعوب الأصلية والمسلمين، والتي أُحرِق فيها آلاف الكتب، فإن الإبادة المعرفية والبشرية للنساء الهندوأوروبيات كانت من نوع آخر؛ إذ لم توجد أيُّ كتب لإحراقها؛ لأن رواية المعرفة كانت تُنقَل من جيل إلى آخر عن طريق التراث الشفهي. ولمّا كانت أجساد هؤلاء النسوة أشبه بالكتب، فإن إحراق أجسادهن يُماثِل حرق كتب الأندلسيين والشعوب الأصلية.

خامساً: أثر الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع في البنية العالمية للمعرفة (تكوين البنى المعرفية والجنسية والأمل في عالم مستقبلي مُتخَطٍّ للحداثة)

أفضت الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع إلى نشوء سلطة أبوية/ عنصرية وبنى معرفية متداخلة مع عمليات التراكم الرأسمالي عالمياً. فعندما كتب ديكارت في القرن السابع عشر عبارته المشهورة: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" من أمستردام،[٤٤] لم يكن هذا "الأنا" –في المعنى المتداول في تلك الآونة– يُمثِّل شخصاً إفريقياً، أو واحداً من الشعوب الأصلية، أو مسلماً، أو يهودياً، أو امرأةً (غربية، أو غير غربية)، وإنما عُدَّ كلٌّ من هؤلاء –كما أسلفنا القول– دونياً ما دامت بنية السلطة الذكورية العنصرية العالمية موجودة، وعُدَّت معرفتهم أيضاً دونية بفعل تلك الإبادات الجماعية. وفي المقابل، فإن الذي عُدَّ أسمى معرفياً هو الرجل الغربي فقط؛ ففي المعنى المشترك المهيمن في ذلك الوقت، كان هذا

---

[43] Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia, 2004.

[٤٤] من المهم الإشارة إلى أنه بعد هزيمة الهولنديين للإسبان في حرب الثلاثين سنة، انتقل مركز نظام العالم الجديد –الذي استُحدِث بعد عام ١٤٩٢م في ظلّ التوسُّع الإسباني في الأمريكتين– من الجزيرة الأيبيرية إلى أوروبا الغربية الشمالية (أمستردام). وما دام داسل يرى أن الفلسفة الديكارتية قد أنتجها شخص يحمل فكراً جيوسياسياً من مركز نظام العالم، فإن الوجود الإمبريالي ليس مجازياً.

"الأنا" يُمثِّل الذَّكَر الغربي. فالإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع -إذن- هي المُؤسِّسة لِلبنى المعرفية الجنسية والعنصرية التي أنتجت امتيازاً معرفياً وسلطةً للإنتاج المعرفي للرجل الغربي، وأنتجت أيضاً الدونية المعرفية لبقية الشعوب. وأكَّد مالدونادو توريس أن الجانب الآخر لعبارة: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" هو البنية الجنسية والعنصرية لعبارة: "أنا لا أُفكِّر، إذن أنا لست موجوداً". فهذه الأخيرة تُعبِّر عن استعمار الوجود؛ حيث إن كُلّاً من هؤلاء الأشخاص عُدّوا دونيين، لا يفكرون، ولا يستحقون صفة الوجود؛ لأن إنسانيتهم ما تزال موضع سؤال.[٤٥] إنهم ينتمون إلى منطقة "اللاوجود" بحسب تعبير فانون Fanon، أو إلى "الخارجانية" بحسب تعبير داسل.

لقد استبطنت الجامعات المُغَرَّبة منذ نشأتها البنى المعرفية الجنسية والعنصرية التي أنتجتها الإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع؛ إذ أصبحت هذه البنى الأوورومركزية للمعرفة أمراً بدهياً، ورأت أنه من الطبيعي والفاعل أن تضم الجامعة المُغَرَّبة ذكوراً غربيين من خمس دول فقط، يحتكرون إنتاج قوانين الفكر في كل التخصصات الأكاديمية للجامعة. فلا مُشاحَّة في هذا الأمر؛ لأن اختيار هؤلاء كان نتيجةَ انعكاسٍ للبنى المعرفية الجنسية والعنصرية الطبيعية للعالم الاستعماري الحديث.

وما إنْ تحوَّلت الجامعة المُغَرَّبة في أواخر القرن الثامن عشر من جامعة لاهوتية مسيحية إلى جامعة همبولتية Humboldtian علمانية، حتى اسْتَعْمَلَت الفكرةَ الأنثروبولوجية الكانطية القائلة بأن العقلانية تجسَّدت في الرجل الأبيض شمال جبال بيرنييه Pyrenees، مُصنِّفةً بذلك الجزيرة الأيبيرية ضمن مجال العالم اللاعقلاني مع الشعوب السود والحمر والصفر. لقد عانت الشعوب "المفتقرة إلى العقلانية" إقصاءً معرفياً من بنى معرفة الجامعة المُغَرَّبة. وانطلاقاً من هذا الافتراض الكانطي، أُسِّس قانون الفكر للجامعة المُغَرَّبة المعاصرة.

وعندما انتقل مركز نظام العالم من الجزيرة الأيبيرية إلى أوروبا الشمالية الغربية في منتصف القرن السابع عشر بعد حرب الثلاثين سنة، وتحديداً حين هزم الهولنديون

[45] Maldonado-Torres, *Against War*.

الإسبان في معركة أرمادا Armada، انتقل الامتياز المعرفي مع السلطة النظامية من إمبراطوريات الجزيرة الأيبيرية إلى الإمبراطوريات الأوروبية الشمالية الغربية. وما رأي كانط الأنثروبولوجي العنصري، الذي جعل جبال بيرنييه تبدو أشبه بخط فاصل داخل أوروبا لتحديد العقلانية واللاعقلانية، إلا تبعاً لانتقال هذه السلطة الجيوسياسية في القرن السابع عشر. لقد طبَّق كانط على الجزيرة الأيبيرية الآراء العنصرية نفسها في القرن الثامن عشر، التي طبَّقتها الجزيرة الأيبيرية على باقي دول العالم في القرن السادس عشر. وهذا الأمر يُفسِّر سبب إقصاء البرتغاليين والإسبان واستثنائهم من قانون الفكر في الجامعة المُغَرَّبة اليوم، بالرغم من وجودهم في مركز نظام العالم الذي أُنشِئ بعد عام ١٤٩٢م. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر، احتكر الامتيازَ المعرفي وسلطة قانون إنتاج المعرفة في الجامعة المُغَرَّبة رجالٌ من خمس دول، هي: فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا، وإيطاليا، والولايات المتحدة الأمريكية.

ولمواجهة هذا التحدي الذي تُمثِّله الحداثة الأوروميركزية* وبنيتها الاستعمارية الجنسية والعنصرية للمعرفة، اقترح إنريك داسل مشروع "تخطي الحداثة" Transmodernity لإتمام المشروع المتعلق بإنهاء استعمار المعرفة. وتعني كلمة Trans المأخوذة من مصطلح Transmodernity تَجاوَزَ أو تَخَطّى، فماذا يعني إذن تَخَطِّي الحداثة الأوروميركزية؟

إذا كان المشروع الاستعماري الغربي للإبادة الجماعية البشرية والمعرفية ناجحاً -نوعاً ما- في أماكن خاصة من العالم، فقد خلَّف فشلاً كبيراً في نتائجه النهائية في معظم أنحاء العالم؛ حيث لا يزال الفكر النقدي حيّاً لدى الشعوب الأصلية، والمسلمة، واليهودية، والإفريقية، والنساء، وكذا الحال بالنسبة للعديد من المعارف النقدية في الجنوب العالمي. لقد تأثَّرت الثقافات والمعارف كلها بالحداثة الأوروميركزية؛ فبعد خمسمئة عام من استعمار المعرفة لا نكاد نجد أيَّ تراث ثقافي معرفي، بمعناه المطلق، خارجاً عن الحداثة الأوروميركزية، بل إن مظاهر المركزية الأوروبية استُبطِنت في العديد من النظريات المعرفية. ولكن هذا لا

* كان هدف مشروعي الحداثة، وما بعد الحداثة، هو السعي اللانهائي إلى امتلاك أشياء مجردة من كل القيم، ومنفصلة عن أيِّ ممارسة للفضيلة المدنية، وهذا يعني أن المشروعينِ يُمثِّلان معاً فلسفات غير مناسبة للمستقبل، وأن هدفهما الأسمى هو الهيمنة والإقصاء.

يعني أن كل تراث هو مطلق دخيل؛ إذ لا نجد شيئاً خارجاً عن نظرية المعرفة الغربية. وما تزال توجد وجهات نظر معرفية غير غربية لها خارجانية نسبية عن الحداثة الأوروميركزية. لقد تأثَّرت المعارف والثقافات حقاً بالإبادة الجماعية البشرية والمعرفية، لكنها لم تُهدَم بصورة كلية. وهذه الخارجانية النسبية Relative Exteriority بحسب تعبير داسل هي التي تُقدِّم الأمل والإمكانية لعالم مُتخطٍّ الحداثة؛ عالم حيث العديد من العوالم ممكنة، باستعمال شعار زاباتيستا Zapatista.

يتيح وجود هذا التنوع المعرفي إمكانية النضال لإنهاء الاستعمار المعرفي، والقضاء على المجتمع الذكوري، اللذينِ لم يعودا بعد الآن يُمثِّلان مركزاً للسلطة في النظريات المعرفية المركزية الغربية ورؤاه للعالم. ولتجاوُز الحداثة الأوروميركزية، اقترح داسل مشروع "مناهضة الاستعمار" الذي يقوم على التفكير النقدي للتراث المعرفي في جنوب العالم، والذي يساعدنا على إنشاء مشروعات تحمل أفكاراً مختلفة، وبناء معاهد استولت عليها الحداثة الأوروميركزية، وإنهاء استعمارها من جوانب عدَّة. ففي الحداثة الأوروميركزية، نجد أن الغرب احتكر تعريف الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحرية المرأة، والاقتصاد، وغير ذلك. ومن ثَمَّ فإن وظيفة مشروع "تخطي الحداثة" تتضمن إعادة تعريف هذه العناصر انطلاقاً من اتجاهات مختلفة، وَفْقاً للتنوع المعرفي للعالم الذي ينحو نحو معنى متعدد وعالم متعدد.[٤٦]

[٤٦] يبدو أن مقولات داسل كلها هي مسلّمات من وجهة نظر الباحث رامون كروسفوكيل. وبالرغم من أهمية المشروع (تجاوُز الحداثة) الذي دعا إليه، وتساوقه مع المنطق العلمي العام الذي ينتقد المركزية المعرفية الغربية، فإنه يمكن مناقشة بعض مقدماته وضوابطه المعرفية؛ لتطوير رؤية أكثر عمقاً وعالميةً. ومن المقدمات التي يمكن مناقشتها:
– فلسفة التحرير التي يُؤسِّس لها داسل، والتي ينضوي تحتها مشروع "تجاوُز الحداثة" تنطلق من منشأ وتجربة مغايرة (أمريكا اللاتينية)، فكيف يمكن تطبيق نظرية متولدة من مكان خاص على بقية بلدان العالم. وإن هدف فلسفة التحرير –انطلاقاً من عنوانها وأصولها الدينية– هو تحرير الإنسان من ظلم القوى المهيمنة، والدفاع عن الثقافة المنبوذة والفلسفات المهمشة والشعوب اللاتينية المقهورة، التي كانت تعتقد نفسها أوروبية الأصل، وذلك عن طريق إذابة الحدود بين الثقافات، فتنشأ هويات جماعية (مثل: الفقراء، والنساء، والسود، والهنود) يصار إلى تصنيفها؛ ما يؤدي إلى إعلاء هويات، وطمس خصائص هويات أخرى وإقصائها.
– عدم تفكيك بعض مقولات المركزية الغربية، ومن ذلك أن السرديات الفوقية (سرد حول سرد) التي يُقدِّمها داسل، والتي يسعى من خلالها إلى منافسة السرديات الفوقية الأوروميركزية ما بعد الكولونيالية المهيمنة، التي تُقدِّم تفسيرات لتطور الرأسمالية وعلاقتها بالاستعمار؛ ليست تفكيكية، وإنما هي سرد مضاد لعملية الحداثة. وإلى ذلك يشير جوميز بقوله: "بهذا يخلق داسل نقصاً ثانياً، وهو تحويل الفقير إلى نوع من الموضوع المتعالي، الذي من خلاله

وإذا أهملت الشعوبُ المنتمية إلى جنوب العالم التعريفَ الغربي المهيمن، ولم تتبعه وتُقلِّده، فإنها تُلغى حالاً، وتُقْصى من المجتمع العالمي بتهمة الأصولية. فمثلاً، عندما يتحدث زاباتيستاس Zapatistas عن الديمقراطية، فإنها لا تُناقَش من منظور مركزي غربي، وإنما يُقترَح مشروع للديمقراطية مختلف شيئاً ما عن الديمقراطية الليبرالية؛ فيعاد تعريف الديمقراطية من منظور محلي مُتمثِّل في عبارة: "القيادة حال الطاعة" مع كاراكولس Caracoles بوصفها ممارسة مؤسسية ديمقراطية. غير أن استعمال مفهوم للديمقراطية مختلف عن الحداثة الأوروبمركزية يوصم بأنه يُمثِّل صورة من صور الأصولية. والشيء نفسه ينطبق على مفهوم "الحركة النسائية"؛ فإذا طوَّرت النساء المسلمات مفهوماً للحركة النسائية المسلمة، فإنه سيُلغى فوراً من طرف المؤيدين للحركة النسائية الغربية الأوروبمركزية بوصفه أبوياً وأصولياً.

إن مشروع "تخطي الحداثة" هو دعوة إلى إعادة تعريف العديد من العناصر التي استولت عليها الحداثة الأوروبمركزية، وعالجتها كأنها أوروبية؛ وراثةً وطبعاً، وذلك عن طريق مشروعات معرفية سياسية مختلفة متوافرة في العالم اليوم، وكلها تَنْحو نحو مشروع تحرُّري، مُناهِض للاستعمار، مُتخطٍّ "نظام العالم الاستعماري/ المسيحي المركزي الحداثي/ الغربي المركزي الذكوري/ الرأسمالي"، كما صَرَّح به داسل حين قال: "عندما أتحدَّث عن تخطي الحداثة، أرجع إلى المشروع العالمي الذي يهدف إلى تجاوُز الحداثة الأمريكية الشمالية أو

سيجد تاريخ أمريكا اللاتينية معناه. وهذا هو الجانب المضاد لما بعد الحداثة؛ لأن محاولات داسل ليست هي عدم تفكيك مركزية الموضوع المتنور، بل لتُحل محله موضوعاً آخرَ مطلقاً."

– الإعلاء من شأن فلسفة التحرير، وادِّعاء تفوُّقها على باقي الفلسفات. وهذا الزعم يتمثَّل في أمرين:

الأول: ادِّعاء فلسفة التحرير التفوُّق الأخلاقي المصوغ من تعاليم الكنيسة، وهذا ينقص من أخلاقيات ثقافات وأديان أخرى؛ ما يجعل أصحابها مجردين من الخطأ، ومتصفين بالبراءة، وغير ملامين ضد الشر والنظام القمعي الذي يناهضونه؛ فأيُّ فيلسوف تحريري ينحدر من هذا النظام تصبح أخلاقه سوية من دون حاجة إلى تمحيص، ويصبح قادراً على ممارسة الاستبداد الجديد شرعياً باسم التحرير، أو الخارجانية.

الثاني: وَسْم فلسفة التحرير بالفلسفة الأولى؛ إذ يُؤكِّد أن فلسفة أمريكا اللاتينية تبدأ بفلسفة التحرر؛ ما يلغي كل الفكر الأمريكي اللاتينيي السابق، ولا يعترف بالفلسفات السابقة، وينفي الاستمداد من باقي بعض الفلسفات الأخرى، مثل: فلسفة هوسرل Husserl، وليفناس Levinas . (المترجم).

الأوروبية. إنه مشروع ليس ما بعد حداثي ما دام مشروع "ما بعد الحداثة" لا زال لا يُشكِّل نقداً مكتملاً للحداثة. إن مشروع "تخطي الحداثة" على العكس من ذلك، في نظري، هو مهمة مُعبَّر عنها فلسفياً، وتكمن نقطة انطلاقتها في هذا الذي كان منبوذاً، تافهاً، ومحكوماً عليه بعدم الفائدة بين الثقافات العالمية، بما في ذلك الفلسفات الهامشية أو المستعمرة."[٤٧]

ويدعو مشروع "تخطي الحداثة" أيضاً إلى حوارات سياسية فلسفية داخلية لإنتاج معاني متعددة، حيث إن العالم الجديد هو عالم متعدد Pluriverse. وبالرغم من أن هذا المشروع لا يعادل احتفال التعددية الثقافية الليبرالية للتنوع المعرفي في العالم، من حيث المساحة والموضوعات التي تركتها بنى السلطة الاستعمارية سليمة، فإنه يعترف بالتنوع المعرفي من دون نسبية معرفية. فالمطالبة بالتعددية المعرفية –خلافاً للعالمية المعرفية– ليست أمراً معادلاً للموقف النسبي؛ حتى إن مشروع "تخطي الحداثة" يعترف بالحاجة إلى مشروع عالمي مشترك متداول مُناهِض للرأسمالية، والذكورية، والإمبريالية، والاستعمار، لكنه يرفض عالمية الحلول، حيث يُعرِّف الواحد للبقية ماهية الحل.*

فالعالمية Uni-versality في الحداثة الأوروبية تعني أن الواحد يُعرِّف للبقية، ومن ثَمَّ فإن مشروع "تخطي الحداثة" يدعو إلى تعدُّد الحلول، حيث الأكثر يُعرِّف للأكثرية. وانطلاقاً من اختلاف التقاليد المعرفية والثقافية، فإنه ستوجد أجوبة وحلول متنوعة ومتعددة لمشكلات مماثلة.** إن الأفق المتخطي الحداثة يهدف إلى إنتاج مفاهيم، ومعانٍ،

---

[47] Dussel, Enrique. "A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue Between Philosophical Traditions", Vol.9,No.1, *Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion*, 2008, pp.19-20.

* ينسجم هذا المشروع في أصله مع دين الإسلام العالمي الذي ينشد هو الآخر مفهوم "الاختلاف والتوحيد"، حيث لا فضل أو سلطة لمخلوق على آخر. وهو يدعو إلى احترام التعددية والتنوع والتعارف والتعايش في ظل الوحدة والاحترام المتبادل، ونبذ ثقافة الهدم والإقصاء؛ فهو مشروع يُؤسِّس لجانبين من المعادلة، هما: التغيير المُستوعِب، والمحافظة على المُكوِّنات والمبادئ الأساسية للهوية الثقافية والتراث من حيث مصادرها ومعانيها. (المترجم)

** يمكن للباحث أنْ يطَّلع على أعمال بعض النُّقَّاد الذين حاولوا بيان مواطن الضعف في نظريته، مثل: أوفليا شوته Ofelia Schutte، وهوراسيو سروتي غولبرغ Horacio Cerutti Guldberg، وسانتياغو كاسترو جوميز Santiago Castro-Gómez.

وفلسفات مختلفة، وعالم متعدد. وقد أكَّد داسل أن هذا المشروع: "يَنْحُو نحو فلسفة عالمية مستقبلية متعددة. هذا المشروع هو بالضرورة مُتَخَطٍّ للحداثة، ولهذا السبب أيضاً هو مُتَخَطٍّ للرأسمالية... لزمن طويل، وربما لعدَّة قرون، ستستمر العديد من التقاليد الفلسفية المتنوعة لِتَتَّبِعَ وتُقلِّد طرائقَها الخاصة، لكن مع ذلك، لاح في الأفق مشروع عالمي آخر، مماثل لعالم متعدد، ومُتَخَطٍّ للحداثة (غير العالمي الوحيد، وغير ما بعد الحداثي). وفي الوقت الراهن، هناك "فلسفات أخرى" ممكنة؛ لأن العالم الآخر ممكن، كما صرحت بذلك الحركة الليبرالية لزاباتيستا Zapatista في شباس Chipas، المكسيك Mexico."[٤٨]

خاتمة:

تصدّى هذا البحث لمسألة إنهاء استعمار الجامعة المُغَرَّبة التي لا تزال تعمل في كنف فرضية "العالمية الواحدة" Uni-versalism، حيث الواحد (رجال غربيون من خمس دول) يُعَرِّفُ للبقية ماهية المعرفة الصحيحة والحقيقية. وقد انتهى البحث إلى توصيات يمكن بها إنهاء استعمار بنى المعرفة في هذه الجامعة، نُجْمِلها في ما يأتي:

١. الاعتراف بإقليمية Provincialism النظريات الغربية والعنصرية المعرفية والتمييز الجنسي المعرفي الذي يُشكِّل البنى المعرفية التأسيسية بوصفها نتيجة مباشرة لمشروعات الإبادة الجسدية والمعرفية الذكورية/ الاستعمارية في القرن السادس عشر.

٢. قطع الصلة بالعالمية الواحدة، التي ترى أن الواحد Uni يُعرِّف للبقية. وهذا الواحد، في هذه الحال، هو نظرية "المعرفة" لدى الرجل الغربي.

٣. جلب التعدد والتنوع المعرفي إلى قانون الفكر؛ لإيجاد تعددية في المعاني والمفاهيم. فالحوار المعرفي الداخلي بين كثير من التقاليد المعرفية يُسهِم في إعادة إنتاج تعريفات جديدة للمفاهيم القديمة، ويبتكر مفاهيم متعددة لعالم متعدد أكثر يُعرِّف للأكثرية، بدلاً من عالم واحد يُعرِّف للبقية.

[48] Ibid, p.20.

فإذا أخذت الجامعات المُعَرَّبة بهذه التوصيات، فإنها ستوقف وجود المُعَرَّب والجامعة الواحدة، وستتحوَّل من جامعة مُوحَّدة مُعَرَّبة إلى جامعة متعددة مُناهِضة للاستعمار المعرفي. وإذا كانت المشروعات المعرفية الجنسية والعنصرية الأورومركزية الحداثية لكانط وهامبولد، هي التأسيس المعرفي للجامعة المُعَرَّبة منذ أواخر القرن الثامن عشر؛ نتيجة ثلاثمئة سنة من الإبادة الجماعية البشرية والمعرفية في العالم، فإن مشروع "تخطي الحداثة" لداسل يُمثِّل تأسيساً معرفياً جديداً لمستقبل الجامعة المتعددة التي ستُنهي الاستعمار، والتي سيكون إنتاجها المعرفي في خدمة عالم مُتَحَطِّ لنظام العالم الاستعماري/ المسيحي المركزي الحداثي/ الغربي المركزي الذكوري/ الرأسمالي.

وإضافة إلى ما جادت به أقلام الباحث من آفاق معرفية ومنهجية في هذا الموضوع المهم، يمكن التنبيه على جوانب أخرى تفتح الباب أمام دراسات مستقبلية، منها:

أ. إعادة بناء المفاهيم المتولدة من تجربة غربية خاصة، وتركيبها في ضوء مشروع "تجاوُز الحداثة"، انطلاقاً من أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. ومن بين المفاهيم المُؤثِّرة التي تحتاج إلى إعادة قراءة في ضوء "ثقافة عابرة للقارات" لا تعترف بالحدود الجغرافية والفكرية: الحدود، والتقليدية، والأصولية، والاستشراق، والإسلاموفوبيا، والنسائية، والديمقراطية، والذات والآخر. فهذه بعض المفاهيم التي يجب أن تعود إلى وعاء الذوبان لإعادة تعريفها؛ لأنها "مفروضة" من وجهة نظر "عالمية واحدة" على كثير من وجهات نظر عالمية أخرى.

ب. بدء العمل انطلاقاً من الجامعة؛ وعياً وتصوُّراً، علماً بأن الجامعات مثَّلت حجر الزاوية للفكر الاستعماري، ومناهضتها يجب أن تبدأ من المكان الذي انطلق منه هذا الفكر.

ت. ضرورة الوعي بالأفكار الاستعمارية الإقصائية التي اخترقت الفكر الإسلامي، واشتغل بها الدارسون كأنها إسلامية، وأعادوا إنتاجها من دون بيِّنة؛ إذ باتت بعض المذاهب الإسلامية تتبنّاها بغير وعي، وترى ضرورة فرض الإسلام بالقوة على جميع الشعوب في العالم، بوصفه الفكر السليم الذي يُحقِّق مصلحة الناس كافة، علماً بأن

الإسلام ليس دينـاً عالمياً Uni-versal (بمعنى العالمية الواحدة)، وإنما هو دين عالمي يؤمن بالتعددية pluriversal؛ إذ يُقِرُّ بأن الاختلاف سُنَّة إلهية، وأن حكمة الله تعالى اقتضت أنْ يختلف الناس في أديانهم وأفكارهم ووجهات نظرهم، وأنْ تختلف نظرتهم فيما يخص تدبير شؤونهم.

ث. ضرورة مراجعة الفكر الإسلامي الحداثي "الأصولي" مراجعة نقدية وَفْق الأصول والكليات التي بُنِي عليها الإسلام، وتنقيته من شوائب الفكر الاستعماري، مع استحضار الفكر المهيمن، ثم دراسة الفكر الغربي دراسة تاريخية نقدية.

دريدا والتراث القبالي

إبراهيم الفيضا*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز حضور التصوف اليهودي الباطني "القبالي" في نتاج الفيلسوف اليهودي الفرنسي جاك دريدا، وذلك بدراسة العلاقة بين الأدب الفلسفي واللاهوت أولاً، ثم التعريف بالتصوف اليهودي الباطني المعروف باسم القبالة، ثم التعريف الموجز بجاك دريدا وبعض اللحظات المهمة في مسيرته. بعد ذلك، توقَّف البحث عند مقالين قيِّمين للدارسة سوزان هاندلمان، والباحث إليوت وولفسون، اللذينِ أكَّدا –على التوالي– تأثُّر دريدا بالتصوف القبالي وتقاطعه معه. وأخيراً، عرض البحث لمثال تطبيقي على ذلك الحضور القبالي في نص دريدا.

الكلمات المفتاحية: جاك دريدا، التصوف اليهودي، القبالة، التفكيك.

Derrida and the Kabbalistic Heritage

Ibrahim Elfida

Abstract

This critical study seeks to highlight the influence and presence of the Jewish Mystical tradition, Kabbalah, in the work of the French Jewish philosopher Jacques Derrida. The study initially tries to study the relationship between philosophy, literature, and theology. Then, it provides a short biography of Derrida and a basic definition of the Kabbalah. The paper critically discusses two important works, by Susan Handelman and Elliot Wolfson, on the influence and convergence of Kabbalah and Derrida's work. As a practical example the study shows the presence of Kabbalah in two passages from Derrida.

Keywords: Jacques Derrida, Jewish Mystical tradition, Kabbalah, Deconstruction.

* ماجستير في اللغة الإنجليزية وآدابها، تخصص خطاب الاستعمار وما بعد الاستعمار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: elfidabra@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٢/٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٨/٧م.

مقدمة:

"العالم كله متضمن في التوراة
ونحن جميعاً متضمنون في التوراة؛
وننظر من خلاله
ولا نظل بالابتعاد عنه."

Abraham Abulafia, 1280

يقال إن الفيلسوف الفرنسي اليهودي إيمانويل ليفيناس (١٩٠٦-١٩٩٥م) نظر في عيني صديقه جاك دريدا في أثناء مقابلةٍ جمعته به، ثم قال مُخاطِباً إياه: جاك، أتدري بمَن تُذكِّرني؟ إنك تُذكِّرني بقبالي مُهرطِق من القرن السادس عشر! إن ملاحظة ليفيناس الآنف ذكرها تُؤكِّد ما ارتبتُ بشأنه بعض الوقت، من أن اللقاء مع فكر دريدا قد يكون مدخلاً مهماً لفلسفة ولاهوت قبالي مُعاصِر، وإنْ بشكل تناقضي.[١]

لقد اهتم كثير من الدارسين -وما يزالون- سواء أكانوا غربيين أم عرباً،[٢] بنتاج الفيلسوف الفرنسي جاك دِريدا Jacques Derrida (١٩٣٠-٢٠٠٤م)؛ دراسةً، ونقداً، وترجمةً.[٣] غير أن قليلاً من الدارسين العرب ناقشوا الأصول اليهودية عامةً، والقبالية بوجه خاص؛ في: فكره، ونتاجه، وتفكيكه. وقد تُعَدُّ دراسة موضوع "دريدا والقبالة" -إذا استثنينا بعض دراسات المرحوم عبد الوهاب المسيري، وسعد البازعي، وأسامة خليل-[٤]

---

[1] Sanford L. Drob. *Kabbalah and Postmodernism: A Dialogue*, New York: Peter Lang Publishing, 2009, p.48.

