إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- نَحْوَ مُثاقَفَةٍ وَاعِيَةٍ مَعَ الآخَر — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التّوحيدي: نحو حداثة إسلامية متّصلة — عبد الرزاق بلعقروز
- أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء — عبد العزيز بوالشعير
- الحداثةُ بين الفكر الغربيّ والفكر العربيّ انقطاعٌ أو اتِّصال؟ الأدب أنموذجاً — رائد جميل عكاشة وخالد عبد الرؤوف الجبر
- سؤال العلمنة من المسار الإبستيمولوجي إلى الحدث الأنطولوجي في فكر عبد الوهاب المسيري — ربوح البشير

قراءات ومراجعات

- علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون. تأليف صالح بن طاهر مشوش — عبد الله عطا محمد عمر
- فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة. تحرير: فتحي حسن ملكاوي — منذر عرفات زيتون

السنة التاسعة عشرة — العدد 76 — ربيع 1435هـ / 2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة التاسعة عشرة **العدد ٧٦** **ربيع ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**عماد الدين خليل**	العراق
داود الحدابي	اليمن	**عمار الطالبي**	الجزائر
رضوان السيد	لبنان	**محمد الحسن بريمة**	السودان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد السماك**	لبنان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد عمارة**	مصر
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد المجيد النجار	تونس	**محيى الدين عطية**	مصر
عدنان زرزور	سوريا	**نزار العاني**	العراق
عزمي طه السيد	الأردن	**يوسف القرضاوي**	مصر

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

- نَحْوَ مُثاقَفَةٍ وَاعِيَةٍ مَعَ الآخَر — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التّوحيدي: نحو حداثة إسلامية متّصلة — عبد الرزاق بلعقروز — ١٣
- أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء — عبد العزيز بوالشعير — ٤٥
- الحداثةُ بين الفكرِ الغربيّ والفكرِ العربيّ انقطاعٌ أو اتِّصال؟ الأدب أنموذجاً — رائد جميل عكاشة وخالد عبد الرؤوف الجبر — ٨١
- سؤال العلمنة من المسار الإبستيمولوجي إلى الحدث الأنطولوجي في فكر عبد الوهاب المسيري — ربوح البشير — ١١٥

قراءات ومراجعات

- علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون. تأليف صالح بن طاهر مشوش — عبد الله عطا محمد عمر — ١٤٣
- فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة. تحرير: فتحى حسن ملكاوي — منذر عرفات زيتون — ١٦٣

تقارير علمية

- الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وإعادة تأسيس العقل الفقهى الإسلامى — جمال الدين دراويل — ١٧٧

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ١٨٥

كلمة التحرير

نَحْوَ مُثاقَفَةٍ وَاعِيَةٍ مَعَ الآخَر

هيئة التحرير

يُعدّ مفهوم المثاقفة من أكثر المفاهيم مراوغة، فهو —من ناحية– جسرٌ للتواصل بين الأفكار، وعامل مهم في تأسيس النظريات والمشاريع، وفي تغذية الذات بما يساعد في نموها، وهو —من ناحية أخرى– يضع الذات في صورة المتلَقِّي الذي لا يملك قرار الاختيار، لا سيما إذا كانت فعل المثاقفة ذا طابع إكراهي، وهو ما نلاحظه في علاقة المستعمِر بالمستعمَر. وتبقى المثاقفة ضرورة حضارية ووجودية؛ إذ مارسته الحضارات جميعها، ومنها حضارتنا العربية الإسلامية. ومع أنّ الثقافة العربية الإسلامية قد دارت في جملة عناصرها حول النص الديني وتنزيله على الواقع، ونشأت نتيجة ذلك العلوم وتطورت، في حقول الشريعة واللغة والفن والعمران المادي والاجتماعي والنفسي إلخ، فإنَّنا نجد كذلك أنّ هذه الثقافة قد تفاعلت مع عناصر الثقافات الأخرى، ولا سيما في مجال الفلسفة، والطب، والحساب، والفلك، ضمن مثاقفة تعاقبية كما حدث مع الثقافة اليونانية، ومثاقفة تزامنية كما حدث مع الثقافتين الفارسية والهندية.

وإذا انتقلنا للحديث عن طبيعة المثاقفة في العصر الحديث، نجد أنّ بعض الكتابات استشعرت خللاً في عملية التثاقف التي يفرض فيها القويُّ ثقافته بجميع تجلياتها، بوصفها الطريق الأوحد للرقي ولدخول بوابة العصر، ودعت هذه الكتابات المفكرَ العربيَّ والمسلمَ إلى إبراز الجوانب الإشكالية المتأزمة، وجوانب الخلل في قراءة الذات عند التعامل مع الآخر؛ فثمة تعامل غير نقدي، وغير واعٍ، مع النظريات الغربية، غيّب خصوصية المجتمع العربي المسلم. وكشفت هذه الكتابات عن أنّ هناك وهْماً يُدعى كونية النظرية وعالميَّتَها؛ إذ تغدو النظرية، التي صاغها الغرب (المركز)، وعاءً لكل الأنظمة المعرفية (الهامش)، بغض النظر عن الاختلافات بين الشعوب في المجالات الثقافية والمعرفية والاجتماعية، إلخ، مما يوحي بفكرة أن ليس للمجتمعات نماذج معرفية خاصة بها. وردّاً على هذا التصوّر

الفوقي، نشأ في السياق العربي الإسلامي خطابٌ حاول أن ينقد مشاريع الحداثة وما بعد الحداثة كما تطورت في الخبرة الغربية، بل ودعا هذا الخطاب إلى بناء حداثة عربية إسلامية تتسق وهوية الأمة. ونستطيع أن نطلق على هذا النوع من الخطابات الخطابَ الثقافي المُتجاوِز، الذي يتطلب إدراكاً صحيحاً وواعياً لمعطيات التطور التاريخي، ونظرة موضوعية تجاه الذات، واستثماراً للطاقة النفسية والفكرية؛ لتشريح الواقع ورصد مكوناته، وذلك من أجل النهوض بالعمل الثقافي والمعرفي؛ أفقياً من أن يكون تعبيراً عن معارف عامة، إلى أن يغدو نشاطاً إبداعياً؛ وعمودياً من أن يكون أداة تثقيف، إلى أنّ يصبح أداة وَعْي. ولعلَّ هذا يفرض علينا تفحّص المنطلقات والآليات التي ينبغي توفرها في بنية المثاقف حتى يستطيع القيام بفعل المثاقفة دون شعور بالدونية أو الاستلاب.

إنَّ نجاح المثاقفة مع الآخر يتطلب وعياً بوظيفة المثقف في دائرته المعرفية، ولعلَّ الوظيفة المهمة للمثقف ماثلة في إثارة الوعي تجاه قضايا المجتمع والأمة. وتنبع إثارة الوعي هذه من التساؤل والنقد بوصفهما مفردتين رئيسيتين في خطاب المثقف، الذي سيمارس بذلك دورَه الطبيعي في تفكيك المنظومة السائدة وتفحّص مقوماتها ومناقبها ومثالبها، والعمل في الوقت ذاته على تأسيس منظومة مجتمعية صالحة للارتقاء بمجتمعه، لذلك فهو يتحمل مسؤوليتين كبيرتين: المسؤولية الثقافية من خلال استيعاب ثقافة الأمة وتمحيص غثّها من سمينها، وتجاوز ذلك بتحديث الثقافة وأخذ ما يلائم ثقافة المجتمع، فهو يقدم ثقافة واعية وواقعية، ليست مغتربة عن أبناء المجتمع. والمسؤولية الاجتماعية من خلال تفعيل الطاقات المجتمعية تجاه أفكاره، والتعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود.

ثمة أزمات تواجه عملية المثاقفة ومن أهمها الأزمة المعرفية، وهي تتعلق بقدرة المثقف على الموازنة بين بنائه الثقافي الذي عاش فيه، وصاغ فكره وشخصيته، والبناء الثقافي والمعرفي للأمم والمجتمعات الأخرى. وقد انعكست هذه الأزمة المعرفية على البناء النفسي والفكري للمثقف في بُعدين مهمين هما: الاغتراب والتبعية الثقافية. أما الاغتراب فهو انسحاب من ممارسة الفعل الثقافي في المجتمع، وبناءً عليه فقد المثقف الحقيقي أحد أبرز

مقوماته وهو تفاعله مع مجتمعه وقضاياه. ولا يعني الانسحاب عدم الحضور على الساحة الثقافية، بل يعني الانطلاق في الرؤية والتفكير من منطلقات لا تمتُّ بصلة إلى ثقافته وحضارته وهمومه وقضاياه، ومثال ذلك الخطاب الثقافي المتعلق بقضايا الأسرة والتنشئة الاجتماعية، المنبثق من منظومة معرفية غربية، تُعلي من قيمة الفرد على حساب المجتمع. وكذلك الحديث عن المرأة، و"الجندر"، والخطاب النسوي، ودور الإسلام في الحياة المدنية، والخطاب الإسلامي، إلخ.

أما التبعية الثقافية؛ التي تعني نمط العلاقة الذي يجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنيوياً في إنتاج القيم والمعاني والأفكار والمعارف على ثقافات أخرى، فهي إلغاء لهوية المثقف وذاتيته، وهي رغبة ذاتية وانحياز طوعي للآخر؛ إذ تُمثّل استلاباً ثقافياً وقابلية للاستعمار أو العقل الكَلّ على حد قول مالك بن نبي. لقد أسهمت الحداثة وما بعد الحداثة في إنشاء تصوّر عربي يكاد يتماهى مع التصورات الغربية للوجود. ولعل من أبرز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي أصابت العقل (العربي) والعقل (الإسلامي)، التماهي مع النظريات المعرفية والفكرية والفلسفية والأدبية واللغوية... ذات البناء المعرفي المغاير للبناء المعرفي الإسلامي، فلم يمارس الحداثيون فِعْلَهم الحداثي بناء على خصوصيتهم التاريخية والمعرفية، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل مع تاريخ غيرهم؛ مقلدين أدواره وأطواره كما يرى طه عبد الرحمن. وأدّى هذا الخلل في الرؤية إلى مجانبة الصواب في قراءة تراث الأمة من جهة، وإلى عدم الوعي بالخصوصيات الثقافية والحضارية والاجتماعية لتلكم النظريات، والأسس الفلسفية والمعرفية التي قامت عليها. وحدث بذلك مسخ للهوية أدّى إلى قطيعة مع الأصل، وإلى قطع الذات عن العلاقات الفطرية ومجالاتها الحيوية، وإلى انسلاخ الإنسان عن ذاته وذاكرته، ضمن محور يحاول محو الذاكرة الحضارية وقطع النفس عن ذاكرتها التراثية.

قد يعتري عمليةَ المثاقفة خللٌ كبير يؤثر في البناء الثقافي والمعرفي للمجتمع، ولهذا أسباب متنوعة: داخلية وخارجية؛ ذاتية وموضوعية؛ لحظية وتراكمية، إلخ. وقد يؤدي هذا الخلل على عدم وضوح هوية المجتمع وماهيته، وإلى حدوث ما يُسمى بالارتباك الثقافي.

ولعل من أهم أسباب هذا الارتباك عدم تحديد مرجعية الخطاب الثقافي، لا سيما في ظل صراع قيمي ثقافي سُخّرت له أحدث التقنيات، فغدا هذا الخطاب لعدد غير قليل من المجتمعات، صدىً لغيره من الخطابات الثقافية المركزية (أوروبا وأمريكا)، على الرغم من اختلاف بنية النظام المعرفي لكل ثقافة من الثقافات.

وفي خطابنا الثقافي، المتسق مع هوية الأمة، ثمة نظام معرفي واضح يحدد رؤية الإنسان للإله والإنسان والعالَم، وتنعكس معالم هذا النظام المعرفي على مجالات الحياة كلها. وكان لهذا الوضوح دور كبير في المحافظة على تماسك الأمة والمجتمع، وإبقاء هويتها واضحة المعالم على مر العصور. فلا إملاءات ثقافية ومعرفية وسياسية واقتصادية واجتماعية وقانونية...، تتعارض مع هوية المجتمع.

إنَّ التأسيس النظري للخطاب في تجلية هوية الأمة — وبهذا التوقيت بالذات— يساعد المجتمع على تحديد أولوياته داخلياً وخارجياً؛ إذ ينظّم الخطاب الثقافي قضايا المجتمع وقضايا الأمة بما يتسق مع هوية المجتمع وطموحاته وآماله. ولنضرب مثالاً على ذلك موضوع الأسرة، بوصفه شأناً ثقافياً يخص كل فئات المجتمع، وربما يكون الموضوع الأهم الذي يشكل بنية المجتمع واستمرارية وجوده؛ إذ شهد تغيرات واسعة في مجال العلاقة بين مكونات الأسرة، ففقدت الأسرة في كثير من المجتمعات، وإنْ بدرجات متفاوتة، مفهومها في الطبيعة الفطرية، وموقعها في البناء الاجتماعي، ووظيفتها في التنشئة والتربية، كل ذلك لصالح اتجاهات فردانية، تعلي من قيمة الفرد، وتجعله بؤرة الاهتمام، وتحد من دور الأسرة في تشكيل البنية النفسية والعقلية لأبنائها. لذلك فإنَّ نجاح الخطاب الثقافي على استيعاب هذا التحول والمنعطف الخطير وتجاوزه، يعتمد على قدرة هذا الخطاب في تمثّل هوية مجتمعه، وإحداث الاتساق الثقافي؛ إذ يتحقق هذا الاتساق إذا كانت وجهتا الأفراد السلوكية والاقتصادية متناغمتين، فتكون أركان الثقافة كلها متجهة وجهة واحدة لا تتناشز ولا تتناقض.

إنّ عدم الاتساق الثقافي والتنافر في عناصر الخطاب الثقافي يؤدي إلى ضعف ثقافة المجتمع ويهدد كيانه ووجوده. وبناء عليه ينبغي للخطاب الثقافي أنّ يتجاوز تلك الرؤى

التي كانت تنادي بنظريات الإزاحة والإحلال؛ إزاحة الدين والعادات والتقاليد والعُرف والتراث من مشروع الحداثة والتقدم والتطور، والدخول في مدينة العصر من خلال القطيعة مع الماضي؛ وإحلال قيم الحداثة وما بعد الحداثة وآلياتهما وطرائق تفكيرهما والاندماج في بيئة التفكير الحديث؛ إذ هو تفكير مجرد عن العواطف، ولا مكان فيه إلا للتجربة والحس، مما يجعل الإنسان كياناً مادياً ونموذجاً آلياً، وهو أحادي البُعد، يتحدد في إطار مقولات مادية كالوظائف البيولوجية، والدوافع الغريزية المادية، والمثيرات العصبية المباشرة.

إنَّ استحضار الماضي في فِعْل المثاقفة عامل مهم في بناء العقلية العربية الإسلامية المعاصرة، وتحريك الهمم من أجل استلهام الشهود الحضاري الأول، الذي شكّلته الحضارة العربية الإسلامية، واستيعاب الخبرة البشرية المعاصرة، ومن ثم تجاوز ذلك إلى التأسيس لنهوض حضاري جديد ومتجدد، يقوم على فهم الواقع كما هو، وكما يمكن أن يكون استشرافاً للمستقبل، وكما ينبغي أن يكون صناعةً لهذا المستقبل.

إن استلهام الشهود الحضاري الأول لا يعني ترديد البكائيات المخدِّرة على ماضي تليد، ولا التغني بإنجاز حضاري مجيد، تصدح به الحناجر وتضرب له الطبول، كلما شعرنا بمرارة التخلف عن مواكب الإبداع، وعلقم العجز عن التجديد والاختراع، وليس هو كذلك جلداً للذات على ما فرَّطتْ، وعقاباً لها على ما قصَّرتْ، بل إن ذلك الاستلهام هو تذكير بالطاقات الكامنة، واستنهاض للهمم الطموحة، واتصال بمراحل المدى الزمني. وتراث الماضي مع ذلك كله لا يغلق عليه بالقداسة، ولا يستعصي على جهود المراجعة، بل هو جهد بشري واجتهاد ظرفي، يستقيم وينحرف، ويخطئ ويصيب، ولذلك فإنه يخضع للنقد والتمحيص، فكما أن فيه أفكاراً حية يلزم بقاؤها، فإن فيه أفكاراً ميتة يلزم إنهاؤها، وأفكاراً قاتلة يلزم اقتلاعها. المهم في كل ذلك هو النظر إليه برؤية منهجية مرجعيتها القرآن الكريم بوصفه المصدر المنشئ للإحكام والمهيمن على العلوم والتصورات، والسنة النبوية بوصفها المصدر المُبين، والخبرة الحكيمة لتنزيل الهدي القرآني على الزمان والمكان.

أما استيعاب الخبرة البشرية المعاصرة، فهي ليست استجداءً ثقافياً لكَرَم المُعطين، ولا سطواً علمياً لبراءات المبدعين، وإنما هو طلب للعلم ولو في الصين، وسعي للتعلم ولو على أيدي الأسرى والمحاربين، وابتغاء للحكمة حيثما وجدت، ونمواً في الخبرة كلما الشمس أشرقت، والحياة تجددت.

وإذا كان هذا فهمنا للاستلهام والاستيعاب، فإنَّ فهمنا للتجاوز يقوم على تحقيق "القفزة الإبداعية" التي تحدث عنها إسماعيل الفاروقي، تلك القفزة التي تأخذ زخمها من طاقة التكامل المعرفي بين عناصر الهوية ومرجعياتها، من جهة، والتسلح بأفضل ما يتوفر من علوم العصر وأدواته ومهاراته، من جهة أخرى؛ ليس ركضاً خلف من تقدموا، طمعاً باللحوق، وإنما قفزاً إلى المقدمة، لتسنم دفة القيادة، كما فعلت أمتنا من قبل، ترشيداً لمسار الحضارة، وعلاجاً لمشكلاتها، وحقناً لمنجزاتها بقيم الوحي، وبذلك نقدم ما يعجز عن تقديمه الآخرون، بعد أن انتظرت البشرية حضورنا ثلاثة قرون!

يتضمن هذا العدد بحوثاً تناقش الحداثة وإشكالياتها في الفكر العربي، فقد حاول الدكتور عبد الرزاق بلعقروز من خلال بحثه الموسوم بـ: "من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة" تفكيك مفهوم العقلنة في التصوّر الغربي، وتسليط الضوء على حدود مشروع عقلانية الحداثة الغربية، وحاول تطوير نموذج آخر للعقل والعقلانية في صلة تفاعلية وجدلية مع الإيمان التوحيدي الإسلامي.

أما البحث الموسوم بـ: "الحداثة بين الفكر الغربي والفكر العربي انقطاعٌ أو اتصال: الأدب أنموذجاً" للدكتور رائد عكاشة والدكتور خالد الجبر، فقد حاولا فيه عرض إشكالية التلقي في الفكر العربي، وكيفية التعامل مع تجليات الحداثة في الأدب خاصة، ومدى الخلل الذي لازم الحداثيين العرب في طرائق تفكيرهم ونتاجهم، لا سيما بعد قطعهم الصلة بالتراث.

وتطرق الدكتور عبد العزيز بو الشعير في بحثه: "أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء" إلى مفهوم الحداثة في الفكر الغربي، وكشف عن صعوبة استنساخ الحداثة الغربية في العالم الإسلامي، ووَهْم مماثلتها، لما للفكرين: الغربي

والإسلامي من بناء معرفي مفارق، فضلاً عن معوقات هذا الاستنساخ؛ معرفياً، ووجودياً، وقيمياً.

وبيّن الدكتور ربوح بشير في بحثه: "سؤال العلمنة من المسار الإبستمولوجي إلى الحدث الأنطولوجي في فكر عبد الوهاب المسيري" تجليات الفهم المسيري للعلمانية في ظل منظومة الحداثة، وكشف عن الأبعاد المعرفية التنظيرية والتجليات الواقعية الوجودية لمفهوم العلمانية كما نظّر لها المسيري.

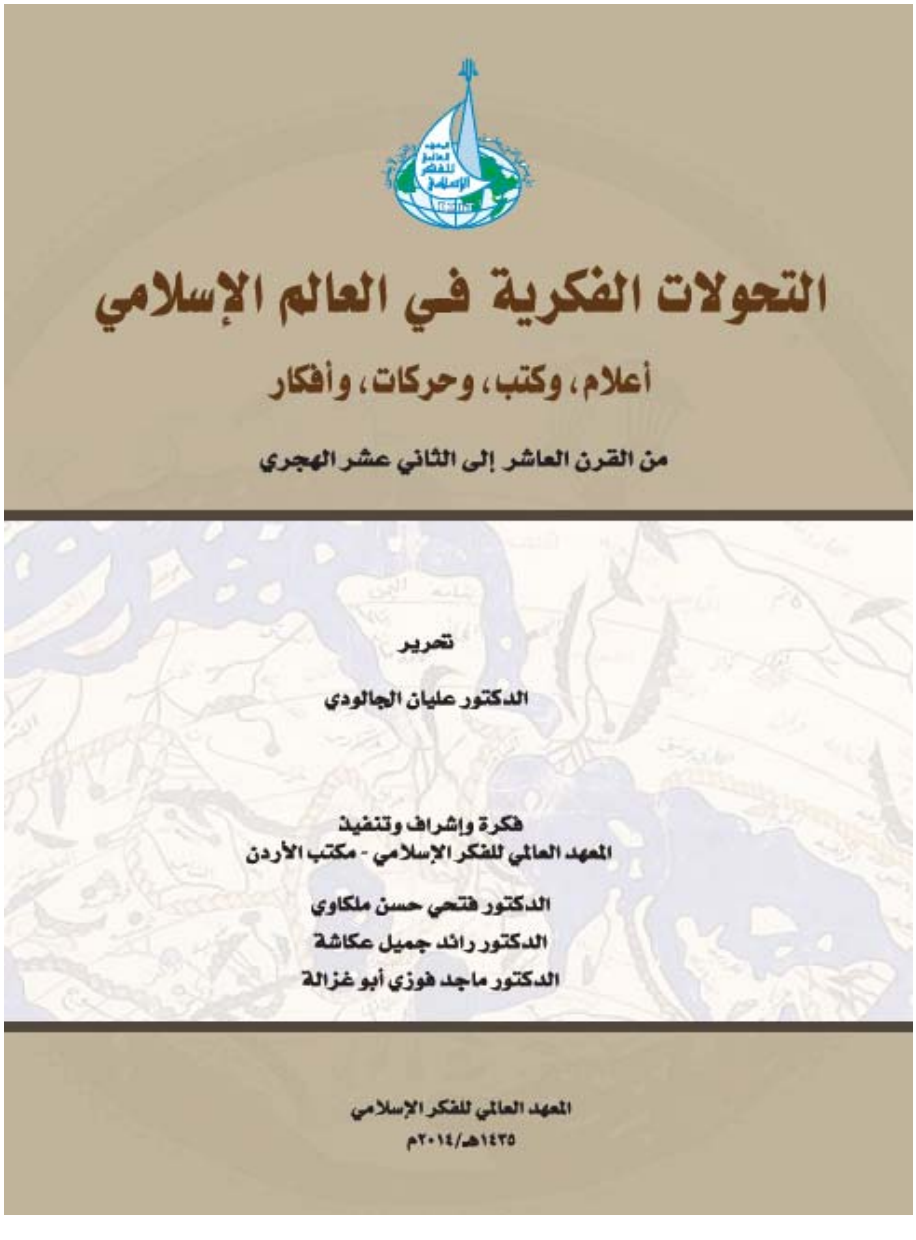
وتضمن العدد كذلك قراءة ومراجعة؛ كانت القراءة لكتاب: "علم العمران الخلدوني"، تأليف: الدكتور صالح طاهر مشوش، وقدمها الدكتور عبد الله عطا عمر؛ أما المراجعة فكانت لكتاب: "فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة"، تحرير الدكتور فتحي حسن ملكاوي، وقدمها الدكتور منذر زيتون.

واحتوى العدد على تقرير لمؤتمر: الأستاذ الإمام الطاهر محمد الطاهر ابن عاشور وإعادة تأسيس العقل الفقهي الإسلامي.

وفي العدد منتقيات حديثة لبعض المؤلفات المتصلة ببحوث العدد ضمن باب عروض مختصرة.