[٢] نذكر على سبيل الجِدة والتمثيل فقط:
- جِن فوه، شيه. "دريدا ومعضلة الأخلاق، التخلُّق. ترحيب غير مشروط بالآخر"، تعريب: رامي طوقان، **الاستغراب**، س٢، عدد٤، ١٤٣٧هـ/صيف ٢٠١٦م، ص٤٠-٦١.

[٣] يُعَدُّ اسم "دريدا" أحد أكثر الأسماء استعمالاً واقتباساً في ما يخص النقد الأدبي و"الإنسانيات"؛ إذ من المعروف أنه كان يشتغل في حيّز ما بين الفلسفة والآدب.

[٤] انظر:
- البازعي، سعد. **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م.

مسألةً غير مدروسة بصورة جدية في الفكر العربي عامةً، والنقدي والأدبي منه خاصةً. لقد حاول بعض الباحثين العرب مناقشة هذه الصلة في بعض دراساتهم في الموضوع، غير أن ما نُلاحِظه على جُلِّ تلك المحاولات عامةً أنها دارت أساساً حول أفكار ومقولات للباحثة والأستاذة الأمريكية سوزان هاندلمان Susan Handelman،[٥] التي أحال عليها جُلُّ هؤلاء الباحثين. ويُمكِن للمرء أنْ يستغرب عدم ترجمة الباحثين والمترجمين العرب المهتمين بهذا المجال لمؤلَّفها المشهور إلى العربية حتى الآن.[٦] وعلى هذا، فقد يُعَدُّ القول بتأثير القبالة في فكر دريدا قولاً مخالفاً للنظرة العامة السائدة عند أغلب النُّقّاد والدارسين العرب.

ربما لا يسعنا في هذا المقام إلا أنْ نسأل ونُلِح في السؤال، لعلَّنا نظفر في آخر التحليل والبحث –عن طريق الاضطلاع بمسؤولية محاولة الإجابة– بما يشفي غليلنا عن هذا الموضوع: لماذا بدأ دريدا نقده (تفكيكه، أو تقويضه) مع الفيلسوف الألماني صاحب

– المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مصر: دار الشروق، ١٩٩٩م.

– المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م.

– البنكي، محمد أحمد. **دريدا عربياً: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.

– سعد الله، محمد سالم. **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**، اللاذقية: دار الحوار، ط١، ٢٠٠٨م.

– مرزاق، أحمد. "**المرجعية والمنهج: دراسة نظرية تطبيقية**"، السعودية، **مجلة العربية**، عدد٢١٠، ٢٠١٤م.

نود أن نعبر عن امتناننا واعترافنا للمراجعات والمناقشات التي قام بها الزميل أحمد مرزاق مشكوراً والدي من دونه ما كان لهذا الدراسة أن ترى النور.

– صديقي، علي. "بين القَبَّالاه والتفكيكية عند عبد الوهاب المسيري"، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، ٢٠١٥م. يمكن ولوج الرابط الآتي، ثم البحث عن الموضوع:

- http://www.mominoun.com/articles.

[٥] سنعتمد هنا على ما قدَّمته الباحثة في كتابها المهم. وللاطِّلاع أكثر على مؤلَّفاتها، يمكن زيارة الموقع الإلكتروني الآتي:
- http://english.biu.ac.il/faculty/handelman-susan

[٦] مؤلَّفها المعروف عام ١٩٨٢م الذي لم يُترجَم بعدُ إلى العربية حتى الساعة –بحسب عِلْمنا– باستثناء الفصل السابع منه، والذي تُرجِم إلى اليابانية والصينية:

- Handelman, Susan. *The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press, 1982, pp. 267.

(***قتلة موسى: انبثاق*** **التفسير الرباني في النظرية الأدبية الحديثة**).

"الظاهريات" المعروف إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٦م) عام ١٩٦٤م[٧] ولم يَعد إلى الحقبة العتيقة مع وجه بارز من أعلام الفلسفة الغربية الكلاسيكية اليونانية (الميتافيزيقية)؛ أفلاطون (٤٢٨/٤٢٧- ٣٤٨/٣٤٧ قبل الميلاد تقريباً)؛ فهذا الأخير هو البداية وليس الغاية؟[٨] لماذا تَحضر في العديد من دراسات دريدا ومقالاته أسماء فلاسفة وشعراء وكُتّاب ونُقّاد يهود معلومين معروفين، مثل: الفيلسوف اليهودي الألماني والتر بنيامين (١٨٩٢-١٩٤٠م)، والطبيب والمُحلِّل النفسي النمساوي اليهودي سيغموند فرويد[٩] (١٨٥٦-١٩٣٩م)، والأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي-ستراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩م)، والفيلسوف اليهودي الفرنسي من أصل لتواني إيمانويل ليفيناس[١٠] (١٩٠٦-١٩٩٥م)، والشاعر

---

[٧] كتب دريدا رسالته عن فلسفة هوسرل لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة بين عامي (١٩٥٣-١٩٥٤م)، وكانت تحمل عنوان "إشكالية النشوء (الأصل) في فلسفة هوسرل"، لكنها لم تُنشَر إلّا عام ١٩٩٠م، وقد نُقِلت إلى الإنجليزية عام ٢٠٠٣م على يد ماريان هوبسون.

- *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, coll. « Epiméthée », PUF, 1990. Rééd. Mémoire pour son diplôme d'études supérieures en philosophie à l'École normale supérieure, en 1953-1954, 2010.
- Derrida, Jacques. *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*. Trans: Marian Hobson, Chicago: Chicago University Press, 2003.

[٨] دريدا، جاك. **صيدلية أفلاطون**، ترجمة: كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨م. ربما شرع دريدا -بدءاً بأفلاطون، وانتهاءً بهوسرل- في قلب الفلسفة الغربية (حضارة اللوغوس)، كما فعل نيتشه -من قبلُ- مع الفلسفة، ومع سقراط تحديداً. ففي مقابل القول (الكلام، أو النطق) "اللوغوس"، أكَّد دريدا أهمية الكتابة بوصفها فضاءً لإمكانية الدلالة.

[٩] للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن أنظر المراجع التالية:

- Bakan, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (New York: Princeton, 1958); 2nd edition 2004.

[١٠] انتقد ليفيناس انتقاداً شديداً الأنطولوجيا في تاريخ الفلسفة الغربية، وبخاصة من خلال أعمال الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م). وكان ليفيناس قد بدأ دراساته في الفلسفة عام ١٩٢٣م في ستراسبورغ بفرنسا، وقضى السنة الجامعية (١٩٢٨-١٩٢٩م) في جامعة فرايبورغ الألمانية، حيث حضر فيها محاضرات هوسرل إلى أنْ حَلَّ بعد ذلك هايدغر مَحَلَّ هوسرل. لقد كان ليفيناس ذا صلة بالقبالة، ومُتشبِّعاً بها. للاستزادة، انظر:

- Wolfson, Elliot R. "Secrecy, Modesty, and the Feminine: Kabbalistic Traces in the Thought of Levinas", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy,* Vol.14, 1-2, 2006, pp.193-224. ("الإسرار والتواضع والمؤنث: بعض الإشارات القبالية في فكر ليفيناس")

ومقالة دريدا عن ليفيناس عام ١٩٦٤م حملت العنوان الآتي (بالإنجليزية): "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." ("العنف والميتافيزيقا مقالة في فكر إيمانوئيل ليفيناس")؛ ثم عاد إليه عام ١٩٩٧م في مقالة أخرى حملت عنوان: "Adieu to Emmanuel Levinas".

والكاتب اليهودي الفرنسي من أصل مصري إدموند جابيس (١٩١٢-١٩٩١م)، واليهودي الأمريكي والدراس المتخصص في التراث والتاريخ اليهودي، الذي عمل أستاذاً للتاريخ اليهودي بجامعة كولومبيا من عام ١٩٨٠م إلى عام ٢٠٠٨م، والذي توفي عن عمر ناهز (٧٧) سنة يوسف حاييم يروشالمي[١١] (١٩٣٢-٢٠٠٩م)، فضلاً عن آخرين غيرهم، أمثال:

الفيلسوفين الألمانيين مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م)، والاقتصادي كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)، والروائي الفرنسي فيليب سولرز (١٩٣٦م-)، الذي درس دريدا روايته

("مقالة في وداع إيمانوئيل ليفيناس)؛ وتوجد مقالة أخرى لدريدا عن ليفيناس عنوانها: "At this very moment in this work here I am". وهاتان المقالتان موجودتان معاً، الواحدة تلو الأخرى، في مؤلَّف من تحرير "كلير كاتز"، و"لارا تروت". انظر:

- Katz, Claire & Trout, Lara (eds.). *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Levinas, Phenomenology and His Critics, Routledge: London and New York, Vol. 1, 2005. (*إيمانوئيل ليفيناس: مراجعات نقدية لفلاسفة لأبرز الفلاسفة*)

لمعرفة المزيد عن صلة ليفيناس بالقبالة ودريدا، انظر:

- Del Nevo, Matthew. "Edmond Jabès and Kabbalism after God", *Journal of the American Academy of Religion,* Vol. 65, No. 2, Summer, 1997, p.406.

- "Torments of an Ancient Word": Edmond Jabès and the Rabbinic Tradition, in: *The Sin of the Book: Essays on the Writing of Edmond Jabès*, ed. Eric Gould, Lincoln: University of Nebraska Press, 1985, pp.55-91.

- Jacob Meskin, "The Role of Lurianic Kabbalah in the Early Philosophy of Emmanuel Levinas", *Levinas Studies*, Vol. 2, 2007, pp.49-77. ("دور القبالة اللوريانية في تشكل باكورة فلسفة إيمانوئيل ليفيناس).

- Derrida, Jacques. *Spectres of Marx,* Trans: Peggy Kamuf, Routledge, 1994.

أنظر: جاك دريدا، ***أطياف ماركس***، ترجمة: منذر عياشي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ٢٠٠٦.

[١١] لمعرفة علاقة دريدا بحاييم، وموضع التقاء اهتمامهما (الذي دار أساساً حول الذاكرة -الجمعية لشعب ما- والأرشيف)، وغيرهما من الأعلام، وكذا المناقشات المهمة للتاريخ اليهودي، والكثير من الإشارات إلى التصوف اليهودي (القبالة)، انظر:

- Yerushalmi, Yosef H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle and London: University of Washington Press, 1982. (***التاريخ اليهودي والذاكرة اليهودية***)

- Yerushalmi, Yosef H. *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Columbia University Press, 1971. (*من المحاكمات الإسبانية* [إبن محاكم التفتيش] *إلى الغيتو الإيطالي*)

- Myers, David N. and Kaye, Alexander (eds.). *The Faith of Fallen Jews*, Massachusetts, Brandeis University Press, 2014.

"أعداد" Numbers[١٢]؟ لماذا كتب دريدا -في وقت تصادف مع وفاة والده- مؤلَّفه المعروف أو سيرته الذاتية "نواقيس"[١٣] Glas مكتفياً بأربعة أحرف في العنوان، بحيث اتَّخذت الكتابة شكل عمودين اثنين، يدور محتواهما حول أعمال فلسفية للفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م) من جهة (جهة اليسار)، والكتابة السيرية للشاعر والكاتب والروائي الفرنسي جون جينيه (١٩١٠-١٩٨٦م) من جهة أخرى (جهة اليمين)؟ ألا تكمن إحدى نقاط تأثُّر (أو اتصال) التفكيك بالفكر القبالي في الاستحضار وطلب الممارسات والآليات التأويلية للنصوص اليهودية المقدسة كما تجلَّت عند أعلامها وحاخاماتها، والتوسُّل بها في دراسة القول الفلسفي والنتاج الأدبي الغربيين؟ فتاريخ الفلسفة عند دريدا ينحصر في التجاذب والصراع بين الفكرين اليهودي والإغريقي (الهلنستي المسيحي)، ويتمثَّل فيهما.

إن مسألة تأثير اليهودية، ولا سيما القبالة، في فكر دريدا قد طفت على السطح حديثاً، وبخاصة في الكتابات المتعلقة بموضوع "التصوف اليهودي".[١٤] ومن نافلة القول إن القاموس الصوفي حافل بمفاهيم ومصطلحات، مثل: "الحضور"، و"الحضرة"، و"الرؤية"، و"الحلولية"، ولكن إيجاد صدى وحضور لافت لها عند أبرز النُّقّاد والمُنظِّرين اللغويين واللسانيين والفلاسفة هو أمر جدير بالاهتمام.

سنحاول في بحثنا دراسة هذا الموضوع، وسبر أغوار تأثير القبالة في فكر الرجل، بحيث نتتبع كل الإشارات والأسماء والرموز والإيحاءات المتناثرة التي تتصل بالقبالة، من بعيد أو قريب. وقبل الانتقال إلى الموضوع صُلْب هذا البحث، ارتأينا الإشارة إلى أربعة أمور نخالها مهمة لبيان معالمه؛ أولها: محاولة ربط الفلسفة بالأدب واللاهوت؛ أي الصلة التي كانت ربما قائمة سالفاً، ولا تزال إلى يومنا عند الدارسين، ولو أنها قليلة الحضور عند الباحثين العرب. وثانيها: تقديم تعريف وافٍ للقبالة يساعد القارئ على تكوين صورة واضحة عن

[12] Sollers, Phillipe. *Nombres*, Paris Editions du Seuil, 1968.

[13] Derrida, Jacques. *GLAS*, Editions Galilée, 1974.

[١٤] توجد كتابات عدَّة بدأت تتبلور حول هاته المسألة من قبيل كتاب:

- ألموند، أيان. **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ترجمة وتقديم: حسام نايل، مراجعة: محمد بريري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.

الموضوع الذي نحن بصدده، ومدى أهميته فيما يخص النقد الأدبي والفكري (لنظم الإدراك)، وطبيعة الصراع الطاحن الذي تدور رحاه حول أهمية التفسير، وأحقيته، وإحكام القبضة عليه. وثالثها: تقديم نبذة موجزة مركزة –تخدم بحثنا– لسيرة جاك دريدا، والوقوف عند بعض أبرز المواقف واللحظات الموحية من حياته وفكره، التي طبعها التجوال، وتجربة العنصرية والمنفى المتناثرة في مؤلَّفاته، إضافةً إلى مركزية الكتابة، ورابعها: إبراز حضور المرجعية والنظرة القبالية في نتاج دريدا، بذكر بعض التوصيفات التي يستعملها، أو في نقاط التقائه مع بعض رؤى القباليين للوجود، والنص، وتعدُّد التأويلات والمعاني (للنص).

وفي الأخير، يجب القول إن الهدف الأسمى من هذا البحث ليس بيان القول الفصل في تصوف دريدا القبالي، وإنما التنبيه على بعض الإشارات والمسالك والصلات الفكرية والتاريخية المهمة التي قد نمرُّ عليها مرور الكرام، من دون إدراكها حين القراءة، والتي يمكن أنْ تتصل ببعض الأفكار والمفاهيم السائدة والمدارس الفكرية –في فترة الحداثة وما بعدها– التي نعرفها والتي قد لا نعرف مرجعياتها. هذا فضلاً عن أن هذا البحث يُمثِّل، في الحقيقة، خطوة أولية لدراسة شمولية تتناول مختلف جوانب فكر دريدا، ومناحي اتصاله أو التقائه، أو حتى انفصاله واختلافه عن مجموعة من الفلاسفة والكُتّاب الذين تحتويهم مؤلَّفاته الكثيرة.

ولعل خير منهج لاستقراء الأصول اليهودية وتبيانها في منهاج دريدا هو التفكيك نفسه، بحيث إن ممَّا يقوم عليه هذا الأخير، ونظرية "الكتابة" عند دريدا، هو النظر في تفاصيل النص، واستقراء ما يخفيه أو –على الأقل– يُؤجِّله. ومن منطلقاتنا التي سنتوسَّل بها التركيز على بعض التوصيفات والمفاهيم والمقولات التي يستعملها دريدا، والتي تحمل بُعْداً لاهوتياً للموروث اليهودي.

أولاً: تمازجية العلاقة بين الأدب الفلسفي واللاهوت الديني

يُعَدُّ البحث في موضوع علاقة الأدب (أو النظرية الأدبية) بالدراسات الدينية (أو اللاهوتية) من الموضوعات والأبواب التي لم تُطْرَق بعدُ بكل جدية في الإطار العربي؛ فإذا

كان هذا المبحث شائعاً ومتطوراً -إلى حدٍّ مُعتبَر- عند باحثين كثيرين في الغرب، فإنه عند غيرهم من الدارسين يُعَدُّ من المباحث الهامشية، إنْ لم نقل المنعدمة في إطارنا العربي. وهذه الحالة لها ما يُفسِّرها، وذلك طبعاً باستحضارنا أسباباً عدَّةً، منها: قيام أغلب الدارسين عندنا بتلقُّف ما يجود به الدارسون ويُنتِجونه في الغرب من دون نقد وتمحيص؛ فهم -مثلاً- يأخذون "بالتفكيك"، و"النقد الحديث"، و"التحليل النفسي" (الذي قيل فيه أيضاً تقاربه من الفكر الديني أو اللاهوتي اليهودي)، وغير ذلك من المنتوجات بوصفها مناهج للبحث والقراءة والنقد دون نقدها وتقليبها على وجوهها كأنها في منتهى الكمال، بحيث لا يأتيها الباطل، وكذا دون معرفة أصولها ومُكوِّناتها وآلياتها ومقاصدها.

ومن هذه الأسباب أيضاً: التقليد؛ فإنهم لا ينفكّون عن اجترار مفاهيم غيرهم، لأنهم عاجزون، وغير مُتمكِّنين من المناهج التي ينهلون منها، وكذا الأدوات التي يتوسَّلون بها. ومن ثَمَّ لا يمكنهم الإتيان بنظريات من صُنْعهم تضاهيها أو تتجاوزها لانعدام الحرية والاستقلالية عندهم. ومن العراقيل التي تُعوِّق البحث أيضاً في هكذا موضوعات، عدم ربط المناهج والأفكار والمفاهيم المستجدة، فضلاً عن أصحابها، بمرجعياتهم وخلفياتهم، أو باتصالها وتقاطعاتها مع مجالات بحثية وميادين معرفية أخرى، بالرغم من ادِّعاء الاعتماد على حقول ومقاربات بحثية ومعرفية متقاطعة ومتداخلة.[١٥] فعلى المرء أنْ يتفحَّص ويتبيَّن -على أقل تقدير- ما يقرأه وينظر فيه.

وفيما يخص هذه العلاقة "المُغيَّبة" التي تستحق التناول والدرس، يقول الكاتب والناقد الأدبي البريطاني نيكولاس تريدل (١٩٥٠-)، في معرض حديثه عمّا بعد البنيوية والتفكيك والتقاطعات بينهما، بأن كُلّاً ممَّا بعد البنيوية والتفكيك: "تدعيان معاداة أو تناقضها مع اللاهوت؛ إلا أن توسُّلهم ونهجهم هو في بعض النواحي مماثل لنهج الدين."[١٦] ويضيف بأن الممارسة التفكيكية "تكشف ليس عن وجود الإله، ولكن

[١٥] نشير هنا إلى المصطلح الإنجليزي الذي يفيد ذلك: ''interdisciplinary approach''.

[16] Tredell, Nicholas. "Euphoria (Ltd) The Limitations of Post-structuralism and Deconstruction" in: *Issues in Contemporary Critical Theory,* Ed. Peter Barry, 1987, p.94.

غياب[هـ]، ... مفهوم معقد للغياب؛ مثل اللعب المتواصل للاختلاف/ الإرجاء؛ ولكن [عملية] القلب تظل ضمن التضاد (التعارض) اللاهوتي [...] إن الطور الأول والمهم في أيِّ عملية تفكيكية هو قلب للتسلسل الهرمي [والذي هو] في هاته الحالة: حضور/ غياب."[١٧] وعلى هذا، فالعلاقة ما بين المنهج التفكيكي واللاهوت تستحق التمحيص.

وبالرغم من أن دريدا لم يُقِرّ مباشرةً، ولم يعترف صراحةً بأن لعمله علاقة مباشرة باليهودية، فضلاً عن أيِّ صلة بالقبالة، فإن كتاباته المتنوعة يقودها ويعتريها "شغف يهودي"؛ فالأكاديمي والفيلسوف واللاهوتي الأمريكي المعروف جون كابوتو (١٩٤٠-) يقول إن مجموع كتابات دريدا وعمله مهووس بشخصِ اليهودي، وإنه يكتب باسم اليهودي، وإنْ بطريقة غير مباشرة (ملتوية)، وإنّ (تجربة) الشتات التي من خلالها تتشتت وتتناثر نفسيته تُمثِّل جوهر يهوديته.[١٨] وفي الجزء السابع عشر من الفصل الخامس، الذي حمل عنوان "الخِتان"، يطرح جون كابوتو التساؤل الآتي: هل التفكيك حقيقةً علم يهودي؟.[١٩]

لقد ثبت أنه مهما حاول الفيلسوف التنكُّر للدين وآثاره اللاهوتية أو الأخلاقية البعيدة، فإنه سرعان ما ينقشع وينكشف في تضاعيف قوله وفكره، مهما حاول إنكاره أو إخفاءه. فحالة الفيلسوف والشاعر الألماني المعروف فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) تُؤكِّد ما نقول؛ فإن من مقاصد فكر نيتشه وفلسفته هدم (ما تبقّى من) المسيحية؛ إذ لا يخفى بأنه صاحب كتاب "عدوّ المسيح" The Anti-Christ، الذي حاول من خلاله تقويض المسيحية، وشنَّ حرب عليها. وفي المقابل، ففي عمله ذائع الصيت "هكذا تكلم زرادشت" لا يستغني نيتشه عن نبيِّه المُبشِّر المُنذِر بفجر جديد، بمصباحه المنير. فإذا كان لا يخفى على كل ذي لُبٍّ أن نيتشه هو المُقوِّض الأول والفيلسوف الأكثر تناقضاً

[17] Ibid. p. 94.

[18] Caputo, John. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida, Religion without Religion,* United States: Indiana University Press, Bloomington and Indiana Polis, 1997, p. 203. (***صلوات ودموع جاك دريدا، الدين بلا دين***)

[19] Ibid., p. 263.

وقلباً للفلسفة، وأحد أبرز الوجوه والأصوات نقداً للحداثة في الغرب، فلا غَرْوَ أنْ يثير إعجاب دريدا منذ البدايات الأولى.

ومن جهة أخرى، ففي المقارنة البارزة التي يُقِيمها الباحث الإنجليزي أيان ألموند، في دراسته أوجه التشابه الصوفية بين جاك دريدا (الناقد والفيلسوف) وابن عربي (المتصوف)، وإنْ شئت الدقة قلت: بين الصوفية والتفكيك؛ يبرز الاعتراض الصريح، وذلك حين يقول الباحث: "إنْ كان ابن عربي يُلِحُّ على أن الله يمتنع على التصور، ولا يقبل التصور، مُعترِضاً على فلاسفة الكلام، فإن دريدا يُلِحُّ على أن النص لا يخضع للتحكُّم أو الضبط، مُعترِضاً على البنيويين."[٢٠]

إن من أبرز الأدوات التي يتوسَّل بها دريدا في جُلِّ كتاباته، هي توليده واستعماله مفاهيم ومصطلحات ليست قارَّة ثابتة حتى تُكوِّن "نظاماً كليانياً" -إنْ شئت قلت: مركزاً، أو جوهراً- يسهل فهمه وضبطه، ثم تفكيكه ومهاجمته، وإنما هي تعبيرات "متحركة لعوبة" تَقصد تفكيك المنظومة الغربية، ولا سيما تلك المتمركزة حول "اللوغوس" وميتافيزيقا الحضور. ولا يخفى بأن أبرز ما تتميز به هذه المفاهيم والتعبيرات أنها مناقضة لذاتها self-contradictory. وللاستدلال على ذلك، نُمثِّل بما يأتي: الحضور والغياب، والدين بلا دين، ومهاجمة الميتافيزيقية الغربية التي -في الوقت نفسه- لا يمكن تجاهلها.

وفي مقدمتها المنهجية المُوضِّحة لطبيعة الصراع الفكري والديني الطويل بين اليهودية والمسيحية، ترى هاندلمان أن النقد الحديث قد انتابته حقاً أفكار ما، وكثر الحديث عنه بصورة ملحوظة، وتُؤكِّد ذلك حين تقول: "إذا كان الكتاب المقدس قد فقد منزلته الرفيعة ككتاب مقدس، فإن فكرة ومفهوم "النص" وبالخصوص النص النقدي قد حَلَّ محَلَّه.. أصبح النقد الأدبي نوعاً من اللاهوت البديل؛ إن النُّقّاد اليوم، في أعقاب عصر الإطاحة بكل الثوابت واليقينيات، قد أصبحوا مرِحين في حريتهم يبتدعون تشكيلة من الأيديولوجيات والطوائف والنظم والتي يخوض المؤمنون المصدقون بها حروبهم شبه

[٢٠] ألموند، **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، مرجع سابق، ص٦٢.

الدينية."[٢١] وما هذا العصر إلا عصر ما بعد الحداثة الذي أَرجع إلى بعض الأفكار المهجورة والآليات المنسية أهميتها، مثل: الاستعارة، والمجاز، وشعرية الفلسفة ويقينياتها، ومحدودية العقل ومراتبه.

هذا فضلاً عن أن "النقد، إلى حدٍّ ما، دائماً ما كان يُنشِب حرباً دينيةً أو ما شابه، ومع ذلك، فنحن قليلاً ما ندرك عمق الأصول اللاهوتية لعلم التأويل الحديث الذي له أسبابه البعيدة وقاعدته في التأويل التوراتي،[٢٢] في حين أن المصدر الآخر الأسمى لمفهوم التأويل هو الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو."[٢٣] وتضيف الباحثة بأن من أبرز إسهامات اليهود في الثقافة الغربية، مفهوم النص المقدس، وأن مضامينه ومحتوياته وتأويلاته كانت أشبه بالمفتاح لمعرفة الحقيقة النهائية. "إن أولئك المفكرين الذين تأمَّلوا في مشاكل النص، في الغرب، قاموا بذلك على الدوام داخل نطاق سياق العُرْف التوراتي، أو كردِّ فعل اتجاهه."[٢٤]

وحول الشقاق الذي طرأ بين اليهود والمسيحيين فيما يخص مسألة التأويل وتاريخه، ترى هاندلمان أنه تَقرَّر من خلال الانشقاق بينهم، وتحديداً "حول مسألة التأويل اللائق للنص، حيث ادَّعت المسيحية بأن لها التأويل الفصل والشرعي لنص العهد القديم. في المقابل، فإن التقليد الحِبْري ينبني على مبادئ تعددية المعنى –المدلول، ولا نهائية التأويل– قائلة بأن التأويل والنص لم يكونا متلازمين فقط، وإنما التأويل كان فعلاً دينياً مركزياً."[٢٥]

إن أبرز ما يُوضِّحه كلام هاندلمان هنا هو اعتماد مجموعة من النُّقّاد والمُنظِّرين المعاصرين على موروثهم الديني واللاهوتي في بناء مناهجهم وآلياتهم ونظرياتهم ونظمهم الفكرية والنقدية، وكذا في رؤيتهم للوجود والكون؛ ما يدل على اتصالهم بتراثهم، والتوسُّل به، ومحاولة بعثه من جديد؛ سواء كان يهودياً، أو مسيحياً كاثوليكياً، أو بروتستانتياً.

---

[21] Handelman, *The Slayers of Moses*, xiii.

[٢٢] ارتأينا أنْ نضع مقابل Biblical hermeneutics مصطلح "التأويل التوراتي"، لا "التأويل الكتابي"؛ حتى نُنوِّر القارئ بأن المقصود هنا ذو علاقة بالكتاب المقدس.

[23] Handelman, *The Slayers of Moses*, xiii.

[24] Ibid., xiv.

[25] Ibid., xiv.

ثانياً: القبالة (تراثاً، ومفهوماً)

من دون الخوض في التفاصيل المرتبطة بالقبالة،[٢٦] سنحاول تقديم تعريف منهجي يخدم بحثنا؛ إذ ممَّا لا شك فيه أن للقبالة تعريفات متعددة، واسعة وضيقة المجال، وذلك بحسب مُعتنِقها المُعتقِد بها، والزاوية التي يُنظَر منها إليها، والباحث و/ أو الناقد الذي ينظر إليها ويتناولها بوصفها موضوعاً للبحث والدراسة. فضلاً عن ذلك، فرسمُ القبالة قد تعدَّد وتبايَن عند الدارسين العرب؛ فبعضهم رسموها "الكابالا"، أو "الكبالا"، و"الكبالاه"، وآخرون كتبوها "القبالا"، أو "القبالاه"، بل إن بعضهم رسمها "القبلانية،" في حين يعتمد غيرهم لفظة "القبالة". وربما يرجع سبب هذا الاختلاف في الرسم إلى محاولة الإتيان بمقابل عربي يكون أقرب إلى رسْمِها كما تجلّى في اللغات الأوروبية؛ إذ كُتِبت في تلك اللغات بأشكال متباينة، مثل:kabbalah، وKabbale، وCabbale، وCabbalah، وQabbala، وKabbala. ونحن فضَّلنا هذا الرسم (القبالة)؛ لأن ممَّا قد تفيده هو "تقبُّل أو قبول الحكمة الملقاة/ المستوردة أو السر المكتوم."[٢٧]

فالقبالة –بدايةً– تُعرَّف بأنها التصوف اليهودي الباطني، وهي أيضاً الطريقة الخفية، والمنهج السري، أو الطريقة الباطنية التي تعني انضباطاً معيَّناً، وهي مدرسة في الفكر نشأت في اليهودية. فالقبالة هي "المصطلح التقليدي الأكثر استعمالاً الذي يفيد التعاليم الباطنية (للديانة) اليهودية والتصوف اليهودي، خاصة الأشكال التي اتخذتها في القرون الوسطى ابتداءً من القرن الثاني عشر وما بعده؛ فهي تفيد، في معناها الواسع، كل الحركات الباطنية المتعاقبة في اليهودية التي تطورت انطلاقاً من فترة نهاية المعبد الثاني، وأصبحت عوامل فاعلة في التاريخ اليهودي."[٢٨] وهي تعني أيضاً التراث الشفوي. ومن

[٢٦] توجد كتب أجنبية عدَّة تحمل في عناوينها ومتونها اسم "القبالة"، ولكنها قد لا تمتُّ بصلة لموضوعنا هنا.

[٢٧] للاستزادة عن هذه التفاصيل والرسوم والتعريفات، انظر المرجع المهم الآتي، وبخاصة التقديم منه، في الصفحات (١–١٥):

- *The Kabbalah Unveiled*. Translated into English from the Latin version by S. L. Mac Gregor Mathers. Third Impression, New York: The Theosophical Publishing Company, 1912. (***في كشف الغطاء عن القبالة***).

[28] Scholem, Gershom. *Kabbalah*, Israel: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974, p.3. (***القبالة***)

تعريفاتها الأخرى: "القبالاه"؛ وهي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود. وهذا الاسم مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر، أو القَبول، أو التقبُّل، أو ما تلقّاه المرء عن السلف؛ أي التقاليد والتراث، أو التقليد المتوارث. وكان يقصد بالكلمة أصلاً تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يُعرَف باسم الشريعة الشفوية، ثم أصبحت الكلمة تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطورة (إلى جانب مدلولها الأكثر عموماً بوصفها دالَّة على سائر المذاهب اليهودية الباطنية منذ بداية العصر المسيحي). وقد أطلق العارفون بأسرار القبالاه («مقوباليم» بالعبرية، و«القباليون» بالعربية) على أنفسهم لقب "العارفون بالفيض الرباني."[٢٩]

ومصطلح "القبالة" يُعَدُّ واحداً "من مصطلحات أخرى تشير إلى المدلول نفسه، فالتلمود يتحدث عن "رازي هتوراه"، أي "أسرار التوراة". وقد كان يشار إلى المتصوفين بعبارات "يوردي مركافاه"، أي "النازلون إلى المركبة"، و"بعلي هاسود"، أي "أسياد أو أصحاب الاسم"، و"إنشي إيموناه"، أي "رجال الإيمان"، و"بني هيخلاه دي ملكا"، أي "أبناء قصر الملك"."[٣٠] يضاف إلى ذلك أن القباليين كانوا "يرون أن المعرفة، كل المعرفة (الغنوص أو العرفان) توجد في أسفار موسى الخمسة، ولكنهم كانوا يرفضون تفسير الفلاسفة المجازي، وكانوا لا يأخذون في الوقت نفسه بالتفسير الحرفي أيضاً. فقد كانوا ينطلقون من مفهوم غنوصي أفلاطوني محدث يفضي إلى معرفة غنوصية، أي باطنية، بأسرار الكون، وبنصوص العهد القديم، وبالمعنى الباطني للتوراة الشفوية."[٣١]

فالقباليون، بحسب موشي إديل (١٩٤٧م–)، وهو أحد المتخصصين في الدراسات اليهودية والتراث اليهودي خلفاً للراحل غرشوم شوموليم (١٨٩٧–١٩٨٢م) "طوروا نظريات حول طبيعة الكتب المقدسة the scriptures، وتقنيات التفسير، وعملية التأويل."[٣٢] وهم بفعل ذلك قد "تأثَّروا بعمق من قبل الأدبيات الحاخامية الباطنية

[29] http://islamport.com/d/1/aqd/1/321/1442.html

من كتاب: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** لمؤلفه الراحل عبد الوهاب المسيري، وهي موجودة على الرابط أعلاه أليا.

[٣٠] المرجع السابق.

[٣١] المرجع السابق.

[32] Idel, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, p. xv.

اليهودية القديمة وغيرها من الأدبيات الأخرى، هذا فضلاً عن البدائل الروحية المختلفة الأخرى التي أهلت نهجهم تجاه أسلافهم اليهود."[٣٣] فهي عنده أشكال مختلفة من التفسيرية القبالية.

لقد تطورت القبالة بصورة كلية ضمن عالم الفكر اليهودي، وقد دأب القباليون على استخدام المصادر والمراجع اليهودية الكلاسيكية والاستعانة بها لشرح تعاليمها الباطنية الخفية وإبرازها. ومنذ القرن السادس عشر، أصبح "الزوهار" جزءاً لا يتجزأ من الفكر الديني اليهودي، وأصبح التفكير القبالي جزءاً من التيار الرئيس. وتُعَدُّ القبالة من طرف أتباعها جزءاً ضرورياً من دراسة التوراة؛ فالقبالة عند غيرشوم شوليم (أحد أكبر المتخصصين العارفين بها، الذي مثَّل سلطة مرجعية فيها في القرن العشرين) هي المصطلح المستعمل تقليدياً، الذي يشير إلى المذاهب الباطنية للديانة اليهودية والتصوف اليهودي، ولا سيما ضمن أشكالها المتبلورة انطلاقاً من القرن الثاني عشر.[٣٤]

وبحسب "الزوهار"، أو سِفْر "الزوهار" بالعبرية (يفيد "الإشراق"، أو "الضياء"، وهو كتاب يعود إلى القرن الثالث عشر، ويُعَدُّ نصاً مُؤسِّساً للفكر القبالي، وهو مكتوب على الأرجح بالآرامية، ولو أن بعض الدارسين يرجعون تلك التعاليم الصوفية الباطنية إلى القرن الثاني، على يد الحاخام شمعون بن يوحاي)، فإن دراسة التوراة يمكن أنْ تنبثق عن أربعة مستويات من التفسير (التأويل)؛ وهذه المستويات الأربعة تُسمّى اختصاراً باسم باردیس Pardes التي تعني الفردوس، وهي اختصار للحروف الأولى المُكوِّنة لكلماتها التي هي كالآتي:

- بيشات Peshat: تعني حرفياً بالعبرية "البسيط"؛ أي التفسيرات المباشرة للمعنى.

- ريميز Remez: تعني حرفياً بالعبرية "التلميحات"، أو "الإشارات"؛ أي المعاني المجازية-الاستعارية (من خلال الإشارات الضمنية).

---

[33] Ibid xvi.

[34] Scholem, Gershom. *La Kabbale*, France Les Editions du Cerf, 1998, p. 43.

– ديـراش Derash: تعـني حرفيـاً بالعبريـة "البحـث"، أو "الطلـب"؛ أي المعـاني الحاخامية– الحبرية التي تتمُّ عادةً من خلال مقارنات تخيلية مع كلمات أو آيات شبيهة بها.

– سـود Sod: تعـني حرفيـاً بالعبريـة "السـر"، أو "الغمـوض"؛ أي المعـاني الداخليـة– الباطنية (الميتافيزيقية) المُعبَّر عنها في القبالة.[٣٥]

وغالباً ما يذكر الدارسون في هذا المجال أسماء بعض المتصوفة اليهود الإسبان، أو ما يُعرَف بالقبالة الإسبانية، مثل: موسى دي ليون (١٢٥٠–١٣٠٥م)، وهو أحد اليهود القباليين الذي يقال بأنه مؤلِّف كتاب "الزوهار" الذي كان تأثيره بين اليهود يضاهي ما يُسمّى العهد القديم والتلمود. ومن هؤلاء أيضاً: جوزيف جيكاتيلا (١٢٤٨–١٣٠٥م) الذي أثَّرت كتاباته في موسى دي ليون؛ هذا إضافةً إلى الرِّبِّيِّ موسى كوردوفيرو (١٥٢٢–١٥٧٠م) المُتَّصِل بما سُمِّي القبالة النبوية؛ أي قبالة الزوهار، وهو يُعَدُّ أستاذاً لكلٍّ من: إسحاق لوريا (١٥٣٤–١٥٧٢م)، والفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧م)،

---

[٣٥] يمكن الرجوع إلى كتاب دريدا الآتي للوقوف على تداول هذه الكلمة في متن كتابه بحسب الصفحات المذكورة (ولو أنها أشارت مرات عدَّة إلى حديقة بيته لمَّا كان في الجزائر):

- Bennington, Geoffrey, and Jacques, Derrida. *Jacques Derrida*, Trans: Geoffrey Bennington, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp.110-111, 237-238, 243-247, 312. (***جاك دريدا***)

- Wolfson, Eliot, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 478.

ويضيف الباحث عامر الحافي بأنه قد "ظهر بين اليهود الفرنسيين اتجاهان فكريان كان لهما أكبر الأثر في علم التفسير اليهودي:

١– اتجاه عقلي تأويلي يهتم بمقاصد الشريعة أكثر من الفروع الفقهية.

٢– اتجاه ظاهري يتمسك بظواهر النصوص وتفريعاتها الفقهية، ولا يأخذ بالتأويل.

وفي القرون الوسطى، حدَّد العلماء اليهود أربعة مناهج لتفسير التوراة، لكلٍّ منها مجاله ودلالاته، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم الفردوس، وهي تسمية تجمع الحروف الأولى لأربع كلمات وهي: بشاط، وهو التفسير البسيط أو الحرفي للنبي؛ (رمز) وهو التفسير المجازي للنص؛ (دراش) وهو التفسير الوعظي والأخلاقي للنص؛ (سود) وهو التفسير الصوفي أو الروحي للنص." انظر:

– الحـافي، عـامر. "التأويـل والشـأن العـام عنـد الفـرق اليهوديـة المعاصـرة"، **مجلـة التسـامح**، س٥، صـيف ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤٩–٥٠.

فضلاً عن وجود ما سُمِّي القبالة الإيطالية التي يُمثِّلها أعلام عاشوا في إيطاليا، مثل الرِّيِّ مناحيم ريكاناتي (١٢٥٠-١٣١٠م تقريباً).

والقبالة محاطة بالسرية والتكتم والغموض، بحيث لا يعلم بها إلا القليل؛ فهي بداية التصوف اليهودي. والقبالة، كغيرها من المصطلحات والمفاهيم والمذاهب التي يعرفها مشتغلون يُعَدّون على رؤوس الأصابع، مصطلح منفلت يلفُّه الغموض والانفلات، وتُميِّزه التراكمات. فهي -من ضمن ما تعنيه عند بعضهم- روح (أو جوهر) اليهودية، وهي -ببساطة عند بعضهم الآخر- تعني التصوف اليهودي، وتعني أيضاً التلقي receiving تماماً كتلقي الممارسة اليهودية عن طريق تقليد (أو عُرْف) يهودي قديم غير منقطع.[٣٦]

وتأسيساً على ذلك، فالقبالة the received wisdom هي: الحكمة المتلقاة، واللاهوت الأهلي، وعلم الكونيات (الكوزمولوجيا) اليهودية، وتُعرَف باسم آخر أكثر إيحاءً، هو توراة-حاسود Torat ha-Sod، وتعني أيضاً -باستخدام ترجمة لائقة- تدريس السر؛ أي تدريس شيء مستور، وليس التدريس السري الذي يفيد الإخفاء،[٣٧] وهي -فضلاً عن ذلك- وجه من أوجه التوراة. والقبالي هو المتلقي لهذا التراث والتقليد.

والحقيقة أن القبالة أيضاً حُبْلى بما يُسمّى الإرداف الخلفي oxymoron، وهو يفيد اجتماع لفظتين متناقضتين، كقولهم -مثلاً- وتعريفهم للقبالة بأنها السر المكشوف، ومعرفة المبهم، وحكمة الغموض، والمعرفة التي تفيد العجب.[٣٨] وفي هذا الإطار، وقصد التوضيح أكثر، عدنا إلى ما أشار إليه المرحوم عبد الوهاب المسيري في موسوعته الضخمة عن اليهود واليهودية، وكذا الوشائج والصلات والتراكمات التي تجمَّعت من خلال محاولات تفسير التوراة؛ إذ قال: "وقد جاء أنه، قبل الخلق، كُتِبت التوراة بنار سوداء على نار بيضاء، وأن النص الحقيقي هو المكتوب بالنار البيضاء، وهو ما يعني أن التوراة الحقيقية مختفية على الصفحات البيضاء لا تُدرِكها عيون البشر. ويقول القباليون إن الأبجدية العبرية لها قداسة خاصة، ولها دور في عملية الخلق، وتنطوي على قوى غريبة قوية

[36] Freeman, Tzvi. *What Is Kabbalah? The Soul of Judaism*, See the link below:
- www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1567567/jewish/Kabbalah.htm. ("ماهية القبالية؟")

[٣٧] المرجع السابق.

[٣٨] المرجع السابق.

ومعانٍ خفية، وبالذات الأحرف الأربعة التي تُكوِّن اسم يهوه (تتراجرماتون)، فلكل حرف أو نقطة أو شرطة قيمة عددية. ومن هذا المنطلق، فإن الحروف تنقسم بصفة عامة إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى الهمزة (رمز الهواء)، والمجموعة الثانية الميم (رمز الماء)، والمجموعة الثالثة الشين (رمز النار). وبإمكان الإنسان الخبير بأسرار القبالاه أن يفصل الحروف، ويجمع معادلها الرقمي ليستخلص معناها الحقيقي، كما كان من الممكن جَمْع الحروف الأولى من العبارات، وأن يُقرَأ عكساً لا طرداً ليصل المرء إلى معناها الباطني. وكانت هناك أيضاً طريقة الجماتريا."[٣٩]

إن ما يفيدنا ويخدمنا، من هذا الاقتباس، هو التلميح إلى الفكرة التي يتقاسمها القباليون (نجد لها صدى واستعمالات عند دريدا فيما يأتي)، والتي تفيد بأن التوراة كُتِبت بنار سوداء على نار بيضاء، وأن النص الحقيقي هو المكتوب بالنار البيضاء، وهذا يعني أن التوراة الحقيقية مختفية على الصفحات البيضاء لا تُدرِكها عيون البشر، وكذا الإشارة إلى أهمية الأبجدية العبرية والحروف والرموز التي يستعملها دريدا في بعض المقاطع من كتاباته، والتي سنشير إليها لاحقاً، حينما نحيل إلى تأكيدات كلٍّ من: سوزان هاندلمان، وإليوت وولفسون اللذينِ تناولا التأثيرات والتقاطعات القبالية في فكر دريدا وأعماله.

ثالثاً: جاك دريدا؛ ثنائية المنفى والاغتراب، خصوصية النص والمعتقد

من المعروف أنه عند ذكر اسم الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، فإنه يقترن بالتفكيك والنقد العنيف المستميت للبنيوية، والتراث الفلسفي الهيليني–المسيحي كله، مُتوسِّلاً في ذلك بمفاهيم "الكتابة"، و"البنية"، و"الميتافيزيقا"، و"الحضور"، و"الغياب"، و"الاختلاف المرجئ" différance، وغير ذلك. وقد اقترنت فترة انتشاره (بداية الستينيات، والتحولات العميقة التي عرفتها الساحة الفكرية والفنية في أوروبا، وبخاصة فرنسا وألمانيا) بانتشار المدِّ ما بعد الحداثي. وهذا الالتقاء والتمازج وفَّر الشروط الملائمة، ومهَّد الطريق

[٣٩] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الموجزة في جزأين: المجلد الثاني)**، مصر: القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦، أنظر الصفحات: ٣٩-٤٢. للاستزادة، انظر الموقع الإلكتروني الآتي:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG5/GZ2/BA08/MD02/M0000.HTM.

أمام عدَّة قراءات التمست تقويض المسلَّمات واليقينيات الفكرية الكبرى التي انبنت عليها حضارة القول (أو اللوغوس الفلسفي). وبرزت أيضاً ما بعد البنيوية، وظهرت حركات تحررية تحريرية، مثل: دراسات الاستعمار، وما بعد الاستعمار، والحركات النسوية؛ فاشتعلت الساحة، وانكوت بمصطلح "النقد"، حتى صار العصر عصر نقد بامتياز.[٤٠] ومن بين تلك الأمثلة والأفكار نذكر النقد المُوجَّه إلى الهوية كونها ليست قارَّة ثابتة نقية، وإنما هي -دائماً- في إطار التكوُّن والتجدُّد.

وبحسب شهادة الكثيرين في الغرب كما في الشرق، فإن دريدا[٤١] هو من أهم الفلاسفة الذين ظهروا في فرنسا بعد الحرب الأوروبية الثانية. ومن دون أدنى شك، فإن هذا الرجل يَسْعد أنه من بين أعظم الفلاسفة وأكثرهم إثارة للجدل في العقود القليلة الماضية، وذلك من خلال ما جاء به من أفكار (مستجدة) مخالفة لما كانت تعيشه الساحة الفلسفية والفكرية في الغرب، أو من قراءاته الفريدة لأمهات النصوص الفلسفية والأعمال الأدبية، أو من استراتيجية التفكيك التي توسَّل بها، وبشَّر بها، من دون أنْ يُعرِّفها تعريفاً شاملاً، أو يمنحها مركزاً تعمل وَفْقه، وتدور من داخله. فهو لم يمنحها ذلك، وعياً منه، لأنه كان ينتقد المركز، وضمن ما يعنيه هذا الأخير هو مركزية اللوغوس اليوناني-المسيحي المرتكز على الصوتي والمنطوق النابذ والحاطِّ من شأن الكتابة والمكتوب، وهذا تحديداً هو الركن الذي هاجمه هجوماً شديداً منذ البداية (بداية أعماله).[٤٢]

[٤٠] من المعروف أن عصر الفيلسوف كانط هو عصر النقد بامتياز؛ إذ بدأ فيه نقده للعقل، لكننا نشير هنا فقط إلى زمن كثر فيه استعمال (بل استهلاك) هذا المصطلح ليشمل النقد الأدبي، بل جُلّ المجالات الإنسانية.

[٤١] نحن هنا -بطبيعة الحال- لا نُقدِّم سيرة حياتية أو فكرية لدريدا، ولا قائمة بأعماله ومؤلَّفاته، وإنما حسبنا هنا بعض الإشارات الموحية فقط. للمزيد انظر:

- Mikics, David. *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography,* New Haven and London: Yale University Press, 2009. (***من يكون جاك دريدا؟ سيرة فكرية***)

- Peeters, Benoît. *Derrida: A Bibliography,* trans: Andrew Brown, Cambridge: Polity Press, 2013. (***دريدا، ببليوغرافيا***)

[٤٢] أي منذ بداية الستينيات من القرن الماضي، وتحديداً سنة ١٩٦٦م، في محاضرته المعروفة التي قدَّمها حينئذٍ في جامعة جونز هوبكينز، ضمن المؤتمر الذي شكَّل نقطة تحوُّل في مساره الفكري والنقدي. أمَّا البحث الذي قدَّمه آنذاك فهو:

"*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*". (البيضة واللعب والعلامة في خطاب العلوم الإنسانية)

وإضافةً إلى ذلك، فهو يُقِرُّ بأن الثقافتين المتصارعتين المحركتين للتاريخ هما فقط الثقافتان (الفلسفتان) اليونانية–المسيحية واليهودية. ومن ضمن ما كان يعنيه القرن العشرون، وبخاصة بعد الحربين الأوروبيتين المدمرتين، وحالة الفوضى العارمة والشكوك التي خلَّفتها؛ هو تمثيله حقبة الأزمة في الفكر والتفسير الغربيين. ولذلك نجد محاولات فلسفية وفكرية جادَّة لفهم الوقائع والأحداث الجارية آنذاك؛ بغية بناء نموذج فكري يُخرِج أوروبا من وحْل المستنقع التي وقعت فيه. ومن هذه المحاولات: ما قام به الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٨٥٩–١٩٣٦م)؛ إذ حاول بناء نموذج تفسيري (فينومينولوجي) جديد قصْد إنشاء رؤية متفائلة، ردّاً على النظرة المتشائمة واللاعقلانية البربرية التي كانت سائدة. وكذا أعمال تلميذه الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر. ويرى الأمريكي جوناتان كالر (١٩٤٤–)؛ أستاذ الأدب المقارن بجامعة كورنيل الأمريكية، المهتم بالنقد والنظرية الأدبية والبنيوية –مثلاً– أن كتابات دريدا وقراءاته لمجموعة من النصوص تُوحي باستحالة بناء نظام نظري لائق متماسك شامل وسائد.[٤٣]

والكل يعلم أن دريدا وُلِد في مدينة البيار الجزائرية القريبة من العاصمة، وترعرع فيها، في ظل أسرة يهودية سفاردية عام ١٩٣٠م.[٤٤] وقد سُمِّي بدايةً باسم جاكي إلياهو دريدا Jackie Elie Derrida، ثم غيَّره فيما بعدُ –كما يقول في سيرته وحواراته– ليصبح جاك؛ لأنه كان يحس بأن هذا الاسم يليق بكاتب. وعن مرحلة طفولته وصِباه، يقول بأنه عاش اغتراباً عن ثقافات ثلاث: الفرنسية، والعربية، واليهودية،[٤٥] ويقول أيضاً عن ذكرياته لمّا كان يافعاً: "إنني بدأت بالجزائر "الدخول" إلى الأدب والفلسفة. كنت أحلم بالكتابة، وكانت هناك نماذج تصقل الحلم، ولغة ما وصور وأسماء تحكمه. إن الأمر شبيه

---

[43] Culler, Jonathan. "Jacques Derrida", *Issues in Contemporary Critical Theory*, Edited Peter Barry, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1979, p.82. (***قضايا وأبحاث في النظرية النقدية المعاصرة***)

[٤٤] كان يُطلَق اسم pieds-noirs على الفرنسيين المولودين بالجزائر خاصة، وعلى كل الفرنسيين المولودين بشمال إفريقيا الذي كان خاضعاً حينئذٍ للاستعمار الفرنسي. ويوجد مَن يقول إن أسلاف دريدا قد هاجروا من إسبانيا إلى الجزائر قبل نحو أربعة قرون خلت.

[٤٥] البنكي، **دريدا عربياً: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**. مرجع سابق، ص١٨٨.

بالخِتان حقاً، فهو يبدأ قبلك. قرأت في وقت مبكر جداً: جيد، نيتشه، فاليري في الصف الرابع أو الثالث. قرأت (جيد) في وقت مبكر قبل غيره بالتأكيد، فكان الإعجاب والانبهار والتقديس... كنت أحبه بلا شك عندما... يعلن الحرب على الدين وعلى الأسر."[٤٦] ويذكر أيضاً -في الحوار نفسه- نيتشه الذي قاده إلى قراءة الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو (١٧١٢-١٧٨٨م)، صاحب مذهب الدين الطبيعي. غادر دريدا الجزائر إلى فرنسا وعمره آنذاك تسعة عشر عاماً. وله العديد من الدراسات والكتب المهمة. غير أن من المفارقات التي وجب ذكرها الشهرة والترحيب الكبيرين اللذينِ لاقاهما في أمريكا. توفي دريدا في باريس عام ٢٠٠٤م عن عمر ناهز أربعة وسبعين عاماً بعد صراع مع سرطان البنكرياس.

رابعاً: دريدا والقبالة؛ قراءة نقدية غيرية

عالج مجموعة من النُّقّاد والدارسين الغربيين حضور القبالة في فكر دريدا، ومن هؤلاء: يورغن هابرماس،[٤٧] وسوزان هاندلمان، وإليوت وولفسون، وموشي إديل،[٤٨] و/ل. دروب، وغيرهم (ربما نرجع إليهم في دراسة قادمة). ولكن سيتم التركيز في هذا الجانب على عملين اثنين فقط لكلٍّ من: هاندلمان، وولفسون. إن اختيارنا البدء بكتاب هاندلمان ثم مقال وولفسون المهمينِ هو منطق فرضه السبق التاريخي والبحثي، ولأن وولفسون نفسه يُحِيل -في أماكن معلومة من دراسته- إلى أقوالها وأحكامها التي تخص علاقة دريدا بالتصوف اليهودي والتفكيك.

[٤٦] مجموعة من المؤلفين. **مسارات فلسفية**. ترجمة: محمد ميلاد، سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص٧٠.

[47] Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity,* Twelve Lectures, Trans: Frederick Lawrence, Massachusetts: Massachusetts Institute Technology, 1987, pp. 161-184.

انظر بخاصة الفصل السابع من الكتاب: يورغن هبرماس، *القول الفلسفي للحداثة*، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥م.

[48] Idel, Moshe. *Absorbing Perfection: Kabbalah and Interpretation,* New Haven and London: Yale University Press, 2002. See also:

- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives,* New Haven: Yale University Press, 1988.

١. قراءة في كتاب سوزان هاندلمان (قتلة موسى: انبثاق التفسير الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة):[٤٩]

أ. تعريف بالباحثة وأهمية الكتاب:

تعمل سوزان هاندلمان أستاذاً مساعداً في اللغة الإنجليزية بجامعة ماريلاند الأمريكية، وقد كتبت العديد من الكتب والمقالات في الأدب والنظرية النقدية الأدبية والدراسات اليهودية، ونشرتها. وهي تهتم أيضاً بالبيداغوجيا، والنظرية النقدية، وتدريس الأدب والنقد الأدبي والفكر اليهودي، وغير ذلك من الاهتمامات.

في هذا الكتاب (***قتلة موسى***)، تفحص هاندلمان الأصول اللاهوتية وتدرسها، حتى الحاخامية (الرابينية) لما يُسمّى علم التأويل الحديث. ويناقش الجزء الأول من الكتاب الفلسفة والخطابة اليونانية بوصفهما مصدراً من مصادر الثيولوجيا الكنسية؛ ثم تتعقب الأشكال الحاخامية لقراءة التوراة، بَدءاً بالسجالات التلمودية، ومروراً بالتعليقات المدراشية والفيلونية (نسبةً إلى فيلون) والقبالية، في محاولة لبلورة مبادئ عامة، تقارب من خلالها اليهودية والنص المقدس، وانتهاءً بسرد تاريخي للمناهج التفسيرية اليهودية. أمَّا الجزء الثاني فيفحص أعمال فرويد، وجاك لاكان، وجاك دريدا، وهارولد بلوم، وغيرهم، في محاولة لربط مناهجهم التأويلية بتلك المدروسة في الجزء الأول من الكتاب.