والله ولي التوفيق

يصدر قريباً


التحولات الفكرية في العالم الإسلامي
أعلام، وكتب، وحركات، وأفكار
من القرن العاشر إلى الثاني عشر الهجري
تحرير
الدكتور عليان الجالودي
فكرة وإشراف وتنفيذ
المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب الأردن
الدكتور فتحي حسن ملكاوي
الدكتور رائد جميل عكاشة
الدكتور ماجد فوزي أبو غزالة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

بحوث ودراسات

من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة

عبد الرزاق بلعقروز*

الملخص

تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضّوء على حدود مشروع عقلانية الحداثة الغربية، وإلى تطوير نموذج عقلاني آخر لا يقطع مع الإيمان التّوحيدي، بل يقصد بلورة مشروع الحداثة الإسلامية في أفقها العقلاني بمقدّمات توجيهية. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ موضوع هذه الورقة يجد أسبابه في مظاهر النقص والتأزُّم في مشروع عقلانية الحداثة، التي منها: حذف القداسة عن المعرفة، ووحدة العقلنة والعلمنة، وهيمنة العقل الأداتي والحسابي. ومن جهة أخرى يرتكز مشروع عقلانية الإيمان التَّوحيدي على: تضافر العقل والإيمان من أجل ترشيد مسيرة الإنسان، ووحدة التفسير والقيمة في قراءة الطّبيعة، والتَّكامل بين الملكات الإدراكية.

الكلمات المفتاحية: رؤية العالَم، العقلانية، العلمانية، القداسة، الرؤية التّوحيدية، الوحي، الحقيقة، النّشاط المعرفي، نظام القيم.

From Rational Western Modernity to Rational Monotheistic Faith: Towards a Connected Islamic Modernity

By Abd al-Razzaq Balaqrouz

Abstract

This paper aims at highlighting the limits of the Western Modernistic Rationalism project, and accordingly, developing a model of alternative rationalism based on monotheistic faith that helps to actualize the Islamic modernity project. One of the reasons for introducing this alternative project is to avoid the drawbacks of the rationalism of Western modernity, which strips knowledge from holiness, views rationalism only through secularism, and allows the dominance of the instrumental and computational mind. Monotheistic rationalism, however, is based on the integration of faith and reason in order to streamline human life, to accomplish unity of value and interpretation in understanding nature, and to maintain integration of human cognitive faculties.

Key words: Worldview; Rationalism; Secularism; Holiness; Modernity; Monotheistic Faith; Revelation; Truth; Cognitive Activity; the System of Values.

---

* دكتوراه في فلسفة القيم، أستاذ جامعي، رئيس قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: abderrezakbelagrouz@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/٨/٣١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٢/١٢م.

مقدمة:

لئن شكّل العقل في النشاط المعرفي والأخلاقي للإنسان قيمة حيوية، فإنّه قد استحال إلى مَرجعيةٍ قوية في المشروع الحداثي الغربي، ومبدأ من مبادئه. وجرى الارتكاز على العقل لا في المعرفة فحسب، بل في الدوائر والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والتكنولوجية، حتى أضحى الملمحُ الجوهري للحداثة هو وحدة الحداثة والعقلانية. وتبعاً لذلك تبدّت ملامح حديثة في تصور العالَم والإنسان والحياة؛ إذ ليس من مُفردات معجم الحداثة العقلانية الكلام عن مشروع إلهي يحكم المملكة الإنسانية، أو عن أطر قومية تكون محدّدات للأنظمة الاجتماعية، إنّما بثّ أحكام العقل وأنشطته، وتوزيعها في قطاعات الحياة المتنوعة، وهو ملمح التعقيل (l'intellectualisation) بما هو مبدأ وغاية في الآن نفسه. إنّ مؤدّى هذا أو مقتضاه كما يقول ألان توران Alain (Touraine) هو "إقصاء الحداثة كلَّ نزعة غائية، فالدنيوية وزوال السحر... يعبّران عن قطيعة ضرورية مع غائية الروح الدينية التي تُنادي دائما بغاية التاريخ، وتكون تحقيقاً كاملاً للمشروع الإلهي، أو فناءً لبشرية فاسدة ومُتنكّرة لرسالتها...[ولهذا] ترتبط فكرة الحداثة ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة. والتخلّي عن إحداها يعني استبعاد الأخرى."[١]

ونظراً لهذه الوحدة والمؤاخاة بين الحداثة والعقل، فإنّنا سندفع بسعينا التحليلي إلى استعراض ظروف هذه الوحدة، وأسرار تحوّل العقل من مصدر محدود إلى نزعة تفعلُ فعلَها في غيرها، لننعطف بعدها على استعراض المآلات المحمودة والمذمومة التي جلبتها نزعة العقلانية إلى الإنسان والعالَم، ثمّ نفكّر بعدها في إرساء دعامة وفَهْم آخر للعقل، لا يقطع مع الوحي الإلهي، ولا يتنكّر للقداسة ولا يُلغي مصادرها، بقدر ما يتواشجُ العقل والإيمان في نظام جديد؛ بغية الخروج من الحداثة المنفصلة عن تسديد الوحي، والإقامة في الحداثة المتصلة على النحو الذي يتحدّد في سياق الممارسة الإسلامية.

وفي ما يأتي أقوى المسوّغات التي دفعت بنا إلى التشاغل على مسألة العقل والعقلانية وحدود مرجعيتهما كما تبدّى لنا في سياق التجربة الغربية، والدفع –في المقابل– بجهدنا البحثي نحو الرغبة في تطوير مرجعية الإيمان الإسلامية للممارسة العقلية:

[١] توران، ألان. **نقد الحداثة**، ترجمة: عبد السلام الطويل، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠م، ص١٥-١٦.

– إنّ ثمّة تحوُّلاً منهجيًّا وتاريخيًّا في الحضارة الغربية، من العقل بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة موصوفاً بالمحدودية والإجرائية والتكاملية مع مصادر أُخرى كالحس والوحي من أجل بلوغ الحقيقة، إلى العقلانية بوصفها نسقاً فكرانياً[٢] لا يُعطي دلالة إلاّ للموضوعات التي تستجيب لمبادئه ووحداته المنهجية مثل: الملاحظة، والفرضية، والتجربة، والصياغة الكمّية للواقعة، والترييض (استخدام اللغة الرياضية)، وما لا يقع أو يستجيب لهذه المبادئ والمناهج فهو من جنس اللامعقول، ومن ثم لزم إقصاؤه.

– إنّ كلّ مَنْ تولّى النظر في وسائل النهوض بواقع العالَم الإسلامي والعربي لم يتردّد في جعل العقلانية على رأس هذه الوسائل، مُشيداً بفضائل المناهج العقلية وفوائدها في تحصيل المطلوب من التقدُّم والتحضُّر.

– "إنّ هذه الدعوة إلى العقلانية التي تشترك فيها الفئات الإسلامية والعربية، على تباين اختياراتها العقدية، تزايدت في الشدّة والانتشار على مدى فترة استغرقت قرناً ونصفاً من الزمن، وامتدت من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين."[٣]

– سَعْيُنا لنقد ظاهرة الغرور الإنساني التي أعلت من شأن العقل، وأضفت عليه كمالات الفعل الإلهي بحيث يَسُدُّ مسدّه، ويُغني عن الرجوع إليه؛ ويتجلّى ذلك في الادعاءات العريضة للإنسان الحديث مثل "السيادة على الطبيعة"، و"كشف أسرار الحياة"، و"امتلاك أسباب القوة التي لا حدّ لها"، و"تحقيق التقدُّم المفضي إلى سعادة الإنسان"، و"إقامة أعدل نظام سياسي في العالَم"، و"التحكُّم في مصير الإنسانية"، و"ضبط مسار التاريخ ومآله."[٤]

---

[٢] استعملنا مفردة "فكرانية" من الفعل "فكّر" بوصفها مصدرًا صناعيًّا، مثل مفردة "عقلانية" من الفعل "عقل"، ولم نستخدم المصطلح الشائع "إيديولوجية"؛ لأنّه ليس جارياً على عادات العرب في التعبير والتبليغ، بخلاف لفظة "فكرانية" الموافقة لقواعد الصرف وأصول الاشتقاق. انظر:

– عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب–بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص٢٤–٢٥.

[٣] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)**، المغرب–بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص٦٠.

[٤] عبد الرحمن، طه. **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المغرب–بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص٤٦.

جليّة –إذن– المسوّغات التي دفعت بنا إلى مساءلة قيمة العقل والعقلانية، وبيان حدودهما كما تخلّقت في أنساق الثقافة الغربية، وبسبب هذا لزم تطوير نموذج آخر للعقل والعقلانية في صلة تفاعلية وجدلية مع الإيمان التوحيدي الإسلامي.

أولاً: وحدة الحداثة الغربية والعقلانية: الظروف والفضاءات

لا يأتي دمج مفردة الحداثة بالغرب في قولنا: "الحداثة الغربية"، من جانب حشر الحداثة في انتمائها الثقافي وموطنها الأصلي على سبيل التشهّي والتحكُّم، إنّما يأتي من مسوّغ أنّ هذه الحداثة ليست كونية، بل هي غربية المنشأ والتكوين، وأنّها تشرّبت قيم الغرب، بما هي قيم خصوصية لا قيم كونية. من هنا، لا يصح فهم ثقافة العقل والعقلانية إلاّ بإدراجها ضمن هذا المعنى. وحين نؤكّد أنّ ثمّة وحدة بين الحداثة والعقل والعقلانية، فإنّ مقصودنا بذلك أن العقل لم يكن في أنشطة الإنسان بما هو أداة إدراك؛ ولم يكن في صلة تقابلية ضدّية مع الإيمان الديني، كما أنّ العقل كان متواضعاً، لا يتجاوز الأطر والحدود التي لا تنطبق على موضوعاته، خاصة مع تجربة إيمانويل كانط(kant) النقدية التي وضعت العقل على المحك؛ إذ خضع لعملية تشريح لملكاته، وترسيم لحدوده، وبيان الاستعمالات المشروعة وغير المشروعة لهذه الملكات. يقول كانط في هذا المقام: "بما أن العقل الإنساني لا ينفكّ عن التّوق إلى الحرية، فإنه حين يكسر قيوده، ينقلب حتماً إلى استعماله الأول لحريةٍ فقد منذ أمد طويل التعوُّد عليها، إلى مغالاة وثقة متهوّرة في استقلال قدرته عن كل قيد، وإلى اقتناع بالسُّلطة المطلقة للعقل التأمُّلي الخالص الذي لا يقبل شيئاً آخر سوى ما يمكن تبريره بمبادئ موضوعية وقناعة دوغمائية."[٥]

وهذا التهوُّر –بعبارة كانط للعقل– هو مدار الاعتراض؛ لأنّه مع بداية مشروع الحداثة الغربية، الذي كان من مرتكزاته الثقة بالعقل واستبعاد التوجيه الديني، استحال العقل من مجرّد أداة إلى قوة عليا يُحسب لها حسابها في أنشطة المعرفة والفعل الإنسانيين، وصار للعقل وظيفة توسّعية تتم بمقتضياته عقلنة فضاءات الحياة برمّتها، أو دوائر الثقافة

[٥] كانط، إيمانويل. **ما التوجه في التفكير؟**، ترجمة: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٥م، ص١١٣.

بمحدّداتها جميعاً: عقلنة الفكر الديني، وعقلنة الفكر السياسي، وعقلنة أشكال التنظيم الاجتماعي، وعقلنة الممارسة الأخلاقية. وبهذا الاعتبار "فإن نظرية المعقولية يمكن وصفها بكونها إيديولوجيا العلم؛ لأنها تقدم مصفوفة من التصورات تحدد للعقل الإنساني الموقف الذي يقضي من منطلقه في كل أحداث العالَم والكيفية التي يقضي بها فيها."[٦]

وتتجلّى فضاءات هذه العقلنة في ما يأتي:

١. عقلنة رؤية العالَم:

لمّا اتجهت العقلانية، في مساراتها، إلى حذف القداسة من مصادر المشروعية ومنابع المعنى، اتجه مبدأ هذا الحذف بصورة خاصة نحو رؤية العالَم؛ لأنّها النواة المركزية التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفية، والقيمية، وغيرهما). فرؤية العالَم ليست انطباعاً شخصياً عن العالَم المحيط بنا فحسب، إنمّا هي كيفية فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفة بالكلّية والشمولية. والعقل الحداثي قدّم لنا صورة "عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالَم الصغير في العالَم الكبير، وفي رفض كل ثنائية للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي... [لذلك] فالحركة المهيمنة في الفكر الغربي، منذ القرن السادس عشر هي الحركة المادية. كان يجري دائما اعتبار اللجوء إلى الله، والإحالة على الروح ميراثا لفكر تقليدي يتعيّن تدميره [كان هذا وغيره] رفضا للتعالي، كما كان رفضاً صريحاً لانفصال الروح عن الجسد، ودعوة إلى وحدة العالَم والفكر المشكوم بالعقل أو البحث عن المصلحة والمتعة."[٧] وهذا المنحى في التفكير اتجه بمقتضاه العقل الحداثي إلى "نزع الطابع السحري عن العالَم، بعبارة ماكس فيبر، ويتجلّى هذا النزع، حقيقةً للقداسة لا للسحر، في مظاهر شتّى أقواها ظهوراً:

أ. انقلاب الرؤية إلى الكون، وذلك من النظر إليه بوصفه مخلوقًا من ربٍّ رحيم وإله مبدع، إلى هيكل تنتظمه قوانين طبيعية داخلية، قابل للفهم، ولا يحيل إلى أيّة غائيات

---

[٦] أبسالون، أدموندس. **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية–مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٩م، ص٢٣.

[٧] توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص٣٦.

خارجة عنه، وهذا الفهم أداته القصوى هي العلوم والمعارف الفيزيائية التي هي أداة العقل الإنساني في مشروع الغزو العقلي للكون. ونتيجة لتنامي ظاهرة الثقة في رؤية العالَم المادية؛ بدأت ظلال الإله في الاختفاء، إلى أن حلّت النظرة الميكانيكية الآلية الكمّية محلّ الرؤية الدينية تماماً. ويُعَدّ الفهم الديكارتي الرياضي للطبيعة من أولى الوسائل التي جرى توظيفها لإنجاز هذه المهمة، فمقولة ديكارت "نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها" طبيعة أخذت بوجهها الآلي، إذ قامت مسلّمته على علاقات تسيطر على طبيعة جرّدت من أي غاية خاصة."[٨]

ب. قلب التراتب المسيحي بين الروحي والمادي، الذي يجد أحد مرتكزاته الفلسفية في الثنائية الأفلاطونية بين المثالي والمحسوس. فالجسد بمعناه الثقافي يُحَطّ من قيمته لأنّه رمز للخطأ والشر، في حين تستعيد قيمة هذا العالَم الحسي والقيم الجسدية الحيوية مرتبتها في أفق نظرة مادية إلى العالَم، فـ"ثمّة احتضان حميم لهذا العالَم ولهذه الحياة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية كلها، مسرح سيرة الإنسان بقضها وقضيضها، حل محل النبذ الديني التقليدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحاناً عسيراً مؤقتاً تمهيداً للحياة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركُّزاً على التحقُّق العلماني. بالتدريج تحوّلت الثنائية المسيحية الموزّعة بين الروح والمادة، بين الرب والعالَم، إلى الثنائية الحديثة القائمة على العقل والمادة، على الإنسان والكون، على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي."[٩]

ت. إفراغ العالَم من الفهم الذي يستند إلى مرجعية الوحي أو الكتب المقدّسة، وإحلال ذهنية العلم والرصد التجريبي للظواهر وصياغتها في رموز رياضية. وثمّة وحدة في اختلاف ضمن هذا المنظور؛ وحدة بين القائلين بأولوية العقل في النشاط المعرفي للإنسان، والقائلين بأولوية التجربة في النشاط المعرفي للإنسان أيضاً، فكلاهما قدّس عنصراً من العناصر؛ الأول: قدّس العقل، حتى لكأنّنا أشبه بظاهرة عبادة الفعل. والثاني: قدّس العالَم الخارجي الذي رفعه إلى مقام ينبوع القوانين التي لا تخطئ أبداً.

---

[٨] جارودي، روجيه. **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**، سوريا: منشورات عويدات، ص٧٨.

[٩] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ترجمة: فاضل جكتر، المملكة العربية السعودية–الإمارت العربية المتحدة: العبيكان، دار كلمة للترجمة، ٢٠١٠م، ص٣٤٢.

ث. معرفة العالَم لا تستند إلى أدوات إدراكية متعددة، تتكامل فيما بينها من أجل استكناه الحقيقة. فملكات الإنسان التجريبية والعقلية وحدها –من حيث المبدأ– لها الكلمة العليا، "في حين أنّ جوانب أُخرى من الطبيعة البشرية (عاطفية، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية)، تُعَدّ عموماً غير ذات أهمية أو مُشوِّهة أيّ فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون باتت في المقام الأول قضية دراسة لاشخصية حصيفة، متمخّضة، عند نجاحها، لا عن تجربة روحية (كما في الفيثاغورسية والأفلاطونية) بمقدار إفضائها إلى تحكُّم فكري وتحسُّن مادي."[١٠]

ج. إذا كانت الكوسمولوجيا (علم الكونيات) الكلاسيكية تقيم تراتُباً بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (يمثّل العالَم الأول مأوى للكائنات العلوية والنماذج الأصلية للأشياء، وهو من طبيعة متفاضلة من حيث القيمة مع العالَم الأدنى، في حين تُبصِر فيه النظرة الحديثة إلى العالَم كوناً مفتوحاً يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. علماً بأنّ هذا العالَم (ما فوق فلك القمر) لم يعد يرمز أو يحيل إلى غيره على سبيل القدرة وتأويل المستقبل)؛ فإنّها أضحت كيانات مادية تحكمها منظومة قوانين ميكانيكية مادية آلية، لا مكان فيها للقصد أو الغائية، وأضحى يُنظر إلى التأويلات الحيوية للطبيعة، بوصفها بقايا من الأنانية البشرية التي تريد أن تجعل العالَم على صورتها، وتخلع المواصفات الإنسانية على حركة الموجودات. وتبعاً لهذه الكوسمولوجيا المادية للكون، وخلافاً للنظرة المسيحية السائدة في القرون الوسطى، "بات استقلال الإنسان الفكري والنفسي الروحي، مؤكداً جذريا، مع تآكل متزايد لكل المعتقدات الدينية والبُنى المؤسسية، التي من شأنها إبطال حق الإنسان الطبيعي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات، وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مَسِيحِي العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الرب الفضلى، فإن غايتها بالنسبة إلى الإنسان الحديث هي ابتكار أفضل وسائل جعل الطبيعة تمتثل لإرادة الإنسان."[١١]

---

[١٠] المرجع السابق، ص٣٤٤.

[١١] المرجع السابق، ص٣٤٦.

٢. عقلنة التنظيرات الاجتماعية والسياسية:

نود الإشارة هنا إلى أنّ عقلنة رؤية العالَم ليست منفصلة عن دوائر الوجود الأُخرى. فهذه الرؤية هي المفتاح لفهم أسباب زحف العقلنة إلى هذه الميادين؛ ذلك أنّ العقلنة امتدّت إلى أسس التنظيم الاجتماعي والسياسي، بالعمل على خلخلة وإزاحة الأسس الدينية التي كانت دعامة التركيب الاجتماعي؛ إذ جرى توسيع الحلم من عقل يختص بالمعرفة إلى مجتمع عقلاني يحكمه نظام العقل. وعبارة هيجل الشهيرة "كل ما هو عقلاني واقعي، وكل ما هو واقعي عقلاني" تُلخِّص بقوة هذه الوحدة بين نُظم العقل ونُظم المجتمع، ويستتبع هذا المنظور تحويل المقولات الدينية وعلمنتها، حيث يكون محدّد المجتمع الأساسي هو المنفعة، والإنسان ليس سوى مواطن، والرحمة المسيحية تستحيل تضامناً، والمواطنة مؤاخاةً، ومحكمة الضمير تصير هي التضامن، ويحلّ رجال المحاكم والإداريون محلّ المبشّرين ودعاة المجتمع الديني، ويتكوّن تبعاً لهذا فهمٌ آخر للنُّظم الاجتماعية يعني "إخضاعاً تدريجياً لمجموع العلاقات الاجتماعية إلى معايير القانون الصوري، ويرتبط انتشار هذه المنظومة القانونية؛ أي فكرة التقنين الشامل لكل العلاقات، بنمو كمّي للديمقراطية. هنا فحسب يمكن فهم هذه العقلنة الملازمة للتحديث كمسار لإحلال الديمقراطية، وهي ديمقراطية تتوقف على نسيج من المؤسسات والقواعد والإجراءات التي يتم تركيزها بسعي من الدولة وتحت سلطتها."[١٢]

تتعاضد مع هذه العقلنة للمجتمع عقلنة أخرى للتنظيمات السياسية؛ إذ لم تعد الصلات بين أفراد المجتمع صلات تراحمية، بقدر ما أضحت صلات برّانية خارجية يتحكّم فيها القانون أكثر من أيّ شِرعة قيم أخرى، إنّها علمنة وحذف لأيّة أسس وغايات دينية ترتبط بالتنظيمات السياسية، ثمّ جرى الفصل بين الدين والسياسة، والأدهش أنّ قيم المسيحية نفسها كانت تحوي داخلها هذا الفصل؛ برفعها شعار "اترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله". فهو استعداد أصلي لتقبُّل الفصل بين الكنيسة والدولة. وقد ساعد على إنجاز هذه العقلنة للسياسة عوامل عدّة، أبرزها:

---

[١٢] عبارة لِـ"جون ماك فيري"، ذكرها:

– الشابي، نور الدين. **نيتشه ونقد الحداثة**، تونس: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٥م، ص٥٦.

– "تنامي الفلسفة السياسية، بعد تمهيدات ميكيافيلي، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية.

– قيام الثورة الفرنسية الكبرى بعد معاهدة (وستفاليا)، والثورتين الإنكليزية والأميركية، بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء، وإقامة التشريع في الدولة على أساس حقوق الإنسان المواطن."[١٣]

لقد أسهمت هذه العوامل في تأكيد رغبة الخروج من مصادر المشروعية الدينية المسيحية المستبدّة، والرّكون إلى العقل كقدرة قصوى على تنظيم الحياة الإنسانية، وتحالف رؤى فلسفية ومشروعات فكرية من أجل بلوغ هذا المقصد؛ ذلك "أن الفلسفة السياسية الحديثة التي تبلورت على الخصوص في أعمال هوبز وسبينوزا ولوك ومنتسكيو وروسو أكّدت بصورة قاطعة قدرة العقل على النظر في طبيعة الحياة السياسية، والدول، وأنظمة الحكم وأشكالها من دون رجوع إلى الرؤية الدينية، للسلطة والتشريع. وترافقت أعمالها مع أعمال باهرة للعقل العلمي والعقل الفلسفي في ميادين النظر في الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات، تأكّدت بها قدرة العقل البشري على التحرُّك خارجاً عن اللاهوت."[١٤]

٣. عقلنة التاريخ:

واضح –إذن– كيف أنّ التنكُّر للقداسة والثقة في العقلانية هما الملمح الجوهري لمشروع العقلنة في دوائر الاجتماع والسياسة، ورؤية العالَم. ولم تُستثنَ أيّة جهة أو عنصر من عناصر الثقافة من هذا الزحف العقلاني، ففي مجال التاريخ –مثلاً– حلّ التفسير العقلي محلَّ التفسيرات الغائية للحركة التاريخية، والإرادة الإلهية الكامنة خلف حركة التاريخ، خاصة ما أورده هيجل الذي طوّر تاريخاً للعقل كاتجاه ينتظم غِنَى الحوادث؛ بتقلُّبها وتنوُّعها واختلافاتها وكثافتها ولطافتها، ضمن ناظم منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلّم، وتجد لنفسها موقعاً ضمن هذه المخاطرة الكبرى، وتسلسل الأحداث، وتعاقُب العصور. ولا شكّ في أنّ مَنْ ينظر إلى التاريخ بنظّارات هيجل تبدو له الصورة عقلانية

[١٣] نصار، ناصيف. **العلمانية انتصاراً للعدل**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠م، ص١٣٨.
[١٤] المرجع السابق، ص١٤١.

تماماً، أو يبدو تاريخ العالَم عملية عقلانية، وحضارته هي التنزيل العملي لأزمنة تقدّم العقل والوعي. ومبتغى سعي الروح هذا هو تحقيق الكينونة المثالية، أو التطابق بين العقل والواقع.