فهي تُحدِّد أنظمة الفكر والاتجاهات العامة المتداولة، إضافةً إلى نماذج تأسيس الحقيقة وبنائها، مُميِّزةً إياها بوضوح عن سابقاتها من أشكال الفكر الهيليني المجرد، ورابطةً هذه الأصول (وهذا هو الأهم) بأهم عناصر التقليد التفسيري الحاخامي. فعن طريق معالجتها الواسعة لنصوص مهمة، لأبرز أعلام ما بعد البنيوية، خلصت الناقدة إلى نتيجة مهمة جداً، هي: سطوة الفكر الديني اليهودي على النقد الأدبي الحديث، مُستعرِضةً كيف أن تلك العناصر تُمثِّل أداة وصل حاسمة بين أكثر النظريات الحديثة تأثيراً فيما يخص تأويل

[٤٩] اختصرنا الإحالة إلى الكتاب هنا بـ"**قتلة موسى**" انظر:

The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory, 1982 .

النصوص، وذلك من سيغموند فرويد (مع التحليل النفسي)، إلى كلٍّ من: جاك لاكان، وجاك دريدا (أو ما يُعرَف بالتحليل النفسي ومدرسة التفكيك)، وصولاً إلى مُنظِّرين أدبيين حاليين (مثل: هارولد بلوم، وجوفري هارتمان) يحيون التفسير الحاخامي. وفيما يخص حالة هارولد بلوم، فإن نفوذ القبالة بارز جلي في نتاجه على نحوٍ أكثر منه عند دريدا، كما تُؤكِّد الباحثة في متن الكتاب. ويمكن للباحث المهتم أن يعود إلى كتاب بلوم المهم في الموضوع، الذي لم يُنقَل بعدُ -حسب علمنا- إلى لغة الضاد: "القبالة والنقد".[٥٠]

ففي بداية الثمانينيات، عندما كانت هاندلمان تكتب عن التحولات الكبيرة في مستجدات النقد الأدبي والنظريات المحدثة في الغرب، اكتشفت الآثار والارتباطات القوية لهذه الأخيرة بالأبعاد الدينية اللاهوتية الرابينية-الحاخامية الصاعدة بالخصوص والمحاربة للتعاليم والتقاليد الهيلينية-المسيحية. ومن أبرز الوجوه والنُّقّاد الذين أتت على ذكرهم الباحثة: هارولد بلوم، وسيغموند فرويد، وجاك لاكان، وجاك دريدا. وتشير في مقدمتها المنهجية إلى أنه ظهر حديثاً (أي ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين) مجموعة من المعترضين المتحدين للتفسير المبني على التعليم والتقليد اليوناني-المسيحي، أبرزهم: فرويد، ولاكان، ودريدا الذين تجاوزوا المشهد النقدي الأدبي المعاصر، قالبين رأساً على عقب المفاهيم الكلاسيكية المتعلقة بالمعنى والتأويل والتفسير.

ولكن حتماً يبقى من أبرزهم دريدا، ذلك المُجادِل العنيف بخطابه النقدي الساخر المستمر اللاذع تجاه التقليد الأنطو-ثيولوجي للفلسفة الغربية، مُلتمِساً من وراء ذلك تعطيل التقليد اليوناني-المسيحي في الفكر واستبدال مفهومه عن الكتابة Écriture-writing به.[٥١]

---

[50] Bloom, Harold. *Kabbalah and Criticism*, Seabury Press, 1975.

[51] Handelman, *The Slayers of Moses,* xiv.

تُفضِّل هاندلمان وضع لفظ "النص" Scripture مقابل Écriture.

ب. دريدا: الكتابة، والكتاب (النص):

إن ما حاولت هاندلمان تأكيده بوصفه شيئاً فريداً عن الفكر الرابيني هو تهربه (أو نفوره) من الأسلوب الفكري الأنطو-ثيولوجي الإغريقي-المسيحي؛[٥٢] إذ تؤكّد بهذا الخصوص أن "الكتابة، النص المقدس هي (المصطلحات) أو التعبيرات المميزة في الفكر الرابيني؛ فهي لا تسبق الكلام فحسب، وإنما تسبق، كليةً، العالم الطبيعي؛ الفكر الرابيني لا يتحرك من المحسوس (المُدرَك) باتجاه المدلول المتعالي المثالي، وإنما من المحسوس نحو النص (أي الكتاب المقدس). وذلك هو مسلك دريدا أيضاً، تحرُّك من علم الوجود Ontology إلى علم الكتابة Grammatology، من الوجود إلى النص أي/ أو الكتاب المقدس."[٥٣] إذ يلتقي فكر دريدا مع الفكر الرابيني في تركيزهما على الكتابة -والكتاب المقدس- في تناقض ورفض للوغوس والمنطوق اليوناني الغربي. وبعبارة أخرى، فإن الفكرين معاً يلتقيان في اختيار الانتقال من علم الوجود ontology إلى علم الكتابة grammatology؛ من الوجود Being إلى النص [المقدس] Text. وتشير أيضاً -في الصفحة نفسها- إلى النقد الذي وجَّهه دريدا إلى عالم اللسان المعروف فرديناند دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣م) بخصوص نظرة الأخير إلى الكتابة بوصفها ضالة منحرفة فاسقة.

وفي الاتجاه نفسه الذي يُبرِز أهمية كلٍّ من: الكتابة، والكتاب[٥٤] (الكتاب المقدس- التوراة حتماً) عند دريدا وغيره من القباليين والمُفسِّرين والأحبار، تناقش هاندلمان هذه الأهمية البارزة في معرض تناولها لأهم أفكار دريدا واستنتاجاته التي خلُص إليها من دراسته لعمل الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس،[٥٥] الموسوم بـ: Difficile Liberté: Essai sur le Judaisme.

---

[٥٢] ربطنا هنا بين الكلمتين كما تقرَّر في الكتاب (ontotheology).

[53] Handelman, *The Slayers of Moses*, p.168.

[٥٤] نشير فقط إلى أن الكتاب -وَفْق هذا التحليل- يصير مهماً عند دريدا، وقد يكون أسمى من الكتابة التي تُعَدُّ حجر الزاوية في مشروعه. وهكذا يصير المصطلحان مترادفين.

[٥٥] إيمانويل ليفيناس: وُلِد عام ١٩٠٦م في كوفنو Kovno بروسيا الإمبراطورية، ثم توفي في دجنبر بباريس عام ١٩٩٥م. وهو فيلسوف يهودي عُنِي بالفينومينولوجيا والوجودية، واهتم بالتاريخ والدين واللاهوت. وقد تأثَّر بأفلاطون، وكانط، وهيغل، وهوسرل، وهايدجر، وأثَّر في دريدا، وجون-لوك ماريون، وغيرهما.

فعنوان المقالة الموحية –التي ألَّفها ليفيناس، وأخذ منها دريدا، وعلَّقت عليها هاندلمان، وتضمَّنها هذا المؤلَّف– هو "حُب التوراة أكثر من الله". والمقالة بعنوانها من وجهة نظر الباحثة لها مصدرها في البيان الشهير الموجود في المدراش[٥٦] Midrash والتلمود Talmud: "وهكذا (من عادتكم) تتخلوا عني، وتحتفظون بتوراتي". وتقول الباحثة مُعلِّقةً على ذلك: "البيان أخّاذ، حاخامي بارز–التوراة، القانون، الكتاب المقدس– يقول الإله بأنها أبلغ أهمية منه."[٥٧] ثم تشير مباشرةً إلى أن فرويد ودريدا والممارسين الآخرين للهرطقة المهرطقة اليهودية يقومون بذلك تحديداً: "ينبذون الإله، ولكنهم يُخلِّدون التوراة، الكتاب المقدس أو القانون من خلال طريقتهم المزحزحة–الحلولية والمتأرجحة، وأن دريدا قبْل كل شيء وفّى بعهده لكبش الفداء المنفي الفقير، أي للكتابة."[٥٨]

وعلى هذا، وفي شكل يتناسق والفكر القبالي، فإن الكتابة عند دريدا محبوبة أكثر من الإله، كما تلاحظ في نفس الصفحة أيضاً، وهذا هو الأهم؛ قلَّة الاهتمام والتمحيص التي لاقها التقليد التأويلي الرابيني، الذي مارس تأثيره الخفي والقوي ليس على المسيحية فقط، وإنما على تاريخ الفكر الغربي لاحقاً. فمع تراجع هيبة الديانة المسيحية وانهيارها، ولا سيما في القرن الأخير، كان الدخول القوي لليهود في الحياة الفكرية لأوروبا، وتنامي تأثير المفكرين اليهود خاصةً بعد الحرب العالمية الثانية.[٥٩]

وفيما يخص عمل دريدا الفريد، فإن هاندلمان ترى أنه "يُعَدُّ الأخير ضمن سلسلة التأويلات المهرطقة (الهرطقة المهرطقة) اليهودية. ولكن، في مقابل فرويد ولاكان، فهو يُبشِّر بشكل مكشوف بمذاهب الإزاحة–الحلول والنثر/ التناثر dissemination، والتفكيك والاختلاف." وتضيف فضلاً عن ذلك بأن "منهجية دريدا التفكيكية مُصوَّبة صراحة تجاه أيٍّ من "آباء" الفلسفة أو التحليل النفسي الذين سبقوه."[٦٠] ثم تُؤكِّد الباحثة أنه إذا أردنا فهم دريدا بصورة أفضل، فإنه يتعيَّن علينا فحص ودراسة سجالاته ضد جاك

[٥٦] باختصار، المدراش هو التفسير اليهودي التقليدي للتوراة، في حين أن التلمود هو مجموع الشرائع والتعاليم اليهودية.

[57] Handelman, *The Slayers of Moses*, p.171.

[58] Ibid., p.171.

[٥٩] تُقِرُّ هاندلمان بصعوبة وتعقيد مهمة إثبات الخلفية اليهودية وتأثيرها حتى في العَلمانيين اليهود.

[60] Handelman, *The Slayers of Moses*, p.163.

لاكان، المحلل النفسي والناقد الفرنسي المعروف، ولا سيما في نقاشهما ومناظرتهما عن معاني القصة القصيرة "البرقية المختلسة" للكاتب والروائي الأمريكي الشهير إدغار ألان بو (١٨٠٩-١٨٤٩م).[٦١]

فبدلاً من التورُّط في قراءات وقراءات مضادة معقدة لا متناهية بين الاثنين، تقترح الباحثة تناول موضوع القصة بوصفه يُشخِّص مسألة التأويل الحاخامي في مقابل التأويل الكنسي. فالمسألة أساساً هي مسألة طبيعة الرسالة وسلامة النص اللذينِ كانا في خطر؛ لذا تسترسل هاندلمان بالقول: "فسرقة الرسالة هي بمثابة سرقة النص، سرقة النص المقدس، وتحويل المعنى إلى مكان آخر. يمكن القول بأن [القديس] بولس سرق الرسالة من اليهود وحاول إلغاءها من خلال رفعها عن طريق الروح، وأن فرويد سرق الرسالة من اليهود عن طريق زحزحة موسى رسولهم الأعظم، الأب-المُؤسِّس لديانتهم والمانح للرسالة التي تحمل القانون نفسه. يقاوم لاكان سرقة الرسالة من طرف فرويد، ويحاول إرجاعها إلى مكانها. في نظره، فإن مغزى القصة هو أن أيَّ رسالة دائماً ما تصل إلى غايتها ومكانها المقصود. هذا ما يدرسه دريدا ويهاجمه متهماً لاكان بالخطايا/ الآثام التي دائماً ما كان الأنبياء اليهود يُندِّدون بها ويهاجمونها بعنف: التجسيد، تثبيت الدال بالمدلول، وعبادة الأصنام... ."[٦٢]

في البَدء كانت الكلمة ومعها كان الصراع؛ هذا ما تحاول هاندلمان تبيانه وتثبيته بدايةً ليسهل على القارئ -ربما فيما بعدُ- فهم التداخلات وتتبعها، وكذا النقد الذي سيُوجِّه إلى الموروث الهيليني-الإغريقي، من طرف دريدا على وجه الخصوص. إن الاقتباس الآتي الذي يُمثِّل إحدى النتائج المهمة التي توصَّلت إليها الباحثة، في نظرها لفكر دريدا من ناحيتي المُكوِّنات والأهداف، جدير بالتأمُّل والتدبُّر؛ إذ يُبيِّن هدف دريدا من استخدامه نظرية "الكتابة"، والتفكيك:

"مثل فرويد وبولس والمسيح Jesus، فإن دريدا ورغم كل شيء ما هو إلا ابن من سلسلة الأبناء الضالين prodigal اليهود الذين يحاولون تخليد القانون من خلال تجاوزاته

[٦١] إدغار ألان بو: روائي وناقد أمريكي مشهور، وكاتب قصص قصيرة. ويبدو أن أحدهم قد ترجم تلك القصة القصيرة باسم "الرسالة المسروقة"، وهي موجودة على الشبكة العنكبوتية.

[62] Handelman, *The Slayers of Moses,* p. 163.

في كل تمرداته/انتهاكاته مركز نظرياتهم. التفكيك الدريدي، كما التحليل النفسي، هو تكرار للبنية التي ينشد تحليلها؛ في التفكيك لدينا مجدداً الكتاب المقدس Holy scripture، عودة الرابيني المقهور/ المنبوذ. مثل فرويد وبول وغيرهم فإن إزاحات دريدا للآباء –المُؤسِّسين– النص {الكتاب} باسم اللعب الحر free play وفتح النظام المغلق للميتافيزيقا أصبحت أيديولوجيا تقصي أي شيء خارجها. إن مشروع دريدا ليس فقط تفكيك ومهاجمة الميتافيزيقا الغربية، ولكن قلب مبطن لإمكانية أي فكر/ تفكير خارجه." "... المذهب يمكن أن يكون اللعب الحر والتناثر dissemination ولكن التطبيق ما هو إلا طحن لأي وكل نص من خلال الآلة التفكيكية، من خلال قراءة جادة ومتنبهة وتكرارية. دريدا يكرر ويعيد الاستيلاء على الحلم الفرويدي المتكرر والقابل للاستيلاء: أن تكون الأب–المُؤسِّس– للنص. وكما يقول دريدا مُؤكِّداً: لا يوجد شيء خارج النص."[٦٣]

وعلى هذا، فالصراع حول الكتابة والتأويل له مُبرِّره الخاص وَفْق هذه الرؤية التي تشير إلى محاولة تملُّكه وتخليده وسحب البساط من تحت غيره؛ كما أن تأويل النص وإعادة تأويله، بل تفجيره إلى ما لا يحصى من المعاني نقطة مركزية في هذا التقليد التأويلي. ربما في هذا السياق، من واجبنا أنْ نسأل، لنحاول أنْ نجيب في آخره: لماذا هذا الصراع والمجابهة؟ ما غايته؟ لماذا هذا التعلُّق بفلاسفة اليهود من أمثال: Levinas، وE. Jabes؟ لماذا هذا الصراع والتفكيك لحضارة اللوغوس؟ لماذا هذا الإصرار على المكتوب مقابل القول؟[٦٤]

ت. التوصيفات:

ترى هاندلمان أن نظرية دريدا عن الكتابة "تتجلّى بوضوح في الفصل الأول من عمله المهم في علم الكتابة Of Grammatology. ففي نظره (أي دريدا)، فإن تاريخ الميتافيزيقا برمته بدأ من ما قبل السقراطيين إلى غاية هايدغر، حيث تم فيه انتساب

[63] Handelman, *The Slayers of Moses*, p. 166.

[٦٤] نشير هنا إلى مصطلح "المكتوب" the written مقابل مصطلح "المنطوق" أو "القول" the spoken.

الحقيقة إلى اللوغوس، وكذلك تم الحط من قدر الكتابة وكبحها. الكلمة الشفهية (المنطوقة) تم اعتبارها أقرب إلى بداهة الحقيقة الروحية–العقلية، في حين أن الكلمة المنحوتة –المنقولة– تم صرف النظر عنها باعتبارها ثانوية، خارجية، كَطَيَّةٍ (أو لفَّة) ضعيفة، وهذا ما يُمثِّله موقف أرسطو. دريدا يقصد وضع حدٍّ لارتباط الحقيقة باللوغوس، أنْ يُحطِّم علم المعنى."[٦٥]

وتضيف هاندلمان بأن دريدا "مناظر (مجادل) عنيف، ماهر في تحريف وتحوير حجج محاوريه لتنسجم مع مطالبه، ولكن استخدامه الفريد الساخر لمقاطع وصفات (نعوت) لتمييز المواقف السلبية من "الكتابة" يثير الفضول". ومن أبرز هذه النعوت نجد: "طائفة الرسالة– الصورة المنحرفة"... "خطيئة عبادة الأوثان"... الانحراف عن الطبيعة"... المتجول المرفوض للسانيات... الآخر المطرود" وغيرها كثير."[٦٦] وهذه التوصيفات لاهوتية بامتياز في إطار الصراع مع الموروث الإغريقي–المسيحي، كما تُؤكِّد الباحثة، واللوغوس الموصوف (من طرف دريدا حتماً) بأنه ذلك "العنف التاريخي لخطاب يحلم بحضوره ووجوده الذاتي... اللوغوس الذي يعتقد نفسه بأنه سيد نفسه its own father، المرفوع فوق الخطاب المكتوب،[٦٧] هو بوضوح اللوغوس المسيحي، الابن الحالم بكونه سيد نفسه."[٦٨]

أمَّا التوصيفات من قبيل: "المنفي، المتجول، المتشرد المدان"، و"حامل الرسالة"، و"جماعة المعجبين بالكتابة"، وغيرها كثير، فما هي إلا تعبيرات عن اليهودي.[٦٩] بعد ذلك مباشرةً، تُعبِّر الباحثة عن استغرابها كيف أغفل دريدا ذكر هذه النقطة الواضحة، ولا سيما أنه عمل جاهداً على كشف الغطاء عن الادِّعاءات والافتراضات اللاهوتية لهذا اللوغوس المتميز.[٧٠] وتضيف بأن دريدا –من خلال مجموعة من المقالات؛ سواء تلك التي

[65] Handelman, *The Slayers of Moses*, p. 167.

[66] Ibid., p. 169.

[٦٧] الاقتباس هنا لدريدا مأخوذ من طرف هاندلمان من كتابه "علم الكتابة" Of Grammatology، الصفحات (٣٥-٣٩).

[68] Handelman, *The Slayers of Moses*, p. 169.

[69] Ibid., p. 169.

[70] Ibid., p.169.

سبقت كتابه "علم الكتابة"، المجموعة في كتابه "الكتابة والاختلاف"، أم تلك التي تزامنت معه- يربط صراحةً بين الجدل (اللاهوتي) اليهودي-المسيحي وتاريخ الفلسفة.

٢. قراءة في دراسة إليوت ر. وولفسون:[٧١]

أ. تعريف بالباحث وأهمية الدراسة:

وُلِد الباحث إليوت وولفسون في نوفمبر عام ١٩٥٦م، وكان ميدان اهتمامه الرئيس هو دراسة تاريخ التصوف والفلسفة اليهودية، إضافةً إلى اهتمامه بالفلسفة، والنقد الأدبي، ونظرية الخطاب النسوي، وألَّف العديد من الكتب والمقالات القيمة في هذه الموضوعات. وهو أستاذ العبرية، وله كرسي الدراسات (الدينية) اليهودية بجامعة سانتا بربارا، في ولاية كاليفورنيا الأمريكية.[٧٢]

يكشف وولفسون، في هذه الدراسة، جانباً مهماً من فكر دريدا في علاقته بالحكمة الباطنية للقبالة التقليدية، في مقارنة يعرضها عمل دريدا نفسه الذي يتوسَّل في مناسبات عدَّة برموز قبالية لتوضيح أسس مركزية للتفكيك. ويرى وولفسون أن هذه العلاقة يجب تناولها بوصفها التقاءً عوضاً عن كونها تأثيراً مباشراً، على عكس ما تراه هاندلمان وموشي إديل، مُؤَكِّداً أن عنصرين اثنين -على الأقل- متعلقين بالنظرة الكونية عند القباليين هما اللذانِ يحملان تشابهاً مع دريدا. وهذان العنصران هما: الاعتقاد بأن مادية الوجود نصية

[71] Wolfson, Eliot. "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.70, No.3, Sep. 2002, pp. 475-514.

[٧٢] لمعرفة المزيد عنه، وتعرُّف أهم منشوراته، تصفَّح الرابط الآتي:

- http://www.religion.ucsb.edu/people/faculty/elliot-wolfson /

يناقش وولفسون موضوع دريدا والقبالة وغيرهما في كتب أخرى صدرت له، مثل:

- *Language, Eros, and Being: Kabbalistic Hermeneutics and the Poetic Imagination*, Fordham University Press, 2005.
- *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford University Press, 2006.
- *Luminal Darkness: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oneworld Publications, 2007.

(نصية الوجود)، والدور الخاص المُخصَّص للتتراجراماتون tetragrammaton (الاسم الذي لا يمكن وصفه، أو التعبير عنه في إشارة إلى الارتباط الثنائي للغة).[٧٣] يضاف إلى ذلك تحليله لـ "الهدية"، ومناقشته "الخصوصية" (أو الاسرار)، فضلاً عن مركزية طقس (شعيرة) الخِتان في كتابته.

تلكم –إذن– أربعة عناصر تقارب بين دريدا والقباليين. ولكن، بالرغم من هذه التشابهات –في نظر وولفسون– فإن اختلافاً جوهرياً بين الاثنين يظل مُتمثِّلاً في التوجُّه الأنطولوجي عند القباليين، والمنظور المختلف والمغاير للوجود والغيرية عند دريدا heterological، وهو اختلاف يتجلّى أكثر من خلال فهمهما الأثر trace، لكننا سنكتفي بتناول مُكوِّنين اثنين فقط، هما: أهمية طقس (شعيرة) الخِتان ورمزيته Circumcision، والدور الخاص المهم الذي يتمتع به اسم "يهوه".

ب. أهمية طقس الخِتان ورمزيته:

يعود دريدا في عدد من كتاباته إلى الكلام عن الخِتان بوصفه شعيرة لها قيمتها الحرفية والدلالية الاستعارية؛ فهو –بحسب وولفسون– القطع البدئي الذي يربط بصورة تقليدية الذكر اليهودي بطائفة الميثاق؛ العلامة الفارقة، علامة الاختلاف، النقش المكتوب للتفرد، اسم علم –أو الاسم– الذي يمكن نطقه مَرَّة واحدة فقط. فقطع الخِتان يراه دريدا تمثيلاً للذات المتعلقة بسيرة المرء الذاتية؛ لأنه أشبه بالخاتم المزدوج الإثبات، فهو إطار ودائرة للعودة حيث الذات نفسها ترجع وتتكرر لأنها مختلفة.[٧٤] وهنا تحديداً يتجلّى عنصر مهم

[73] Wolfson, Eliot. "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.70, No.3, Sep. 2002, p. 475.

بالعودة إلى موسوعة عبد الوهاب المسيري على الشبكة، فإننا نجد التعريف الآتي: "تتراجراماتون" كلمة إغريقية بمعنى "مُكوَّن من أربعة حروف"، أو "رباعي." وهو مصطلح يُستخدَم في الإشارة إلى الاسم المقدس "يهوه" المُكوَّن من أربعة أحرف.

http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG5/GZ2/BA01/MD08.HTM.

[74] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 494.

يربط جانباً من تفكير دريدا بالرمزية القبالية: الصلة بين الخِتان والكتابة المنقوشة،[٧٥] وإزالة الكتابة ومحوها، والختم وإعادة الختم والوَسْم للأمارة المطبِقة في رسمِها؛[٧٦] فيرى الباحث – مثلما اقترح في عدد من دراساته– أن الممارسة التطبيقية القبالية تُعنى بالذكر المختون الذي يجب سَتْرُه في انكشافهِ.

فسَتْر الذكر، في المعرفة التقليدية القبالية، على أسس أخلاقية، قام بوظيفة الأساس الشعائري للتأويل الرمزي للخِتان؛ تجسيداً للعب الهرمنوطيقي للسرية، فما بَطنَ واستَترَ يُفْشَى ويُباح لأولئك الذين هم خانعون؛ لأنهم يعلمون فن سَتْر الكتمان عن طريق إفشاء الكشف. وعلى هذا، "يمكن اعتبار الخِتان بمثابة الطقس والسر المقدس الذي من خلاله يلعب اليهودي دور الإخفاء والخداع عن طريق قطع القُلْفَة حتى يُحرِّر وينقُّش رمز ورسم الميثاق، رسم (أو هيئة) الخَصي."[٧٧]

فتنصيص الجسد؛ أي أنْ يصير الجسد نصاً بفعل الكتابة، يرتبط عند دريدا كما عند قباليين كثيرين بالخِتان، الفعل الذي بمقتضاه يُنقَّش الجسد، ويستمد الفرد اسماً، وهذا الطقس اليهودي هو ما حافظ عليه دريدا.[٧٨]

---

[٧٥] يمكن للمرء أنْ يقابل هذا اللفظ بألفاظ أخرى موحية من قبيل: الكلام المنقوش، والتدوين المحفور، في اتصالها وارتباطها بشعيرة الخِتان ودلالته؛ هذا الأخير السائد في "الديانات الابراهيمية"؛ كما أن هذا اللفظ الأخير –عند أهل الضاد– يفيد الأعذار، والقطع، والخفض. لهذا فالمسألة تحتاج إلى مزيد من البحث (والحفر) والتنقيب من لدن المتخصصين بالتصوف اليهودي واللغة والديانة اليهوديتين. انظر مادة "ختن" في الموقع الإلكتروني للسان العرب: http://www.lesanarab.com/kalima/ختن.

[76] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 494.

[77] Ibid., p.494.

هذا الاقتباس (رسم (أو هيئة) الخَصي) مُستمَدٌّ من مؤلَّف دريدا الآتي الذي يبدو أشبه بالسيرة الذاتية، وقد عدنا إليه فوجدنا فيه كلاماً عن النبي إبراهيم، والنبي إسحاق، والخِتان، والتضحية، والحُب، والمسيحية، وعن قراءة هيغل وتأويله:

- Derrida, Jacques. *Glas*, Trans: John Leavey: and Richard Rand, London: University of Nebraska, 1986, p. 42. (هناك من ترجم العنوان بـ: ***"نواقيس"***)

[78] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 498.

من جانب آخر، وعلى نحوٍ يتناغم مع القباليين، يقترح دريدا أن "القطع أو البتر الحرفي للخِتان هو تقطيع للحرف في الجسد؛ وهكذا فالشعيرة تفترض معنىً مجازياً من دون الانتقاص من معناها الملموس؛ يتم تحويل الواقعية الجسدية بطريقة شبيهة بما يجد المرء في التوجه الصوفي اليهودي."[٧٩] ولذلك، وجب النظر إلى الطبيعة (البنية) الجسدية بصورة سيميائية كأنها مشكلة من حروف؛ إذ يرى القباليون أن حروف الأبجدية العبرية الاثنتين والعشرين (مادة الواقع الرئيسة) كلها متضمنة في الأحرف الأربعة لأقدس الأسماء في التراث اليهودي (يهوه)، التي يُنظَر إليها بوصفها جوهر التوراة الباطني، يضاف إلى ذلك أن التراث الباطني اليهودي، في مقابل المذهب المسيحي القائم على التجسيد incarnation، ينبني على مفهوم "الذات الإلهية" بوصفه نصاً كتابياً، الذي هو الاسم.[٨٠]

فبالرغم من أن دريدا لا يعتنق الفكرة القبالية بصورة كلية، وبكل تعقُّدها الرمزي، مُتجنِّباً أيَّ مفهوم ميتافيزيقي عن التعالي –بحسب ما يقول وولفسون– فإنه يُؤكِّد عنصرين اثنين مهمين للرؤية الكونية عند القباليين؛ إذ من البدهي بالنسبة للتفكيك الدريدي أن مسألة مادية الوجود نصية. ويدعونا وولفسون إلى اعتبار الصيغة والتركيبة الآتية كما هي عند دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف": "اللاسؤال الذي نحن بصدد الحديث عنه هو اليقين اللامُستوعَب واللامُخترَق على أن الوجود (الكينونة) هو عبارة عن علم تركيب الكلام (أو قواعد اللغة: Grammar)؛ فضلاً عن أن الكون (أو العالم: world) في كل أجزائه ومُكوِّناته هو عبارة عن شيفرة كتابة (أو رموز سرية) تتشكَّل وتتكوَّن أو يعاد تشكيلها من خلال الكتابة الشعرية أو فك الشيفرة deciphering؛ وعلى أن الكتاب أصيل، وأن كل شيء ينتمي إلى الكتاب ومملوك من طرفه قبل الانوجاد وقصد القدوم إلى العالَم، وأن أيَّ شيء يمكن أنْ يتولد من مقاربة والاقتراب من الكتاب."[٨١]

---

[79] Ibid., p.495.