٤. عقلنة الدين:

فضلاً عن الدوائر التي رصدناها في هيمنة العقلانية عليها (أي عقلنة رؤية العالَم، والمجال الاجتماعي والسياسي)، فإنّ زحف هذه العقلانية قد وصل إلى ينبوع القداسة؛ أي الدين، ومركز القوة؛ أي ما كانت تناهضه الفلسفات ذات المنزع الإنساني، الواثقة بقدرة العقل على الإحاطة بكلّ شيء؛ علماً، وتدبيراً.

إنّ فعل عقلنة الدين لا يروقه وجود العناصر الرمزية الغيبية التي تُشكِّل بُنى المقدّس، والإحالات الأخروية التي تَعِدُ بالأمان والسعادة في عالم آخر غير هذا العالَم الذي يحيا فيه الإنسان. لذا، فإنّ ثمّة اشتغال على حذف هذه الإحالات؛ لأنّ مقولات العقل لا تستجيب لها، ولا تعطيها أيّة معانٍ أو دلالات.

قد نشير في هذا المقال التحليلي إلى نموذج الدين الطبيعي؛ أي الدين الذي يقبله العقل، ويكون منزوعاً من عناصره الغيبية والمقدّسات المتعالية. وتُعَدّ تجربة كانط نموذجاً حيّاً على هذه العقلنة للدين، "فكانط يعرّف الدين بأنه "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية." ولذلك ليس هناك بالضبط سوى دين أصيل واحد لا يتضمن أصولاً للعقيدة ولا تعبُّداً، وإنّما قواعد أخلاقية وحسب، ويختلط بالدين الطبيعي الأخلاقي. إن الدين الحقيقي الوحيد لا يتضمن سوى قوانين، أي إرشادات عملية بحيث نستطيع بها أن نكون واعين لضرورتها غير المشروطة، وبالتالي لا يمكننا الاعتراف بها أنها موحى بها عن طريق العقل الصّرف."[١٥]

جليٌّ –إذن– كيف تحدَّدت منزلة القداسة الدينية ضمن مشروع أخلاقي يخدم الإنسان ولا يتوجّه إلى الله، يتوجّه إلى مفهوم المواطنة المدنية وليس إلى العبودية الغيبية،

[١٥] لاغريه، جاكلين. **الدين الطبيعي**، ترجمة، منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٩٦.

يتوجّه إلى دين من دون وحي ولا عبادة ولا طقوس. وقد حدّد كانط تخوماً لهذا الدين الطبيعي، أو حدوداً قصوى لأيّ اعتقاد ديني: "الحماسة والخرافة والنّزعة الإشراقية، والقول بالخوارق، وهي كلّها أشكال من الوهم الديني، ويقابلها: العقل ضد الخرافة والنقد ضد الحماسة، والحرية ضد الاستبداد الروحاني."[١٦]

وبذا، تستحيل العقلانية أو العقلنة قوة عليا أو آمراً كلّيّاً لا رادّ لأمره، يحاكم جميع الأنظمة الإيمانية والمعرفية والقيمية إلى مبادئه وقوانينه؛ إنّها تُركِّز على النّزعة الإنسانية وبلوغها مرحلة الأوج، ولو أنّنا استخلصنا المبادئ الناظمة لهذه العقلانية المهيمنة لوجدناها تنحصر في مبدأ:

- التوجّه إلى الإنسان وحده، والانفصال عن الإله.
- الثقة في العقل وحده، والانفصال عن الوحي.
- التعلّق بالحياة الدنيا وحدها، والانفصال عن أيّ دلالة أخروية.[١٧]

تُلخِّص لنا هذه المبادئ الثلاثة المعايير الثاوية خلف إرادة العقلنة. ولكن، هل حقّقت هذه العقلنة مقاصدها (أي بلّغت الإنسان رشده الوجودي وفهمه لنظام الكون بمركباته جميعاً)؟ هل انتهى مشروع العقلانية حقيقةً إلى تحرير الإنسان والارتقاء به في أفق المعنى والقيمة؟

ثانياً: عقلانية الحداثة الغربية: نتائجها ومآلاتها

لا أحد يُنكِر المكاسب الإيجابية التي جنتها الحداثة العقلانية من هذه المبادئ والإنجازات، خاصة في مراحلها الأولى التي لم تسفر فيها عن الطابع العدمي والمآلات الانحطاطية التي كانت تلازمها؛ إذ إنّ إعادة الاعتبار إلى الإنسان كذات حرّة، واكتشاف

[١٦] المسكيني، أم الزين بنشيخة. **كانط راهناً أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المغرب–بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٥٦.

[١٧] بلعقروز، عبد الرزاق. **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٩م، مقدمة الكتاب.

دور العقل في فهم العالَم، والتخلُّص من هيمنة الذهنيات التي تتقنّع الدين وتتحالف مع قوى المال والسلطة، كلّ ذلك مكاسب محمودة ارتقت بأسبابها الإنسانية إلى تحقيق مستوى عالٍ من الضمانات الاجتماعية والوعي وإدارة الصلات الإنسانية إدارة عقلانية، إلاّ أنّ هذه المقاصد التي كانت تلوح في مراحل المشروع العقلاني الأولى لم تحافظ على نقاوتها ومقاصدها الأصلية التي نهضت من أجلها؛ ذلك أنّها لم تنتبه إلى المفاعيل العكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وهي مفاعيل نُبصر فيها نحن أعراض مَرضٍ في مشروع الحداثة العقلانية، لا تكفي فيها المسكّنات الوقتية، بقدر ما تحتاج إلى إعادة بناء النظرة الكلّية إلى العالَم، وما يتشعّب عنها من النظرة إلى المعرفة، والنظرة إلى القيم، والنظرة إلى الإنسان، والنظرة إلى الطبيعة.

إنّ النتائج والمآلات التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وهي بتعبير الفيلسوف الألماني نيتشه مآلات انحطاطية، يمكن لنا تجميعها في المناحي الآتية:

١. نزع القداسة عن المعرفة واختزالها في تنمية دوافع القوة والهيمنة:

كان من نتائج هذه الذهنية العقلانية في تأويل العالَم، أن فصلَتْ –تدريجيّاً– القداسة عن المعرفة، وحوّلتها إلى معرفة علمانية خالية من نداوة الإيمان ورطوبة الروح. "وقد بدأت العملية قديماً في اليونان مع فقدان الروحية الرمزية وبروز العقلانية والتشكيكية وغيرها، ولئن احتفظت اليونان مع ذلك بإرث حكمي إلهي، فقد تم صرفه إثر الصراع الذي قام بين الهيلينية والمسيحية. ثم كانت القطيعة الكبرى مع المقدّس عندما أحال ديكارت الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي وعن العقل، وهما مركز الثبات في الكون، وأخيراً استطاع هيجل بعدما مهّدت له شكوكية هيوم ولاأدرية كانط، أن يقوّض هذا المركز تماماً، مختزلاً الكينونة إلى صيرورة، والحقيقة إلى عملية زمنية، والعقائد الميتافيزيقية الجليلة إلى فكر دنيوي مقوّض ومفكّك."[١٨]

إنّ المعرفة التي كان من مقاصدها الاتصال بالوحي ومعرفة الله، ثمّ الاتصال بالعالَم والإنسان، جرى توجيهها نحو مقاصد أُخرى، هي: علمنة المعرفة، وتكثير الاستدلالات

[١٨] نصر، سيد حسين. "نزع القداسة عن المعرفة في الغرب"، **المحجة**، عدد٢٠، شتاء–ربيع ٢٠١٠م، ص١٥٥.

البُرهانية، والالتحام بالمعرفة الحسية. لقد تركّزت المعرفة في الأنا الواعي لذاته، الذي جعل وجهته الذات العارفة وموضوع المعرفة. أمّا الوحي والإله فقد جعل دورهما لاحقاً على دور الإنسان؛ ما أدّى ببعض المناحي الفكرية إلى الفصل بين الفلسفة والحكمة، والفارق بينهما أنّ الأولى حصرت جهدها في العالَم الحسي، في حين جدّدت الثانية الاتصال بالأفكار القريبة من التصوّف أو البصيرة النورانية، كالأفلاطونية أو الفيثاغورية. غير أنّ انتشار الرشدية والأرسطية أعاد القيمة إلى مشروع نزع القداسة عن المعرفة؛ فنتيجة لأثر الأرسطية الشديد، جرى التأكيد مع (التوماوية) على القيمة الكبيرة للحس، والتوكُّؤ على المقولات الأرسطية في التعبير عن المسيحية، وقد أدت هذه العوامل دوراً مركزيّاً في استكمال مشروع العلمنة.

ومع مسارات الزمن في أفق الحداثة العقلانية، انبجست الهيجلية التي سمت بالعقل إلى مرتبة المطلق، واختزلت الحقيقة إلى عملية زمنية، والواقع إلى جدل منطقي دائم التحوُّل. وفي المقابل، فـ"إن خسارة معنى الدَّوام في المدارس الفلسفية أوصل بمعيّة وضعية أوغست كونت Auguste Comte إلى المرحلة المتقدّمة من علمنة المعرفة وأيضاً إلى خسارة معنى المقدّس، وهذا ما طبع الإنسان الحديث بطابعه، أما الفلسفات التي تلت، من قبيل اللاعقلانيات التي جاءت ردَّ فعل على الهيجلية أو الفلسفات الوضعية المختلفة أو الفلسفة التحليلية، فقد استكملت المراحل الأخيرة من برنامج التدمير التام لكلّ ما هو مقدّس في المعرفة، إما بفصله تماماً عن الدين والسعي وراء المقدّس من خلال العقلانية والمنطق، وإمّا باستنزاف اللغة والعمليات الفكرية، وهي بالطبع مرتبطة باللغة، من كلّ ما هو ميتافيزيقي لا تنفصل المعرفة فيه عن السعي إلى المقدّس."[١٩]

وقد بلغت العلمنة ونزع القداسة عن المعرفة قمّتها عند نيتشه (Nietzsche)، الفيلسوف الذي أبصر في إرادة المعرفة مجرّد إرادة قوى تُعبِّر عن نفسها فيها ومن خلالها. وإمعاناً منه في التقليل من قيمة إرادة المعرفة بإرجاعها إلى أصولها الحيوية وصيغتها التأويلية للعالم، المندرجة في إطار الصيرورة، يقول ساخراً: "ما المعرفة في التحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم

[١٩] المرجع السابق، ص١٦٦.

أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كلّ شيء في سيلان، يستحيل المِسْكُ به، والأكثر دواماً هي آراؤنا،"[٢٠] وكأنّ الصيرورة هي الثابت الوحيد في وسط عالم لا يعتدّ بالنظريات الكبرى والتأويلات الشاملة، وهذه خطوة حاسمة خلع فيها النسبية والسيولة المعرفية على الحقيقة الموضوعية والذات المدركة. وبهذا، فإنّ ما في المعرفة أو الحقيقة وما يُختزَن داخلهما هو منظور وحسب، لا يتماثل مع الواقع أو يقترب منه، إنّما هو علامة أو أثر على إرادة القوة التي تنجح في فرضه، والنجاح في فرضه يعني أنّه حقيقي. فالمعرفة وَفقاً للتأويل النيتشوي لا تسكنها الماهيات والجواهر، ولا تُحرِّكها المبادئ والغايات، فضلاً عن الأشياء التي لا معاني لها في ذاتها؛ فالمعاني والدلالات تفرضها إرادة القوة بما هي منظور مخصوص وأثر لرغبات الكائن الإنساني. كما أنّ "منهج الحقيقة لم يبتكر لبواعث الحقيقة، لكن من أجل دوافع القوة والهيمنة."[٢١]

وبذا، أنجز نيتشه أخطر الخطوات بشطبه كلّ إحالات المعرفة نحو عالم آخر غير العالَم الأرضي، وسعيه من خلال تقليبه أنظمة المعرفة التاريخية إلى الكشف عن رهاناتها المصلحية والعوامل الحيوية المنتجة لها. وفي المقابل، فقد دعا إلى المطابقة بين الحياة والصيرورة، حيث تستحيل المعرفة وهماً في يد إرادة إحدى القوى أو أحد آثارها.

٢. هيمنة العقل الأداتي واستعماره عالم الحياة:

تُمثِّل مدرسة فرانكفورت أحد أهم الاتجاهات الفلسفية التي أبانت عن لاعقلانية العقل، الذي اصطلحت على تسميته بـ"العقل الأداتي"، أو "الإجرائي"، أو "الحسابي"، وهو عقل لا يهتم كثيراً بالغايات والقيم، وتنحصر دائرة اهتمامه في التحسيب والإجراء؛ إنّه عقل كمّي آلي، لذلك جرى وصفه بالعقل القمعي. وقد عملت هذه المدرسة على تزويد العقل بالبُعْد الفني والأسطوري لكي يتحرر من إرادة السيطرة. إنّ هذا العقل الذي تعارضه مدرسة فرانكفورت وتناهضه، نال من الاهتمام ما رفع من شأن قيمته إلى رتبة عليا، وهو العقل الذي "سيتصدى بالنقد إلى الأساطير والأديان في صورة ربما جاز لي أن

[20] Nietzsche F, *La volonté de puissance tom 1*, Trad.G. Bianquis,N R F Galimmard, 1948, § 197, p. 99.

[21] Ibid., § 190, p. 96.

انعتها بالقاصرة لأنها قصّرت عن رؤية المحتوى الإنساني في الأساطير وفي الدين. ويمكن القول إن هذا العقل قد أنشأ نظرياته –خاصة النظريات العلمية منها– وبنى فكرة أن العالَم قابل للإدراك كلياً عن طريق العقل لأن الإنسانية يقودها العقل. وإذ هذا العقل المتحكّم في كل شيء قد صار كأنّما توجّهه العناية الإلهية أو كأنّما تحكمه أسطورة أشبه بالدينية."[٢٢]

وبذا، فإنّ نقد ثقافة العقل القمعية، والإبانة عن دوافع الهيمنة المستبطنة خلف الأنساق المعرفية "العلمية لدى أعضاء المدرسة؛ يُمثِّلان مقدمة معرفية نقدية يتم التوجّه بها بخاصة لدى "هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) (١٨٩٨–١٩٨٩) نحو جبهة أخرى، هي مناهضة الأنظمة الاجتماعية القائمة، أو التحوّل من العقل النظري إلى الممارسة الاجتماعية. وقد حدّد ماركيوز مقصداً دالاً في أثناء مساءلته لما يسميه "العقلانية التكنولوجية"، هدف إلى إقامة البرهان على الطابع الداخلي الأداتي النزعة لهذه العقلانية، ذلك الطابع الذي يجعل منها قبليّاً، وعلى نحوٍ مسبق تكنولوجيّاً، وبالتالي إقامة البرهان على قبلية التكنولوجيا بوصفها شكلاً من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية."[٢٣] فالتقنية، وهي أوج الفكر العلمي، سيطرت على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية تتوسّل التحسيب والتجريب. وقد رفض ماركيوز الفصل بين مجالات المنهج العلمي ودوائر الاشتغال السياسي؛ لأنّ القبلية التكنولوجية التي أشار إليها ما هي إلاّ قبلية سياسية، من مصلحتها المنافحة عن "الوجود الموضوعي للأشياء"، بغية تبرير وجود المؤسسات القائمة، وإعادة إنتاج النظام القائم، ومضاعفة الإنتاجية تحت أقنعة الفكر العلمي. وتبعاً لهذا، فالصلة وثيقة بين هذا الفكر العلمي وعالم التفاعل الاجتماعي؛ إذ إنّهما يخضعان لمنطق واحد وعقلانية واحدة، إنّه منطق السيطرة وعقلانيتها.

ويماثل ماركيوز بين العقلانية التكنولوجية وأدوات الضبط السياسي وفقدان الحرية في عالم اليوم، بقوله: "إنّ التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان

[٢٢] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠١٢م، ص٣٨.
[٢٣] ماركيوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: منشورات الآداب، ١٩٨٨م، ص١٨٩.

من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل "تقنياً" أن يكون الإنسان سيّد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبّر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى؛"[٢٤] أي إنّ التقنية والفكر العلمي الناهم بالفعالية العقلية يساوي جوهراً آخر هو جوهر العبودية المستديمة. وبعبارة أُخرى، فإنّ هذا جوهر التقني ألغى تجربة التأمّل المنسية، وألغى إمكانية إعادة بناء العقلانية بناءً نقديّاً. ومع أنّ النقد الذي طال العقلانية التكنولوجية يجد منابته لدى هيدجر، الذي ناقش مشكلة هذا التصور التجاري للتقنية، وسمّاه بالتصور الأداتي والأنثربولوجي للتقنية،[٢٥] فخلّف ما يبدو عقلانيّاً وموضوعيّاً ومحايداً، إلاّ أنّ ثمّة إرادة قوة كامنة تريد أن تُؤوِّل العالَم وَفق منظورها؛ تلبية لدوافع وحاجات معيّنة.

٣. متتالية العلمانية والرؤية العلمانية للوجود والتاريخ:

كان من نتائج سلوك منهج العقلانية تنامي العلمنة التي أضحت لازمة من لوازم الحداثة الغربية، هذه العلمنة التي لم تتمكّن المسيحية من التصدي لها، بسبب نفوذها في مجالات الفكر والحياة برمّتها، ونزوع أغلب الفلاسفة —وفي مقدّمتهم ديكارت– إلى الثقة بالوعي، ونظرة الإنسان المركزية إلى الكون، وانكفاء المسيحية على استكمال تأويل النصوص التي –بسبب كثرتها– أفقدت النص الأصلي قيمته وقداسته.

إنّ هذه العلمنة التي أفرزتها العقلانية لا تتعلّق بجوانب الحياة العامة فحسب، بل امتدّت إلى دوائر الحياة الخاصة وأمكنة القداسة بصورة خاصة. فمفاهيم العلمانية الأولى كانت تحيل إلى فصل الدين عن الدولة. أمّا الشؤون الأُخرى الخاصة، كالأسرة وصلات

[٢٤] المرجع السابق، ص١٩٠–١٩١.

[25] Voir, Heidegger Martin. *Essais et conférence*, trad. Andre bréau, Gallimard, Paris: 1958, p. 9.

التراحم وأمكنة العبادة، فلا شأن للعلمانية بها. ولكنّ التحليل التاريخي يفيد بأنّ لهذا المفهوم ظروفه الخاصة فيما يتعلق ببنية الدولة آنذاك.

ذلك أنّ الدولة لها "مضمون تاريخي وحضاري محدد، فهي تعني بالدرجة الأولى المؤسسات والإجراءات السياسية والاقتصادية المباشرة. كما أن الدولة في القرن التاسع عشر حين وُضِعَ التعريف، كانت دولة صغيرة وكياناً ضعيفاً، لا يتبعها جهاز أمني وتربوي وإعلامي ضخم (كما هو الحال الآن)، ولا يمكنها الوصول إلى المواطن في أي مكان وزمان. وكانت كثير من مجالات الحياة لا تزال خارج سيطرة الدولة، فكانت تديرها الجماعات المحلية المختلفة، منطلقة من منظوماتها الدينية والأخلاقية المختلفة. فالنظام التعليمي على سبيل المثال لم يكن بعد خاضعاً للدولة، كما أن ما أسميه "قطاع اللذة" (السينما — وكالات السياحة – أشكال الترفيه المختلفة مثل التليفزيون) لم يكن قد ظهر بعد. والإعلام لم يكن يتمتع بالسطوة والهيمنة التي يتمتع بهما في الوقت الحاضر."[٢٦]

وبالفعل، فحركة العلمنة –إذا استقصينا التعريفات التي أشرنا إليها في الفكرة السابقة– امتدّت إلى رؤية العالَم والقيم. فالعلمنة لا تقتصر على الجوانب السياسية والاجتماعية للحياة فحسب، ولكنها تشمل أيضا وبالضرورة الجوانب الثقافية؛ إذ تعني "زوال وظيفة الدين في تحديد رموز التوحيد والاندماج الثقافي للمجتمع،" وهي تعني "أن هناك مساراً تاريخياً لا رادّ له تقريباً هو الذي يتحرر بمقتضاه المجتمع والثقافة من الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة. والعلمنة تطور "تحرري" وثمرتها النهائية هي النسبية التاريخية، وهكذا فإن التاريخ بالنسبة إلى العلمانيين عبارة عن سيرورة لتحقق العلمنة. إن العناصر المكونة للعلمنة تتمثّل في عدم الانبهار بالطبيعة وتحرير السياسة من الدين ونزع القداسة عن القيم."[٢٧]

وبهذا، فقد جُرِّد الدين والمرجعيات المفارقة من أيّ سلطة لصوغ رؤى تفسيرية للعالم، أو إمداد المنظّرين بأسس تتعلق بآليات إدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية. والفكر

---

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة** (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص١٠٤.

[٢٧] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ماليزيا– الأردن: دار الفجر، دار النفائس، ٢٠٠٠م، ص٤٣.

الغربي بتبنّيه هذا التأويل العلماني للعالم، وقع في دوّامة التأويل اللامتناهي للأشياء، والالتحام بالأرض والصيرورة، وهذا ما اصطلح الدكتور عبد الوهاب المسيري على تسميته بـ"العلمانية الشاملة"، التي برأيه هي "إيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم،... وهي فصل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة، وعن مرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة، وتطبيق القانون الطبيعي، المادي على كل مناحي الحياة، وتصفية أي ثنائية، بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتنزع القداسة تماماً عن العالَم، ويتحوّل إلى مادة استعمالية."[٢٨]

يتبين ممّا سبق أنّ العلمنة عملت على تحويل العالَم إلى مادة استعمالية وسوق رائج للتجارة بغرائز البشر، ويجد هذا المعنى دلالته في التنكُّر للقداسة، وتهميش (أو إلغاء) الوحي بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، والمفاضلة بين مصادر المعرفة وتقسيمها إلى حقائق متعارضة ومتنافرة؛ ما أدى إلى تدمير الحقيقة كأفق ورجاء قد لا نبلغه في عالمنا الذي نعيش، وهذا ما يذهب إليه بول ريكور.

مجمل القول، إنّ العقلانية التي جلبتها الحداثة الغربية إلى العالَم، هي مآلات لا ترتقي -بنظرنا- بالإنسان إلى المقاصد الكبرى التي تليق به؛ أي الارتقاء به إلى المراقي الروحية والنفسية والمعرفية والعمرانية التي تكوّن الصورة التركيبية المتكاملة؛ ذلك أنّها ألغت عامل القداسة من حياة الإنسان. علماً بأنّ المقدّس هو "مصدر كل فاعلية... [إنّه] يتمتع بقدرة جذب سحرية. قمة الإغراء هو، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوب يستحث الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوب يهيب بمن يُحاذيه إلى الرويّة والحذر... إن المقدس يشكّل طاقة خطيرة... شديدة الفاعلية."[٢٩]

ولكن، وعلى الرغم من تجربة نموذج العقلانية الغربية، ونتيجة للثقة المفرطة بهذه العقلانية وبمبادئها؛ فقد تعذّر عليها إدراك كيفية توظيف المقدّس، أو الالتحام بطاقته، ما أدى إلى تآكُل هذا النموذج العقلاني، وفقدان بريقه الأدبي، وتَشكُّل مناحٍ فلسفية

[٢٨] المسيري، عبد الوهاب. **حلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر-سيرة غير ذاتية وغير موضوعية**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١م، ص٢٩٩.

[٢٩] كايوا، روجي. **الإنسان والمقدس**، ترجمة: سميرة رشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠م، ص٣٩-٤٠.

احتجاجية ترفض هذا التأويل العقلاني للعالم، وتُناهِض اختزاله في صورته المرئية؛ إنّها كما سمّاها الأستاذ طه عبد الرحمن عقلانية مجرّدة، وهي بوجه خاص "عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها... إنها تخل بشرط النفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضوية والاسترقاق، كما تخل بشرط النجوع في الوسائل لإقصائها المعاني الروحية واكتفائها بالظواهر الخارجية واعتمادها للوسائط المادية وحدها."[٣٠]

من هنا، فإنّ المسلك الآمن لاجتراح أفق حداثي جديد لا يحاكي هذه التجربة الغربية، هو وجوب النظر فيها من زاويتين اثنتين: زاوية تلتزم مبدأ المسافة معها ومع منجزاتها الحضارية، وزاوية تفكر في شق طرائق أُخرى لا تتعارض مع القداسة، ولا تركن إلى العلمنة، وتعيد بناء مفهوم جديد للعقل والعقلانية، يتنزّل العقل بمقتضى هذا البناء في مكانه الحقيقي، وتُعطى تبعاً لهذا دلالات أُخرى لمفهوم رؤية العالَم، وقيمة المعرفة والحقيقة، وجميع المفاهيم المتشعبة عنها.

ثالثاً: من حدود عقلانية الحداثة الغربية إلى العقلانية التوحيدية: في التأسيس لحداثة إسلامية بديلة

قد يستشكل المتلقي هذا المرور عبر مساءلة قيمة العقلانية الحداثية، في حين كان من الأسلم –منهجيّاً– الولوج مباشرة إلى رهاننا الذي أعلنّا عنه، ويحمل عنوان "التأسيس الإيماني للعقل". وهذا القلق أو الاستشكال مشروع لو كانت الحضارة الإسلامية قائمة اليوم، وتعيش في عالم منفصل عن غيرها من الحضارات الأُخرى، وتُفكِّر نخبتها من مرجعياتها الحضارية، وبما تحتويه من رؤية إلى الوجود، ورؤية إلى المعرفة، ورؤية إلى نظام القيم، وفُعِّلت هذه المنطلقات التأسيسية تفعيلاً حضاريّاً في عناصر الثقافة برمّتها (القانون، الأخلاق، السياسية، الفن، العمارة).

أما وأنّ الأمة الإسلامية تعوزها هذه المواصفات، التي ترفعها إلى مرتبة التأهيل الحضاري، فإنّ المرور عبر مساءلة قيمة العقلانية الحداثية الغربية من أجل الارتكاز على

[٣٠] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٧٥.

الرؤية الإيمانية في صوغ مرجعية العقل يجد مُبرِّراته –فضلاً عمّا ورد في مقدّمة هذه المقالة البحثية– فيما يأتي:

– "إن المعرفة التي يتم الآن نشرها في العالَم بصورة منهجية منظمة ليست بالضرورة معرفة حقيقية وصحيحة، ولكنها معرفة مصطبغة بخصائص ثقافة الغرب وحضارته، ومُشربة بروحها، ومكيّفة وفق غاياتها، وإذن فهذه العناصر هي التي يجب تشخيصها، وفرزها ثم فصلها وعزلها عن هيكل المعرفة ومادتها بحيث تميز المعرفة ممّا أُشرب بتلك العناصر."[٣١]

– إنّ النموذج الحضاري العقلاني الغربي لم يحافظ على بريقه الأولي الذي انبجس به؛ لأنّ ثمّة دعوات وأصوات ارتفعت "من داخل الحضارة الغربية، وهم أهلها والعارفون بأسرارها وخباياها، تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الإمبريقي، ومن سيادة القيم المادية المسيطرة عليه، قيم السوق ورأس المال؛ والتفتت والتشرذم والتراجع المهول للقيم الروحية مما أوصل الحضارة الغربية إلى أزمة؛ أكاد أقول إنها أزمة ذاتية شعورية."[٣٢]

– إنّ المتلقي للنموذج الحداثي العقلاني الغربي، خاصة إذا كان من نخبة الأمة الإسلامية، لم ينضبط بقانون المسافة في مسألة الأخذ عن الغير والاستفادة منه، ففرّق بين الاستعارة من الغير في حالة ثبوت فائدته الإجرائية وقيمته التوجيهية، وتقديس هذا النموذج العقلاني الغربي أو هذا الغير، ولا يستوجب هذا الفهم الرفض النُّكوصي للحداثة الغربية، كلاّ؛ إذ "لا يمكن لعاقل في عالمنا المعاصر أن يقول بهذا أو يقبله حلا حتى ولو كان ممكنا، فما خُلِقَ الإنسان والثقافات والحضارات إلا للتعارف والتفاعل والتدافع والحوار، ولم يخلقوا للعيش أشتاتا، أو للتنافر والانعزال، فذلك من شأنه أن يعرض الإنسان والثقافات للتصدع والاندثار."[٣٣] لكنّ لسان حال النخبة والفئة المتنفّذة في دوائر صنع

[٣١] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٥٩.

[٣٢] حميد، سمير. **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة روافد، ٢٠٠٩م، ص٣٦.

[٣٣] المرجع السابق، ص٣٥.

قرارات الأمة المسلمة، يُؤكِّد استهلاكها منتجات هذا الغير من دون تطوير نموذج منهجي تركيبي لكيفية الاستفادة من الإنتاجية الفكرية الغربية؛ إنّها تستهلك منها –بالجملة، والتقسيط– ما هو صالح للاستعمال، وما انتهت صلاحية استعماله، كالاتجاهات البنيوية والماركسية والوجودية والنيتشوية، التي تدعو إلى فلسفة العبث، والتأويل المأساوي للوجود، والعيش وَفق دورة العود الأبدي اللاغية للمعنى والمقاصد.

أضف إلى ذلك أنّ النقد الذي تشكّل في الفكر العربي لمشروع الحداثة الغربية –في أحد تجلّياته– لم يكن ينطلق من قوة استيعابية ونقدية لهذا المشروع، أو مكاشفة معرفية لفهم حقيقة مبادئها ومآلات نتائجها، بقدر ما كان نقداً محايثاً أوملازماً للحظة تَعرُّف الوعي العربي هذه الحداثةَ الغربية، وهي لحظة على الرغم من كراهيتها، إلاّ أنّها شكّلت وعياً مخصوصاً واستنتاجاً لدى شريحة واسعة من المثقفين العرب. وهذه اللحظة هي الزحف السياسي والعسكري الأوروبي الممتد من غزوة بونابرت لمصر إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية وميلاد تركيا الحديثة. أمّا الاستنتاج الذي تكوّن لدى هذه الفئة "فيقضي بالشك في أصالة ميلاد تلك الفكرة، وفي شرعيتها التاريخية أو الوجودية. بحسبانها ولدت بعملية قيصرية من خارج، ولم تنشأ في سياق ثورة ثقافية ذاتية في جوف المعرفة العربية الإسلامية الموروثة. ولم يكن دمغها بتهمة الهجانة والاستيراد مما أنزلته بها قراءات أصالية سلفية أو سلفية جديدة، وإنّما شاركتها فيه قراءات أخرى تنتسب إلى المنظومة الثقافية للحداثة نفسها."[٣٤]

وبهذا تتضافر هذه العوامل من أجل تأكيد المرور على المساءلة النقدية لمشروع الحداثة العقلانية، لننعطف بعدها لرسم الصورة التي ينبغي أن تسلكها الحداثة الإسلامية المتصلة. والاتصال المقصود في هذا المقام هو بخلاف الانفصال الذي وقعت فيه عقلانية الغرب؛ إنّه اتصال متعدّد الاتجاهات: "الاتصال بين الرؤية التوحيدية للوجود وأنماط الحياة"، و"الاتصال بين العقل والقلب"، و"الاتصال بين العقل والخُلقِ"، و"الاتصال بين العقل والشرع"، و"الاتصال بين العقل والوحي"، و"الاتصال بين العقل والإيمان". وهذه

[٣٤] بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص٢٨-٢٩.

الاتصالات هي أقوى الرهانات بخصوص إنجاز حداثة إسلامية تختلف عن تلك الغربية ذات المسلك الانفصالي والانشطاري لهذه المكونات الصميمية المكوّنة لسَيْرورة الحياة سيرورة متكاملة ومتوازنة.

رابعًا: العقلانية الإسلامية ومرتكزات الحداثة المتصلة

١. تظافر العقل والإيمان من أجل ترشيد مسيرة الإنسان:

لـمّا كان من مقاصد الحداثة الارتقاءُ بالإنسان في مستوياته الروحية والمعرفية والعمرانية، متوسّلة في سبيل هذه المهمة بالعقلانية المنفصلة وحدها، وكانت مآلاتها بخلاف هذه التطلّعات كما رأينا، فإنّ الحداثة الإسلامية لا تتقاطع مع هذه المنظورات التي اتخذت من العلمنة الكلّية أداة مركزية لها، وجلبت الفوضى والاضطراب للإنسان بدلاً من أن تكون سبب أمن وسلام وعدل له.

فقد جرى التنكُّر للإيمان بنسق الحداثة العقلانية الغربية، والاحتفاء بالعقل وحده تحت وابل من المسوّغات التي أوردناها في ما مضى. وفي المقابل، فقد زادت العقلانية الإسلامية من قيمة التعقُّلية بوصفها قناة معرفة مُؤثِّرة لمعرفة حقائق التوحيد؛ إذ من غير العقل لا تُعرَف حقيقة الشرع، "ولذلك كان المطلب الإلهي الأول، والواجب الإلهي الأول هو "المعرفة"؛ معرفة الله ومعرفة الإنسان نفسه وعلاقاته المتنوعة، وهذه المعرفة منطلقها الأساس هو "النظر العقلي"، وبذلك كان "النظر العقلي" المطلب الإلهي الأول من الإنسان؛ إذ بدونه لا يمكن بناء أي مطلب آخر."[٣٥] وبعبارة أُخرى، فإنّ العقل يوصِل إلى الإيمان بالتوحيد، لكنّه لا يقطع في أمور الغيب؛ لأنّها ليست من اختصاصه. وأمور الغيب مصدرها الغيب لا العقل، وهذا لا يعني انتهاء دور العقل وتوقيف نشاطه، إنّما "يفترض أن يحدث العكس، فإذا كان "النظر العقلي" قد قاد خطى الإنسان إلى معرفة الله واهتدى بذلك إلى التوحيد، فذلك يعني أن قدرات هذا العقل، وقد أضيف إليها

[٣٥] العلواني، طه جابر. **التوحيد ومبادئ المنهجية**، ضمن: **المنهجية الإسلامية**، القاهرة: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٣٥١.

الإيمان بكل الطاقات التي يفجّرها في الإنسان، سيكونان معاً قادرين على "الجمع بين القراءتين"، ومعالجة كل ما يعترض سبيل الإنسان في هذه الحياة، أو يحول بينه وبين تحقيق أهدافه في التزكية والعمران، بعد أن هيّأ الله سبحانه وتعالى له سبيل بلوغ التوحيد والوصول إليه."[٣٦]

هذا من منحى، ومن منحى تحليلي آخر، فإنّ موضوع "الإيمان بالله ليس أمراً من أمور العقل الإنساني وحسب، بل هو المعنى الواقعي والحي للإنسان، بعقله وجسده، وبعقله وغرائزه، وبموقعه في سياق الحالة الإنسانية والتاريخ الإنساني، وبتعلُّقه بالتقاليد والمرجعيات وأعراف التفكير، وموازين القيم، وبمصالحه والتزاماته الاجتماعية. فالإنسان لا يستطيع التحدث عن ذلك (الشيء). ولذا فالدين أمرٌ فوق طبيعي، لأنه لا برهان منطقي على حقيقة الحقيقة، ولا على حقيقة الله. فلا برهان على حقيقة الذات الإلهية هو أَولى من الحبّ. فالعلاقة بالله علاقة ثقة. بيد أنّ الإيمان ليس أمراً غير عقلاني. وهناك تأمُّليةٌ في حقيقة الله ناتجة عن التجربة الإنسانية، والدعوة إلى حرية قرار الإنسان. وهكذا فالإيمان بالله يمكن تسويغُهُ في وجه النقد العقلاني. ذلك أنّ جذره مستقرٌّ في التجربة الإنسانية ذاتها، والتي تطرحُ أول الأسئلة وآخرها بشأن سياق إمكانها. فالإيمان ليس قراراً أعمى، خالياً من الواقعية؛ بل هو أمرٌ مؤسَّسٌ في الواقع وعليه، وهو مسوَّغٌ في الحياة العملية. وتأتي أهميتُهُ للحاجات الوجودية وللأوضاع الاجتماعية، وتُصبحُ ظاهرةً من خلال حقيقة العالَم والإنسان. يتجلّى الإيمان في العلاقة الواقعية بزملائنا البشر، والتي تبدو بمثابة الشرط الضروري لتقبل الله لنا."[٣٧]

إنّ مشكلة العقل الحداثي تتمثّل في وقوفه على الدلالات المحسوسة والظواهر المرئية، وعدم النفاذ إلى لبابها. ولو كان هذا العقل مخلصاً لفطرته وتكوينه الأصلي لما انتهى إلى عقلانية مجرّدة من البُعْد الإيماني؛ عقلانية مُكتفية بذاتها، وغير قادرة، بل لا تريد أن تتفاعل مع غيرها من مصادر المعرفة التي ليست من جنسها.

---

[٣٦] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٣٧] كينغ، هانس. "الإيمان والعقل"، **مجلة التسامح**، عدد١٦، ٢٠٠٦م، ص٥٢.

٢. وحدة التفسير والقيمة أو الآية والمعنى في قراءة الطبيعة:

يمكن إجمال أهداف حركة العلمنة التي تحقّقت فعليّاً في ثلاثة مستويات، هي:

- نزع القداسة عن الطبيعة، حيث لا مكان فيها للأثر الإلهي.
- نزع القداسة عن التشريع السياسي، حيث لا منزلة للدين في تدبير المجتمع.
- نزع القداسة عن القيم، بإسكانها في تربة النسبية والثقافية.

ومدار كلامنا في هذا العنصر، هو النّزع الأول الذي استحالت الطبيعة بموجبه إلى مكان للسلب والنهب وإفراغ الكون من قيمته الدينية. فالطبيعة كتلة صمّاء يخوض الإنسان ضدّها صراعاً أبديّاً للسيطرة عليها، والتمتع الزائد بخيراتها وأنّى له ذلك؛ فقد جرّد الإنسان الغربي الطبيعة من أسرارها ومقاصدها الروحية؛ بإنزال المناهج العلمية عليها وتكميمها، وحصر قيمتها في التحكّم التقني للإنسان، وتحدّدت وجهة الإنسان الذي أضحى مركزًا هنا، تحدّدت نحو البُعْد المادي والشعور الوهمي بألوهيةٍ تستمد قيمتها من قدرات عقلية أضحت تبحث عن منشئه ومصيره.

لقد نمت دلائل عديدة "تشير إلى اختلال التوازن البيئي، مثل تدمير البيئة الطبيعية، واستهلاك مصادر البيئة المحدودة، والتوسع الخطير لأنماط الحياة العمرانية، تلك الدلائل لم تكن محل اعتراض لعقود مضت باعتبارها تكلفة حتمية للتقدم الاقتصادي والتطور المادي. ولكن ما إن جاءت حقبة الثمانينات حتى أعلنت الطبيعة عصيانها إزاء تلك الانتهاكات التي أدت إلى تفككها، فقضية ثقب الأوزون، والتغيرات المناخية... وخطر الإشعاعات المتزايد، كل ذلك أثبت أن عملية سيطرة الإنسان على البيئة بهدف توسيع دائرة أمنه وحريته أصبحت في الحقيقة تتهدّد حتى بقاء الإنسان على قيد الحياة، وهذا البقاء هو من الأهمية بحيث يشكل الشرط الأساسي لاستتباب الأمن الوجودي."[٣٨]

وتأسيساً على ذلك، فإنّ النفسية الاستحواذية عند الإنسان الغربي (جرّاء استناده إلى النموذج العقلاني) هي سبب الأزمة البيئية، وإزالة الفهم الآياتي للطبيعة، وهذا مخالف

[٣٨] أوغلو، أحمد داوود. **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة: إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م، ص٤٧.

أشد المخالفة للنظرة الإسلامية حيال الطبيعة. "فالقرآن يؤكّد بوضوح لا لبس فيه أن الطبيعة كلها كتاب كبير مفتوح قابل للفهم والتفسير، وهو كذلك يخبرنا بأن أصحاب العقول والبصيرة والفهم والتمييز والمعرفة يدركون المعاني التي ينطوي عليها كتاب الطبيعة، ذلك أن الطبيعة كتاب يحدثنا عن الخالق، وهي تخاطب الإنسان بوصفها وحيا من الله... إن الطبيعة ذات مغزى كوني، وهي تستوجب احترامها وتقديرها لأجل صلتها الرمزية بالله عز شأنه. أما الإنسان فهو حسب القرآن الكريم خليفة الله تعالى الذي أورثه مملكة الطبيعة."[٣٩]

إنّ الاسلام هو دين لا ينحصر في العالَم الداخلي كما هو الحال في الديانة البوذية والبرهمية والمسيحية، ولا يبصر في الجسد كدورة وجب التخلُّص منها باقتلاع الشهوات والزهد في العالَم، الأمر الذي زاد –فيما يبدو– من عملية العلمنة وسرعة نفوذها في دوائر الحضارة الغربية. فزهد المسيحية في الطبيعة والاكتفاء بتأمُّلها أورث النظر التأمُّلي الذي لا يتفاعل معها تفاعلاً حيويّاً، في حين وجّه الإسلام العقل إلى العالَم الخارجي، وهذا أمر غير مألوف في الأديان. إنّ هذا التآخي بين الملاحظة والتأمُّل الإسلامي هو تآخٍ بين عالمين يجدان أصلهما في توحيد الله سبحانه وتعالى؛ أي وحدة الأصل، والآيات القرآنية التي تُصوِّر الظواهر الطبيعية تتداخل فيها أيضاً الملاحظة الهدفية والقاصدة بالشوق والإعجاب الديني. وحين نتجه إلى الطبيعة "نجد فيها تقبلاً كاملاً للعالم، ولا أثر فيها لأي نوع من الصراع مع الطبيعة. فالإسلام يُبرز ما في المادة من جمال ونبل كما هو الحال بالنسبة للجسم في موقف الصلاة، والممتلكات في الزكاة. إن العالَم المادي ليس مملكة للشيطان، وليس الجسم مستودعا للخطيئة. حتى عالم الآخرة وهو غاية آمال الإنسان وأعظمها، صوّره القرآن مغموساً بألوان هذا العالَم. ويرى المسيحيون في هذا حسية تتنافى مع عقيدتهم، ولكن الإسلام لا يرى العالَم المادي مستغرباً في إطاره الروحي."[٤٠]

إنّ هذا التوجُّه الذي يطبع الإسلام نحو العالَم الخارجي، هو تأكيد على وحدة العالَميْنِ، وهذا لأنّهما من مصدر واحد، هو التوحيد كمبدأ ومنتهى، وجميع الثنائيات التي

[٣٩] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٦٤.

[٤٠] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠م، ص٢٩٢.

تُصوِّر الطبيعة بنظرة استحواذية أو بصورة تدنيسية لا تنسجم والرؤية الثنائية التكاملية التي يُقدِّمها الإسلام.

ويقترح "طه عبد الرحمن" ثنائية مصطلحية استخرجها من القرآن الكريم، للتمييز بين الظاهرة ودلائلها الرمزية، هي ثنائية "النظر الملكي"، الذي يعني ملاحظة الظواهر؛ توصيفاً وتجريباً وتقنيناً، و"النظر الملكوتي" الذي يتعدّى هذه الخطوة المتصلة بفهم الظواهر الخارجي ليتغلغل في أعماقها، كاشفاً عن القيم الكامنة خلفها، والمعاني التي لا يُدرِكها صاحب العقل التجريبي، والمثال الذي نسوقه للتمثيل على هذه الثنائية، هو مثال "نزول المطر". فمعلوم أنّ المطر ظاهرة مركبة من أوصاف تتتالى بعلاقات موضوعية، هي: تبخُّر الماء، ثمّ تكاثُفه بسبب البرودة، ثمّ استحالته إلى قطرات. هذه هي مرحلة "النظر الملكي"، لكنّها في المقام الآخر تُسمّى آية؛ أي الظاهرة منظوراً إليها من جهة الدلالة المعنوية القيمية التي تزدوج بأوصافها الخارجية، آخذة بالعقل إلى مستوى الإعجاب الديني، أو التأمُّل لمعرفة المآلات والمقاصد أو الحكمة من وجودها، حيث تحيل إلى "إعادة الحياة"، و"النعمة"، و"الرحمة". وبذا، فإنّ "للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبّر به الأشياء، وهو "النظر الملكوتي" الذي يوصله إلى الإيمان؛ ونظر فرعي يتدبّر به الأشياء، وهو " النظر الملكي" الذي يوصله إلى العلم. يستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملكوتي، وبفضل هذا التأسيس، يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفَلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها."[٤١]

وبعبارة أُخرى، فثمّة وحدة بين النشاط العقلي في تجلّيه العلمي والدلائل القيمية التي تلازمه، والظاهر أنّ نفوذ علمنة الطبيعة اتسع (بسبب الانفصال بين الظاهرة والآية، أو التفسير والقيمة)؛ بتجريدها من مغزاها الروحي. أمّا المعين الآخر على هذا التجريد – فضلاً عن هيمنة التفسير العقلاني المنفصل– فهو "الديانة المسيحية"، والمناحي الفلسفية المتأثرة بنظرية أفلاطون في الوجود، التي فاضلت بين عالميْنِ مختلفيْنِ من حيث الطبيعة

[٤١] عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المغرب– بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص١٨.

والقيمة (عالم المثال النقي الصافي الثابت، والعالَم الحسي الملطخ بالشهوات والتغير والصيرورة)؛ وذلك بسبب نظرة هاتين الرؤيتين السلبية تجاه الطبيعة بنوعيها: الطبيعة الخارجية الخاصة بالموجودات، وطبيعة الإنسان الداخلية. ولكن، ومع الرؤية الإسلامية فقد "تبلورت أكبر حقيقة حاسمة في تاريخ الأديان وفي تاريخ العقل الإنساني بصفة عامة، تميّزت بظهور دين العالَمين...، أو ظهور النظام الذي يحتضن الحياة الإنسانية بكل جوانبها. وتحقق الإنسان أنه ليس في حاجة إلى أن يرفض الدين من أجل العلم، أو يتخلّى عن الكدح في سبيل حياة أفضل من أجل الدين. إن الأهمية البالغة للإسلام تكمن في حقيقة أنه لم يغفل وجود المعاناة، وضرورة النضال ضد المعاناة وهذا هو المحك الحاسم في التاريخ الإنساني."[٤٢]

لا شكّ في أنّ الطبيعة هي كتاب مفتوح، لكنّه ليس مفتوحاً للقراءة فحسب بلغة المثلثات والهندسات على ما يُؤوّل الفهم الرياضي البارد للعالم، بل مفتوحاً للقراءة بلغة الدلائل على الحضور الإلهي إلى جانب الإنسان، وعلى تذكُّر المهمة الكبرى وهي مشروع الخلافة الكونية، وعلى اشتقاق القيم أيضاً؛ لأنّ هذا كلّه يجد أصله في وحدة الصلة ووثاقتها بين الرؤية الوجودية والنظام القيمي، وإدراك الطبيعة والبيئة.

٣. من تضاد الملكات الإدراكية الإنسانية إلى تكاملها:

تنبني العقلانية الإسلامية على تكاملية الملكات الإدراكية الإنسانية، لا على تضادها وتناحرها فيما يذهب إليه العقل الغربي الذي أورث أزواجاً من الثنائيات المنفصلة والمتضادة، كالفصل بين العقل والقلب، أو العقل والإيمان، أو العقل والشرع، وهذه الثنائيات هي ذات منشأ غربي محض، ونتيجة حتمية للمواجهة بين ما هو ديني وما هو فلسفي."لقد كانت نتيجة هذه المواجهة الدينية الفلسفية أن اتجه الفكر الديني المسيحي إلى تقليص وظيفة العقل وبالتالي تقليص معرفة الحقائق الروحية، وفي الوقت نفسه تشجيع الإيمان الأعمى بعقائد المسيحية عن طريق ترويض الإرادة الإنسانية لا باستخدام وظائف العقل والنظر، على أساس أن الأصل في الإيمان هو الحب."[٤٣]

---

[٤٢] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٢٩٧.

[٤٣] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٦٠.

وقد تمظهرت هذه المتضادات –بين الملكات الإدراكية– في نشوء اتجاهات فلسفية لا ترى من الأنشطة العقلية إلاّ دورها النظري، ولا تتكلّم في البُعْد العملي أو تفصله عن النظري، فنشأت تلك الثنائية التي تفصل بين العقل النظري والعقل العملي، حاملةً المعنى الأول على الفعل الإدراكي الذي يتوسّل بناء الاستدلالات الصورية والأنساق المجرّدة، وحاملةً المعنى الثاني على التشريع لنظام القيم الخلقية التي يعمل بها الإنسان، وما أشدّ هذا مخالفة لقانون تكاملية الإنسان ووحدته!

وهذه النتائج تجد منابتها في: القول بجوهرية العقل واستقلاله مقابل البُعْد الفعلي الخاص بالخلق، واستقلال العقل العملي ووصفه أيضاً بوصف الجوهرية وجعله تابعاً للعقل النظري، و"تخصيص الإنسان بصفة العقل"، مع حمل لفظ "العقل" على معناه كما تحدّد في سياق التجربة الغربية العلمانية.