[80] Ibid., p.495.

[81] Ibid., p.495. والمقطع أسفله هو المترجم أعلاه

"The nonquestion of which we are speaking is the unpenetrated certainty that Being is a Grammar; and that the world is in all its parts a cryptogram to be constituted or reconstituted through poetic inscription or deciphering; that the book is original, that

فأهمية الكتاب وأوَّليته مهمة في هذا الخصوص؛ إذ يقول وولفسون إن وضع الكتاب في المقدمة (في المقام الأول) لا يعني أنه ارتد إلى افتراض متمركز حول اللوغوس لأصل ما أو مدلول متعالٍ؛ لأنه لا يوجد كتاب غير مشكل من آثار كتاب آخر، في سلسلة غير متناهية من الدلالات. وباختصار، فإن "الاستهلال بالكتاب هو بالتالي تفويض التأويل باعتباره الاستثارة الأولية"، أو كما يُقرِّرها دريدا بنفسه: "ضرورة التعليق، مثل الضرورة الشعرية، هو شكل ونموذج الكلام المنفي بعينه. في البَدء هناك الهرمنوطيقا."[٨٢]

ت. الدور الخاص لـ"يهوه":

يتصل التشابه الثاني مع القبالة التقليدية، ويرتبط بالدور الخاص الذي يعزوه دريدا إلى "يهوه"؛ لينير لغة الأسرار وأسرار اللغة. فانطلاقاً من الرواية التوراتية لبرج بابل Tower of Babel، يرى دريدا أن هذا الاسم في الآن نفسه "يُحتِّم ويحظر الترجمة... ومن ثَمَّة

everything belongs to the book before being and in order to come into the world; that anything can be born only by approaching the book, can die only by failing insight of the book; and that always the impassible shore of the book is first". See:

- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, Trans: With an Introduction and additional notes by Alan Bass. London and New York: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1978, pp, 76-77.

أخذ وولفسون هذا المقطع –الذي كتبه دريدا في الأصل فصلاً ثالثاً بعنوان: "إدموند جابيس وسؤال الكتاب"– من كتاب دريدا الآتي:

- *Writing and Difference*. Trans: by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 76-77.

ويمكن الرجوع إلى النص الفرنسي:

- *L'Écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p. 114.

ويمكن أيضاً الرجوع إلى الاقتباس وغير ذلك من الإشارات والصيغ عند دريدا في الكتاب المترجم إلى الإنجليزية:

–Derrida, *Writing and Difference*, Ibid.

[82] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 496. See also:

- Derrida, *Writing and Difference,* p. 81.

وتوجد أيضاً إشارات إلى الشعراء، والأحبار، والتعاليم، والألواح المكسرة في الصفحة نفسها من هذا الكتاب.

لتعرُّف إشارات أخرى وإسهابات مطولة في هذه المسائل، أو معرفة الصلة بين الكتابة والمنفى، انظر المرجعينِ السابقينِ، أو كتاب جدعون (أو جيدون) أوفرات الآتي:

- Ofrat, Gideon. *In Praise of Exile*, Jerusalem: Karta, 2000.

تصبح الترجمة ضرورية ومستحيلة، مثل تأثير الصراع من أجل اكتساب الاسم، ضرورية وممنوعة في الفترة الفاصلة بين اسمي علمين مطلقين."[٨٣]

ومن ثَمَّ، يوصَف التتراجراماتون بأنه الاسم الذي يمكن ترجمته، والذي تستحيل ترجمته، وهو قابل للترجمة بقدر ما هو فوق الوصف؛ لذا لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال كُنى وألقاب، هذا من جهة، وهو "غير قابل للترجمة بقدر ما يمكنه تسمية الآخر المطلق والتفرُّد المطلق الذي لا يمكن تسميته، من جهة ثانية."[٨٤] وبناءً على ذلك، يرى وولفسون أنه يمكننا استقراء واستنباط ضرورة (أو حتمية)، وحتى استحالة ترجمة أيِّ اسم علم، وهو رباط تواصلي مزدوج double bind يَسِمُ اللغة بصفة عامة. وهكذا يُمثِّل "يهوه" دور التسمية المتضمن في كل تعبير لغوي، ويثبته بشكل أنموذجي.[٨٥]

خاتمة:

عرضنا في هذا البحث صلات التقاء جانب مهم من فكر دريدا مع الفكر القبالي التقليدي للتصوف اليهودي، بحيث وقفنا عند أربعة قواسم مشتركة مهمة رئيسة بينهما؛ الأول: مركزية الكتابة والكتاب، بحيث إن كتاب الإله الأول عند القباليين هو الكون (العالَم)، وكتابه الثاني هو تعليقاته عليه كما تجلَّت في الكتاب (الكتاب المقدس). والثاني: تعددية المعاني ولا نهائيتها في تفسير النص، بحيث إن كل تفسير هو عُرْضة لقراءة وتفسير جديدين متجددين. والثالث: رمزية الخِتان وأهميته؛ إذ إنه يُمثِّل الشعيرة والطقس الذي يصله بالتقليد اليهودي القبالي، الذي يعني عنده كُلّاً من الوصل والفصل في آنٍ معاً. والرابع: الدور الخاص الذي يؤديه اسم "يهوه" في التراث اليهودي.

---

[83] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 496.

الاقتباس الذي اعتمده وولفسون هنا هو من دراسة دريدا في الكتاب الآتي:

- "Des Tours de Babel", Trans. Joseph F. Graham, In: *Difference in Translation*, 165-207, Ed. by Joseph F. Graham. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985, P. 170.

[84] Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," p. 497.

[85] Ibid., p.497.

ولا شك في أن التعمُّق في دراسة التصوف اليهودي وارتباطه بالفكر الحديث والفلسفة الغربية سيُعِيننا جميعاً، ليس فقط على فهم دريدا والتفكيك، وإنما فهم قسط كبير من الهوس والافتتان الذي يحيط بمفاهيم سائدة حدَّ الابتذال، مثل: "الهرمنوطيقا"، و"التفكيك"، وجملة من المفاهيم والقراءات الحداثية. هذا فضلاً عن أن الموضوع يستحق مزيداً من الدرس والبحث، بحيث يمكن التعمُّق فيه، وتناوله بشكل أكثر تمحيصاً وعمقاً من خلال التمكُّن أساساً من اللغتين العبرية والألمانية اللتينِ كَتب بهما العديد من الكُتّاب اليهود في الموضوع، إضافةً إلى الإسبانية، وذلك اتصالاً بما سُمِّي "قبالة كاتالونيا" في شمال إسبانيا.

وختاماً، فإن نظرية دريدا الخاصة بالكتابة، واستعماله مفاهيم ذات صلات لاهوتية مخصوصة، وكذا قوله باللعب الحر free play بوصفه نهجاً ومنهجاً للقراءة والكتابة؛ قد مكَّنه من زحزحة وتفكيك الأفكار والمسلّمات و"آباء الفلسفة"، والهروب والانفلات من النقد والتجاوز؛ لأنه -كما هو شائع- لم يُؤسِّس لنظرية ذات قواعد مُؤسَّسة ومُؤسِّسة. ولكن باستحضار نهجه تحديداً، في القراءة والكتابة، فضلاً عن الانتباه للهوامش، ودقائق الأمور، والنحو، والإشارات الدقيقة، والرموز المُكوِّنة للنصوص التي يدرسها ويُفكِّكها ويستحضر صداها القبالي؛ هذا كله قد يفيدنا للإشارة إلى أمرين مهمين؛ الأول: إن لدريدا نظامه الخاص الذي يتوسَّل به بصرف النظر عن إنكار هذا الأمر. والثاني: إن دريدا ليس ببعيد عن النهج القبالي الذي حاولنا إثارته؛ فإذا كان يعتبر خارج هذا التقليد والتراث والموروث اليهودي، فإنه في آخر التحليل يتمركز داخله؛ لأنه بالقدر الذي ينفي فيه انتماءه إلى ذلك التراث، فإنه بالقدر نفسه يتغلغل فيه، ولا ينفك عنه.

إن ما يمكن للباحثين أنْ يدرسوه ويتعمقوا فيه، في هذا الاتجاه، هو مقولة دريدا الرئيسة: "لا يوجد شيء خارج النص"، وهي مقولة مركزية عند القباليين.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية*
تحرير: رائد عكاشة**

حسان عبد الله***

أثيرت قضية "العقل والنقل" في العصر الإسلامي الوسيط، وكانت نتيجة للانفتاح والاتصال الحضاري بين الأُمة الإسلامية وباقي الأمم والحضارات، ولا سيما الحضارة اليونانية التي مثَّل لها العقل النظري المثل الأعلى في فلسفتها وبنائها المعرفي. وقد اتخذت هذه القضية (العقل والنقل) أشكالاً وصوراً عدَّة للنقاش والحوار في الإسلام، أهمها: أثر عمل النقل والعقل في واقع المكلفين والحياة الإسلامية، وأرجحية العقل أو النقل عند تعارض ظاهر النص، أو عدم مقدرة العقل على إدراك معاني النص، ومناحي الفراغ بين العقل والنقل وضوابط الحركة الإنسانية للمسلم في هذه المناحي.

ويُحدِّد محمد الكتاني حيثيات أربع لجدل العقل مع النقل في الفكر الإسلامي، هي:[1]

---

* عكاشة، رائد (محرراً). **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٨٤٦ صفحة.

** دكتوراه في النقد الأدبي من الجامعة الأردنية عام ٢٠٠٢م. يعمل مستشاراً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ومدير تحرير مجلة إسلامية المعرفة. شارك في تأليف العديد من الكتب وتحريرها، من مثل: "ابن تيمية: منهجه العلمي وعطاؤه الإصلاحي"، و" الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة معرفية منهجية".

*** أكاديمي مصري من جامعة دمياط، مهتم بحركة الإصلاح المعرفي في الأُمة، ومتحصل على درجة الدكتوراه في موضوع التعليم في إيران من بعد الثورة الإسلامية. له عدَّة كتب ومقالات وقراءات منشورة في مجلة المسلم المعاصر، وإسلامية المعرفة، والتسامح، والكلمة. وهو مُؤسِّس مركز الرشد للتكوين العلمي والبناء المعرفي. البريد الإلكتروني: hassan_abdallah1970@hotmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٨م.

[1] الكتاني، محمد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص٤٩٥.

١. حين يكون المنقول مناقضاً للسُّنن الكونية، وبداهة العقل، وثمرات التجارب الحسية المتكررة، فإنَّه ينكر كل نقل مخالف لتلك السُّنن.

٢. حين يكون المنقول ممَّا يفوق مدارك العقل، ولا يخضع لتجربة، ولا تدركه بدهية، فإنَّه يشكُّ فيه، ويمارى في شأنه.

٣. حين يكون المنقول عارياً من صفات الإثبات؛ بأنْ يكون مجرد نقل ظني، أو تخيلي، أو تقليدي، أو نحو ذلك، فإنَّه يطالب بدلائل الإثبات فيه.

٤. حين تكون القضايا ونقائضها متكافئة في الأدلة والإثبات، فإنَّ العقل يبحث عن الترجيح.

أمَّا واقعياً فلم يتأثر المنحى التربوي الإسلامي كثيراً بهذه النقاشات والحوارات، التي كان من ثمارها الرسائل المهمة التي تبنَّت مبدئية التكامل بين العقل والوحي، مثل: "درء تعارض العقل والنقل" لابن تيمية، و"فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لابن رشد.

وفي العصر الحديث، ومع بروز النهضة الأوروبية والتراجع الحضاري الإسلامي، دخلت الإشكالية المعرفية طوراً جديداً تَمَثَّل في ما أُطلِق عليه اسم الازدواجية المعرفية التي تمظهرت مع سيادة النموذج المعرفي المادي الغربي، وتراجع النموذج المعرفي التوحيدي في دياره، في مظاهر عدَّة كان أهمها انقسام النظام التعليمي إلى أقسام متعددة، أشهرها: التعليم الديني (يرمز إلى التعليم التقليدي الموروث الذي لم يُطوَّر)، والتعليم الحديث (الغربي المستورد الذي فشلت محاولات تطويعه).

وهذه الازدواجية في النظام التعليمي أفضت إلى ازدواجية مماثلة في عالم الثقافة والتربية وبناء الشخصية المسلمة؛ ما أحدث فصاماً بين حاملي الثقافتين: الدينية التقليدية، والغربية الحديثة، بل أوجد فصاماً بين أصحاب الثقافة الغربية في نمط التعليم المدني وعقائدهم، "فوجد مسلمين في شعائرهم ولكنهم غير ذلك في نمط تفكيرهم، بمعنى أنَّه يتألَّف من شخصيتين مزدوجتين، فهو [أي المُتغرِّب] قد عاش في بيئة مادية اعتادت

التدين، ولكنَّه نشأ في بيئة ليس لها من المفاهيم الفكرية ما يتناسب مع مستوى تفكيره؛ فهو يفكر تفكيراً غير إسلامي إذا فكر في شؤون الحياة، سواء في شؤون الحياة العامة الفكرية، أو الاجتماعية، أو الخلقية، أو السياسية، أو غير ذلك. وفي حياته الخاصة يمارس شعائره الإسلامية."[٢]

وقد ظهرت دعوات باكرة إلى التكامل المعرفي، وضرورة تحقيقه في مؤسسات التعليم الإسلامي الأساسية للأُمة، فكان مشروع الإمام محمد عبده لتطوير الأزهر،[٣] ومشروع عبدالحميد بن باديس لإصلاح جامع الزيتونة.[٤]

أمَّا حسن البنا فقد أشار إلى خطر الانشطار المعرفي بين ما عُرِف بالتعليم التقليدي أو الديني والتعليم الغربي أو الحديث، وصوَّر هذا المشهد بقوله "... لقد أتى على مصر زمان كانت ثقافتها فيه تدور حول محور واحد هو فروع الدين، وتنحصر في معهد واحد هو الأزهر وفروعه. ففي الأزهر يتخرج العلماء والأئمة والوعاظ والقضاة والحاكمون. وأبناء الأزهر هم الذين يثقفون الأُمة، ويطبعونها بالطابع الذى يريدون. واستمر ذلك وقتاً رسخت فيه أصول هذه المدرسة، وثبتت دعائمها، ثم جاء دور الاتصال بأوروبا والنقل عن أوروبا في أطواره المختلفة. فأُنشئت المدارس المدنية إلى جوار الأزهر، وعدت على اختصاصاته واحداً فواحداً حتى حصرته في نطاق ضيق هو نطاق الفكرة الروحية، وأخذت منه كل المظاهر العملية تقريباً. وتعددت أنواع التعليم وتكاثرت وتكررت التجارب، فإذا بنا نرى سلسلتين من أنواع المدارس: فهناك الأزهر وأقسامه وفروعه من الابتدائي والثانوي والكليات وأقسام التخصص، ويلحق به في مهمته مدارس المعلمين الأولية، والمدارس الأولية إنْ شئت ذلك. وهناك كذلك المدارس المدنية من رياض الأطفال، والابتدائي، والثانوي، والجامعة، ويلحق بها المدارس الخصوصية والفنية من زراعية، وصناعية، وتجارية إنْ شئت ذلك. وهناك معهدان حائران

[٢] المبارك، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، دمشق: دار القلم، د.ت، ص٥٦.

[٣] انظر:

– عبد الله، حسان. "الإصلاح المعرفي والتغريب في العالم الإسلامي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٥٣، سبتمبر ٢٠١٤م.

[٤] الطالبي، عمار. **ابن باديس: حياته وآثاره**، الجزائر: دار المعرفة، ٢٠٠٩م، ج١، ص١٨٠.

بين القسمين، هما: دار العلوم، ومعهد التربية. لكل من هاتين السلسلتين أثر بالغ في نفوس قسم من أقسام الأُمة، وكل نوع من هذه المدارس يهيمن على عقول وأفكار توجهها كثيراً ما يكون بعيداً عن توجيه القسم الآخر، وفي ذلك ما فيه من الخطر على أُمة ناهضة لا سناد لها إلا الوحدة... ممَّا جعل ثقافة الأُمة ذات طابعين متميزين تميزاً تاماً لا يكاد يلتقي أحدهما بالآخر."[٥]

وفي مقالة معرفية مهمة تُظهِر الاستشعار الإسلامي بأهمية التكامل المعرفي ودوره في النهوض الحضاري، يرى أحمد حماني أنَّ حالة الانحطاط الحضاري التي يعيشها العالم الإسلامي جعلته ينصرف عن العناية بعلوم الحياة ومعارفها الدينية والطبيعية إلى علوم الدين فقط، بل بعض علوم الدين فحسب. "... إنَّ أطوار الانحطاط التي أصابت المسلمين أخذت تهبط بهم دركات التسفل، وأخذت الفنون تنقص من حساب العالِم فناً ففناً، حتى صار لا يتقن غير فني العربية والفقه، ثم اقتصروا على أحدهما. ثم ضاقت الحلقة حتى صار العالِم ينحصر علمه في دراسة كتاب واحد – وليس كتاب الله– بل العلم كل العلم ينحصر عنده بين: باب رفع الحدث، وحكم الخبث... هذا بعد أنْ كان العالِم قاضياً ومفتياً وإماماً وقائداً أو طبيباً وصيدلياً. أمَّا المثل الأعلى لطالب العلم في الأُمة الإسلامية فيرمى إلى تحقيق التكامل في اكتساب المعارف والعلوم وطريقة التفكير... إنَّ العهد الذي كانت الأُمة تحسب فيه طالب القرآن الرجل الكامل فيها، وعالِم "المختصر" الرئيس المطاع، وقارئ الألفية الأديب البارع قد ذهب وانقضى. وإنَّ العالِم المنتظر يجب أنْ يتسلَّح بكل ما تسلَّح به ابن الكليات المتخرج من باريس، أو لندن، أو نيويورك، من علوم الحياة، وأنْ يفوقهم بماله من قوة روحية عظيمة أورثته إياها دراسة روح الإسلام وتعاليمه السامية، ودراسة آداب العربية، والسير، والسياسة، والعلم، والإدارة من أبنائها."[٦]

---

[٥] البنا، حسن. "مستقبل الثقافة في مصر.. للحقيقة والتاريخ"، **جريدة النذير**، القاهرة، عدد٦، ٢٨مارس ١٩٣٩م، ص٣.

[٦] حماني، أحمد. "معاهدنا وعلوم الحياة"، **جريدة البصائر**، الجزائر: جمعية العلماء المسلمين، عدد٩٠، سبتمبر ١٩٤٩م، ص٣.

ويأتي هذا الكتاب في ضوء اهتمام حركة الإصلاح المعرفي الإسلامي بإشكالية التكامل المعرفي، وهو يتألَّف أصلاً من مجموع الأبحاث التي شاركت في المؤتمر العلمي الدولي الموسوم بِـ "التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي"، الذي نظَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة أبو بكر بلقائد في تلمسان بالجزائر، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أيام (١٤– ١٦) من شهر إبريل (نيسان) عام ٢٠١٠م. يقع الكتاب في (٨٤٥) صفحة من القطع الكبير، ويضم (٣٤) بحثاً منتقًى من الأبحاث المشاركة في هذا المؤتمر.

منهجية الكتاب وإطار المعالجة

يضم الكتاب خمسة محاور معرفية أساسية تدور حول التكامل المعرفي بوصفه مداراً مركزياً لها. وقد تناول المحور الأول الجانب المفهومي والبنى المعرفية لمفهوم التكامل المعرفي، وركَّز المحور الثاني على جهود الأعلام والرواد الإصلاحيين الذين أسهموا في بناء الإطار النظري لمفهوم التكامل المعرفي، وهذا المحور يلتقي مع المحور الأول في بناء المفهوم وتحديد أطره الفكرية. أمَّا المحور الثالث فقد اهتم برصد بعض التجارب المؤسسية في التكامل المعرفي وتحليلها في كل من: الجزائر، والمغرب، وتونس، والسودان، وإيران. وأمَّا المحور الرابع فاهتم أيضاً بالجانب التطبيقي، لكنَّه ركَّز على البرامج والمناهج الجامعية، مثل: علم الاقتصاد، والعلوم البيولوجية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم السياسية، والفقه. في حين بيَّن المحور الخامس أهم مُعوِّقات التكامل المعرفي وسبل الخلاص أو طرائق المعالجة. وقد انضوت الأبحاث المشار إليها تحت هذه المحاور في محاولة لتغطيتها معرفياً، وتنوعت روافد الباحثين الذين كتبوا في هذه الأبحاث؛ سواء كان هذا التنوع جغرافياً، أو أكاديمياً، أو تخصصاً علمياً.

أهداف الكتاب

يهدف الكتاب إلى "صوغ رؤية علمية للتعامل مع مفهوم التكامل المعرفي، وقضاياه بجهد جماعي تكاملي؛ إذ إنَّ المعنى الحقيقي للعمل الجماعي كامن في تكامل جهود

العلماء في النظر إلى الموضوع من زوايا متعددة، واستصحاب الخبرات المتنوعة للباحثين من علوم وتخصصات مختلفة متعددة."[٧]

منهجية القراءة

نتجاوز في هذه القراءة المنحى التجزيئي لقراءة الأبحاث المتضمنة في هذا الكتاب إلى النظرة الكلية التي تنشغل بالبُعْد الموضوعاتي والمعرفي للأفكار الأساسية والكلية الواردة هنا. وقد حدَّدنا ست أفكار كلية معرفية يدور حولها هذا الكتاب، وهي محاوره التي وُضِعت من قبلُ:

١. السياقات المعرفية لإشكالية التكامل المعرفي.

٢. التكامل المعرفي.. مقاربة مفهومية ومعرفية.

٣. الإطار النظري للتكامل المعرفي.

٤. نماذج من التجارب المؤسسية في التكامل المعرفي.

٥. التكامل المعرفي في البرامج والمناهج الجامعية.

٦. أهم المُعوِّقات التي تواجه تطبيق التكامل المعرفي، وسبل علاجها.

المحور الأول: السياقات المعرفية لإشكالية التكامل المعرفي

من الأسباب التي أثارت قضية التكامل المعرفي تعرُّض الأُمة للغزو الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا سيما الافتتان بالغرب وعلومه الذي جعل عقول أبناء الأُمة تتخطى الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، أو تدرسه بوصفه ظواهر قد اندثرت، لا علاقة لها بالحياة المعاصرة، ولا حاجة إليها؛ ما أحدث تمزُّقاً وفصاماً بين قيمه ومنطلقاته ومعتقداته وأهدافه، وقيم الغرب ومنطلقاته ومعتقداته وغاياته، فأفقده في نهاية المطاف هويته، وشقت سبله ومناهجه.[٨]

---

[٧] عكاشة، **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، المقدمة، ص١٣.

[٨] بوالشعير، عبد العزيز. **الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

والأُمة الإسلامية في ضوء هذا الغزو والتبديل الثقافي تعيش أزمة فكرية حادة، تتمثَّل في ثلاث معضلات؛ أولاها: ازدواجية التعليم التي أثَّرت في شخصية المسلم، وعقله، وفكره، ونمط حياته، وإنتاجه الفكري والعلمي والفلسفي. والثانية: خطر العلمانية وحركة التغريب على الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي. والثالثة: نمطية المنهجية الإسلامية التقليدية، وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي في المجالات الاجتماعية.[٩]

ويشير محمد المبارك إلى أنَّ أهم مظاهر الأزمة الحضارية التي يعانيها العالم الإسلامي منذ بداية العصر الحديث هو الازدواجية المعرفية والثقافية التي أثَّرت في النظام فأوجدت نظامين للتعليم؛ أحدهما إسلامي كان موجوداً من قبلُ استمراراً لتاريخ التعليم الإسلامي، والآخر نظام غربي منقول أُضيفت إليه بعض المواد التدريسية، مثل: الدين، واللغة العربية. وهذا النظام الحديث تُشرِف عليه الدولة من ميزانيتها... أمَّا النظام الإسلامي فقد تقلَّص، وعزلته الحكومة غالباً عن المجتمع، وانحسر الدور المُخصَّص لخريجيه، وغدا مقصوراً على الوظائف الدينية؛ من: إمامة، وخطابة، ووعظ، وإفتاء. واستقر النظام التعليمي في البلاد الإسلامية على التقاء نظامين: أصلي موروث، وغربي مستورد، يجرى الصراع بينهما بشروط غير متكافئة.

ويُبيِّن سليمان الشواشي الوجه المعاصر لإشكالية التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية، وذلك بتتبعه منهجية النقل والاقتباس التي تبناها بعض المثقفين في العالم الإسلامي إبان النهضة الأوروبية الحديثة. "إنَّ تتبع حركة استرجاع العلوم والمعارف من الغرب، سواء في القرن الثالث عشر الميلادي، حتى بعد إقامة الحكم الوطني في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، تبين أنَّ عملية الاقتباس، كانت تسير على منهج غير الذي كانت عليه. ومعنى ذلك أنَّها كانت تسير على غير منهجها الأصلي الذي انطبعت به، وهو وجود صلة تربط بين جميع العلوم فيما بينها، وهذه الصلة هي المبدأ الإيماني الذي كان الباعث الأساسي لطلب العلوم. وبذلك لم يعد التكامل الذاتي

---

[٩] المرجع السابق، ص٢٦٧.

[١٠] شيدخ، حجيبة. **جهود محمَّد المبارك في إصلاح التعليم الجامعي وفق فلسفة التكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٣١٤.

قائماً فيما بينها، وهو ما أدى إلى انعدام التآلف والانسجام بينها وبين الشخصية الإسلامية، وصار التنافر بين العلوم الدينية، والعلوم الإنسانية السمة الملازمة لها. ونتيجة لذلك أصبحت العلوم الدينية ضعيفة التأثير، في الفكر والسلوك، فتراجعت قيمة العلوم الدينية وتراجعت معها سلطة عالِم الدين المعنوية، وهيبته في الحياة الاجتماعية.

أمَّا العلوم العصرية فقد فصلت عمَّا كانت عليه من الاتصال بالفكرة الدينية، فانحطت منزلتها من النفس المسلمة، وأصبح النظر إليها حسب غايتها العملية، وليس حسب غايتها الدينية، وبذلك لم تستطع أنْ تنفذ إلى روح المسلم، أو تمتزج بعقيدته. وتبعاً لذلك، لم يقوَ على تطويرها، والإبداع فيها. وهكذا، فقد أصبح منهج الثقافة الإسلامية معطلاً؛ لأنَّه اختل فيه ثلاثة أصول من أصوله الأربعة، وهي: الروح، والوضع، والحركة. وأصبحت تلك العلوم بموقعها الجديد في نفس المسلم بعيدة كل البُعْد عن شخصيته وبيئته؛ لأنَّ طلب هذه العلوم كان لضرورات العصر، كتنظيم الجيوش، وتكوين الأطباء والمهندسين، وليس بباعث ديني، أو اعتبار حضاري."[١١]

المحور الثاني: التكامل المعرفي.. مقاربة مفهومية ومعرفية

يهدف هذا المحور إلى بيان أهم بنى فلسفة التكامل المعرفي، ومنطلقاته النظرية، والمفاهيم ذات العلاقة، والتأسيس الإبستمولوجي والثقافي والتاريخي لهذا المفهوم. وفي هذا الصدد، يرى ملكاوي" أنَّ ثمَّة بُعْدين لعملية التكامل المعرفي؛ بُعْد إنتاجي، وبُعْد استهلاكي. فالتكامل في بُعْده الإنتاجي صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة؛ إذ إنَّ التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية المعاصرة – مثلاً– يحتاج إلى العالِم الباحث الذي يستلهم هداية الله – سبحانه– في فهم مقاصد النصوص والأحكام، وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث ضمن إطار ثقافي حضاري ومعاصر... أمَّا البُعْد الاستهلاكي من عملية التكامل المعرفي فيتعلَّق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا

[١١] الشواشي، سليمان. **التكامل المعرفي في الثقافة الإسلامية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٢٢٨.

موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين."[١٢]

ويرى أيضاً أنَّ وصفة التكامل المعرفي في المنظور الإسلامي تظهر في ثلاثة مستويات: تكامل المصادر، وتكامل الأدوات، وتكامل المصادر والأدوات. فللمنهجية من منظور إسلامي مصدران لا ثالث لهما، هما: الوحي والوجود. وأيُّ تعامل معرفي ومنهجي في هذا المنظور لا بُدَّ فيه من مراعاة التكامل بين هذين المصدرين؛ لأنَّ الإنسان المخلوق في هذا الوجود لا يملك إلا أنْ يتعامل معه في مستوياته الثلاثة: الوجود الطبيعي، والوجود الاجتماعي، والوجود النفسي. والإنسان يتعامل مع مستويات الوجود بصرف النظر عن مرجعياته الدينية والفكرية. أمَّا الإنسان المسلم الذي يؤمن بالوحي الإلهي فهو في موقع التكليف والتمكين للتعامل مع الوجود في ضوء هداية الوحي. وهداية الوحي هي في الأساس ترشيد لوعي الإنسان حول الوجود وسعيه فيه.... وللمنهجية من منظور إسلامي أداتان لا ثالثة لهما، هما: العقل والحس، وليس ثَمَّة طريقة لعمل الحس دون العقل، وليس ثَمَّة وسيلة للعقل في أنْ يمارس عمله خارج إطار الواقع المحسوس.[١٣]

ويرى محمد همام أنَّ مفهوم "التداخل المعرفي" هو الأقرب إلى المضمون المعرفي المراد من "التكامل المعرفي"، ويعني (التداخل المعرفي) من وجهة نظره احتواء جميع الأنشطة المعرفية الإنسانية نظرياً وتطبيقياً داخل دائرة القناعات الإيمانية، التي لها مسوغاتها النظرية والواقعية والمنهجية، أمام الوضع الشقي للإنسان اليوم، بسبب المعرفة اللادينية والأحادية التخصصية الطبيعية بالرغم من منجزاتها المادية. وعلى هذا، لم تعد المعرفة – وفق المقاربة التداخلية– تعني كل معلوم خضع للحس والتجربة بحسب تعريف اليونسكو، وهو تحديد علماني مادي معلق، بل أصبحت المعرفة بحسب المقاربة التداخلية [المقترحة] "كل معلوم دلَّ عليه الوحي والحس والتجربة، وتداخلت العلوم والمعرفة وتكاملت لإنتاجه، منهجياً وتطبيقياً."[١٤]

---

[١٢] ملكاوي، فتحي حسن. **مفاهيم التكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٢٢.

[١٣] المرجع السابق، ص٥٠-٥١.

[١٤] همام، محمد. **التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٥٦.

وبناءً على ذلك، فإنَّ مفهوم "التداخلية المعرفية" يُعَدُّ ضرورة في الجانبين الآتيين: [١٥]

١. تداخل المعارف وسيلة للخروج من ضيق أحادية العلم.

٢. تداخل المعارف وسيلة لتحقيق إنسانية العلم.

أمَّا أشكال التداخل المعرفي فتتحدَّد في: التداخل على مستوى المفاهيم، والتداخل على مستوى المناهج، والتداخل على مستوى النظريات.[١٦]

ويرى سمير أبو زيد أنَّ المبدأ الأساسي الذي يجب أنْ ترتكز عليه لتحقيق التكامل المعرفي، وفقاً للمنظور الفلسفي للعلم وتاريخ العلم، هو مبدأ "الفصل والوصل" بين الذات والموضوع في آنٍ معاً. وهذا المبدأ يلخص التفرقة الأساسية بين العلم الحديث القائم على إمكانية تحقيق الموضوعية الكاملة، بالانفصال التام عن الذاتية (مبدأ الفصل بين الذاتي والموضوعي)، والعلم المعاصر الذي يفيد بوجود درجات مختلفة من الذاتية لا يمكن تجاوزها في العلم (عدم إمكانية الفصل التام بين الذاتي والموضوعي). ووفقاً لهذا المبدأ، فإنَّ للعلم جانباً موضوعياً تشترك فيه الإنسانية جميعها، وجانباً ذاتياً يرتبط بالخلفيات الحضارية والثقافية والاجتماعية المصاحبة للذات، القائمة بالبحث العلمي. فالحفاظ على الموضوعية هو أمر ضروري للممارسة العلمية الصحيحة، ولكن – في الوقت نفسه– لا يمكن إغفال العوامل الذاتية التي تُؤثِّر بصورة رئيسة في ممارسة العلم.[١٧]

أمَّا حاج دواق فيُؤكِّد مبدئية منهجية "الجمع بين القراءتين" بوصفها أساساً معرفياً ومنهجياً للتكامل المنهجي، وذلك من جهتين؛ الأولى: تعبيرها عن آلية في الإنشاء، والكشف، والتحليل، والتفسير، والتصديق، والحكم؛ أي بوصفها لبّاً منهجياً، وواجهةً مسلكيةً عرفت بها فلسفتها. والثانية: كونها روح المقارنة بين معطيات المعرفة – بالمعنى

[١٥] المرجع السابق، ص٨٩.

[١٦] المرجع السابق، ص٩٢.

[١٧] أبو زيد، سمير. **تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساساً لتحقيق التكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص١٤٧–١٤٨.

المفتوح- وأعني الغيب، والإنسان، والطبيعة؛ إذ لا جدل في أنْ لا اندماج، ولا توحَّد بينها من غير آلية الجمع.[١٨]

ويرى دواق أنَّ المقصد الأول من القراءة الأولى (قراءة الوحي) هو "التعرُّف إلى الخلق من جهة تشكُّله وتدرُّجه من اللاشيء، إلى التجليات العديدة للمادة التي هي الوجه العلني للطاقة الكلية." أمَّا القراءة الثانية فهي قراءة بالتفهُّم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر، ووجودها، وحركتها، وتفاعلاتها، وهو ما درج الناس على تسميته بالعلم الموضعي، ونسميه العلم الموضعي."[١٩]

المحور الثالث: الإطار النظري للتكامل المعرفي

إنَّ التكامل المعرفي المنشود في النسق الفكري الإسلامي – مثلما هو عند الفاروقي- ينبغي أنْ يقوم على مبدأ وحدة الحقيقة المستمدة من مبدأ التوحيد. وهذا يعني وجود تطابق بين حقائق الوحي وحقائق الواقع، وهو تطابق قائم على ثلاثة مبادئ ترتكز عليها المعرفة الإسلامية كلها، وهي:[٢٠]

١. إنَّ وحدة الحقيقة تفترض أنَّه لا تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. فكل ما يُقرِّره الوحي لا بُدَّ أنْ يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له.

٢. إنَّ وحدة الحقيقة المُطلَقة تفرض أنَّه لا يوجد تعارض، أو خلاف، أو تفاوت مُطلَق بين العقل والوحي، وترفض رفضاً قاطعاً فكرة أنَّه لا يوجد فهم، أو مبدأ، أو علاقة، أو حقيقة، أو بُعْد أعلى يمكن أنْ يزيل التناقض.

٣. إنَّ وحدة الحقيقة المُطلَقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسُّنن الإلهية، تفرض أنَّ باب النظر والبحث في طبيعة الخلق، أو في أيٍّ جزئية منه، لا يمكن أنْ يغلق؛ لأنَّ سُنن الله في خلقه غير محدودة، فلا يزال هناك المزيد منها ليُكشَف ويُسخَّر.

---

[١٨] دواق، الحاج. **الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص١٩٢.

[١٩] المرجع السابق، ص١٩٤.

[٢٠] بوالشعير، **الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي**، مرجع سابق، ص٢٧١.

وتتلخص النظرة الإبستمولوجية البديلة التي اقترحها الفاروقي في اثنتين من الكليات:[٢١]

١. التوحيد بوصفه نظرة تُفسِّر العالم. وهو يقوم على مبادئ عدَّة، أهمها: ثنائية الواقع بين الله (الخالق) وغير الله (المخلوق)، وتحويل الواقع إلى مثال. ويُبيِّن هذا المبدأ أنَّ العلاقة بين عالمي الخالق والمخلوق (أي عالمي الحقيقة) هي علاقة إدراكية في طبيعتها، وأنَّها عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم، بمعنى أنَّه لا صلة بين الخالق والمخلوق إلا بقوة العقل. والمبدأ الثالث هو الغائية، فالكون غائي؛ أي ذو غاية يهدف إليها، هي غاية الخلق. والمبدأ الرابع هو التسخير؛ أي قدرة الإنسان، وطواعية الطبيعة.

٢. التوحيد بوصفه جوهر الحضارة. وهذا المبدأ له بُعْدان، هما: المنهج، والمحتوى. ويُحدِّد الأول أشكال تطبيق المبادئ الأولى في الحضارة وتوظيفها، في حين يُحدِّد الآخر المبادئ الأولى نفسها.

المحور الرابع: نماذج من التجارب المؤسسية في التكامل المعرفي

من التجارب المؤسسية التي عرضتها أبحاث الكتاب تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، التي قامت على أساس المزاوجة بين معارف الوحي والتراث والعلوم الإنسانية، أو ما عُرِف داخل الإطار الفكري والعملي للجامعة باسم التخصص المزدوج؛ إذ كانت السياسات التعليمية التي تبنتها كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية تقوم على أساس نظام التخصص المزدوج. فإذا كان التخصص الرئيس لأيِّ طالب هو معارف الوحي والتراث، فإنَّ عليه أنْ يختار تخصصاً فرعياً في أحد العلوم الإنسانية. أمَّا إذا كان تخصصه الرئيس في أحد هذه العلوم، فإنَّ تخصصه الفرعي يجب أنْ يكون معارف الوحي والتراث.

ومن وجهة نظر عبد الحميد أبو سليمان (مؤسس الكلية، والقائم على تنفيذ هذه التجربة)، فإنَّ سياسة التخصص المزدوج في هذه الكلية اقتضتها فلسفة التكامل المعرفي

[٢١] المرجع السابق، ص٢٨٨-٢٨٩.

التي رسَّختها الجامعة الإسلامية العالمية. فحجر الزاوية في النظام الأكاديمي لهذه الكلية، الساعي إلى تحقيق وحدة المعرفة الإسلامية، وإصلاح مناهج الفكر، وإيجاد الكوادر الثقافية القيادية والمهنية البديلة؛ هو نظام التخصص المزدوج القائم على نظام الساعات المعتمدة.[٢٢]

وقد اعتمدت تجربة التكامل المعرفي في الجامعة على عدد من السياسات التي أشار إليها الكتاب، مثل: إسلامية المعرفة الحديثة، وبناء مناهج الدراسة الجامعية، وتأهيل الأستاذ الجامعي للقيام بدور الإصلاح المطلوب، والسياسات اللغوية (الجمع بين اللغة العربية واللغة الإنجليزية في الدرس الجامعي).

أمَّا التجربة الثانية فهي تجربة جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، التي عملت على تحقيق التكامل المعرفي ضمن مستويين؛ الأول: بين العلوم الدينية نفسها، والثاني: بين العلوم الدينية (الإسلامية) والعلوم الإنسانية المعاصرة؛ أي الجمع بين علوم الشريعة والعلوم الأخرى. بيد أنَّ هذه التجربة لم يكتمل بناؤها، وواجهتها صعوبات عدَّة، بعضها خاص بتدريس المواد الإسلامية نفسها التي تعاني إشكالات تدريسية متعددة، ولا سيما اتباع الطرائق التقليدية في التدريس؛ ما عاق عملية التكامل المعرفي بينها وبين العلوم الإنسانية المعاصرة.[٢٣]

وأمَّا تجربة مؤسسة دار الحديث الحسينية في المغرب فجاءت في إطار "توجيهات حكومية استهدفت إعادة تدبير الشأن الديني في المغرب، والذي اهتم بإعادة تنظيم المؤسسات الشرعية، وإعادة النظر في برامجها التعليمية، واضعاً هدفاً رئيسياً تَمثَّل في ضرورة تلقي طالب علوم الشريعة مختلف العلوم الإنسانية الأخرى. وكان ذلك وفق وثيقة رسمية صدرت في ٢٠٠٥م، وتضمَّنت إطارين لهذا التنظيم؛ الأول: الإطار القانوني، وتضمَّن بدوره جانبين؛ جانب نظري: تضمَّن النصوص القانونية التي تحث على ضرورة تلقين

[٢٢] إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد. **التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات: قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٣٣٧-٣٣٨.

[٢٣] لدرع، كمال. **تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة تقويمية نقدية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٣٥٥-٣٧٤.

العلوم الإنسانية إلى جانب علوم الشريعة، والجانب الثاني عملي: يتضمَّن مواد وحدة العلوم الإنسانية المُدرَّسة، وغلافها الزمني، إلى جانب وحدات علوم الشريعة."[٢٤]

وقد أشارت هذه الدراسة التي أعدَّها يوسف كلام إلى أهم الصعوبات التي واجهت تنفيذ البرنامج المطروح المُقنَّن من الدولة:[٢٥]

– كثرة الساعات المُدرَّسة؛ إذ تراوح عددها بين (١٠٤٤– ١٢٠٠) ساعة في السنوات الأربع الأولى.

– عدم مراعاة القانون للغات المُدرَّسة في التعليم الثانوي.

– تباين تخصصات الملتحقين بالمؤسسة.

– وجود نقص في بعض الكفايات البشرية وأعضاء هيئة التدريس؛ ما أحدث خللاً في العملية التعليمية.

– معاناة بعض الطلبة في فهم اللغات الأجنبية والإحاطة بها، ولا سيما اللغتين: الفرنسية، والإنجليزية.

وفيما يخص تجربة التكامل المعرفي في إيران، فقد عرض الكتاب لتجربة التكامل بين الحوزة (مكان العلوم الدينية) والجامعة (مكان العلوم الحديثة). وأشارت الدراسة التي أعدَّها حسان عبدالله إلى أهم الإجراءات التي اتُّخِذت في كلٍّ من الحوزة والجامعة لتحقيق هذا الغرض. وفي ما يأتي أهم الإجراءات المتعلِّقة بالجامعة:[٢٦]

١. تقنين الأصول الفكرية الحاكمة للجامعة وفقاً لمنظور الثورة الإسلامية.

٢. إقرار قانون حفظ الحدود والآداب الإسلامية في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي.

---

[٢٤] الكلَّام، يوسف. **مشروع التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية: دراسة تحليلية تقويمية لتجربة مؤسسة دار الحديث الحسينية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٣٨٨.

[٢٥] المرجع السابق، ص٤٠٤–٤٠٥.

[٢٦] عبد الله، حسان. **تحليل وتقويم جهود التكامل المعرفي في الحوزة والجامعة في إيران (١٩٧٩م–٢٠٠٩م)**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٤١٥–٤٦٠.

٣. تقنين الشروط والمعايير لقبول العاملين في الجامعة والطلاب وفقاً للرؤية الإسلامية للمجتمع الإيراني بعد الثورة.

٤. تأسيس مركز دراسة وتدريس العلوم الإنسانية للجامعات (سمت) من منظور إسلامي.

٥. تضمين سلسلة "المعارف الإسلامية" – بوصفها جذعاً مشتركاً– في المراحل الجامعية المختلفة، بحيث يدرسها الطلاب كافةً.

٦. تداخل الحوزة في الجامعة، وتضمين مؤسسات الحوزة في هيكل الجامعة الإداري.

وفيما يتعلَّق بالحوزة، فقد اتُّبِعت الإجراءات الآتية لتحقيق التكامل المعرفي مع العلوم والمعارف الحديثة:

١. تقنين الدراسة في الحوزات، ومقابلتها بالشهادات الجامعية.

٢. إجراء تحديثات للنظام التعليمي، مثل: إعادة تدوين المقررات بأسلوب جديد، وتنظيم الفصول والبرامج الدراسية، وإضافة مقررات علمية حديثة، وتضمين العلوم الإنسانية في برامج الحوزة.

٣. تأسيس مركز "الحوزة والجامعة" لإجراء الأبحاث العلمية بغية أسلمة التعليم الجامعي.

المحور الخامس: التكامل المعرفي في البرامج والمناهج الجامعية

سعت الدراسات المطروحة في هذا المحور إلى البحث في تطبيقات مفهوم التكامل المعرفي في مجال المقررات والمناهج الجامعية، مثل دراسة "علم الاقتصاد الإسلامي نموذجاً للتكامل المعرفي: مثال من جامعات سودانية وسعودية" التي هدفت إلى إبراز تجليات تطبيق نظرية التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم التجريبية. وقد أشارت الدراسة إلى أهم أوجه القصور في هذه التجربة، مثل: عدم تحديد هوية الاقتصاد الإسلامي، وقصور منهج علوم الشريعة، وعدم تحديد شخصية الاقتصاد الإسلامي، وعدم المزج الجيد بين علوم الشريعة والعلوم الاقتصادية، وعدم مواكبة التطورات النظرية والتطبيقية في مجال

الاقتصاد الإسلامي داخلياً وخارجياً، وضعف الإسهام العلمي لأعضاء هيئة التدريس في ميدان الاقتصاد الإسلامي، وضعف أساليب التدريس وجمودها. ولهذا قدَّمت الدراسة تصوراً مقترحاً لتطوير مناهج الاقتصاد الإسلامي، يتصل بتحديد المفهوم والماهية، وإعادة هيكلة أقسام كلية الاقتصاد الإسلامي، وتأهيل أعضاء هيئة التدريس، واقتراح مقررات منهج الاقتصاد الإسلامي.[٢٧]

وفيما يتعلَّق بتطبيقات التكامل المعرفي ومناهج العلوم الاجتماعية الجامعية، فقد أشارت إحدى الدراسات إلى فحوى أزمة العلوم الاجتماعية في الوقت الحاضر، ولا سيما في البلدان العربية والإسلامية، محاولةً وضع تصوُّرٍ لعلم الاجتماع قائمٍ على الرؤية الإسلامية، ومقترحةً المبادئ الآتية التي تُمثِّل خارطة طريق للمعرفة الإسلامية المتعلِّقة بالعلوم الاجتماعية: أسلمة المنهج والتكامل المعرفي، وتصنيف المعرفة في ضوء الرؤية التوحيدية، وإعادة صياغة المناهج التعليمية الجامعية لعلم الاجتماع في الجامعات العربية؛ بغية القضاء على الاختلالات الفكرية التي يعانيها علم الاجتماع على مستوى النظرية والمنهج، وذلك ضمن المستويات الآتية:[٢٨]

- المستوى المعرفي الإبستمولوجي.
- المستوى العلمي التطبيقي.
- مستوى الإسهام في الجهود الحضارية عالمياً، وذلك بطرح البديل المعرفي من منظور توحيدي إسلامي.

وفيما يتعلَّق بالعلوم السياسية، فقد تناولت إحدى الدراسات[٢٩] تطبيقات فلسفة التكامل في مساقات العلوم السياسية، واهتمت بتوصيف مساقات أكاديمية في العلوم

---

[٢٧] عادل، دهليس. **علم الاقتصاد الإسلامي نموذجاً للتكامل المعرفي: مثال من جامعات سودانية وسعودية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٥٠١-٥٥١.

[٢٨] العمري، حربوش. **التعليم الجامعي بين مقتضيات التكوين العلمي والضابط الديني**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٦٢٨.

[٢٩] عبد القادر، سعيد عبيكشي. **تطبيقات فلسفة التكامل المعرفي في مساقات العلوم السياسية: بحث في أسس التوصيف، وفي المدرسة السننية المقاصدية التكاملية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٦٢٩-٦٥٣.

السياسية تأخذ بالتكامل المعرفي منطلقاً بنائياً لها. وقد انطلقت الدراسة في هذا التوصيف من منهجية المدرسة السُّننية المقاصدية التكاملية، التي قصدت بها حركة الإصلاح المعرفي الإسلامي في مجال العلوم السياسية وإنتاجها الفكري، والتي سمَّتها مدرسة السُّننية المقاصدية التكاملية، وأوضحت أهم بنى هذه المدرسة وخصائصها في مجال العلوم السياسية وعلاقتها بتحقيق التكامل المعرفي، وقدَّمت تصوُّراً مقترحاً لمساقات علمية يمكن أنْ تكون محوراً للعملية الأكاديمية في هذا التخصص.

وفي مجال الفقه، عالجت دراسة أخرى[٣٠] درس الفقه في الجامعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة عن طريق محورين أساسيين؛ أولهما: بيان واقع الانفصال بين الفقه والمواد الدراسية الأخرى، بتشخيص مظاهر التفكك المنهجي في درس الفقه. وثانيهما: التدبير التربوي لتفعيل التكامل المعرفي.

وفيما يتصل بالمحور الأول، فقد أوضحت الدراسة أنَّ حال درس الفقه يعاني انفصالاً كلياً مع باقي المعارف الخاصة والعامة، وأنَّ أبرز مظاهر هذا الانفصال هي: انفصال تدريس الفقه عن باقي علوم الشريعة (العقيدة، والحديث، وأصول الفقه، والعلوم العقلية، وعلوم اللغة، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الطبيعية، والدراسات المقارنة بالقوانين العالمية).

وأمَّا المحور الثاني فقد أكَّد من المسارات المعرفية والعملية ما يأتي:

- إبداع الطرائق العلائقية في تدريس الفقه؛ لتحقيق فكرة وحدة المعرفة وتكاملها.

- إدراك وظيفية المعرفة الفقهية، وتضمينها في مناهج التدريس، بأشكالها الآتية: الوظيفية في تناول المعرفة الفقهية، والوظيفية في تناول المعارف المتعلِّقة بالفقه، والوظيفية في منهج السماعات ومنهج الشروح والتفريعات، والوظيفية في منهج التأصيل ومنهج المختصرات.

---

[٣٠] صادقي، مصطفى. **التكامل المعرفي في المنظومة التربوية.. ضرورته، وسبل إحلاله: درس الفقه أنموذجاً**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٦٥٥-٦٨٦.

المحور السادس: أهم المُعوِّقات التي تواجه تـ بيق التكامل المعرفي، وسبل علاجها

إذا كانت الازدواجية المعرفية وما ترتَّب عليها من نتائج ثقافية وفكرية هي أهم مُعوِّقات تحقيق التكامل المعرفي في مناهج التفكير، وفي إنتاجها العلمي والتعليمي، فقد طرحت بعض دراسات هذا الكتاب حلولاً لهذه الإشكالية، منها دراسة عماد الدين خليل[٣١] الذي يرى ضرورة إعادة النظر في مسألة وجود كليات أو معاهد للعلوم الإسلامية منعزلة عن تلك المعنية بالعلوم الإنسانية، مُقترِحاً أنْ تخترق "موضوعات" أو "مفردات" العلوم الإسلامية سائر الكليات والمعاهد المعنية بالعلوم الإنسانية، أو أنْ تُؤسَّس أقسام أو فروع لها في تلك الكليات والمعاهد؛ لكسر العزلة، وتحقيق التحام أكثر بين مقاصد الشريعة وسائر المعارف الإنسانية (مثل: الإدارة والاقتصاد، والقانون والسياسة، والنفس والاجتماع، والجغرافيا والتاريخ، واللغة والآداب والفنون)، وصولاً إلى التأصيل الإسلامي للمعرفة، والتعامل مع جميع المفردات المعرفية في مختلف التخصصات من خلال الثوابت الإسلامية نفسها.

ويرى أيضاً أنَّه يتعيَّن على المعاهد والكليات المعنية بعلوم الشريعة أنْ تتقبَّل استضافة أكبر كَمٍّ ممكن من موضوعات المعرفة الإنسانية المذكورة، لتمكين طلبة هذه المعاهد والكليات من المعارف المعاصرة في أحدث كشوفها ومعطياتها؛ ما يساعد على إزالة حواجز العزلة والتغريب بين الشريعة والمعرفة الإنسانية، وبينها وبين الحياة، وتطوير الأداء المعرفي لخريجي هذه الجامعات والمعاهد، ووضعهم -بالتمكين من المعارف الحديثة- في قلب العصر، ليكونوا قادرين على العقد والمقارنة والتمحيص، وإيصال مطالب العلوم الشرعية، وتحقيق مقاصدها في ضوء تناقضات المعرفة الوضعية وإحباطاتها، والإسهام بفاعلية في صياغة المشروع الحضاري الإسلامي البديل.

وقد اتفقت دراسة الخوالدة مع رؤية عماد الدين خليل في حل إشكالية الازدواجية وتفعيل التكامل المعرفي في التعليم الجامعي؛ إذ أكَّد في دراسته "ضرورة توحيد نظام

[٣١] خليل، عماد الدين. **ازدواجية التعليم الجامعي: مرئيات للخروج من الأزمة**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٧١٥، ٧٤٨.

التعليم، وإلغاء مظاهر الازدواجية والأحادية، بحيث يتمُّ تدريس العلوم المدنية "علوم الحياة" لطلبة علوم الشريعة، وتدريس علوم الدين لطلبة العلوم الأخرى من خلال مساقات اختيارية...، بالإضافة إلى ضرورة تقديم المعرفة والخبرة التعليمية في قوالب مناسبة يتمُّ بموجبها الربط بينها وبين العلوم الدينية، وبناء اتجاهات إيجابية نحوها، والأخذ بأسلوب تعدُّد المشاركين في إعداد الدراسات والأبحاث، وفي تأليف الكتب، بحيث يُسهِم فيها أصحاب التخصصات المتنوعة من علوم الحياة وعلوم الشريعة، تحقيق الانفتاح الفكري بين أساتذة علوم الشريعة والعلوم المدنية."[٣٢]

ومن مُعوِّقات تحقيق التكامل المعرفي أيضاً طبيعة المنظومات الجامعية في العالم الإسلامي؛ إذ يغلب عليها طابع الأنظمة التكوينية الدمجية المتمركزة حول تبليغ المعرفة، التي ترتبط بنشر كَمٍّ كبير من المعلومات والحقائق على حساب التأمُّل والتفكير،.... وهذه الطبيعة استندت إلى جملة من الخلفيات الفلسفية، والإبستمولوجية، والسيكولوجية، والسسيولوجية، التي تتمحور حول ثبات طبيعة الإنسان الذي تُوجَّه إليه هذه المعرفة، ونفي وجود الفروق الفردية، واعتبار المعرفة واقعة خارج الذات، واكتسابها دائماً من الخارج، ونفي أيِّ علاقة لها بالفرد... وعلى هذا، فإنَّ توفير المناخ المناسب لتحقيق التكامل المعرفي يُحتِّم إعادة النظر في خلفيات الأنظمة التعليمية الجامعية في العالم الإسلامي، وتغيير نمطية انتظام مكوِّناتها، وتشجيع كل محاولات التغيير التي قد تظهر على الساحة التعليمية، والتي تشمل: الأهداف التربوية، والطرائق التدريسية، والوسائل التعليمية، والتقويم، وعلاقة المعلم بالطلبة.[٣٣]

وفيما يخص مُعوِّقات التكامل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية، فقد أشار يوسف حنطبلي[٣٤] إلى طبيعة أزمة علم الاجتماع في بُعْدها التاريخي في العالمين: العربي

---

[٣٢] الخوالدة، ناصر أحمد. **ثنائية التعليم الجامعي وآثاره في البلاد الإسلامية**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٧٧٨.

[٣٣] عواشرية، السعيد. **مة لمبات تجسيد مشروع التكامل المعرفي في التعليم الجامعي وتحقيق أهدافه ومعيقات ذلك**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٧٧١- ٨٠٢.

[٣٤] حنطبلي، يوسف. **عوائق التكامل المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٨٠٣-٨٣٩.

والإسلامي، ولا سيما ما يتعلَّق بالقطعية المعرفية التي أحدثتها عملية النقل، والتي استمرت ملازمةً لحركة علم الاجتماع البحثية والعلمية والتنظيرية. "إنَّ نشأة علم الاجتماع في الوطن العربي عرفت نوعاً من علاقة قطعية ووصلية في الوقت نفسه؛ قطعية مع الفكر النهضوي الذي كان عليه أنْ يستأنف إشكاليته، لكي يُحوِّلها إلى انشغال علمي تعيد طرحه العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة، ومن ثم يحصل التطور المنطقي في الفكر الذي عبَّر من خلاله عصر النهضة عن إشكاليته، التي لم تكن بدرجة كبيرة من العلمية. ووصلية مع الفكر الغربي الذي كان سائداً من خلال النظريات التي أريد أنْ تكون أدوات تحليل الواقع العربي، ولم تكن وليدة هذا الواقع، مع استمرار تأثير السسيولوجية الكولونيالية التي كانت تدرس الواقع العربي من منظور استعماري... إنَّ الدراسات السسيولوجية الأكاديمية في العالم العربي هي أرخبيلات متناثرة ومشتتة، لا وصل بينها، أو جسر يربط بعضها ببعض، كما تنعدم فيها العلاقة التكاملية التواصلية. فكل مفكر أو عالِم اجتماع يسبح وحده منقطعاً عن غيره."

ويرى حنطبلي أنَّ حل أزمة علم الاجتماع تتحقَّق بعمليتين؛ الأولى: النظر إلى هذا العلم بوصفه ترجمة معرفية للانشغال الفكري والمعرفي الذي عرفه عصر النهضة، فتكون قضايا علم الاجتماع هي قضايا الفكر العربي الذي نشأ منذ ذلك العصر، وتُعبِّر عن قضاياه. والعملية الثانية: انطلاق الفكر العربي – منذ عصر النهضة– في طرح إشكالاته، من قضايا علم الاجتماع مثلما عرفها التقليد السسيولوجي في الغرب... وبهذا، يمكن للفكر العربي أنْ يعرف نقلة نوعية في إشكالاته، تكون أساساً لاستمرار التقليد الخلدوني، مستمدةً من الفكر السسيولوجي ومستجدات هذا العلم.

التوصيات

فيما يأتي أهم التوصيات التي أشار إليها الكتاب:

١. وجوب إحداث مقياس علمي في مختلف التخصصات، يتعلَّق بتاريخ العلوم عند المسلمين، ويُركِّز على المناهج والأنساق والتدرب على التفكير والاستنتاج أكثر من القناعات، ويعيد النظر في الكثير من المُسلَّمات التعليمية والتعلمية على مستوى الأفراد،

والمؤسسات، والأسرة، والمدرسة، والجامعة، والجامع. أو يحث على ممارسة القواعد الثلاث: ممارسة التهجين المنهجي الما فوق مناهجي، وإعادة النظر في مناهجنا الدراسية تأصيلاً وعصرنةً، وحصر أهم مشكلات الشباب الفكرية ودراستها ومعالجتها.[٣٥]

٢. إعادة النظر في محتوى المساقات التي تُدرَّس [في الجامعات الدينية]؛ حتى نتجاوز تاريخية تدريس العلوم الإسلامية... فمقررات العلوم الإسلامية بحاجة إلى مراجعة علمية دقيقة؛ لأنَّ التغيرات والتطورات التي عرفتها البشرية، وفترة الركود الطويلة التي عاشها العالم الإسلامي تتطلَّب جهداً علمياً طويل المدى في المراجعة النقدية لمقررات علوم الشريعة، وتزويدها بما يخدمها من العلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية؛ حتى تتمكَّن من التزاوج [التكامل] بين العلوم المختلفة، وتكوين عقلية إسلامية واعية، بصيرة بمحيطها الاجتماعي والسياسي، قادرة على مواكبة العصر، وإنتاج المعرفة.[٣٦]

وقد أجمعت أبحاث الكتاب على أنَّ مشروع التكامل المعرفي بين العلوم لا يتحقَّق إلا بتوافر الشروط الآتية:

– الإيمان بفائدة المشروع، أو ما يمكن أنْ يُقدِّمه من إنجازات حقيقية خدمةً للدين الإسلامي على مختلف المستويات العقدية والتشريعية؛ فمَن لا يؤمن بفكرة ما لا يمكنه تحقيقها أبداً.

– وجود إرادة حقيقية لدى الأطر التعليمية التي تعنى بتدريس علوم الشريعة. فالغالب في هذه الأطر أنَّها تلقَّت تعليماً تقليدياً، وأنَّها تجهل قيمة العلوم الإنسانية ودورها في الارتقاء بمستوى خريجي علوم الشريعة.

– وجود إرادة سياسية حقيقية تتجلَّى في إخراج النصوص القانونية المنظمة التي تسعى إلى النهوض بالمؤسسات الشرعية.

---

[٣٥] حسين، عقيلة. **ضرورة التكامل المعرفي في التحصيل العلمي والتحصين الحضاري: مقارنة تأصيلية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ضمن: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، مرجع سابق، ص٢٥٨.

[٣٦] الدرع، كمال. **تجربة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في مجال التكامل المعرفي: نظرة نقدية تقويمية**، مرجع سابق، ص٣٧.

– الإيمان بأنَّ التكامل بين العلوم يقتضي التكامل بين المؤسسات التعليمية التي لها الاهتمام نفسه، والتعاون معها.

– الانفتاح على الخبرات الأجنبية، وذلك بإرسال الأطر التعليمية من أجل التكوين بالمؤسسات الأخرى، التي راكمت تجربة ثرية في هذا المجال للإفادة من خبراتها، والاستعانة ببرامجها.

– ضرورة تدريس العلوم الإنسانية وفق تصوُّر إسلامي؛ لعلمنا أنَّ هذه العلوم قد وضعها الغرب لهدف معين هو الاستعمار والاحتلال.[٣٧]

– ضرورة إعادة صياغة العلوم الإنسانية من منطلقات إسلامية، وإفراغها من المحتوى الفلسفي الغربي.

– إعداد تقارير تفصيلية عن الوضع الثقافي في كل بلد إسلامي على أيدي متخصصين، ثم عقد مؤتمر إسلامي عام يبحث في شؤون التربية والثقافة، وتُشكَّل فيه لجان نوعية تضع كلٌّ منها خطة تفصيلية لمختلف جوانب النظام الثقافي السائد في البلد.

– عقد مؤتمر إسلامي عام لشؤون التربية والتعليم والثقافة يناقش الخطط، ويُقرُّها في شكلها النهائي.[٣٨]

---

[٣٧] الكلام، **مشروع التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية**، ص٤١١–٤١٢.

[٣٨] شيدخ، **جهود محمَّد المبارك في إصلاح التعليم الجامعي وفق فلسفة التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص٣٢٠.

قراءة في كتاب
منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي[*]
تأليف: تهاني عفيف يوسف جابر[**]

عزيز البطيوي[***]

يتناول هذا الكتاب قضية منهجية ومعرفية مثَّلت محور اهتمام مشروعات الإصلاح والشهود الحضاري في حركتها الدائمة نحو الاستهداء ببصائر القرآن الكريم في بناء الإنسان، وإصلاح حاله، والارتقاء باستعداداته في مدارج الهدايات. وقد سعت المؤلِّفة في كتابها إلى الكشف عن معالم المنهج القرآني في تحقيق "التغيير[1] الفردي"، وتقديم رؤية تأصيلية لأسس التغيير الفردي في القرآن الكريم، وخصائصه، ومعالمه، وأساليبه، ومسالك الارتقاء الفردي في عملية التغيير، وموانع تحقُّقه، إلى جانب الحذر من الوقوع في إعادة إنتاج مقولات مادية وضعية تشكَّلت داخل نسق معرفي له نماذجه الإرشادية ومرجعياته التفسيرية التي أسَّسها على رؤيته الخاصة إلى العالم، وإلى النفس الإنسانية تحديداً، وهو ما يدفع إلى القول بأنَّ إشكالية "التغيير الفردي" طالما تنازعها منهجان رئيسان، هما: المنهج الإسلامي، والمنهج المادي الوضعي.

وتأسيساً على ما تقدَّم، يمكن عَدُّ هذا الكتاب محاولة جادة في اتجاه استخلاص عناصر المنظومة القرآنية المتكاملة للمدخل الإنساني الفردي، في إقامة الإصلاح،

---

[*] جابر، تهاني عفيف يوسف. **منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

[**] دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة، قسم أصول الدين، عنوان الرسالة: "دلالات القراءات القرآنية في الجوانب العقدية".

[***] دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ابن زهر بأكادير، ودبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة ابن زهر بأكادير–المغرب، ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الفكر والمجتمع. البريد الإلكتروني: elbittioui@gmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٨م.

[1] إنَّ إيرادنا مصطلح "التغيير" إنَّما هو جرْي على عادة المؤلِّفة، ولا يعني اتفاقنا معها فيه، وهو ما سنأتي على بيانه في خاتمة هذه المراجعة.

والنهوض بمقتضيات الاستخلاف والتزكية والعمران، وتأكيد أنَّ التغيير هو في حقيقته عملية إنسانية مركَّبة ومتكاملة، تبدأ بالفرد، وتنتهي بارتقاء الأُمة إلى التحقُّق بمعاني الخيرية والشهادة، وهي عملية محكومة بسُنن الله تعالى في الاجتماع البشري الكفيلة بتحقيق الفاعلية الحضارية، ومتابعة الدور القرآني التاريخي في إنتاج حلقات التغيير؛ فرديًّا، واجتماعيًّا.

وجاء الكتاب في مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة، وكشَّاف لأهم مصطلحات الكتاب ومفرداته، وهو يقع في (٢٦٤) صفحة، وقد جمَّله تقديم الدكتور محمد نبيل طاهر العمري الذي أشاد بفكرة الكتاب، والآفاق الواسعة المدى التي يمكن أنْ يفتحها أمام الباحثين، وكل مهموم بقضية إصلاح الفرد والمجتمع.

وقد صدَّرت المؤلِّفة أول فصولها بعنوان: "مستلزمات الدراسة في موضوع منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي"، فأوعبت في تناول معنى المنهج والتغيير لغةً واصطلاحاً. وبعد تتبُّعها لمعاجم اللغة خلُصت إلى أنَّ مدار المنهج على معاني الوضوح والبيان والاستقامة، وأنَّ المنهج في الاصطلاح، وبحسب موضوع البحث، هو تلك "الطريقة السوية المنضبطة التي اتخذها القرآن الكريم سبيلاً له، بما تضمَّنته –الطريقة– من أُسس، وما استخدمه القرآن من وسائل وأساليب، للوصول إلى أهدافه ومقاصده."[٢]

وأبرزت الباحثة أيضًا توجُّه معاجم اللغة إلى تحديد دلالة التغيير بالتحويل والتبديل، واشتراك هذه الألفاظ الثلاثة في معنى اختلاف الشيء عن أصله، فيكون التغيير هو اختلاف الحال عما كان عليه سابقاً، وانتقالها من الصلاح إلى الفساد كما هو قول ابن منظور الذي أوردته الباحثة، معتبرةً التغيير عملية إرادية بخلاف التغير.[٣] وقد أوردت الباحثة تعريف علماء الاجتماع والتفسير لمفهوم التغيير، وبيَّنت مواضع[٤] ورود لفظ "التغيير" في القرآن الكريم، واستنتجت أنَّ الآيات تحمل معنى التغيير الإيجابي، بالرغم من أنَّ سياقاتها لا تُشعِر بذلك؛ إذ الحديث فيها عن تغيير خلق الله، أو فطرة الله، أو نعمة

[٢] جابر، **منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي**، مرجع سابق، ص٣٥.
[٣] المرجع السابق، ص٤١.
[٤] المرجع السابق، ص٤٣–٤٥.

الله، حتى إنَّه لم يقل بذلك أحد من أهل التفسير المعتبرين. ثم عرضت الباحثة لخصائص الإنسان النفسية مثلما صوَّرها القرآن الكريم، وهي خصائص تتناول استعدادات الفرد وإمكاناته وجاهزيته للتغيير، وتُمثِّلها الخصائص الفطرية والحسية والعقلية والروحية. بعد ذلك، عرجت الباحثة على ذكر أهداف القرآن من التغيير الفردي، مُميِّزةً الأهداف المرحلية للتغيير من الأهداف المحورية (الغايات)؛ فالأهداف المرحلية هي تلك التي تختص بإعادة تشكيل القرآن للعقل المسلم، باتِّباع منهجية معرفية محكمة، تُمثِّل حصانة من كل موانع التغيير، وذلك عن طريق الكسب المعرفي المتواصل (البيان)، والممارسة النقدية التقويمية الدائمة (الاستغفار، والتوبة)، بعيداً عن أشكال التفكير التبريري والتجزيئي. فالاستغفار"منهجية علمية وعملية للفرد والمجتمع والأُمة لا بُدَّ أنْ تستمر، وإلَّا اجتُثَّت هذه الأُمة أفراداً وجماعاتٍ من أساسها."[٥]

والأهداف المرحلية تتعلق أيضًا بالبُعْد العملي الذي يُضارِع في عمله الاستعدادات الفطرية والحسية والعقلية وتنمية القدرات الإرادية تنميةً تتكامل فيها مستويات الإرادة: إرادة الغذاء لبقاء الجسم، وإرادة استمرار النوع بالنكاح، وإرادة العقيدة والقيم، و"ذلك بنسق متكامل وَفق منهج القرآن الكريم، ليصبح الفرد إنساناً مشبع الحاجات، متوازن التفكير والسلوك، وهذا كله البداية المثلى لقيام الشخصية القرآنية قياماً متوازناً ومتكاملاً."[٦] وجعْل الإنسان أَهْلاً للقيام بمقتضيات الاستخلاف والعمران.

أمَّا الأهداف المحورية فترى الباحثة أنَّها الغايات الكبرى التي جاء القرآن لتحقيقها، وهي: التوحيد، والاستخلاف، والتمكين؛ مصداقاً لقوله تعالى: "﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٥٥﴾ (النور: ٥٥). فالتوحيد هو توجيه العبودية إلى الإله الأحق بها وحده، وهو أول مراحل التغيير. أمَّا الاستخلاف فقد عَدَّتْه الباحثة إطار تغيير النفس، ووظيفة الإنسان في الأرض، وانعكاس ما في النفس على عمل الإنسان، وتجلي ذلك في

[٥] المرجع السابق، ص٩٢.

[٦] المرجع السابق، ص٩٥.

عمارة الأرض؛ قياماً بالأمانة، وتفاعلاً مع الكون. والتغيير بهذا المعنى يكون قانوناً استخلافياً، وعملية إعداد الفرد والجماعة للاستجابة لمتطلبات المنهاج الاستخلافي عقيدةً وعملاً على أكمل وجه، وأتم صورة؛ حتى يتحقَّق وعد الله بالتمكين الذي هو المقصد الثالث من مقاصد القرآن، وهو على قسمين: عام يستوي فيه الناس جميعاً بعد أنْ بسط الله لهم الأرض ومكَّنهم منها، وتمكين خاص بالمؤمنين؛ نصراً من الله، ودفعاً للباطل، ووراثةً للأرض بعد ما أقاموا منهج الله، وتحقَّقوا بمقاصد الدين وقِيمه.

وقد استعرضت الباحثة أهم العناصر المُحقِّقة لفعل التمكين، مثل ضرورة تكوين الفئة الصالحة المصلحة التي تدرك سُنن الابتلاء والتدافع، وتتحقَّق فيها معاني التقوى وشروط الصلاح، وتضبط رؤية الدين إلى العالم، وتحكمها في الحياة بوصفها شرعةً ومنهاجاً يضمن بها قيم العدل والحرية والمساواة، ويتحقَّق ظهور دين الله تعالى على الدين كله. وخلُصت الباحثة بعد طول نظر وتأمُّل إلى أنَّ "التمكين في الأرض هو التغيير الإنساني للأُمة المتحقِّق بفعل الله ووعده، وهو صبغ الحياة الإنسانية بصبغة الله تعالى عند قيام الأفعال الإنسانية بحسب مقتضيات المنهج الإلهي في القرآن الكريم."[٧]

أمَّا الفصل الثاني فقد خصَّصته الباحثة للحديث عن أُسس المنهج القرآني في التغيير الفردي، وحصرت ذلك أولاً في الأسس الجوهرية بوصفها أصيلةً وتأسيسيةً لجوهر الفرد؛ فهي أشبه بالقواعد المحكمة التي يُشيَّد عليها البناء العقدي والنفسي والفكري والقيمي والسلوكي للكائن الإنساني، وثانياً في الأسس الارتقائية؛ وهي أُسس نمائية تطورية تتدرَّج بصاحبها، وتصعد به نحو مدارج الكمال الإنساني النسبي. وقد سلكت الباحثة في ذلك منهجية واضحة؛ إذ عرضت بصورة دقيقة أُسس التغيير الجوهري، ففصَّلت القول في الأساس الفكري المنهجي المتعلق بتأسيس طريقة التفكير المنظم، وعَدَّتْه القاعدة الصُّلبة لعملية التغيير وَفق منهج القرآن؛ إذ بها تتحقَّق عملية بناء الأفكار، وتترسَّخ قواعد النظر العقلي الكلي، والرؤية المنهجية السُّننية، ومعايير التمييز بين الحق والباطل.

ولم يكن حديث الباحثة حديثاً تجريدياً نظرياً، وإنَّما اتجهت بنظرها صوب آيات القرآن لتستمد منها هدايات منهاجية هي أشبه برسالات إلى الإنسان عبر امتداد الزمان

[٧] المرجع السابق، ص١١٠.

والمكان، تكون له نوراً يمشي به في ظلمات التيه المنهجي والفكري، فقدَّمت لنا رؤية القرآن في تحقيق المنهجية الفكرية الراشدة، مثل تقرير العجز الفكري والسلوكي لتصفية العقل من مُسبِّبات الانحراف، وتخلية النفس من المعتاد. فقد جاء القرآن يومَ تنزُّله ليُخلِّص الإنسان العربي من آصار النفسية العاجزة والعقلية الاستسلامية الخانعة لمشكلات الواقع حتى ألِف ذلك، وصار عادة. فكان القرآن المعجز يُشعِر هذا الإنسان بضرورة تجاوز الأفكار السقيمة المميتة التي رسَّختها البيئة الفاسدة التي حكمت عليه بالغياب الحضاري في الفعل التاريخي المؤثِّر، ودعاه ببلاغته وهدايته إلى اكتشاف حقيقة عجزه وحاجته إلى معرفة الله تعالى؛ فتحداهم القرآن بالإيجاد والخلق، مثلما تحداهم بعجزهم بلاغياً ومعرفياً أنْ يأتوا بمثله، فكان العجز بالإتيان بمثل القرآن هو بداية التحوُّل الإيجابي نحو تخلُّص العقل البشري من مرضي الاستغناء والطغيان. ومن مظاهر هذه الرؤية أيضاً توجيه القرآن الحكيم التفكير البشري توجيهاً منهجياً لإقامة البناء الفكري السليم، وقد استنبطت الباحثة أهم القضايا الدالة على هذا التوجيه المنهجي القرآني:

أ. استخدام الفرضيات العقلية لإيجاد القدرة على اتخاذ القرار المناسب والسليم. "وقد استعمل القرآن الكريم هذه الطريقة في بناء قواعده، وأُسسه العقدية. فمثلاً، عند تثبيت فكرة إعجاز القرآن يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء: ٨٢). فافتراض أنَّ القرآن ليس من عند الله يؤدي إلى النتيجة الحتمية وجود اختلاف كثير؛ أي لن يجدوا القرآن بما فيه كما هو."[٨]

ولا شكَّ في أنَّ هذا التوجيه المنهجي القرآني للتفكير البشري نحو الإمساك بمنهج التحقُّق من صحة الفرضيات يُعَدُّ نقلة منهجية في تاريخ العقل البشري جعلته أَهْلاً لولوج طور العقل الاستدلالي للنهوض بأكبر عملية حضارية؛ إسهاماً في حركة "التغيير" التاريخية نحو الاستجابة لبصائر الوحي.

ب. تشكيل منهج البحث الكيفي من حيث هو تعميق لسؤال "كيف" الذي يُعبِّر عن عقلية تحليلية ناقدة مبصرة تتجاوز كل تقليد فكري، أو تحجُّر عقلي، ولا تركن إلى

[٨] المرجع السابق، ص١٢٢.

مجرد التسليم بالقضايا والمعطيات، وإنَّما تنخرط ضمن تحوُّل فكري يُعْمِل النظر للكشف عن كيفية حدوث الأسباب المفضية إلى المُسبِّبات. وقد عرضت الباحثة نماذج من هذا المنهج الكيفي مثلما تجسَّد في الخطاب القرآني، مُبرِزةً مركز القصص القرآني في صياغة معالم هذا المنهج، وتدعيمه، وضبط حدوده، والمساحة التي يتحرك ضمنها؛ حتى يكشف عن سُنن الله تعالى وقوانينه، بعيداً عن صرفه عن مقصوده حينما يتجاوز مجاله الطبيعي، ويخوض في عالم الغيب والميتافيزيقا. وختمت الباحثة بالضبط المنهجي لإرادة الإنسان وَفق سُنن تحكم الإنسانية، فيُقدِّر نتائج أفعاله من خلالها، وهو تنظيم النمط السُّنني بوصفه ثالث قواعد بناء التفكير المنهجي وَفق المرجعية القرآنية التي أعادت تشكيل العقل البشري ليرتقي إلى مستوى الإدراك السُّنني لإرادته الفاعلة في الوجود، وفي توجيه حركة الحياة، بعيداً عن أيِّ نزعة جبرية استسلامية.

ثم شرعت الباحثة في بيان الأساس الثاني من أسس التغيير الجوهري للفرد، الذي يتعلق ببناء التصور الاعتقادي السليم عن الذات الإلهية، بوصفه الأساس الأهم في عملية التغيير الفردي، مُستعرِضةً أهم القواعد المرحلية -بحسب تعبيرها- القاضية بإقامة هذا الأساس العقدي التوحيدي، بدءاً بعدم إكراه الإنسان على التغيير العقدي، وإعادة بناء التصور الاعتقادي عن الله تعالى بناءً منهجياً سليماً ينطلق من عملية تصحيحية لتلك الانحرافات التي علت العقل البشري، فأودت به في أودية الشرك والوثنية، ويستكمل ذلك بترسيخ البناء المعرفي عن حقائق الذات الإلهية، وصفاتها، والإيمان بها؛ تعظيماً لها، وافتقاراً إليها، والتزاماً بأوامرها، فتستقر في جوهر الفرد حتى تخرجه من داعية هواه.

وتمضي الباحثة في هذا الفصل باسطةً أُسس المنهج القرآني في التغيير الارتقائي لبلوغ الكمال الإنساني، جاعلةً إياها في عنصرين رئيسين، هما: أُسس المنهج القرآني الارتقائية في التغيير الفردي، وأُسس المنهج القرآني لتحقيق الكمال الإنساني النسبي، ففصَّلت القول في الأسس الأولى التي تُعنى بارتقاء اعتقاد الفرد حتى يفعل كل إرادته الإنسانية وَفق منهج الله، ويغطي كل سلوكه العملي حتى يدرك درجة الإحسان. ولا يتحقَّق هذا المقصد العظيم إلا بالعمل بالتزامات هي أشبه بكليات منظمة للحياة؛ أولها: قيمة التكريم الإلهي

للإنسان والإلزام برعاية هذه الكرامة وما يستتبعها من قيم العدل والمساواة، وثانيها: سمو العلاقة بين الإنسان والله القائمة على مقصد العبودية الحقة التي تشغل كل تفاصيل الحياة، وثالثها: العمل بأحكام الشريعة التي راعت المقاصد والمصالح ارتقاءً بالحياة عن مستوياتها المادية الغريزية، ورابعها: التجلي الأخلاقي والقيمي الذي يرتقي بمستوى العلاقات الإنسانية إلى تعميق الإحساس بالمسؤولية الفردية تجاه الجماعة بأداء الحقوق.

ثم صارت إلى تفصيل القول في الأسس الثانية المتعلقة بالمنهج القرآني لتحقيق الكمال الإنساني النسبي، مُوضِّحةً الفارق بين طلب الارتقاء وطلب الكمال، وهو السمو في مراتب مختلفة، والإتيان بها على أتمها وأحسنها، ويكون ذلك -بحسب نظر الباحثة- باختيار الأفضل بين الأعمال، وبجهاد النفس وتزكيتها لترتقي في مراتب كمال الالتزام، إلى جانب تحري دقة التطبيق لأوامر الله تعالى، ودقة الفهم لمقاصده من أوامره؛ طلباً لأعلى الدرجات من أجل الزيادة في التغيير الارتقائي. وقد اجتهدت الباحثة في تقديم شواهد قرآنية استنبطت منها بعض معالم الهدى القرآني في الارتقاء بالكائن الإنساني نحو مدارج الكمال النسبي.

واستنبطت الباحثة في الفصل الثالث أساليب القرآن الكريم المنهجية والتنفيذية للتغيير الفردي، فشرعت في بيان الأسس المعرفية المنهجية القرآنية التي تتعلق بأساليب البلاغ القرآني ومنهجيته البانية في إحداث التغيير الفردي. فقد سلك القرآن في التعريف ببصائره وهداياته التعريف المنهجي الحكيم، وذلك عن طريق توجيه الأمر والخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأسلوب التعجب أو الاستفهام؛ حتى يستأنس الناس بخطابه، ويبلغوا درجة الاقتناع العقلي، فكان أنِ افتتح هذا الخطاب بالقراءة؛ لأنَّها مدخل التغيير ومنطلقه. وقد سلك القرآن أيضاً مسلك التقريب المعرفي للأحكام والقضايا؛ حتى يتحقَّق ذلك التغيير المنشود وَفق سُنن الله تعالى في الاجتماع البشري، وذلك عن طريق التقريب بضرب الأمثال لرفع الأستار عن وجوه الحقائق، وإيراد القصص القرآني لإدراك السُّنن الإلهية الجارية في الإنسانية، وإعمال التصوير بالأساليب البيانية التمثيلية. بيد أنَّ هذه

الأسس لا تتحقَّق مقاصدها، ولا تظهر نتائجها إلا حينما تنتهي إلى التنفيذ، وهو ما أشارت إليه المؤلِّفة بأساليب القرآن الكريم في التغيير التنفيذي، ومنها: أساليب التوجيه الإلزامي التي تعمل على تشكيل الاستعدادات النفسية لدى الإنسان للاستقبال الطوعي لمنهج القرآن، والتدرُّج في تشريعاتٍ في تنزيل أحكامه؛ لإقامة العدل بين الناس في الأحكام، ومراعاة ما يطرأ على أحوالهم من ظروف خاصة؛ تيسيراً لهم، ورفعاً للحرج عنهم، وأيضاً أساليب تحفيز التنافس للارتقاء في مراتب القرب والإحسان؛ تفعيلاً للفروق الفردية، وحفزاً لها بالترغيب والتشويق تارة، وبالمدح والتحبيب تارة أخرى؛ كل ذلك ذكرته الباحثة بمنهج تحليلي اجتهدت في إيراد شواهد مناسبة له من القرآن الكريم.

ثم بسطت في الفصل الرابع الكلام عن خصائص المنهج القرآني في التغيير الفردي وآثاره، وجعلت هذه الخصائص أربعاً: استقلال المنهج القرآني، ووسطيته، وجماله، وكماله. بعد ذلك، ساقت الباحثة أبرز آثار التغيير الفردي بمنهج القرآن الكريم؛ سواء على المستوى الفردي بإخراج الفرد المتوازن فكرياً وقيمياً وبناء الشخصية القيادية التي تتحمل مسؤوليتها تجاه المجتمع والأُمة، أو على المستوى الاجتماعي بتحقيق العدالة الاجتماعية القائمة على احترام التكريم الإلهي للإنسان، وبناء مجتمع أخلاقي متماسك قادر على الإسهام في إعادة الأُمة الوسط إلى الوجود الحضاري لإقامة الشهادة على العالمين.