إلاّ أنّ النظرة الإسلامية لا تقيم هذه الصلة المتنافرة بين النظر والعمل، إنّما تنظر إليهما في وحدتها الأصلية. فالعلم مبدأ، والعمل تمام العلم، مع أنّ رفع قيمة البُعْد العملي مرتبة –أحياناً– يُحدِّد قيمة الفعل العقلي المجرّد، والأدهش "أن الحقيقة الإنسانية، أصلاً واحدة، وهي حقيقة عملية، بحيث يصح أن نضفي الصبغة العملية على كل فعل من أفعال الإنسان التي تقترن بالقصد والإرادة؛ والنظر هو أحد هذه الأفعال المقصودة أو المرادة، فيكون النظر هو عبارة عن عمل صريح حتى ولو لم نتوسّل فيه بالجوارح الظاهرة."[٤٤]

ومن مظاهر الانفصال أيضاً التي تأباها العقلانية الإسلامية، إشكالية الفصل بين العقل والقلب؛ إذ خُصَّ العقل بالوظيفة المعرفية المحضة، وخُصَّ القلب بمكان المشاعر والانفعالات، وليست هذه المشكلة نتاجاً للعلمنة العقلانية الغربية فقط، إنّما مبثوثة كذلك في شِعَب المعرفة التراثية الإسلامية. فهذا الكندي يُعرِّف العقل بأنّه "جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها"...[أمّا الفارابي] فإن فعل العقل عنده "العناية بالحيوان الناطق،

[٤٤] عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المغرب–بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص٨٠.

والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال، الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى؛ وذلك بأن يعبر الإنسان في مرتبة العقل الفعال، بأن يحْصُلَ مفارقاً للأجسام، غيرَ محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض."[٤٥]

وهذه جميعها أعراض لنسيان المفهوم القرآني للقلب، يقابلها الركون إلى المفهوم اليوناني الذي يُمجِّد المفهوم الجوهري؛ أي المفهوم الذي يجعل من العقل جوهراً قائماً في الإنسان، وله الصدارة والسلطة على الملكات الأُخرى. علماً بأنّ العقل مخصوص هنا بالدلالة على المعرفة والتفسير الحسي والخارجي للظواهر، "والحقيقة أن القلب هو مصدر الإدراكات العقلية التي تتميّز بشدّة التقلُّب ومتانة الصّلة التي تربطها بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، بحيث يكون في سلامة القلب سلامة المعارف والمدركات؛ كما أن القلب هو مصدر القيم الأخلاقية التي تنبني عليها الأحكام الشرعية، بحيث يكون في صلاحه صلاح الأعمال والتصرفات."[٤٦] وبناءً على ذلك، فمن الأسلم –منهجيّاً– إعادة صوغ تعريف آخر للعقل لا يتعارض مع الدلالة القلبية، خاصة أنّ اشتقاقات اللسان تطالعنا بالخصيصة التقليبية للعقل متى كان مُسنداً إلى القلب، فيصبح العقل هو إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء. يقول الإمام الماوردي في هذا السياق: "وكل من نفى أن يكون العقل جوهراً، أثبت محلّه في القلب؛ لأن القلب محلّ العلوم كلّها. قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ (الحج: ٤٦). فدلّت هذه الآية على أمرين: أحدهما: أن العقل علم، والثاني: أن محلّه القلب. وفي قوله تعالى (يَعْقِلُوْنَ بِهَا)، تأويلان: أحدهما: يعلمون بها، والثاني: يعتبرون بها."[٤٧]

إنّ الدلالة الكبرى التي نستخلصها من هذا التحديد للعقل، بوصفه فعلاً من أفعال القلب وَفق التصور الإسلامي، هي "أن ما يعد "عقلياً" أو "عقلانياً" في الإسلام لا يقتصر فقط على التفسير المنطقي المنتظم الذي يقدمه العقل لمعطيات التجربة، أو

[٤٥] السيد، رضوان. "مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة"، **مجلة التسامح**، عدد١٦، ٢٠٠٦م، ص١١-١٢.

[٤٦] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٤٧] الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمد. **أدب الدنيا والدين**، الجزائر–لبنان: الشركة الجزائرية اللبنانية، ٢٠٠٦م، ص١٢.

إخضاع تلك المعطيات لقوانينه وحساباته، أو ما يقوم به من تجريد لتلك المعطيات وعلاقاتها، أو إدراكه لمغزى الطبيعة وصياغة قوانين تحكم حركتها وظواهرها المختلفة. وبما أن العقل عبارة عن تجلّي ملكة الإدراك والتعقُّل وفعاليتها، فإنه في الواقع يعمل في انسجام تام مع تلك الملكة التي مكمنها القلب، وهذا يعني أن إدراك الحقائق الروحية ومعرفتها يدخلان ضمن وظائف العقل، وليسا بالضرورة منقطعي الصّلة بما يعد فهما عقلانياً للأشياء."[٤٨]

ولقد تأكّد لدى أعضاء مدرسة فرانكفورت في مشروعهم النقدي للعقل الأداتي، أنّ هذا العقل الذي جلبته الحداثة إلى العالَم خالٍ من رطوبة العاطفة ونداوة الرُّوح، فحشدت عُدّتها الفنية من أجل الفصل بين إرادة السيطرة على الواقع والعقل الذي يدرك موقعه ومنزلته الفعلية؛ أي العقلانية الفنية، وهذا ملمح جوهري لفقدان الثقة في العقل الجاف، وضرورة البحث عن أسس أُخرى. ولو أنّهم اتجهوا إلى العمق الروحي للإنسان؛ أي الفطرة لأغناهم ذلك عن خوض تجربة أُخرى مع الفن الذي لن يُمكِّن من استعادة هذه الوحدة الضائعة (وحدة القلب والروح)، واستعادة الوحي الذي سيعِين العقل البشري ويُخلِّصه ممّا يعرض له في طريقه إلى الحقيقة من تشويش واضطراب؛ ذلك أنّ المراد الإلهي "من إنزال علمه ليس أن نقف على قيمته النظرية ومبانيه الاستدلالية، وإنّما أن نتلقّاه باستعداداتنا وقدراتنا العملية، فنتحقّق به في سلوكنا، على اعتبار أنه هو وحده العلم الذي تصلح به أحوالنا وتسعد به حياتنا؛ وعلى هذا، فإن العمل لا يشكل هدفا للعلم المنزّل فحسب، بل إنه يشكل روحه الخالصة، بحيث تصبح العلاقة بين العلمين –الإلهي والبشري– علاقة بين عمل رباني ونظر إنساني قد يليه التطبيق أو لا يليه."[٤٩]

خاتمة:

جليّة –إذن– مرتكزات العقلانية الإسلامية التي تسكن مشروع الحداثة الإسلامية المتصلة، فلا معنى للانفصال بين الإيمان والعقل، ولا معنى لخلع المواصفات الاستحواذية

[٤٨] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٦٠.
[٤٩] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص٢٢٨.

على الطبيعة، ولا معنى أيضاً لإقامة الأزواج المتقابلة والثنائيات المتضادة بين الملكات الإنسانية. فثمّة تضافر قوي، ومُواشجة إيمانية طافحة بالتوجّه نحو الله، ومهما بلغ العقل والمعرفة من مستويات عليا في اكتشاف سنن الله في الأنفس أو الكون، فإنّ مقصدهما ليس الاستيقان بذواتهما والاعتداد بهما ظلماً وعلوّاً، إنّما المقصد الأعظم إثبات أن لا إله إلاّ الله، وبهذا تتحرّر العقلانية والمعرفة من هيمنة العلمنة الغربية، التي هي مشروع غريب عن كرتنا الأرضية، جَلَبَ للبشرية مصائبَ لا حصر لها؛ إذ يصبح الهدف من المعرفة ليس هو تعظيم الواقع المادي، إنّما هو تعظيم المنظومة الإيمانية وتعظيم الله الواحد الأحد، والتوصل إلى الحكمة التي تقودنا إلى معرفة الله.

ذلك أن "الإسلام يعتبر أن الطّبيعة الحقيقية للعلم إنّما تسعى في النهاية لإثبات أن لاإله إلا الله، وأنّه لا توجد إلا حقيقة واحدة مطلقة هي الحقيقة الإلهية، وأن كل شيء سواه هو نسبي وجزئي، وهذا النّوع من الإدراك لا يملكه أي مخلوق سوى الإنسان، هذه المعرفة الوحيدة التي يستطيع الإنسان أن ينالها بيقين قاطع."

وتبعًا لهذا، تتحرّر المعرفة من هيمنة الرؤية الغربية وتعيد من جديد وصل الصلة بمنابع المعنى الحقيقية؛ أي الرؤية الإسلامية، لا بوصفها جدالاً كلاميّاً، إنّما بصفتها الركن الركين الذي يُقدِّم النموذج الحقيقي لإدراك العالَم برؤية توحيدية شاملة، وبنظام قيم روحية يُتصدّى بها لزحف القيم المادية التي تريد بسط كلمتها، وبقواعد مُوجَّهة إلى الإنسان يقتحم بها مشكلات حياته؛ من متطلّبات روتينه اليومي إلى أسئلة القلق الفلسفي الكبرى التي تُؤرِّقه، وبشواهد مُثلى أو نماذج حيّة تقتدي بها الإنسانية، بوصفها إحدى فئات القيادة التي تعمل على توجيه أشواق الأمة من الانجذاب نحو الغرب وعالمه، إلى الإسلام ونظامه والنماذج الحية التي صنعت حضارة الإسلام في العلوم والأخلاق.

٨٢
السنة الحادية والعشرون
شتاء ٢٠١٤م/ ١٤٣٥هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

الكلمة عشرون عاماً

من العطاء الفكري: قراءات وشهادات

◆ المشاركون:

زكي الميلاد
محمد محفوظ
إدريس هاني
علي بن مبارك
حسان حسان
عبد القادر بوعرفة
ذاكر آل حبيل
حسن آل حمادة
محمد ذكير
عبدالله اليوسف
محمد علي آذرشب
عمارة الناصر
فيصل العوامي
ليث العتابي
عبدالعالي العبدوني
عبدالرزاق بلعقروز
بن دنيا سعدية سعاد
محمد الناصري
صايم عبدالحكيم
أحمد شهاب
أحمد الهلال
علي سعيد
عبد الهادي الصالح

أزمة الحداثة الغربية:
انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء

عبد العزيز بوالشعير*

الملخص

يعالج هذا المقال مسألة الحداثة الغربية، بوصفها مجموع التحوّلات الفكرية، والاجتماعية، والسياسية ذات المنشأ الغربي، وتأثيراتها على النخب الفكرية، والسياسية في العالم الإسلامي. لقد وقعت هذه النخب بين وهم مماثلة الحداثة الغربية وقلق استنساخ عمليات التحديث والتقدم الغربيين، بسبب عدم مراعاة الخصوصية الحضارية للأمة بمعادلاتها الاجتماعية والنفسية، والتاريخية، واختلاف المرجعيات الدينية والفكرية بين النسقين أولاً. وبسبب ما وقعت فيه الحداثة من مآزق خطيرة مسّت جوهر الإنسان، والطبيعة، والدين ثانياً. من هنا طرحت جملة من التساؤلات حول صعوبة استنساخ الحداثة الغربية في العالم الإسلامي، وكيفية تجاوز وَهْم مماثلتها، وذلك لخصوصيّة فلسفة الأمة في العقيدة، والمعرفة، والقيم، ولتميّز غايتها الاستخلافية والإعمار الحضارية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، الحداثة الغربية، أزمة الحداثة، الحداثة الإسلامية، العقل الغربي، التحديث، النسبية الثقافية، المشروع الحداثي الإسلامي.

The Crisis of Western Modernity,
and the Transition of the Islamic Mind from Disruption to Construction

By Abd al-Aziz Boulsha'ir

Abstract

This paper addresses the question of Western modernity, as the sum of intellectual, social and political changes of Western origin, and its effects on the intellectual and political elites in the Muslim world. These elites have been trapped between the illusion of being able to correlate with Western modernity, and the concern over duplicating the processes of Western modernization and development. This stems from the lack of consideration for the uniqueness of intellectual religious frame of reference and the civilizational identity of the Muslim Ummah in its social, psychological and historical formulas. It is also caused by failing to realize the crises of Western modernity that touched upon the essence of humankind, nature, and religion. The paper raises questions regarding difficulties of duplicating Western modernity in the Muslim world, and the means of overcoming the illusion of correlation with it, due to the uniqueness of the Muslim Ummah in its faith, knowledge, and values, and in its civilizational mission.

Keywords: Modernity; Postmodernity; Western Modernity; Crisis of Modernity; Islamic Modernity; Western Mind; Modernization; Cultural Relativism; Islamic Modernity Project.

---

* دكتوراه في فلسفة العلوم والمعرفة، أستاذ فلسفة العلوم، ومدير مخبر المجتمع الجزائري المعاصر بجامعة سطيف٢ الجزائر. ونائب رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية مكلّف بالتكوين. البريد الالكتروني: bouch_abde01@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٥/٢٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/١١/٢٤م.

مقدمة:

من البدَهَي القولُ بأنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة تسعى إلى بلوغ مرحلة الحداثة، والتحرّر من كلّ أشكال التخلّف، والانحطاط، والضعف، والإقرار بحرية العقل ومركزيته في المشروع الحداثي النهضوي، ومن ثَمّ التأسيس لمشروع حداثي معاصر، يكون موازياً أو مماثلاً للمشروع الحداثي الغربي بكل ما يحمله من مناهج فكرية، وخلفيات أيديولوجية، ورؤى معرفية، كون الحداثة الغربية تشكّل نتاجاً حضارياً، وإرثاً إنسانياً يليق -على حدّ الزعم- بكل مجتمع أو حضارة تريد أن تتقدّم وتتطور. والسؤال الذي يطرح في العالم الإسلامي هو: ألا تعني الحداثة تحوّلاً فكرياً، واجتماعياً، وسياسياً غربي المنشأ والطابع والجذور، رغم تأثيره العالمي؟ بمعنى أنّ التحوّل الذي حدث في الغرب على اختلاف توجّهاته له تأثيره الواضح على الفكر، والواقع العالميين. التأثير الذي يؤمن بالتجدّد، ويرفض الجمود، والعمل على تفعيل آليات النقد والنقد المضاد.[١]

إنّ الداعين لهذا المشروع في العالم الإسلامي نسوا أو تناسوا بأنّ الحداثة الغربية بوصفها حركةً فكرية جديدة في التاريخ الأوروبي، تقوم أساساً على محاولة إبدال المرجعية الفكرية التي تحكم وتوجّه السلوك الإنساني في الفكر والحياة، من مرجعية دينية إلى مرجعية إنسانية. فالعقل الأوروبي الذي استطاع الإفلات من قبضة الكنيسة والإقطاع، وجد نفسه أمام حلٍّ واحد لا ثاني له، عندما أراد تغيير الواقع القائم في تلك الفترة، تمثَّلَ هذا الحل في تغيير المرجعية التي تحكم الحياة، وجد نفسه أمام الكنيسة التي تتكلّم باسم الدين. واقتنع بقيم التغيير، والتقدّم، والتحرّر. الأمر الذي جعل من الحداثة ظاهرة أوروبية، شكّلت أنموذجاً حضارياً، ونمطاً فكرياً.

غير أنّ بعض النخب، والمؤسّسات السّياسية في العالم الإسلامي تحاول استنساخ التجربة الأوروبية في التحديث والتقدم، متجاهلة الخصوصية الحضارية، والمعادلة الاجتماعية، والنفسية، والتاريخية للإنسان المسلم، واختلاف المرجعيات الدينية، والفكرية

[١] خريسان، باسم علي. **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٦م، ص١٥، ١٦.

بين النسقين؛ إذ "من المفارقات التي تستحقّ التّسجيل أنّ دعاة التّغريب في عالمنا العربي لا يزالون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر. ويكرّرون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله، في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها... وتخلّى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصّة في التاريخ، ومركزيتها، وعالميتها."[٢]

بهذا المعنى يتحدّد مفهوم الحداثة، وأصلُها التاريخي، وسياقُها الحضاري، وشكلُها الاجتماعي والسياسي، الذي يثبت، بأنها مذهب غربي ميلاداً وتكويناً، خضعت لمقولتي الزمان والمكان، ووقعت تحت تأثيرهما،ولم تستطع التخلّص من إكراهاتهما في هجرتها إلى بيئات ثقافية جديدة، ما جعلها سجينة للرؤية المعرفية التي ساهمت في تكوينها، وبقيت تحمل بصماتها على مدار تاريخها، وهو ما يسمح لنا بالقول: إنّ الحداثة مقولة ذات حمولة أيديولوجية، تعلُق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنية إغريقية، تحمل بعض آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلّص منها حتى بعد أن تحوّلت إلى مذهب فكري.[٣]

فهل من الضّروري للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث، والبناء، استعادة لحظة الكوجيتو الغربي، وتسويغ ممارسته على واقع يتجاوزه في البنية والمحتوى؟ ويتمايز عنه في الأصل والمسار والهدف؟ كيف يكون اللوغوس الغربي نموذجاً شمولياً يرسم تحديدات الفكر والسلوك والحياة في جميع مناحيها؟ هل يصلح هذا اللوغوس أن يكون نموذجاً للعالَم دون الوقوع في متاهات فكرية، واختلالات منهجية، وانحرافات في الوجهة؟ هل يمكن الوثوق بإمكان العقل الأحادي البعد في أن يكون أساساً للنهوض الحضاري في واقع غير واقعه؟ هل تمثّل الحداثة بوصفها مقولة فلسفية ومحتوى معرفياً وتاريخياً حقبة تاريخية غربية بحتة، بحيث لا يمكن تكرارها أو استنساخها أم هي قيمة ثقافية صالحة في

[٢] المسيري، عبد الوهاب. "التحيّز في النموذج الحضاري الغربي"، **مجلة الإنسان**، باريس، س٣، عدد١٤، شعبان ١٤١٦هـ/جانفي ١٩٩٦م، ص٥١.

[٣] سمير، حميد. **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الإصدار١٥، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٣.

كل زمان ومكان دون تقادم؟[٤] وما هي حدود استنساخ الحداثة الغربية في الفضاء الإسلامي المعاصر؟ وما هي معوقات هذا الاستنساخ؛ معرفياً، ووجودياً، وقيمياً؟

أوّلاً: الحداثة الغربية: المفهوم والأسس

كانت كلمة الحداثة Modernus في اللغة اللاتينية تطلق على الشيء الطارئ قريب العهد.[٥] أما لفظة حداثة (modernité) بحسب موريس باربي Mourice Barbier فإنّها لم تبرز للتداول إلاّ في سنة ١٨٢٣م؛ إذ كانت تطلق ببساطة على كلّ ما هو حديث، ولذلك كانت تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تحمله من دلالات التقدّم في جميع الميادين، وهي بذلك تتعارض مع كل ما يمتّ بصلة إلى الماضي؛ لأن الماضي يعدّ تجسيداً لكل ما هو قديم.[٦]

فالمصطلح أطلق على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وشمل الترشيد الاقتصادي، والديمقراطية السياسية، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، وارتبط بوصفه حركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى المسيحية، وانتقل إلى المجتمعات الرّأسمالية التي تتّسم بالتجديد والتحديث، وصاحب عمليات العلمنة، والعقلانية، والفردية، والتمايز الثقافي، ورافق التصنيع وانتشار العمران. وانتقل بالمجتمعات الأوروبية في شكلها ومضمونها من مرحلة عصور الضعف، وما تحمله من إرث ثقافي، وسياسي، واجتماعي، وديني إلى مرحلة تجاوزت فيها نمط الفكر، والحياة، والمجتمع، والدولة الذي كان سائداً فيها مدة من الزمن.[٧]

تشير الحداثة إلى "حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره". وهي تعني "النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر". وعرّفها آخرون

---

[٤] ابن داود، عبد النور. **المدخل الفلسفي للحداثة "تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي"**، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٥.

[٥] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م، ص٢١.

[6] Barbier, Maurice. *La modernité politique*, presses universitaires de France, 2000, p1.

[٧] طلعت، عبد الحميد وآخرون. **الحداثة وما بعد الحداثة "دراسات في الأصول الفلسفية للتربية"**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣م، ص١٦٢.

بأنّها: "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات، ناهيك عن عدّها قطعاً للصلة بكل ما هو تراث وقديم، وإنشاء لعالم جديد كلياً. فزمنها زمن متجّه نحو المستقبل، وعصرها هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، يحيا به وينفتح على الجديد الآتي، لا يستمد معياريته وقيمته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، من خلال تحقيق القطيعة الجذرية مع التراث والقديم."[٨]

أما جان بودريار (Jean Baudrillard) فيرى أنها ليست مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي. فمقابل التنوّع الجغرافي والرّمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يُشِعّ عالمياً انطلاقاً من الغرب، ومع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبساً يشير إلى تطوّر تاريخي، وإلى تغيّر في الذهنية. التغيّر الذي يكون وليد حركة فلسفية تدعو إلى التنوير، وتبحث عن مجتمع يتطلّع نحو "التقدّم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية."[٩] وهو ما جعل بعضهم يماهي بين حركة الاستنارة التي ظهرت في أوروبا وكلمة الحداثة.

وقد تجلّت الحداثة كما يقول إدغار موران "...في ثلاث أساطير كبرى: أسطورة التحكّم في الكون التي قال بها ديكارت، وبوفون وماركس، وأسطورة التقدّم، والضّرورة التّاريخية التي باتت تفرض نفسها مع كوندورسي، وثالثة هذه الأساطير هي أسطورة السّعادة التي قال فيها سان جوست: إن السعادة فكرة جديدة على أوروبا."[١٠]

قام مشروع الحداثة الغربية على مجموعة من المبادئ، والقواعد، والفلسفات التي تؤكّد على قيم العقلانية، والتجريبية، والتقدّم، بوصفها بداية الحركة العلمية التي قامت بدور كبير في تحوّل العقل الغربي من التخلف إلى التقدّم. التقدّم العلمي الذي أرسى جذوره في

[8] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, Gallimard, 1985, P7, 8.

[٩] المسيري، عبد الوهاب. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م، ص٣.

[١٠] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص٢٥.

المجتمع الغربي عبر نجاحه في اكتشاف قوانين الطبيعة، وتسخيرها لصالح الإنسان.[١١] فمشروع الحداثة تولّد عن الانصهار التاريخي لثقافتي الإغريق والرومان القدامى وقيّمهم وتطلّعاتهم، ثم اندماجه مع اليهودية والمسيحية، ثم تطوّره اللاحق، وتشكّله بفعل الشعوب اللاتينية، والجرمانية، والسلتية(celtic)، وشعوب الشمال(Nordic). فمن الإغريق استمدّت الحداثة الغربية عناصرها الفلسفية، والمعرفية، والمنهجية، وقواعد التربية، والأخلاق، والجمال. ومن روما استمدّت قواعد القانون، وفن إدارة شؤون الحكم والدولة. ومن اليهودية والمسيحية استمدّت مبادئ العقيدة الدينية. ومن الشعوب اللاتينية، والجرمانية، والسلتية، والشمالية استمدّت الروح والقيم التقليدية المؤسِّسة للاستقلال الوطني، وكذلك روح التطوّر والتقدّم في العلوم الطبيعية والمادية، والتقانة.[١٢]

فالتاريخ يكشف مدى التدامج الذي حصل بين المسيحية، والثقافة الرومانية، والفلسفة الإغريقية، والهيلينية، والديانة اليهودية، والغنوصية(العرفانية)، والأفلاطونية الجديدة، كل هذه العناصر ذابت في بوتقة واحدة، "وإن بقيت ملأى بالتناقضات في الغالب. وتركيبة هذه البوتقة، من تلك التعدّدية في أصولها، ولكن الأحادية في صيغتها المتطوّرة كان من شأنها أن تتولّى عملياً إدارة العقل الأوروبي حتى النهضة."[١٣] كل ذلك يعبّر عن التأثير الإجمالي للمسيحية في العقل الغربي من الإغريق إلى الرومان إلى عصر النهضة وصولاً إلى العصر الحديث.

يمكن إجمال الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية في العناصر الآتية:

[١١] قطب، خالد. **العقلانية العلمية دراسة نقدية**، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص٢٣.

[١٢] العطاس، سيد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية ماليزيا، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٦. انظر:
- حنفي، حسن. **تطور الفكر الديني الغربي "في الأسس والتطبيقات"**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م.
- راندال، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**، ترجمة: جورج طعمة، بيروت-نيويورك: دار العلم للملايين، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ج٢، ١٩٦٣م.