وجعلت الباحثة خاتمة فصول الكتاب خامسها بعنوان موانع التغيير الفردي في القرآن الكريم. ولا شكَّ في أنَّ إدراك هذه الموانع هو فقه لسُنن الله في ابتلاء الناس بالخير والشر. وقد أوعبت الباحثة في ذكر هذه الموانع، وجعلت أولها المانع النفسي الذاتي المتمثِّل في الخلل والاضطراب الحاصل في الاستعدادات النفسية التي تحول دون حصول التغيير، مثل: الفساد العملي للحواس، وتعطيل وظائفها من حيث هي المنافذ الأولى للعلم والمعرفة، وصرفها عن الانتباه للبيان القرآني، والفساد العملي للعقل والقلب الذي يمنع العقل من التفكير المنهجي (الشك، والظن)، ويمنع القلب من الفقه القرآني (الهوى).

وقد بيَّنت الباحثة دور الشك والظن في المنع من الاستجابة العقلية المنهجية الصحيحة، وإنكار حقائق هي آيات الله في الكون من دون دليل أو برهان، فتفسد الفطرة، وتتعطل أجهزة التلقي، وينحرف الاعتقاد، ويعلو صوت الأوهام والشبهات، فينتج من ذلك فراغ العقل الذي هو من أكبر محركات الهوى القلبي الباعث على الحيلولة دون تحقُّق استجابة القلب، فتتضخم الذات، وينمو استكبارها ومكرها، وتخضع لملذات الدنيا وشهواتها، فترى الحق باطلاً والباطل حقاً. وثاني هذه الموانع هو المانع الحياتي البيئي؛ سواء أتعلَّق بالجانب الأسري، وسكون الإنسان إلى الماضي الأسري المتوارث، وانشداده إليه، وعدم انفكاكه عنه، وهو ما نبَّه عليه القرآن وسمَّاه مرض الآبائية الصارف عن رؤية الحق، أم تعلَّق بالجانب الاجتماعي، وما يقوم به من تثبيت قيم واتجاهات وعادات تكون مانعة من حصول الاستجابة لمنهج الله تعالى وتحقيق التغيير الفردي المنشود.

وأنهت المؤلِّفة كتابها بخاتمة ضمَّنتها أهم نتائج الدراسة، وأبرز التوصيات التي ارتأتها ضرورية وجديرة بتوجيه النظر إليها من قِبَل الباحثين والمهتمين.

تقويم الكتاب

لا شكَّ في أنَّ تميُّز هذا الكتاب يَبرز ابتداءً من عنوانه وأطروحته المركزية؛ فصاحبته قدَّمت لنا منهج القرآن في التغيير الفردي بصورة تكاد تكون متكاملة من حيث عناوين فصول الكتاب ومباحثه، وسلكت في ذلك مسلكاً تحليلياً للمنهج القرآني، وآخرَ نقدياً أسهمت فيه –بقدْرٍ ما– في مراجعة بعض المناهج والتصورات المخالفة لمنهج القرآن، وهو بذلك يُعَدُّ كتاباً قيِّماً في بابه، لا يرتاب أحد في جلالته وشرفه؛ سواء من حيث جدة موضوعه، ودقة تناوله، وسعة مدارسته، وانفتاحه على معارف وعلوم شتى، تجمع بين علوم الشريعة وعلوم الإنسان، ولا سيما علم النفس. والباحثة لم تكن مُردِّدةً لنصوص واختيارات سابقة فحسب، بل حاورتها، وسبرت أغوارها، ورسمت في كتابها معالم جديدة جديرة بالبحث والتحقيق. وهو بذلك يُعَدُّ مرجعاً أساسياً في موضوعه، لا غنى للباحثين في الدراسات القرآنية ودارسي قضايا الإصلاح عن الارتواء من مَعينه.

ملاحظات منهجية ومعرفية

لمَّا كان كل عمل بشري يلحقه القصور والضعف، فإنه من اللازم التنبيه على بعض الملاحظات التي نبتغي بها أنْ يبلغ الكتاب شأواً عظيماً من مثاوي الحمد وخلائق المنقبة العلمية التي ذكرناها آنفاً. فقد مهَّدت المؤلِّفة لكتابها بتمهيد يحمل عنوان "صورة التغيير بين المنهج القرآني والمنهج المادي"، ولم تكشف عن عمق الفوارق بين المنهجين، مُقدِّمةً تصوراً بسيطاً لذلك؛ نظراً إلى عدم عودتها -في أثناء حديثها عن المنهج المادي في رؤيته للإنسان- إلى دراسات قيِّمة في هذا الموضوع، مثل: دراسات عبد الوهاب المسيري، ولا سيما كتابه "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"، وكتاب علي عزت بيجوفيتش "الإسلام بين الشرق والغرب"، وكتاب طه عبدالرحمن "روح الحداثة".

وثمَّة قضية مركزية تستحق النظر، هي قضية المصطلح، ومدى مطابقة مصطلح "التغيير" للدلالات التي صارت إليها الباحثة. فإذا رأت الباحثة أنَّ معنى التغيير الإيجابي هو ما اصطلح عليه القرآن بمصطلح "الصلاح"،[٩] فلِمَ عدَلت عن المصطلح القرآني الدال على حقيقة ما تبحث فيه، وتُعرِض عنه إلى غيره، ولا سيما أنَّها بيَّنت قول المفسرين في معنى التغيير الوارد في آيات القرآن بأنَّه: "انتقال حالة الفرد أو الجماعة من النعمة المادية إلى ضدها، إذا لم يحافظ الإنسان عليها بأداء الطاعات وشكرها"؟[١٠] ولِمَ الإعراض عن قول جميع المفسرين ممن خبروا البيان القرآني واستوعبوا دلالات مصطلحاته؟ وكيف يستقيم هذا مع قولها في هامش الصفحة نفسها أنَّ القرآن الكريم في جملته يدعو إلى التغيير. ثم صارت إلى قول آخر في أنَّ الآيتين الوارد فيها تغيير النعمة في سورتي الأنفال والرعد مقصودهما أنَّه مَن كان في نعمة فعصى فقد أُبدِلت حاله إلى سوء ومَن كان في نعمة فحفظها بالشكر وزيادة الطاعة فقد تمت نعمة الله عليه بدوامها وزيادتها،[١١] وهو ما لم يقل به أهل التفسير؟ فقول الباحثة يخالف البيان القرآني، وعامة المفسرين، ولغة العرب

[٩] المرجع السابق، ص٢٩.
[١٠] المرجع السابق، ص٤٣.
[١١] المرجع السابق، ص٤٥.

قديماً قبل أنْ يدخلها هذا اللحن المفهومي؟ فالعرب لا تعرف من معنى للتغيير والتغير سواء الفساد والإفساد، وهو المعنى الذي أثبته البيان القرآني الذي نزل بلسان عربي مبين. ولو سلكت الباحثة -مثلما تنبَّهت لذلك في مقدمتها- المنهجية المعتبرة اليوم في الدراسات القرآنية، وهي في تصورنا منهجية "الدراسة المصطلحية"، لفتحت أبواباً جديدةً في تفهُّم موضوع منهج القرآن في الإصلاح، وكشفت عن الهدى المنهاجي لرسالات القرآن، ولكان أَولى بها أنْ تعدِل عن مصطلح "التغيير" في العنوان، وتُقِيم بدلاً منه مصطلحاً قرآنياً وردت مادته في القرآن، في (١٧٩) آيةً، وهو مصطلح "الإصلاح" وما يحمله من الكثافة الدلالية، والخصب المعرفي، والنضج الاصطلاحي، والطاقة النفسية التأثيرية، والأبعاد العقدية والقِيمية والتربوية والحضارية.

وقد خاضت المؤلِّفة في بعض قضايا علم النفس، وانتهت إلى القول -نقلاً من بعض المراجع- بأنَّ الأنا تنقسم إلى قسمين، هما: الهو، والأنا الأعلى.[١٢] وليس الأمر حقيقةً على هذا النحو؛ فالجهاز النفسي عند الإنسان -بحسب مدرسة التحليل النفسي، ووَفقاً للاصطلاحات السابقة- يتكوَّن من الأنا والهو والأنا الأعلى، بحيث تعمل الأنا على إقامة التوازن بين الهو والأنا الأعلى والعالم الخارجي.

وكان للكتاب أن يغني أفكاره لو اتكأ على مراجع مهمة في هذا الموضوع، منها: كتاب "المنهج النبوي والتغيير الحضاري" لعبد العزيز برغوث؛ وذلك في أثناء حديثها عن أساليب التغيير وأهدافه، وكتاب "التوحيد" لإسماعيل الفاروقي، و"الإيمان وأثره في الحياة" لحسن الترابي؛ وذلك في أثناء الحديث عن قضية التوحيد والبناء المنهجي للتصور الاعتقادي السليم عن الله تعالى. ولعل المكث على بعض المراجع التي مرت عليها الباحثة، كان سيجلب فوائد عظيمة للكتاب مثل: ثلاثية ماجد عرسان الكيلاني عن فلسفة التربية الإسلامية ومناهج التربية الإسلامية وأهداف التربية الإسلامية، وكتاب "منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال المرحلة المكية" للطيب برغوث، ولا سيما الفصل الثالث منه؛ فقد تضمَّن الكتاب قضايا لو

[١٢] المرجع السابق، ص٧٢.

عادت إليها الباحث، واستثمرتها، وأعادت تركيبها، وانطلقت منها، لخُلصت إلى نتائج أكثر عمقاً مما توصَّلت إليه.

ومع ذلك، فإنَّ لسان الكتاب بلغ مبلغه من الإبانة في موضوعه، الذي لا يكاد يتولج إلى دفائنه وكنين أعلاقه إلا بفضلة من العلم والصبر، مع تدبيرٍ منهجي حاز أقداراً معتبرةً من الرشد والسداد، ومسلكٍ في إيراد الشواهد والنصوص على وجه معتبر من الأمانة والوثاقة، وجهدٍ معرفي لا يخفى على القارئ ما فيه من تقليبِ وجوه النظر والفهم وضروب الاستدراك والتعقب، إضافةً إلى جودة الفهم وصحة الحكم، مما يضع الباحثة أمام مسؤولية الاستمرار في استكمال معالم مشروع المنهج القرآني في الإصلاح، على مستوى الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والأُمة.

عروض مختصرة

علياء العظم

١. **الحداثة عند طه عبد الرحمن: من النقد المعرفي المزدوج إلى بناء المفهوم.** سعيدة ملكاوي، مكناس، المغرب: مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، وإربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٨، ١٦٠ صفحة.

المؤلفة باحثة في مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية في المملكة المغربية، تنطلق المؤلفة من التمييز الذي يضعه طه عبد الرحمن بين واقع الحداثة وتطبيقاتها من جهة، وروح الحداثة من جهة أخرى، فلهذه الروح تطبيقات متعددة تختلف من أمة إلى أخرى، والحداثة الغربية ليست إلا تطبيقاً واحداً لا يصلح أن يكون أنموذجاً للقدوة والاحتذاء. وجاء الكتاب في فصلين في كل منهما عدد من المباحث والمطالب، الفصل الأول بعنوان: الحداثة بين التشكيل والنقد في الفكر الغربي المعاصر، والفصل الثاني بعنوان: رؤية الحداثة عند طه عبد الرحمن: من النقد المعرفي المزدوج إلى إعادة بناء المفهوم الإسلامي.

٢. **الأصولية الدينية في الجيش الإسرائيلي،** قتيبة وليد غانم، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠١٨م، ١٦٠ صفحة.

المؤلف باحث في العلوم السياسية، مهتم بالشؤون الفلسطينية. الكتاب أصله رسالة ماجستير تبحث في وجود الأصولية الدينية والعقدية في الجيش الإسرائيلي، وتبحث في العلاقة بين المؤسستين العسكرية والدينية، وتاريخ ذلك التغلغل، والظروف التي ساعدت عليه،كما تدرس سيطرة الأصوليين على قيادته، وانعكاس ذلك على المستوى السياسي.

يخلص الكتاب إلى أن المواجهات بين جيش الاحتلال والفلسطينيين غالباً ما تتصاعد نتيجة سيطرة عقيدة الجيش المتدين، وفتاوى الحاخامات التي تبيح إراقة دماء غير

اليهود، وينبّه الباحث صانعي القرار الفلسطيني لإدراك حقيقة هيمنة تلك الأصولية على سياسة إسرائيل (دولة وجيشاً) نحو الفلسطنيين والعرب، ومن ثمّ إعادة النظر في جدوى المفاوضات.

٣. **جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي**، عبد الرزاق بلعقروز، الجزائر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ١٦٨ صفحة.

المؤلف أستاذ جامعي جزائري، باحث وكاتب في مجال الفلسفة والفكر، له عدد من المؤلفات. يتناول الكتاب عرض المنظومة الفكرية للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حيال المفاهيم الحداثية، ويستثمرها في بناء الرؤية التنظيرية حيال الإشكالات المتعلقة بالعقلانية وبالمفاهيم وبالتجديد الثقافي، كما يحاول الكتاب أن يصل إلى أدوات منهجية وآليات إجرائية لا يقتصر جهدها الإبداعي على حقول الفلسفة والمنطق فقط بل يتعداها إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية التي يعتقد المنتمون لها أنها علوم عبارية لا أثر للإشارة فيها. ويمارس الكتاب التفكير مع طه عبدالرحمن في الإشكاليات المتعلقة بالعقلانية وبعالم المفاهيم وقضايا التجديد الثقافي.

٤. **معرفة الحداثة والاستغراب: حقائق متضادة**، حسين كتشويان نيان، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي الجديدة، ٢٠١٦م، ٢٤٠ صفحة.

المؤلف باحث ومفكر إيراني. يناقش الكتاب علم الاستغراب انطلاقاً من تحليل عميق له من وجهة نظر الحداثة الغربية نفسها، ويكشف الازدواجية الغربية في الفكر الحداثي الغربي تجاه قضية علم الاستغراب، بوصفه علماً ومعرفة، وبوصفه علاقة مع الآخر في عصر الاستعمار. وفي الكتاب أربعة محاور على شكل فصول كان أولها بعنوان: الحداثة و«علم الاستغراب»: محورية الإنسان والمجتمع والتاريخ الأخير للعالم والوعي الذاتيّ في الحداثة. والفصل الثاني بعنوان: علم الحداثة المابعد حداثيّ: الحداثة القلقة أو الحداثة المطلقة، تطورات علم الحداثة في الشرق، وعلم الحداثة الأولي لدى الإيرانيين. وتحدث

الفصل الثالث عن التاريخ الحداثوي بوصفه تاريخاً لمسار العلم والعقل الطبيعي، وتحدث الفصل الرابع عن علم الحداثة الاجتماعي: وفيه يتطرّق إلى المرحلة ما بعد الثورية أو ما بعد الحداثوية.

٥. **الإبداع في مواجهة الاتباع**، عبد الملك بومنجل، الجزائر: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ٢٠٥صفحة.

المؤلف أكاديمي جزائري، متخصص باللغة والأدب، له عدة أبحاث ومؤلفات. هذا الكتاب مواجهة هادئة وقوية، بين الإبداع والاتباع، بين الاجتهاد والتقليد، بين الحرية والاستلاب، بين الاستقلال والتبعية. جاء الكتاب في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، الفصل الأول: من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة، الفصل الثاني: الموقف من الحداثة في فكر طه عبد الرحمن، الفصل الثالث: تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح، الفصل الرابع: الإبداع الفكري سبيلاً لكوثرة المصطلح- تجربة طه عبد الرحمن أنموذجاً، الفصل الخامس: الحوار خَلْقاً للفكر- العقلانية الحوارية في فكر طه عبد الرحمن.

٦. **ديكارت والعقلانية**، جنفياف روديس لويس، بيروت-باريس: منشورات عويدات، ٢٠١٦م، ١٦٩ صفحة.

المؤلفة أكاديمية فرنسية، مختصة بالفلسفة، لها مؤلفات عديدة حول الفلسفة. يتحدث الكتاب عن العقلانية بوصفه مصطلحاً يُستخدم في علم الاجتماع يعني أن العمليات المؤدية إلى زيادة الأفعال الاجتماعية تصبح مرتكزة أكثر على الفعالية الغائية أو الحسابات أكثر من تحركها بسبب الدوافع الأخلاقية والعواطف والتقاليد. وتعدُّ جانباً رئيسياً من الحداثة التي تتجلى خصوصاً في المجتمع الغربي. ويتألف الكتاب من قسمين: الأول بعنوان ديكارت، الثاني بعنوان: إرث ديكارت والعقلانية الكبرى، في القسم الأول خمسة فصول: العقل والمنهج، الشك والتفكير، الله، الحرية والاستعمال السليم للعقل، الإنسان والعالم. وفي القسم الثاني خمسة فصول: حدود الفلسفة الديكارتية، العقل والمنهج، الله، الإنسان والعالم، الحرية الإنسانية.

٧. **الإبادة الجماعية، مفهومها/ وجذورها، وتورها، وأين حدثت ...؟** مارتن شوي، ترجمة: محيي الدين حميدي، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٧م، ٣٨٤ صفحة.

المؤلف أستاذ بحث في معهد برشلونة للدراسات الدولية، وزميل في العلاقات الدولية وحقوق الإنسان في جامعة روهامبتن في لندن. يرسم الكتاب معالم الارتباط الفكري الذي يلف مفهوم الإبادة الجماعية. جاء الكتاب في قسمين: القسم الأول بعنوان: فكرة الإبادة الجماعية، الثاني بعنوان: القصدية والبنية في الإبادة الجماعية، وقد تضمن القسم الأول ستة فصول: أهمية التعريف، رافائيل لِمكن وفكرة الإبادة الجماعية، المفهوم بعد لِمكن، معيار المحرقة، العبارة التلطيفية- التطهير، الأوجه المتعددة للإبادة الجماعية. وتضمن القسم الثاني خمسة فصول: من القصدية إلى المفهوم البنيوي، بنية الإبادة الجماعية: الصراع والحرب، اللاعبون والعملية في النزاع المتصل بالإبادة الجماعية، السياقات المفاهيمية: تفسير الإبادة الجماعية، تعريفات جديدة، وانتهى الكتاب إلى أن الإبادة الجماعية نوع من النزاع الاجتماعي غير المتكافئ بين مجموعتين من الفاعلين.

٨. **العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: منظور حضاري مقارن (جزئين)**، نادية مصطفى، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٦م، ج١: ٥٧٦، صفحة، ج٢: ٤٩٦ صفحة.

المؤلفة أستاذة العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومديرة مركز الحضارة للدراسات السياسية. الكتاب يتناول العلاقات الدولية من حيث طبيعة النسق المعرفي في المنظور الغربي والمنظور الإسلامي، ويرصد الأنماط التاريخية لهذه الشبكة من العلاقات، ويعيد قراءة التاريخ بشكل تفاعلي باعتبار أنَّ للتاريخ دورَه في التنظير لعلم العلاقات الدولية في الوقت الراهن واستخدامه رؤيةً نظرية ومناهج مقارنة، بهدف التجديد في علم العلاقات الدولية، والتأسيس لمنظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية. وتهدف المؤلفة إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بصفته تاريخ فكر ومؤسسات ورموز وتفاعلات، وتطور العلاقة بين الثابت والمتغير، ثم إن العبرة من استدعاء التاريخ الإسلامي (للتنظير أو التدبر) تتجاوز العبرة من استدعاء تواريخ حضارية أخرى، مخالفة لما لدينا من أصول وثوابت.

٩. **العالم من منظور غربي**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٧م، طبعة ثانية، ١٨٨ صفحة.

المؤلف أكاديمي ومفكر مصري، له مؤلفات وموسوعات عديدة، ويعدّ واحداً من أبرز المؤرخين العالميين المتخصصين في الحركة الصهيونية. هذا الكتاب كان محاولة لتقديم قضية منهجية فكرية مفادها أن المناهج التى يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم الغربية ليست محايدة تماماً بل إنها تعبر عن مجموعة من التحيزات الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية. وتظهر أهمية هذه القضية عندما نلاحظ أن شعوب العالم بدأت تنظر لنفسها من وجهة نظر الغرب بعد أن مارس الغرب "الغزو الثقافي"، بهدف فرض نماذجه على شعوب العالم. وهى نماذج أثبتت نفعها في العالم الغربي في المجالات الاقتصادية والسياسية، ولكن لها جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أخرى، ينقسم هذا الكتاب إلى بابين: الأول يناقش قضية التحيز مستعرضاً التحيز للنموذج المعرفي المادي المرتبط بالحضارة الغربية الحديثة، وذلك عن طريق بيان مفهوم التحيز، والثاني تقديم النموذج البديل اللازم لتجاوز التحيز.

١٠. **النظم السياسية: السلطة والمسؤولية بين ثوابت الإسلام ومتغيرات الغرب**، غسان سليم عرنوس، عمّان: دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م، ٥٧٠ صفحة.

المؤلف أكاديمي سوري محاضر في موضوعات القانون العام في جامعة البعث في سوريا، وجامعة الزيتونة في الأردن. ويقدم الكتاب عرضاً لأركان الدولة الحديثة الثلاثة، وهي الشعب، الإقليم، السلطة السياسية الحاكمة. ويرى المؤلف أن السلطة تمثِّل الركن الأهم من أركان الدولة، ويبين أن لكل دولة نظامها السياسي الخاص بها الذي يُفتَرض فيه أن يولد نتيجة التفاعل بين مجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية والتاريخية والقانونية والجغرافية الخاصة بتلك الدولة، فيتأثر بتلك العوامل ويؤثِّر فيها. كما يقدم محاولةً لدراسة الأسس والمبادئ التي يقوم عليها أي نظام سياسي للتعرف على كيفية اختيار الحكام، وكيفية تكوّن الهيئات الحاكمة، وطريقة توزيع

الاختصاصات الحكومية فيما بينها، والقيود الواردة على السلطة التي يمارسها الحكام على المحكومين في الدولة.

11. *Modernity and Its Discontents: Making and Unmaking the Bourgeois from Machiavelli to Bellow*, by Steven B. Smith, Yale University Press, 2016, 416 pages.

العنوان بالعربية: **الحداثة وسخ ها: صنع وتفكيك البرجوازية من ماكيافيلي إلى بيلو**، لمؤلفه ستيفن سميث، وهو أستاذ العلوم السياسية والفلسفة في جامعة ييل.

يدرس الكتاب مفهوم الحداثة، ليس بوصفه منتجاً نهائياً للتطورات التاريخية ولكن بوصفه حالة ذهنية، ويستكشف الحداثة كمصدر للفخر والقلق في آن واحد، مما يشير إلى أن خصائصها الأكثر تميزاً هي النقد الذاتي وممارسة الشك الذي يرافق التقدم الاجتماعي والسياسي. كما يقدم لمحة عن أقوى المدافعين والناقدين لمشروع الحداثة – من ماكيافيلي وسبينوزا إلى شاول بيلو وإشعياء برلين – ويقدم هذا العمل المثير في الفلسفة والعلوم السياسية منظوراً جديداً حول ما يعنيه أن يكون الشيء حديثاً، ويوضح سبب السخط والرفض الراديكالي في بعض الأحيان لنتائجها الحتمية.

12. *Cases in International Relations: Principles and Applications*, by Donald M. Snow, Rowman & Littlefield Publishers, 2018, 304 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **حالات في العلاقات الدولية: المبادئ والتطبيقات**، لمؤلفه: دونالد م. سنو، وهو أستاذ فخري في جامعة ألاباما حيث قام بتدريس مواد جامعية في موضوعات العلاقات الدولية، وسياسة الدفاع الأمريكية، والسياسة الخارجية. وهو مؤلف العديد من الكتب حول الأمن القومي والسياسة الخارجية الأمريكية.

صمم الكتاب ليكون قراءة مهمة لعدد من المساقات الدراسية، يقدم دراسات تستعرض الحالة الأصيلة للنظام الدولي، وبحث معمق في القضايا الدولية الراهنة، وفي سياسات المناطق. ومن الأمثلة على ذلك العنف الذي مارسته ما يسمى الدولة الإسلامية في العراق وسوريا، والنفط الروسي، والعلاقات الأمريكية الروسية، وكوريا

الشمالية، والأسلحة النووية، والحلول المتعددة الأطراف نحو السلام، والتجارة الدولية، والهجرة الدولية.

13. *The Gift of Death, Second Edition & Literature in Secret (Religion and Postmodernism)*, by Jacques Derrida and David Wills, University of Chicago Press; Reprint edition , 2017, 160 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **هدية الموت–الـ بعة الثانية، والأدب بخفاء (الدين وما بعد الحداثة)**، لمؤلفه: جاك دريدا، وترجمة: ديفيد ويلز. اهتم الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا بالفكر مابعد الحداثي، وله العديد من المؤلفات، ديفيد ويلز هو أستاذ باحث في معهد غوردون كونويل اللاهوتي. كتاب هدية الموت خضع للكثير من النظر والبحث، وفيه، يتأمل دريدا موضوع الموت بصورة مكثفة وغنية، يبدأ بتحليل مقال عن المقدس لفيلسوف تشيكي، ثم بتطور المسؤولية الأخلاقية، ومفهوم خلود الروح، بالانتقال من الأفلاطونية إلى المسيحية. ثم يتأمل في مسألة التنبؤ بالموت في حالات التضحية والحرب والطقوس الغنوصية القاسية والقتل والإعدام، مع الإشارة إلى أفكار كريكجارد ونيتشه وهايدجر والإشارة إلى استجابة النبي إبراهيم عليه السلام لطلب ربه، التضحية بابنه إسحق (على خلاف الرواية المعروفة عند المسلمين التي تقرر أن الابن المقصود هو إسماعيل). في الجزء الأكثر استفزازاً، يربط دريدا بين مفهوم التضحية وفقاً للأوامر الدينية، والتضحيات التي يمارسها المجتمع الحديث حين يغض الطرف عن موت عشرات الملايين من الأطفال من الجوع والمرض. تحتوي هذه الطبعة الجديدة أيضا على الترجمة الإنجليزية الأولى لأحد نصوص دريدا، وهو "الأدب بخفاء".

14. *Surpassing Modernity: Ambivalence in Art, Politics and Society*, by Andrew McNamara, Bloomsbury Academic (September 20, 2018).

يتوقع صدور الكتاب في سبتمبر ٢٠١٨م، وعنوانه بالعربية "**تجاوز الحداثة: التنافر في الفن والسياسة والمجتمع**" والمؤلف أندرو ماكنمارا، أستاذ الفن في جامعة كوينزلاند التكنولوجية في استراليا. ركز التحليل الثقافي في العالم الغربي في السنوات الأخيرة على

تطوير مصطلحات لتجاوز الحداثة. وانحصر الباحثون في مأزق رؤيتين: تنظر الأولى إلى مصطلح الحداثة بازدراء تلقائي بوصفها تقتضي الحتمية، والمركزية الأوروبية أو الإمبريالية، واهتماماً متزايداً بتجدد دراسة الحداثة. والرؤية الثانية ترغب في تجاوز الحداثة لأنها بدت وكأنها صعبة التحقيق، وليس فيه الخلاص. ومع ذلك كان هناك دائماً وجهة نظر إلى الحداثة في أنها يصعب التعايش معها إلى حد ما. ويرى المؤلف أن الوقت حان للتخلي عن فكرة تجاوز الحداثة، ونعيد فحص تراثها الذي لا يزال يلهمنا الكثير من الأفكار والمفاهيم حتى لو كان هذا التراث محيّراً ومتناقضاً. صحيح أننا قد نجد صعوبة في التعايش مع الحداثة، ولكننا دون إرثها سوف تتضاءل طموحاتنا الثقافية بشكل خطير.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O.Box: 9489 Amman 11191 Jordan

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.