[١٣] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة Kalima، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج١، ص٢٠٠.

أولاً: الذاتية: ترتبط "الحداثة بمبدأ الذاتية، وهذا المفهوم متعدّد الدلالات، فهو يشكّل ما يسمّى بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها، وحريتها، وشفافيتها، وعقلانيتها."[١٤] هذا المعنى يحيل لدى هيجل إلى أربع دلالات ملازمة، يوجزها يورغان هابرماس Habermas في أربع نقاط: الفردانية، وتعني أنّ الفرادة الخاصة جداً هي الّتي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها؛ والحق في النقد، ويعني أنّ مبدأ العالم الحديث يتطلّب من كلّ فرد أن يتقبّل فقط ما يبدو مسوّغاً ومقنِعاً؛ واستقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيّؤها لتقبُّل ما يفعله الأفراد، والاستجابة له.[١٥]

فالذّات بهذه الدلالات المتعدّدة أصبحت أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرّر الذّات العارفة، والطبيعة أصبحت جملة قوانين شفّافة ومعروفة من طرف الذّات. ومن ثمّ تمايزت الذات عن دائرة الإيمان كما يقول هيجل، وهذه الدوائر ظلّت بمثابة تعبير عن مبدأ الذاتية.[١٦]

ويتحدّد معنى الذاتية في الفكر الغربي بالمعنيين الآتيين:

- أنّها ذات مستقرّة ومتماسكة، وهي واعية وعقلانية، ومستقلة وكونية. تدرك نفسها، وتدرك العالم عن طريق العقل المفكّر، الذي يفترض أنّه الشكل الأرضي للأداء الذهني.[١٧]

- أنها قائمة على العقل؛ العقل الذي لا يعترف بأيّ مكتسب من الماضي، بل يتخلّص من المعتقدات، ويفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية، والمشاعر، والعادات، والاعتقادات التقليدية.

وهذا يعني أنّ الحداثة الغربية قامت على مبدأ الفردية؛ إذ إنّ الإنسان لا يمكنه أن يصبح فرداً حرّا ومستقلاً بنفسه على نحو مطلق؛ وأن تتحقّق له الذاتية المطلقة إلاّ إذا

---

[١٤] سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٨.

[15] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, P, 163.

[١٦] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨، ١٩.

[١٧] خريسان، **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠.

كفّ عن تصوّر عالم الألوهية، وصار إنسان نفسه لا إنسان إلهه، وفرد ذاته لا فرد ربّه؛[١٨] بمعنى أن فكر الحداثة وثقافتها تميزا بإيلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية. وأصبحت ذاتية العقل الإنساني في مجال المعرفة والأخلاق، والفن، والسياسة هي المؤسِّسة لموضوعية الموضوعات كما يقول هابرماس،[١٩] وهو ما يعني إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكّرة أو الشيء المفكّر Res Cogitans كما يقول مارتن هيدجر.[٢٠]

هذه النصوص كلها تكشف عن حقيقة أساسية في الفكر الحداثي، وهي إعلان الإنسان عن نموذجه الأصلي للذات الحديثة، بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحدّدة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلاّ الأولوية المطلقة؛ إذ يشك بكلّ شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية، بل العلم بوصفه ذاتاً في مواجهة موضوع، وبوصفها كينونة مفكّرة، راصدة ومحرّكة،كلّية التميّز عن أيّة طبيعة خارجية.[٢١] فالذات هي السيدة، وهي التي تحدّد غاياتها في الوجود، وليست الغايات هي التي تحدّدها،[٢٢] كما يرى الفيلسوف فيشته Fichte (1762,1814). صارت الذات مقدّسة في مرحلة من مراحل التاريخ الغربي الحديث في مقابل قداسة الله أو الطبيعة، ولذلك قيل: إنّ الحداثة هي محو القدسيّة من العالم.

ثانياً: العلم، والذي يحدّد معالم الحداثة في الآتي:

- النمط الناتج عن إدراك الذات العاقلة الموضوعية يمكن أن يوفّر الحقائق الشاملة عن العالم.
- المعرفة الناتجة عن العلم هي حقيقة أزلية.
- المعرفة التي ينتجها العلم (عن طريق الذّات العاقلة، ستقود دائما نحو التقدّم والكمال، وعن طريق العلم/العقل يمكن تحلّيل و(تطوّير) المؤسَّسات كلها، والممارسات الإنسانية.

---

[١٨] سمير، **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، مرجع سابق، ص٤٢.

[19] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, p8, 9.

[20] Voir: M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.p117, 123.

[٢١] تارناس، **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٥.

[٢٢] برلين، إيزايا. **جذور الرومانتيكية**، ترجمة: سعود السويدا، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م، ص١٧٠.

لذلك، فالعلم هو الأنموذج لكلّ أشكال المعرفة المفيدة اجتماعياً، والذي يتّسم بالحيّادية والموضوعية، والعلماء الذين ينتجون المعرفة العلمية عن طريق القدرات العقلية غير المنحازة يجب أن يكونوا أحراراً في اتّباع قوانين العقل، وليس قوانين خارجة عنه أو متعالية أومفارقة له.

والعلم أوصل العقل الغربي إلى النضج المستقلّ، بعد إخراجه من الشرنقة المغلّفة للكنيسة، فمع حلول نهاية الثورة العلمية، اكتسب العلم أسلوباً جديداً، لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديدة. فبعد نيوتن بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدّد للكون، خالياً من أية مواصفات إنسانية أو روحية، لقد تمكّن العقل العلمي من استيعاب منطق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها. وكان من نتائج ذلك أنّ حلّ العلم محل الدّين بوصفه مرجعا فكرياً أولاًّ، ومحدّداً، وحاكماً، وراعياً للنظرة العالمية الثقافية، وحلّ عقل الإنسان، والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية، والوحي الكتابي المقدّس، وبات الإيمان والعقل مفصولين تماماً ونهائياً.[٢٣]

غير أنّ هذا الفصل الذي تم بين العقل والدّين أو بين العلم والدّين سرعان ما انقلب أصحابه على سلطة العقل والعلم، وهو ما يوحي بالتناقضات التي وقع فيها مشروع الحداثة، والتنوير في بداياته الأولى؛ بمعنى أنّ الثّورة على الدّين والواقع الأوروبي لم "...تُبدِ الثورة –فيه– احتراماً كبيرا للعقل في مسائل معينة أخرى، فقد حوكم لافوازييه مؤسّس الكيمياء الحديثة، أمام محكمة ثورية في عهد الإرهاب(...) وحين قيل للمحكمة إنه من أعظم العلماء، ردّت بأنّ الجمهورية لا حاجة بها إلى العلماء."[٢٤] فالعلم في تلك الفترة صار ينطوي على تعارض مع مصالح الكنيسة والقساوسة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، صار الاستخدام المفرط للعقل يثير تساؤلات كبرى حول حقيقة الإنسان بوصفه كائناً وجدانياً بالدرجة الأولى، ولم يعد التنوير حكراً على العقل وحده، "بل ظهرت فيه حركة رومانتيكية معادية للعقل، كان من أبرز ممثليها جان جاك روسو(١٧١٢–١٧٧٨)."[٢٥]

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٣٨، ٣٤٢.
[٢٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٥١، ١٥٢.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٢.

لقد آمنت الحداثة بالعلم إماماً لها في الحياة، وصار أصحابها يتحدّثون عن "انسحاب الديانات، وموت الطوباويات الكبرى التي كانت تُدرج أفعال الإنسان الغربي في أفق مشروع واسع ضخم، وصارت مسألة المعنى لا تجد مكاناً تعبّر عن نفسها فيه جماعياً. فبينما كانت قديماً، تجد لها حلاّ في إطار الإيمان الديني، فإنّها تنزع اليوم إلى أن تصير باطلة، إن لم نقل مثيرة للسّخرية. وهذا شيء نحسّه قبل أن نفهمه بالعقل."[٢٦]

يوحي هذا النص بحقيقة، مفادها أنّ نشأة العالم الديمقراطي كان نتيجة قطيعة أساسية مع الدّين، وهو تأسيس لما يسمّى بالدنيوة والعلمنة، ونهاية اللاهوت، وهي علامات لواقع عالم علماني لم يعُد فيه الإيمان بوجود الله يبني الفضاء السياسي للعالم؛ ليس لأنّ هذا الإيمان قد اختفى كلياً، وصار بالنسبة للأغلبية، شأناً شخصياً ينتمي إلى الحياة الخاصة.[٢٧] بعدما تم تأليه الإنسان في مقابل الإله الخالق، وتم أنسنة الالهي وتأليه الإنساني، "من حيث هو الذي يظهر اليوم مقدّسا."[٢٨]

ثالثاً: العقلانية: من السمات الفلسفية للحداثة سمة العقلانية، فهي ملازمة للذاتية، وهي تعني إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن العلل، والأسباب. فثمة ارتباط وثيق بين السبب ومبدأ العقل. وقد عبّر عنه الفلاسفة بقولهم: لا شيء دون علّة، ومنه يصبح كل من الواقع الطبيعي، والواقع التاريخي معقولاً أو عقلانياً بالنسبة للذات.[٢٩]

لقد أضحت العقلانية تعبيراً عن العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور الفكر العقلاني، والتطور التكنولوجي؛ العقلانية بوصفها أولاً: رؤية للعالم تؤكّد على الاتفاق الكلّي بين ما هو عقلي(التناسق) وواقع الكون. فهي إذن، تقصي من الواقع كل ما ليس عقلياً، وكل ما ليس ذا طابع عقلي.[٣٠] وهي ثانياً: أخلاقية تؤكّد بأنّ الأفعال الإنسانية، والمجتمعات

[٢٦] فيري، لوك. **الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، المغرب: أفريقيا الشرق، ط1، 2002، ص١٣.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص٤٤.
[٢٩] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٩.
[30] Ferry, Luc. *philosophie politique*, I, p. 16,17 نقلاً عن:
– سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٩.

الإنسانية، يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك، وهي مبدؤها، وسلوكها وغايتها.[٣١]

إنّ العقل، في مفهوم الحداثة الغربية، هو الحكم النهائي الذي يحدّد ما هو حقيقي، وما هو صحيح، وما هو جيد، والحرية فيه تقوم على طاعة القوانين التي تتطابق مع المعرفة المكتشَفة من قبل العقل. كما ينبغي أن تكون اللغة أو طريقة التعبير المستخدمة في إنتاج المعرفة ونشرها عقلانية أيضاً، ولكي تكون اللغة عقلانية لا بدّ أن تتّسم بالوضوح، ولا بدّ أن تعبّر عن العالم الحقيقي المدرَك الذي يلاحَظ فقط.[٣٢] فقد عبّر فلاسفة الأنوار عن قيمة العقل، ودعوا إلى استعماله بجرأة وشجاعة، ونُظِر إلى الفيلسوف على أنه هو الذي يتصرّف في كل شيء وفقاً للعقل، وهدفه تبديد ظلمات الجهل، وإعادة الكرامة للعقل.[٣٣] وغدا العقل والعقلانية الحاملَ الفلسفي للمشروع الحداثي الغربي. فالعقلانية هي القيمة المطلقة، والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث، إنه مركز الكون. وبذا اقترنت فكرة الحداثة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية،[٣٤] التي هي مفتاح الحداثة، ومجالها العقل ومستتبعاته، فهو الذي يقوم بتطوير المعارف، وتقليص المجالات الغامضة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود. إنها آلية تلقائية وضرورية للتحديث، ولا ينبغي أن يكون هناك هدف للسياسات الاجتماعية للتحديث سوى إخلاء الطريق للعقل، والحقيقة تكون في الحق والخير، ولا يمكن أن يكون هناك صراع بين ما هو حقيقي وما هو صحيح؛ لأن العلم المعاصر لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير العقل. و"العقلانية بهذا الاعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة

[٣١] سبيلا، محمد. وبنعبد العالي، عبد السلام. **العقل والعقلانية (نصوص مختارة)**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧. انظر كذلك:

– موران، إدغار. **الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

[٣٢] خريسان، **ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، مرجع سابق، ص٣٩– ٤٠.

[٣٣] روس، جاكلين. **مغامرة الفكر الأوروبي**، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٢١٠.

[٣٤] زيادة، رضوان جودت. **صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٥.

وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع، لتشمل مختلف الظواهر."[٣٥]

ثانياً: مآزق الحداثة الغربية

إذا كانت الحداثة الغربية تؤمن بمركزية الإنسان، وقدرته على تجاوز ذاته وبيئته، وإذا قام الفكر الأوروبي على مفهوم اختزال الحضارة البشرية كلها في إطار التاريخ الأوروبي، والحضارة وُلدت على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى، ثم بدأت منذ عصر النهضة في الرواج والتطوّر وفق آلية متسارعة وناجزة يدركها الجميع،[٣٦] فإنّ كثيراً من العلماء والفلاسفة المعاصرين يتحدّثون عن أنّ الحضارة التكنولوجية ستحدث في الأرض خراباً نتيجة التقدم التكنولوجي، ويتحدّثون عن عبثية الحياة في العصر الحديث. فإذا كانت البشرية قد "واجهت (...) في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحدّيات عديدة، إلا أنه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدماً لحياته من التحدّي الذي تمثّله الحضارة الغربية اليوم."[٣٧]

ولذلك، يرى كثير من النقاد أنّ الحداثة التي ادّعت مطلقية الغرب ومركزيته، عليها أن تعيد النظر في انتصاراتها ونجاحاتها، وأن تقف على نقاط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجها المعرفي، وأن تدرس الأزمات الناجمة عن تبنّيه وتطبيقه، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي، وأين تحقّقت معظم حلقاته؟ ولم تعد مجرّد أيديولوجية يتم التبشير بها، أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها، وإنما أصبحت بناء حضارياً مادياً، ظهرت نتائجه الإيجابية مباشرة، كما تبدو نتائجه السلبية غير المباشرة.[٣٨]

---

[٣٥] الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ص٢٤.

[٣٦] أبو الفضل، مني، وآخرون. **الحوار مع الغرب: آلياته– أهدافه– دوافعه**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٤٣.

[٣٧] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٥٥.

[٣٨] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥١.

لقد أصبح المستقبل في زمننا مجهولاً، وأُشكلت الصيرورة كما يقول الفيلسوف التشيكي "باتوك"، وستظل في إشكال على الدوام. فـ"كلّما زاد تحكّمنا في القوى المادية في العالم زدنا انحطاطا بالمجال الحيوي... لقد دخلنا عهد الإشكال المعمّم، ونهاية الأساطير الكبرى، حتى وإن كان هذا العهد سيشهد هو الآخر ظهور أساطير كبرى. إنّ معظم الحلول قد صارت مشكلات وأزمة، وكانت هذه الأزمة هي السّبب في نشوء مفاهيم "الحداثة المتأخّرة" أو "ما بعد الحداثة".

ألم تعلن الحداثة عن موت الإله مع نيتشه(ت١٩٠٠)، وموت الإنسان مع فوكو (ت١٩٨٤)، وموت المؤلّف مع رولان بارت. حداثة أرادت تحرير الذات من سجن العقل، واللغة، والنسق، فإذا بأعلامها يقوّضون الذات المفكّرة المتعالية، التي تدّعي امتلاك الحقيقة واليقين، ويجعلون الفكر يقع "في سجن أدهى وأمر من السجن المقوّض، إنه سجن الشك والعدمية، الذي أضحى معه الفكر الغربي غارقاً في فوضى التفسير، وغياب المعنى، وتحوّل الحياة إلى عالم لا متناهي الرغبات، عالم المتعة والشهوة؛ إذ غاب كل جميل، وحلّ محلّه مبدأ اللذّة، ليفقد معه الإنسان الرغبة في الحياة، فأعلن عن انتحاره حقيقة بعدما قيل: إنه موت رمزي."[٣٩]

فرغم الانتصارات الهائلة التي حقّقتها الحداثة الغربية بفضل العقلانية ومبادئها، ورغم غناها الفكري والمعرفي، والتقدّم العلمي والتقني الهائل، فإنّه "يمكن الجزم بأنّ هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى نقيض مقصوده، ولا أدلّ على ذلك من أنّ هذه العقلانية التي بشّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة، هي التي أدّت إلى تدميره، فتحّولت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، كما يقول بول فاليري؛ الأمر الذي ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه، بما في ذلك مقولات العقل، والعلم، والتقدّم، والتحرّر."[٤٠] بمعنى أن الحداثة لم تعد قوة للتحرّر

[٣٩] بارة، عبد الغني. **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر "مقاربة حوارية في الأصول المعرفية"**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص٦٤.

[٤٠] صديقي، علي. "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س١٥، عدد٥٩، شتاء ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٢٥.

والتقدّم، فشروط الحياة الجديدة، -التي فرضتها بشكل أساسي بنية المدينة الحديثة- تُدرَك بشكل جيد بوصفها اجتثاث الإنسان من انتماءاته التقليدية، اجتثاثه من أسسه داخل "الجماعة" العضوية للقرية، وللأسرة.[٤١]

وهو ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأنّ هناك ثلاث نهايات لنظام الحداثة الذي استمر خمسمائة عام تبشّر بنهاية مرحلة الحضارة الحالية كما يقول "نعوم تشومسكي Naom Chomsky". وأوّل هذه النهايات تدمير بيئة الكرة الأرضية، التي اتخذت الحضارة منذ بداية الحداثة الطبيعة شأناً استغلالياً، يتزايد مع زيادة ربح رأس المال بوصفه هدفاً من أهدافه. فمع أوّل حدّ مطلق من حدود النهايات الثلاث وصلت الحداثة إلى حد موت الحياة في شموليتها من خلال استخدامها التكنولوجيا البيئية المضادة دون أي تمييز.

أما حدّ النهاية الثانية للحداثة، فهو تدمير الإنسانية نفسها؛ أي تدمير العمالة البشرية، وهي وسيلة رأس المال الأساسية. فالشأن الإنساني هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يخلق قيمة جديدة. والإنسان هو رأس المال الذي يهزم كل المعوّقات، غير أنّ النظام العالمي لا يستطيع التغلب على مثل هذا التناقض؛ لأنه يشكل أزمة العملية الحضارية النهائية، وهي: تدمير كوكب الأرض إيكولوجياً (بيئياً)، وإفناء الغالبية العظمى من البشر بالبؤس والجوع.

أما حدّ نهاية الحداثة الثالث، فهو استخراج إدراج مفهوم السكان الضمني في مفهوم آخر، بمعنى هناك خطة لاستبعاد إرادة إفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية من أجل تغيير أحوالها، وهي إرادة لا تقهر من أجل البقاء.[٤٢]

إنّ ما آلت إليه الحداثة الغربية أمر طبيعي ومتوقّع، خاصة مع تصاعد أزماتها ابتداء من حربيها الأوروبيتين، وانتهاء بمشكلاتها المتنوّعة؛ مثل تآكل مؤسّسة الأسرة، وانتشار

---

[٤١] فاتيمو، جياني. **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨م، ص٤٣.

[٤٢] جيمسون، فريديريك. وميوشي، ماساو. **ثقافات العولمة**، ترجمة: ليلى الجبالي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد٦٦٨، ٢٠٠٤م، ص٣٦، ٣٩.

الأيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدّمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وبيئته. وهي كلّها أمور كان لا يتحدّث عنها إلا الشعراء في شعرهم، والرّوائيون في رواياتهم، والعلماء في دراساتهم العلمية، ولكنها مع نهاية الستينات أصبحت أخباراً يومية تتناقلها الصحف، والإذاعات، والمجلات.[٤٣]

لقد حدث انقلاب في المنظومة المفاهيمية لمشروع الحداثة، انتقلت فيه من الحديث عن العقل إلى اللاعقل، ومن العلم إلى الأسطورة، ومن المعنى إلى اللامعنى والعدمية، ومن القيمة إلى اللاقيمة، ومن وحدة الحقيقة إلى تعدّديتها، ومن الانسجام والتماسك إلى التشظّي والتفتّت، ومن الوحدة إلى التنوّع والاختلاف، ومن البنية والنسق إلى الفوضى أو الكاووس Caos، كل هذا كان نتاج عقل ما بعد الحداثة، الذي أصرّ على تعدّدية الحقيقة وبنائها، بدلاً من كشفها وإيضاحها، وتغليبها على جملة البنى والأسس الغابرة، فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة. صارت فيها البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتّر، وبالتردّد، وبالحيرة، حتى قال بعضهم: في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر، ليس هناك إلا التشظّي، وعدم التجانس، الثقافة صارت تعاني على الصعيدين السيكولوجي والعملي، جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها، لقد أضحى الإنسان المعاصر بثقافته أمام تحدّ جدلي كبير، تسود فيه السطحية بدلاً من العمق، والاختزالية بدلاً من الشمول، وغبش الرؤية بدلاً من وضوحها. بتعبير أوضح، أصيب فكر الإنسان بحالات من التردّد، والضّياع الميتافيزيقيين.[٤٤] حتى إن بعضهم أصبح يتحدّث عن الخاتمة الكارثية للتاريخ، هذا التاريخ الذي صار فيه المركز غير قادر على الصّمود، ووحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم، كما يقول الشاعر وليم بتلرييتس(ت ١٩٣٩).[٤٥]

---

[٤٣] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥١.

[٤٤] لانغ، جيفري. **ضياع ديني صرخة المسلمين في الغرب**، ترجمة: إبراهيم يحي الشهابي، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م، ص١٧، ٢٦.

[٤٥] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، ترجمة: فاضل جتكر، المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج٢، ص٤٨٨، ٤٩٠.

بدأت أزمة الحداثة في الظهور منذ أن صار الإشكال الناشيء عن الحداثة، المنقلب على الله، وعلى الطبيعة، ينقلب على الحداثة نفسها. فقد بات العلم يُطرح بشقين أساسيين، ينتج معارف جديدة تثوّر معرفتنا بالعالم، وتمدّنا بالمقدرات الهائلة؛ لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنه في الوقت نفسه يطوّر قدرات هائلة للموت، من قَبيل الموت النووي، بحكم الانتشار الذي تعرفه أسلحة الدمار الشامل، والتراجع الإنساني في حال تواصل تدهور المحيط الحيوي الناجم عن التنمية.[٤٦] لقد أدّت الأقانيم الثلاثة للحداثة ممثّلة في مفاهيم العقلانية، والتقدم، والذاتية إلى فجائع الإنسانية بوتيرة متزايدة، الأمر الذي أدّى بكثيرين ولا سيما تيار ما بعد الحداثة إلى نقادها، وإلى القول: بأنّ الحداثة لم يعد لها مسوّغ في الوجود، وكان لا بدّ من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، بل لا بدّ من الدعوة إلى انهيار السرديات الكبرى بحسب تعبير "ليوتار"، ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، وإنّما من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية.[٤٧]

هذا الوهم الذي يتحدّث عنه جان فرانسوا ليوتار Lyotard هو الذي هيمن على الوعي الغربي، وهم إحداث القطيعة مع التقاليد على مستوى الأفكار والمنهج والأسلوب،[٤٨] والذي اعتمد نماذج معرفية، وأخرى إقتصادية مبنية على مقولات التنميط الاجتماعي، والتسلّع، والتشيّؤ، ونشر ثقافة الاستهلاك، وأعتقد أن "كل علم يستقي مشروعيته باللجوء صراحة إلى هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة(...). كانت هذه هي حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية–سياسية جيدة، هي السلام الشامل."[٤٩] لكن المشكلة لا تكمن في ما تدعو إليه حركة الاستنارة والتحديث من السعي الى بلوغ غايات أخلاقية وسياسية، بل في ما حصل في الواقع من تراجع في

---

[٤٦] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٤٧] زيادة، **صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، مرجع سابق، ص٨.

[٤٨] وليامس، جيمس. **ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طلب، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، (المشروع القومي للترجمة)، عدد٦٠٢، ٢٠٠٣م، ص٦٧.

[٤٩] ليوتار، جان فرانسوا. **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤م، ص٢٣، ٢٤.

تحقيق هذه الغايات؛ فهناك تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني، مثل: (الآلة، والدولة، والسوق، والقوة)، أو أيّ شيء أحادي البعد، مثل: (الجسد، والجنس، واللذة). ومن ثمّ، فالحداثة التي بدأت بإعلاء الإنسان انتهت في الأخير بالقضاء عليه،[٥٠] أو الإعلان عن موته. وهي الفكرة التي عبّر عنها الفيلسوف "هربرت ماركيوز"، الذي وجّه نقداً عنيفا لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، ورأى أنّ العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها قد تحوّل، شأنه في ذلك شأن العلم، إلى قوة قمعية، ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان، وهو ما عبّر عن حالة متقدّمة من تأزّم الفكر الغربي، وبلوغه مستوى من الانتقال من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض الأنساق وهدمها.[٥١]

وفي السياق نفسه، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أنّ تصاعد معدّلات الترشيد في المجتمع الغربي أدى إلى اختفاء الفرد، والقيم الثقافية والروحية، والعقل النقدي القادر على التجاوز، حتى أصبح الإنسان كائناً ذا بُعدٍ واحد كما يقول ماركيوز، يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع. فالترشيد بدلاً من أن يؤدّي إلى الحرية، والعدالة، والسعادة أدى إلى نتيجتين متناقضتين، انعتاق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسلّعه وتشيّئه في آن واحد، بل إنّ العقل نفسه أداة الترشيد، تحوّل إلى قوة غير عقلانية، وغير رشيدة تسيطر على كل من الطبيعة والإنسان. انقلب فيها الايمان القائم على تحليل معين للمجتمع بالنشاط التقدّمي إلى خوف من الشرّ الجديد، إلى خوف من الإدارة الشمولية.[٥٢]

ظهرت أزمات الحداثة لأنها "حضارة تقيم نظرتها للواقع والحقيقة ليس على أساس من معارف الوحي والإيمان الديني، وإنّما على أساس تقاليد ثقافية تسندها مقدّمات

[٥٠] المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١٥.

[٥١] صديقي، **الأزمة الفكرية العالمية** نحو نموذج معرفي قرآني بديل، مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦. انظر كذلك:
– المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٩.

[٥٢] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م ص٣٢. انظر أيضاً:
– سليتر، فيل. **مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية**، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، عدد١٥٤، ط٢، ٢٠٠٤م، ص١٥٢.

فلسفية صارمة، مبنية على تصوّر للحياة الدنيا محوره الإنسان بوصفه كياناً مادياً، وحيوانياً ناطقاً. وهي بذلك تعتمد اعتماداً كبيراً على القدرات العقلية للإنسان؛ للكشف عن أسرار محيطه ووجوده، ولصياغة نتائج تصوره المبني على تلك المقدمات الفلسفية في شكل قيم وقواعد خلقية قابلة للتطور."[٥٣] وهو ما أفضى في النهاية إلى عمليات انتقادية ومراجعات فكرية ومنهجية للعقل العلمي المادي الذي ظهر في بداية القرن التاسع عشر، أعادت النظر في كل الفلسفة السابقة، فانبعثت تيارات روحية أو مثالية قويّة على يد برغسون، ولوسين، وماريتان (...). واستعاد الدّين مكاناً مهماً داخل التيارات الفلسفية التي ينصب اهتمامها على أصل الإنسان ومستقبله، وهذه التيارات لا تتردّد أحياناً في الاعتماد اعتماداً قوياً على ما تجلبه العلوم ذاتها.[٥٤] وطرحت تساؤلات من قبيل: ما الذي حدث للعقل الحديث بعد مئتي سنة؟[٥٥] هذا العقل الذي لم يعد همّه الكشف عن حقيقة الأشياء بقدر ما كان يصبو إلى محاورتها، لتصيّد ما يؤهلّه للتعامل معها، واستخدامها، والانتفاع بها. ومن ثمّ لم يكن يُطلب العلم من أجل العلم الخالص بحقائق الأشياء، بل النّفع الناتج عن حركة ذلك العلم. وكان من نتيجة ذلك "ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة، ما أدى إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة. ها هو العالم الغربي اليوم، يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد أسماه Ecology، وإلى تنمية روح الاحترام والإجلال للطبيعة."[٥٦]

لذلك، نجد كثيراً من النصوص من داخل النسق الغربي نفسه، راجعت مشروع الحداثة، وعلى رأسهم أوزفلد شبنجلر Spengler الذي رأى بأنّ الحضارة الغربية ليست بحضارة إنسانية واحدة، تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة، ومتوسطة، وحديثة. فهذا الرأي يعدّ صادراً عن العقلية الأوروبية الغربية المحدودة ضمن أفقها المعيّن،

[٥٣] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٥٦، ١٥٧.

[٥٤] بوسكيه، فاتييه. **الإنسان في المجتمع المعاصر**، ترجمة: مصطفى كامل فودة، مراجعة: راشد البراوي، نيويورك- القاهرة: مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، دار المعرفة، ١٩٦٩م، ص١٨٥.

[٥٥] سرنان، برتران سان. **العقل في القرن العشرين**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٠، ص٢٣٩.

[٥٦] الفاروقي، إسماعيل راجي. "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، **المسلم المعاصر**، السنة ١٠، عدد٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٢، ١٣.

والمعجبة بمنجزاتها، والتي تحصر الحضارة بذاتها، وتنصرف عن الحضارات الأخرى كأنّها مراحل التقدّم أو خاتمتها.[٥٧]

لقد شكّل هذا الطرح بداية ثورة الفكر الغربي على أسسه ومقوّماته المبخّسة للتواريخ والثقافات غير الأوروبية، باعتماد مفاهيم ومصطلحات أنتجها النقد ما بعد الحداثوي. وكان من نتائج تلك الثورة؛ ظهور مفهوم النسبية الثقافية الذي حطّم مقولة المركزية الغربية؛ وأسّس لرؤية جديدة قوامها أن كونية المفاهيم الغربية ليست سوى أسطورة فجّة أنتجتها الحداثة الغربية، لتبشّر بنفسها وكأنها نظام التقدّم الأوحد والأصلح لكلّ البشر، والأكثر تمثيلاً لطموحات العقل البشري.[٥٨] هذا العقل الذي قال فيه الشاعر (غوته) "كل ما يؤدّي إلى تحرير للعقل لا يقابله تقدم في تهذيب الروح، خطر"، وكان من نتائج هذا التحرير للعقل أن "جعل هذا العصر مأساة، بطلها العقل، وسياق حوادثها تحويل الوسائل إلى غايات."[٥٩]

وفي الاتجاه نفسه، ذهب مالك بن نبي إلى النظر لثقافة الرجل الغربي بأنها "لم تعد ثقافة حضارة، فقد تحوّلت بفعل تأثير الاستعمار، والعنصرية إلى ثقافة الإمبراطورية. فرغم بلوغ أوروبا مستويات عليا في الفن والصناعة، إلاّ أنّها نأت عن المثل الأخلاقية، ولم تعد تعرف شيئاً من الخير للإنسانية خارج إطارها الجغرافي، والحضاري الذي لا يمكنه فهمه إلا في إطار الرؤية المادية للحياة."[٦٠] الرؤية التي دعت إلى الأخلاق الممركزة على الأنا، "على أساس أنّ الوجود كلّه نزعة إلى القوّة والسيطرة، وأنّ الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء، ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان سارتر وكامو، تمجّد الممارسة الحرّة بوصفها أعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني(...)، لذلك تدهورت الأخلاق في الغرب تدهوراً كبيراً منذ أن عمّت النظرية، وتبنّاها العالِم وغير العالِم وأخذ الفرد يؤمن أنّ كلّ ما يرغبه مبرور، وأنّ كلّ رغبة تحمل جوازها بيدها من حيث هي رغبة."[٦١]

[٥٧] شبنجلر، أوزفلد. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٤م، ص١٦.

[٥٨] المنصوري، المبروك. **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية**، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٧٦.

[٥٩] بدوي، عبد الرحمن. **اشبنجلر**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، ص٢٨٧.

[٦٠] ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٥٦.

[٦١] الفاروقي، **التحرّك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٤.

فعالمية الحضارة الغربية تأسَّست على أولوية المادة على الفكر، أو المصالح المادية على الحضارة؛ هذه الأخيرة التي ارتبطت بالمكان، وهدفت إلى تأمين حاجات ومصالح الجماعات، وهو ما جعلها حضارة مادية وتقنية، تغلّف ذاتها بتفوّق عرقي وجغرافي مدعوم بتقدّم علمي—تقني مؤدلج بالمسيحية، قائم على نموذج حضاري يبحث دائما عن ذاته، ويعمل باستمرار من أجل ذاته، يتماهى مع مبدأ القوة، ويرفع الذات بصورة نهائية وفوقية مطلقة تجاه غيره (الآخر). وهو ما أضفى عليها صبغة الخصوصية.[٦٢]

والنتيجة، هي أنّ أسلوباً جديداً ظهر في الغرب، أبدى ارتياباً بالأفكار والتصورات التي قام عليها مشروع الحداثة بوصفه فكرة الحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، والتقدّم، والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير. وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير، باعتبارها طارئاً عارضاً، بلا أساس، متبايناً، بعيداً عن الثبات، وبعيداً عن الحتمية والقطعية.[٦٣] وهو الارتياب الذي دفع بعض المفكرين إلى القول: بأنّ الحضارة الغربية تحتاج إلى علم جديد، يكون القاعدة والأساس لكل علم، أو الماهية التي تجاهلتها العلوم الوضعية، لأنّ هيمنة العلوم الوضعية على الخطاب العقلاني الغربي، هو السبب المباشر في أزمة الثقافة الأوروبية.[٦٤] التي فصلت العلم عن الميتافيزيقا، فهو سحابة صيف في هذا العالم، هائمة لا تعترف بأصلها، وكل ما تدركه عن نفسها هي أنها سحابة تحرّكها الرياح في الفضاء، عجزت فيه الذات عن تفسير الجانب الآخر للوجود الإنساني الذي لم يتمكن المنهج التجريبي من معرفته، وهي مناطق النفس البشرية وعالم الميتافيزيقا.[٦٥] وهذا ما كشف عنه فلاسفة أزمة الحضارة بمقالات نقدية من أمثال: ماركس، ونيتشه، وفرويد، وفوكو، وليفيناس، وهوسرل، وهيدجر؛ فهوسرل يتناول "أزمة الوعي الأوروبي التي هي في نظره أزمة معنى، وتوجّه ناتج عن سيادة النزعة الموضوعية،

---

[٦٢] عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام رؤيتان للعالم**، تحرير: منى أبو الفضل، ونادية محمود مصطفى، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٨٥، ٨٦.

[٦٣] إيغلتون، تيري. **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧- ٨.

[64] Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, p85,

[٦٥] المرجع السابق، ص٩٤- ٩٥.

وتصورها الضيق للعمل. الوعي الذي يرى أنّ العالم الموضوعي هو العالم الحقيقي، رغم أنه في الأصل ليس سوى بناء نظري رياضي تم إنتاجه بفضل الممارسة العملية، بينما يُعدّ عالم العيش والحياة اليومية مجرد تعبير تقريبي، ذاتي، ونسبي، يشوّه العالم الحقيقي."[٦٦]

وقد دشّن نيتشه تقليداً فلسفياً اندغم فيه التشخيص بالنقد، بالتركيز على نقد العقلانية الصارمة، والنزعة الأداتية، التشيّؤ والاستلاب وسيادة العدمية، والكُلّيانية السياسية (الحكم الشامل)، وانعدام المعنى والغاية. لقد تبيّن لهؤلاء الفلاسفة أنّ الوعود التي قدّمتها الحداثة ممثّلة في فكر الأنوار لم تحقّق كل ما بشّرت به، ولم تفِ بكل الانتظارات المعقودة عليها، بل ولّدت ظواهر سلبية كانعدام المعنى وغياب الغايات القصوى. وهذا ما جعل هؤلاء الفلاسفة يضعون الحداثة والأنوار موضع تساؤل نقدي.[٦٧]

ثالثاً: سؤال التحديث في العالم الإسلامي بين وَهْم المماثلة وقلق الاستنساخ

هل يمكن للمجتمعات الإسلامية الحديث عن بناء حداثة مماثلة للنموذج الغربي وفق معانيه ودلالاته؟ استناداً إلى مفهومه؛ بنيةً، وتكويناً، ومساراً، ومآلات، وهو المفهوم الذي يعتقد أصحابه أنه من المستحيل أن نطلق كلمة "حديث" على مجتمع يسعى لأن ينتظم ويعمل وفقاً لوحي إلهي أو تفكير غيبي ميتافيزيقي؟ وهل يمكن لهذا المجتمع الإسلامي؛ عقيدةً وفكراً وسلوكاً وواقعاً وتطلعاً للشهود الحضاري، أن يعيد استنساخ التجربة الغربية كما هي، بما تحمله من حمولات أيديولوجية، وممارسات سلوكية وعلاقات إنسانية قائمة على السيطرة والهيمنة؟ وهل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتّخذ من العقلانية الأداتية، التي قام عليها مشروع الحداثة، أساساً لتنظيم شؤونه السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والفنية، واستبعاد كل نشاط بشري خارجي أو متعال، رؤية كلية غائية، والانخراط في العقلنة والعلمنة بوصفهما محدّدين فلسفيين لمنهج الحياة ونمطها الغربيين، واللذين يبرزان قطيعة ضرورية مع كل غائية دينية. لا سيما إذا علمنا بأنّ

---

[٦٦] هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة وتقديم: إسماعيل المصدق، مراجعة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، يوليو٢٠٠٨م، ص١٠٤ وما بعدها.

[٦٧] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٠، ٤١.

مشروع الحداثة الذي مرّ بمراحل في تشكّله وانتشاره، جعل الغرب يدعو إلى نقد الأفكار المسبقة التي تفسد استعمال العقل بحسب فولتير، والإيمان بالإنسان الطبيعي، والسعي كذلك إلى حلّ الأديان التي ما فوق الطبيعة والأساطير، ليرتكز على العقل، وعلى الإنسان نفسه.

ثمة أسئلة تطرح أمام كل من يريد أن ينخرط في مشروع الحداثة بوصفها رؤية فلسفية للعالم والإنسان والحياة؛ خاصة إذا كان للإنسان رؤية فلسفية مغايرة لمنظومة المعرفة الغربية المؤسِّسة للحداثة. فكيف يمكن استنساخ الحداثة الغربية المبنية على أصول وأسس تمتد إلى الميراث الإغريقي، والروماني في عدد من مساراتها التي أدت إلى نتائج اختلف حولها المحلّلون، ولا يمكن تصحيحها إلاّ بالعودة إلى بدايات صحيحة، في واقع له مرجعية دينية توحيدية، ورسالة عالمية، وتجربة تاريخية، ومعادلة اجتماعية ونفسية وذهنية؟ كيف يؤسس العقل الإسلامي مفهومه للحداثة؟ وما هي المرجعية المستندة المؤسّسة لمشروع الحداثة الإسلامية؟ خاصة إذا علمنا بأنّ الحداثة بوصفها فلسفة عقلانية مادية جعلت من المادة المتغيّرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة، والركيزة الأساسية لأية رؤية للواقع. وما هو نمط الحياة الذي يجب اختياره والعيش وفقه؟ إذا علمنا بأنّ الحداثة نفسها ليست واحدة، بل هي حداثات شتى، تختلف باختلاف مناحي الفكر، وتتعدّد بتعدّد العلوم والأنساق المعرفية. هكذا نستطيع أن نتحدّث عن حداثة صناعية وتقنية، وعن حداثة فكرية، وأدبية، ونقدية، وغيرها من الحداثات. وإذا كان بإمكاننا أن نتحدّث عن براءة الحداثة التقنية، فليس من السهل الحديث عنها في المجالات والحقول الأخرى، نظراً لما يعلق بالأدوات والمناهج الفكرية المستعارة من مشوبات عقدية تتعارض وفكر الهويات الأخرى، وتتناقض معها .

وربما يطرح سؤال جوهري حول منظومة القيم التي يطرحها المجتمع غير الغربي، علماً بأنّ الحداثة الأوروبية طرحت منظومة القيم بعيداً عن الدين؟ الدين الذي كان في السابق هو مصدر المنظومة الأخلاقية والجمالية، ثم بدأ العقل الغربي يميز بين ميدان العقل وميدان الدين، فأخذ يتضاءل ما يمكن إثباته بالعقل من موضوعات الدين بصورة تدرجية، في سلسلة من التطورات الفكرية التي مهّدت السبيل إلى الفصل بين الفكر والوجود. ألم

ترفض الحداثة الغربية أية منظومة قيمية يكون مصدرها مرجعاً خارجاً عنها؟ ألم تعمل على تأسيس مرجعية تجعل مما هو كائن مصدراً لما ينبغي أن يكون؟ ألم تذهب عقلانيتها إلى أنّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدْر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمّق من فهمه للواقع ولذاته؟ إن المشكلة "لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنّما في نوع العقل الذي يُستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة)، وفي الإطار الكلّي الذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه."[٦٨]

إنّ النقد الذي يوجّه للحداثة لا ينبغي أن يدفعنا إلى تمجيد ذواتنا وتعظيم تاريخنا، فليس الهدف من هذا النقد هو تمجيد التراث أو الإقرار بسلامة واقعنا القائم، بل نريد القول بأنّ استيراد النموذج الحداثي الغربي لن يفيدنا كثيراً في عملية النهوض والبناء؛ لأنّ هذا النموذج فيه تحيّزات للمادية، والعلمانية، والمركزية الغربية، نموذج يفصل الحداثة عن القيمة، ويرهن استمرارها بقيمة القوة لا بقوة القيمة.[٦٩] إنه النموذج الذي جعل الإنسان عاجزاً على الاختيار بين بدائل، وهذا العجز هو "الأمر المميت للحضارة، وعدم القدرة على الاختيار. ويتضح هذا بجلاء في عدم قدرتنا على إيقاف إنتاج وسائل التدمير الشامل، والإيقاع الرهيب الذي يعزفه الجزء المتحضّر من البشرية فقط، وهو يدمّر ظروف الحياة الطبيعية في بيئته. إنه صراع بين المبادئ العضوية والميكانيكية، بين المبادئ الطبيعية والصناعية في الحياة البشرية."[٧٠] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يعنى هذا النقد "استبطاناً لنزعة الثأر الحضاري، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل ذاته (...)، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه، وإعادة إنتاجه، وكلا الحالين يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع، أي التأسيس لحداثة ذات توجّه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجّه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي."[٧١]

---

[٦٨] المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مرجع سابق، ص٤.

[٦٩] المسيري، عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج (حوارات)**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٢٩٧.

[٧٠] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة وعرض: علي عبد التواب الشيخ، الفيوم: دار الفلاح، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص٦٨.

[٧١] بلعقروز، عبد الرزاق. **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٤٠.

كيف للعقل الإسلامي أن يدخل مرحلة التحديث وفي وعيه نموذجٌ معرفيٌ، وحضاريٌ مغاير في البنية والشكل، في الماهية والقصد؟ ثم إنّ هذا النموذج خضع لانتقادات معرفية، وسياسية، واجتماعية، وأخلاقية. فما موقع هذا الانتقادات من الوعي الإسلامي، وكيف يقرؤها ويحلّلها؟ ماذا يمكن أن يفيد من هذا النقد الداخلي للحداثة؟ كيف يمكن للعقل الإسلامي أن يتجنّب أخطاء الحداثة وأخطارها؟ وما هي حدود الاتصال والانفصال بين التجربة الغربية والتجربة الإسلامية المنشودة؟ ألم يطلّع الفكر الإسلامي على الدراسات، والأبحاث التي تحذّر من مآلات الحداثة، حتى إنّ بعضهم كتب كتاباً عنونه بـ: هل نسير إلى الهاوية؟: يقول فيه: "ونحن نرى فكرة التنمية، حتى التي يقال لها (مستدامة) تجعل من حضارة مأزومة النموذج المحتذى، وهي نفسها حضارة ينبغي إصلاحها، فهي تعيق العالم أن يهتدي إلى أشكال من التحوّل غير تلك المستنسخة من النماذج الغربية(...)،كما أنها تقود المجتمعات في سبيل تؤدي بها إلى الكارثة، والحال أنه ينبغي تغيير السبيل والشروع في بداية جديدة."[٧٢]

في ظل العولمة والنظام العالمي الجديد، لم يعد بمقدور أية ثقافة أو فرد أو جماعة أن تنأى بنفسها بعيداً عمّا يجري في العالم حتى لو استطاعت إلى ذلك سبيلا. فقد أصبحت المناهج الفكرية، والتيارات النقدية، والمدارس الفلسفية في ظل هذا النظام تستورد هي الأخرى، وتجلب إلى العالم الإسلامي بالجملة والتقسيط كما تجلب السلع والبضائع. ونحن نعلم يقيناً أن هذه المناهج، والمدارس، والتيارات لم تعد مقبولة في البيئة التي نشأت فيها، بمعنى "لم تعد الثقافة الغربية نفسها تقبل به كما هو شأن المناهج البنيوية وما بعد البنيوية، تلك التي تدعو إلى اللامعنى وإقصاء المقاصد."[٧٣]

هذه المناهج والمدارس ما زالت تُستقبل بحفاوة كبيرة في العالم الإسلامي، ويتلقّاها المثقّفون بإعجاب شديد، في الوقت الذي وصلت فيه الحداثة ذاتها إلى مراجعة نفسها، وقفت على مواطن الخلل فيها، وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها، وسعت إلى تدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود. ألم ترتفع أصوات من

[٧٢] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص١٥.

[٧٣] سمير، **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، مرجع سابق، ص٣٥.

داخل الحضارة الغربية تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الأمبريقي، ومن سيادة القيم المادية المسيطرة عليه؛ قيم السوق ورأس المال؛ والتفتّت والتشرذم والتراجع المهول للقيم الروحية، مما أوصل الحضارة الغربية إلى أزمة؟[٧٤]

كيف يمكن للفكر الإسلامي أن يفسّر الرؤية الاستنارية الحداثية التي تقدّم رؤية مادية شاملة للكون، وتزوّد الإنسان برؤية معرفية كلّية، وتحاول أن تجيب عن معظم الأسئلة المباشرة والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته؟ لا بدّ أن نعلم أن "التحديث، والحداثة، وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة. فالعلمانية الشاملة ليست جوهراً ثابتاً، ولا برنامجاً فكرياً محدّداً يبتدئ كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقّق حلقاتها تدريجيّاً عبر الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، وأخيراً عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة."[٧٥] فما موقف الفكر الإسلامي الذي يروم تحديث المجتمع من الأجوبة التي يقدّمها مشروع الحداثة الغربي عن الأسئلة النهائية والكلية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها؟ والتي انتهت إلى خلل في البناء الاجتماعي، متمثلاً في تفكّك الأسرة، وانتشار المخدرات، والعنف، والجريمة المنظمة، وهو ما أفقد النسق الثقافي الغربي الامتياز الذي كان يدّعيه، فـ"لم يعد شيئاً مسلّماً به، نظراً للتطورات الحاصلة على مستوى العالم. فهناك إدراك، بل تخوف لديهم من أن الغرب لن يكون هو القوة الوحيدة في عالم الغد، وأن الحضارة الغربية لم تعد مرادفة للحضارة العالمية، وأنّ هناك يقظة للحضارات والهويات الثقافية بحيث إن العالم لن يكون عالمي الثقافة، بل متعدّد الثقافات."[٧٦]

كيف يتفاعل العقل الإسلامي مع الأنساق المعرفية، والأخلاقية، والجمالية التي تدير حياة المجتمع الغربي، والتي تعد –على حد تعبير ماكس فيبر– ديانة عالمية كاملة تتفرّع

---

[٧٤] المرجع السابق، ص٣٦.

[٧٥] المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٣، عدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٩٤.

[٧٦] أومليل، علي. **سؤال الثقافة الثقافة العربية في عالم متحوّل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٦، ٣٧. انظر أيضاً:

– جيمسون، وميوشي، **ثقافات العولمة**، مرجع سابق.

عنها نظم معرفية، وأخلاقية شاملة تدخل على قلب المؤمنين بها قدراً عالياً من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم، وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، في الوقت الذي يقول بعضهم إن الإنسان ليس متناسباً مع العالم، إذ لا هو ولا حياته تعد وحدات قياسية لنسبة تقدم الأشياء، والذي انعكس على نفسية الإنسان، وأشعره بعدم الأمان الأبدي، وولّد لديه حالات من التشاؤم، والسخط، واليأس، واللامبالاة؟[٧٧] وكيف يمكن للعقل المسلم أن يؤسّس أنساقاً أخلاقية تتسم بالثبات والمطلقية بعيداً عن الأخلاق الدينية، والقيم التقليدية، والاستسلام، والسقوط في قبضة الصّيرورة؟ وكيف يمكن لهذا العقل أن يسلّم بوجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي، وهو في حالة حركة وتغيّر دائمين؟ ألا يعد تناقضاً التسليمُ بالأنساق الأخلاقية الثابتة والمعرفة اليقينية، استناداً إلى مرجع متغيّر، وبعيد عن كل أصل نهائي ثابت إلهياً كان أم مادياً؟ وكيف يستجيب العقل المسلم لدعاوى الإيمان بالمنظومات المعرفية والأخلاقية، والجمالية القائمة على المادة، في حين أنها من إفراز العقل الإنساني النسبي؟ وكيف يمكن أن نطبع الثبات على واقع متغير محكوم بحدود الزمان والمكان، ومعطيات واقع الإنسان؟

كيف يقرأ الفكر الإسلامي الحداثة ذات المنشأ والمآل الغربيين؟ أليست هي ظاهرة كونية أعادت قيمة الإنسان إلى المركز بعد أن سلبته التصوراتُ اللاهوتية أيّةَ قيمة؟ هل قيم الحداثة قيم إنسانية عالمية وكونية أو أنها ظاهرة تاريخية وجغرافية لا تتجاوز دائرة الحضارة الأوروبية؟ ألم يكن التفكير الفلسفي في مسائل العقل، والحداثة، والحضارة، والمعنى استجابة لحاجات تاريخية ملموسة مرتبطة بواقع إنساني محدّد، وهي التفكير في ماهية الحداثة والتقنية؟ ما هي حدود الإفادة من الحداثة بوصفها رؤية، وقيمة، وممارسة؟ وهل الحداثة هي تاريخ تقدّم العقل الغربي فحسب أو هي تاريخ تقدّم الوعي الإنساني عامة؟ ومن ثمّ يمكن أن تكون أنموذجاً إنسانياً عالمياً صالحاً لأيّ مجتمع؟كيف نفسّر ما ظهر في الثقافة الغربية المعاصرة بوصفها مفهوما مركزياً جديداً "وهو مفهوم النسبية الثقافية"، الذي يعدّ من أبرز المفاهيم التي دكّت المقولة الأسطورية الحداثوية عن كونية المفاهيم والمقولات التحليلية الغربية، بما فيها مقولة الحداثة في نسختها الغربية في حد

[٧٧] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص١٣٩.

ذاتها؛ إذ بيّن هذا الصنف من الدراسات أن الفكر البشري مرتهن بظرفياته الزمانية والمكانية، وأنّ المفاهيم والمناهج الغربية التي أنتجت في مرحلتي النهضة والحداثة، هي مفاهيم فكرية وحضارية غربية، ولا يمكن أن تخرج عن السياق الذي أنتجت فيه.[٧٨]

إن مسوّغ طرح مثل هذه التساؤلات وغيرها في الفكر الإسلامي، نابع من كون الحداثة تأسّست بوصفها فلسفة تقوم على الذاتية أو بوصفها فلسفة تجعل للذات الاعتبار الأوّل، بكلّ ما فيها من نزعات لاعقلية، وبكلّ ما فيها من هوى، وبكلّ ما تسعى إليه من نفع واستحواذ، وبكل ما تقترفه من إساءة في استخدام العقل، من خلال إجباره على الانحياز إلى الذات، ليستمد منها اليقين، من خلال جعل الذات مرجع ذاتها، ومعيار قيمها، وأصل كل خير وجمال فيها.

ألا يجد الإنسان نفسه أمام خيار صعب، يصل به إلى حد التمزّق الحقيقي بين جبهة الانتماء إلى التراث بوصفه يمثل الجانب التقليدي، وجبهة الآخر(الحداثة الغربية) بوصفها الخوف من الوقوع في هالته، وتبني مشروعاته، التي تصبّ في الذوبان فيه؟ كيف يمكن لمشروع الحداثة بوصفه رؤية فلسفية للعالم الانتقال من لحظة الانفصال عن القديم، والانخراط في لحظة الحاضر؟ أو بتعبير أوضح؛ كيف يمكننا فك الارتباط بين الماضي القديم والحاضر الجديد أو إحداث التوافق والاتصال بينهما؟ وهل يمكن للفكر الإسلامي أن يتجاوز أو يحل هذه المفارقة بالمحافظة على التراث، والانخراط في مشروع الحداثة في آن واحد؟

أليس حرياً بالعقل إعادة ترتيب مسائله من جديد، حتى يدرك الوحدة والاتساق وسط التعدّد والفوضى التي وصل إليها، انطلاقاً من المسؤولية التي تحمّلها في التاريخ؟ أليس الأجدر بالعقل إعادة بناء أرضية صلبة على شيء ما يعلو على كل ما اعتقد الإنسان الغربي أنه حقيقة وواقع، بدلاً من الأرضية الهشّة والمشوّهة معرفياً، ومنهجياً، وواقعياً، حتى ينطلق في تحقيق قيم الإنسانية التي تروم تحقيق العدالة، والاعتدال للأفراد والجماعات؟ أو أن يُعيد العقل تأليف وجهه ووحدته؟[٧٩] أو أن يُعيد بناء رؤيته للعالم؟

[٧٨] المنصوري، **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية**، مرجع سابق، ص٨٩.

[٧٩] سرنان، **العقل في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

رابعاً: ملامح الحداثة المنشودة

يرتبط مفهوم الحداثة العربية الإسلامية بجملة من العناصر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في عملية النهوض الحضاري: وأوّل هذه العناصر هو الوحي؛ قرآناً وسنة، وثانيها هو الواقع العربي الإسلامي، وثالثها هو الانطلاق من الإنسان. ورابعها هو الانفتاح على العالم. ومن ثمّ فنحن أمام مفهوم مغاير لمبادئ ومضامين التصور الغربي للحداثة، الذي يستبطن نموذجاً معرفياً للإنسان الذي يهدف إلى بنائه، ومختلفاً عن شكل المجتمع الذي يسعى إلى تحقيقه في الواقع. وهو مفهوم لا يتفق في اعتقادنا مع المفهوم الغربي الذي يستبطن العلمانية، ويستبعد كل أثر للدين في حركة الحضارة، الذي صار وصف المدني فيه وصفاً لكل ما هو غير ديني.[٨٠] المفهوم الذي لا يبقي حبيس الرؤية التراثية، ومن ثمّ لا يقع في ما يسمى بالاستلاب التراثي، بوصفه تجربة تاريخية، تفاعل فيها الإنسان المسلم مع الوحي ومع الواقع، وحدّد موقفه من الآخر، ووضع آليات للتعامل معه دون الذوبان فيه.

ولهذا، فأوّل سمة من سمات الحداثة المنشودة هو أن تكون قائمة على المرجعيّة الدينيّة، المبنيّة أساساً على التوحيد، على أساس أنه "يمثّل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرّؤية الكلّية عن الكون والحياة والإنسان، والتوحيد يوضّح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة. وفي الوقت نفسه يحقّق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية، لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية، والثقافية السليمة لدى الإنسان."[٨١]

فلا يمكن حل أزمة الفكر إلا بالتوحيد، ولا يستنير الفكر إذا لم تنعكس أشعة التوحيد عليه، ولا يهتدي السلوك الإنساني إلا به، ولا يرتقي إلى معارج التزكية إلا بسلاله، ولا يبلغ العمران إلا بسلوك سبيله، ولا تتحقّق عدالة إلاّ بعد اليقين به، ولا تقوم

[٨٠] فؤاد، السعيد، وفوزي، خليل. **الثقافة والحضارة مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، تحرير: منى أبو الفضل، ونادية محمود مصطفى، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٢١، ١٢٣.

[٨١] العلواني، طه جابر. **التّوحيد والتّزكية والعمران "محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة"**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٦٥.

دعائم حرية أو تحرّر أو مساواة إلا على قوائمه. فهو (أي التوحيد) ينعكس على الفكر فيقيّمه، وعلى التصوّر فينقّيه، وعلى الاعتقاد فيصحّحه ويطهّره، وعلى الوجدان فيحرّره، وعلى السلوك فيعدّله، وعلى الخُلق فيحسّنه، وعلى الحياة فيجعلها حياة طيبة، وعلى نظم الحياة فيجعلها صالحة قائمة على الهدى، والحق، والعدل، والأمانة، وتساوي الخليقة ووحدتها، ووحدة الحقيقة ومناهجها.[٨٢]

والسمة الثانية للحداثة الإسلامية المنشودة هي أنها ينبغي أن تكون نابعة من التراث الإسلامي بكل ما يحمله من رؤية معرفية، ومنظومة قيمية، وفلسفة في الوجود، إلاّ أنّ التراث الذي نقصده هنا "ليس تراث أمة بدائية أو جماعة خرافية، وليس تراثاً مغلقاً ولا متعصّباً، بل هو تراث رسالة خالدة، وحضارة ضخمة، وأمة كبرى، تراث أمة عالمية، جمعت بين العلم والإيمان، ووصلت الأرض بالسماء."[٨٣] وعليه فلا يمكن للفكر الذي يؤسّس للحداثة أن يكون منفصلاً عن التراث؛ لأنّ هذا الأخير هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، إنه نقطة البداية في كل مشروع حداثي أصيل ومبدع.

ولا يمكن للفكر أن يكون منطلقاً سليماً، لإعطاء تفسير صحيح للعالم، ما لم يقم على معطى التوحيد بوصفه مكوناً جوهرياً من مكونات التراث الإسلامي، فالتوحيد هو وحده يشكّل رؤية كلية ونظرة عامة إلى الواقع والحقيقة، والعالم، والزمان والمكان، والتاريخ البشري.[٨٤] وهو ما عبّر عنه عبد الوهاب المسيري بقوله: "لا بدّ أن يكون النموذج البديل نابعاً من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتّسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح، وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي، وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية

---

[٨٢] المرجع السابق، ص١٦، ١٧.

[٨٣] القرضاوي، يوسف. **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦، ص١١٩.

[٨٤] العلواني، **التّوحيد والتّزكية والعمران**، مرجع سابق، ص٨٠.

المطلقة والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكاتها من منظورها؛"[٨٥] المنظور الذي يربط العلم بالعمل، وبالتقوى، والقيم.

فبخلاف الحداثة الغربية التي أعلنت القطيعة مع كل ماهو قديم، فإنّ الحداثة الإسلامية المنشودة ينبغي أن تكون مستندة إلى التراث؛ لأنه يمثّل "جماع خبرة المجتمع في تطوّره المادي والمعنوي، وهو يتضمّن النّصوص والأفكار، والقيم من ناحية، والمؤسسات والأبنية من ناحية أخرى، والعلاقات والممارسات من ناحية ثالثة. وبعبارة أخرى التراث هو خلاصة خبرة المجتمع في تفاعله مع بيئته الداخلية والخارجية، وهو استخلاص كيفية تعامله مع التحدّيات التي واجهته في مسيرته التاريخية."[٨٦]

انطلاق الحداثة الإسلامية المعاصرة من التراث لا يعني النّسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية صريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسنة، وقراءة التراث الحضاري؛ لأنّ الحداثة الحقّة هي التي تستند إلى تراث الأمة، وإلاّ لن يكون لها تأثير على جموع الناس، وستظل محصورة في عقول الأقلية، فلا توجد أمة تستطيع أن تمسخ ذاتها بالانفصال عن ماضيها وتراثها، ولا توجد تلك التي ترضى أيضا بالانتحار الذاتي برفضها الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، ولا توجد نهضة حديثة لم يكن إحياء التراث جزءاً منها.[٨٧]

أما ثالث سمات الحداثة الإسلامية المنشودة فهو انطلاقها من الإنسان؛ لأنّ الانسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبنيته بحسب وعيه الأخلاقي الحرّ، وهو مركز في الكون بسبب تميّزه، وتفرّده، ووجوده، بوصفه ثغرة في النظام الطبيعي. فمنطق القرآن يربط عملية البناء، والنّهوض، والتّغيير بالنّفس البشرية، فقد جاءت الآية الكريمة لترسُم هذه الحقيقة، قالى

---

[٨٥] المسيري، **التحيّز للنموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٨٦] هلال، علي الدّين. "التراث بين الأصالة والمعاصرة"، **مجلّة الأمّة**، الدوحة، مجلّة شهريّة ثقافيّة جامعة، عدد١١٣، شعبان١٤٠٥هـ/ آيار ١٩٨٥م، ص٢١.

[٨٧] المرجع السابق، ص٢٢.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) ومن ثمّ فإنّ عمليّة التّحديث الحقّة هي التي تستهدف الإنسان بالدّرجة الأولى، وتمدّه بالرّؤية الكونيّة السّليمة. فما لم يتم بناء الإنسان أوّلاً في أبعاده العقليّة، والنفسيّة، والسلوكيّة، والإنجازية، فإنّ كلّ جهد تحديثي أو تغييري سيكون مآله الفشل، فـ"الشّخصية الانسانيّة قوامها قاعدتان أساسيتان:

أولاهما: العقليّة الإنسانيّة، وهي شطر الشّخصية التي لا قوام لها دونه، وهي قاعدتها الأولى.

وثانيتهما: النفسيّة الإنسانيّة، وهي الشّطر الأساسي الآخر. وتفقد الشّخصية الإنسانيّة كينونتها، وهويتها، إذا اهتزّ أحد الجانبين، أو خرج عن طبيعته التي حدّدها الباري العظيم له، أو لم ينل نصيبه من تعليم الكتاب، والحكمة، والتزكيّة."[٨٨]

وقوام "العقلية" العلوم، والتجارب، والمعارف، والخبرات، وقوام "النفسية" الفنون، والآداب بأنواعها الهادفة، فلا يمكن للحداثة (أو الشّهود) أن يتحقّق من دون عقلية قويمة، ونفسية مستقيمة، ولا يمكن تجسيد قيّم الحق، والخير، والجمال في الواقع والتاريخ دون وجود إنسان التزكية، وبناء الشخصية المزكّاة عقليّاً ونفسيّاً. فإنسان التزكية قد يضحّي بحياته، وهو يحاول أن يحفظ للحياة قيمتها، وللعمران مقوّماته الحقيقية.[٨٩]

من هنا يتوجّب على المشروع الحداثي الإسلامي أن يعمل على تأسيس علوم إنسانية حقة، تعرف الإنسان حق المعرفة، وتجيب عن الأسئلة الآتية: "ما الإنسان؟ ما وظيفته؟ ما دوره في الحياة؟ ما طاقاته؟ وما حدود هذه الطاقات؟ أسئلة ينبغي أن نعرف جوابها قبل أن نبدأ البحث في النفس الإنسانية."[٩٠] فالنّفس في الإسلام تتجاوز النّظرة الاختزالية للإنسان، تلك النظرة التي جعلت منه جزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة. والعلوم الإنسانية التي تدّعي أنها تدور في نطاق المرجعيّة الماديّة الكامنة، لا يمكنها أبداً أن ترسم صورة صحيحة عن الإنسان؛ لأنها وصلت برؤيتها المعرفية المادية إلى أنه لا توجد عناصر

[٨٨] العلواني، **التّوحيد والتّزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١١١.

[٨٩] المرجع السابق، ص١١١، ١١٢.

[٩٠] قطب، محمد. **دراسات في النّفس البشريّة**، القاهرة: دار الشروق، ط١٠، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٣.

إنسانية عالميّة أو طبيعة بشريّة ثابتة أو مستقرة، في حين أنّ صورة الإنسان في الرّؤية السّليمة هي التي تنظر إليه على أنه ظاهرة منفردة متجاوزة (ربّانية)، لا يمكن مساواته أو تسويته بالكائنات الطبيعية. فالإنسان يُدرَس ويُفهَم من خلال الحقائق التي تقول: بأنّ الطّبيعة البشريّة، والقيّم الأخلاقيّة، والغائية النابعة من مركزية هذا الإنسان هي المرجعية النهائية لدراسته. ولذلك فالنموذج المعرفي الذي ينبغي أن تقوم عليه حداثة المسلمين هو الذي يسترجع مفهوم الطّبيعة البشريّة بوصفها كياناً مركّباً لا يمكن أن تردّ للنّظام الطّبيعي، ولا أن يُسوَّى مع الأشياء الطبيعية. وحين يتم استرجاع مفهوم الطّبيعة البشريّة، فإنّه سيتم معه استرجاع القيّم الإنسانيّة والأخلاقيّة.[٩١]

لذلك، فإنّ الإجابة عن سؤال من أين نبدأ؟ وسؤال كيف نبدأ مشروعنا الحداثي في معانيه السامية؟ أمر مهم للغاية؛ إذ يبدأ الإصلاح من النفس؛ لأنّ بداية الإصلاح الحقيقي "إنما تكمن في إصلاح النفس الإنسانية أوّلاً؛ وذلك بإصلاح ما أصاب رؤيتها العقدية، وحوافزها الحضارية، ومنهجها الفكري، وثقافتها الاجتماعية، وخطابها التربوي من تشوّهات نجمت بسبب ما خالط مسيرة الأمة من أعاصير الأحداث، ومخلّفات تراث الشعوب والأمم."[٩٢]

وأما السمة الرابعة فتكمن في الانفتاح على العالم؛ بمعنى أن ينفتح المسلمون على ثقافات العالم حتى يفيدوا من التراث الحضاري، والثقافي، والفكري للحضارات العريقة المختلفة التي تملك زاداً معرفيّاً غزيراً في فهم الإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والطبيعة. ثم إنّ الانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوّه المعرفي الذي لحق بالعالم الإسلامي بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي، الذي تمّ فيه ترسيخ فكرة مركزيّة الغرب، وتمّت إعادة صياغة المقرّرات المدرسيّة؛ إذ أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلّمه طلابنا، ولا يعرفون شيئاً عن تاريخهم الحضاري القديم والحديث.

---

[٩١] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٦٦- ٦٩. انظر كذلك:
- قطب، **دراسات في النّفس البشريّة**، مرجع سابق، ص١٤، ٤٠.

[٩٢] أبو سليمان، عبد الحميد. **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٥٩-٦٠.

فالانفتاح على العالم سيمكّن الأمة من معرفة مختلف الثقافات والحضارات، ويُطلعها على باقي النّماذج المعرفيّة والحضاريّة خارج النّموذج المعرفي السّائد. وهو ما يجعل تفاعلها مع هذه النّماذج المعرفيّة، والتجارب الحضاريّة تفاعلاً نقديّاً تقويميّاً، يُعمل فيه العقل، للكشف عن القيّم الصّحيحة، والرّؤى المعرفيّة الأقرب إلى الحق والحقيقة، ومن ثمّ يحصل لها في النّهاية التّمييز بين الغثّ والسّمين، وبين الحق والباطل، يصل الإنسان المسلم حينها إلى حقيقة، مفادها أنّ المعرفة، والحداثة، والحضارة في النّهاية هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة، تعبّر عن تجربة إنسانيّة تاريخيّة مخصوصة بحضارة معينة،[٩٣] تدافع عن الإنسان ضد كل النّزعات الماديّة العدميّة التي تحاول تفكيكه، وردّه إلى ما هو دونه، حداثة تجمع بين المحدود واللاّمحدود، والمعلوم والمجهول، والجسد والروح، والسّبب والنّتيجة، والعقل والقلب، وعالم الشهادة وعالم الغيب. بين الدنيا والآخرة، إنسانها كائن حضاري تاريخي حرّ ومسؤول، له منظومات معرفيّة، وأخلاقيّة، ورمزيّة هي التي تحدّد له مجال الرّؤية، وترسم له المسار، وتضبط له الوجهة والهدف.[٩٤]

خاتمة:

ننتهي في هذه الدراسة إلى أنّ الحداثة الغربية هي حداثة تاريخية وجغرافية وبشرية، لها من الخصوصية الحضارية ما يجعلها مرتبطة بالسياق التاريخي والإطار الجغرافي، والنسق المعرفي، والحضاري الذي تشكّلت فيه، وهو السياق الفكري ذو الأصول الإغريقية، والرومانية، واليهودية، والمسيحية، والفلسفة الغربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك فرق بين روح الحداثة بوصفها خاصية إنسانية عامة، وواقع الحداثة بوصفها تجربة غربية متميزة؛ إذ يوجد هناك تفاوت بين روح الحداثة وواقعها، الواقع الذي يعكس خصوصية حضارية غربية لا يمكن استنساخها؛ إنه في الواقع تعبير عن أصالة الإنسان الغربي؛ تنظيراً، وتفكيراً، وإبداعاً، وممارسة. لكن هذه الخصوصية الغربية لا تمنع المجتمعات غير الغربية من محاولة الإفادة من التجربة الحداثية، إلاّ أن السؤال المطروح هو: ما هي

[٩٣] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥٨، ٦١.

[٩٤] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الانسان "دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركّبة"**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٢٧٥، ٢٧٦.

كيفيات تطبيق روح الحداثة في المجتمعات الإسلامية بحيث لا تعيد استنساخ الحداثة الغربية بمقدماتها الفكرية، وخلفياتها الأيديولوجية، ورؤاها المعرفية والوجودية والقيمية للعالم، والإنسان، والدين، والمجتمع، والحياة؟ بمعنى آخر؛ كيف يمكن للحداثة الاسلامية أن تخلق التميّز عن الحداثة الغربية؟ وكيف تجيد بناء حداثة إسلامية مخصوصة في الرؤية، والملمح، والهدف، والمقصد؟ كيف يمكن أن تنتقل من الحداثة التي تريد تقليدها أو استنساخ تجربتها في الواقع العربي الاسلامي إلى الحداثة المبدِعة الأصيلة؟

ألا ينبغي للعقل المسلم تجاوز محدودية تجربة الحداثة الغربية، التي لا تشكّل واقعاً حتمياً بحيث لا يمكن للإنسان غير الغربي أن يفكر خارجه أو لا يستطيع أن يأتي بتجربة مغايرة له أو خير منه؛ إذ كشفت الدراسات الفلسفية والحضارية والإناسيّة (الأنثروبولوجية) المعاصرة عن ظهور ما يسمى بالنسبية الثقافية، وهي المقولة التي حطّمت مقولة المركزية الغربية، وأسّست لمفهوم رؤية حداثية، ومعرفية جديدة، قوامها أن كونية المفاهيم الغربية ليست سوى أسطورة فجّة أنتجتها الحداثة الغربية. فليس من الضّروري للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث، والتقدّم، والبناء، والشهود، استعادة تجربة الحداثة الغربية بكل حمولتها الفكرية والإيديولوجية والجمالية، بقدر ما يمكنه الإفادة منها في بعض الجوانب التي لا تمسّ جوهر الحضارة الإسلامية، ولا تتنافى مع المرجعية الدينية والتاريخية للأمة؛ وذلك –في اعتقادنا– راجع إلى اختلاف المرجعية التي تستند إليها الأمة عن المرجعية الفكرية والدينية للغرب. ومن ثمّ فإن محتوى الحداثة الإسلامية يفترض أن يتميّز عن محتوى الحداثة الغربية من حيث نظامها العقدي، والمعرفي، والقيمي الذي يستند إليه كل نموذج حضاري، فإذا كانت الحداثة الغربية تهدف إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان فإنّ الحداثة الإسلامية تهدف إلى الارتقاء بالإنسان، والاستئناس بالطبيعة، ولاتهدف أبداً إلى السيطرة عليهما؟

فاللّوغوس الغربي لم يعد نموذجاً شمولياً يرسم تحديدات الفكر، والسلوك، والحياة في جميع مناحيها، داخل النسق المعرفي والحضاري الغربي، ناهيك عن أن يكون نموذجاً عالمياً وكونياً، فهو يعيش أزمة معرفية ومنهجية حادة أوقعت العالَم في متاهات فكرية،

واختلالات منهجية، وانحرافات سلوكية، وهذا ما دفع بعضهم إلى القول: بأنّ الحداثة بوصفها مقولة فلسفية، ومحتوى معرفياً، وتاريخياً تشكّل فترة تاريخية غربية بحتة، لا يمكن تكرارها أو استنساخها، ومن ثمة فهي قيمة ثقافية صالحة في زمانها والمكان الذي ظهرت فيه، بصرف النظر عن المآزق التي وقعت فيها، والمآلات التي وصلت إليها. كل ذلك يجعل حدود استنساخها في الفضاء الإسلامي المعاصر ضيقة جداً، بل ومستحيلة؛ لأن الجمع بين المتنافرات من العناصر الثقافية والحضارية لاينتج عنه إلا التوترات الحادة، والأزمات الوجودية، والمعرفية الخطيرة.

والحل هو أن ابتكار حداثة حقيقية إنما يكون من الداخل، ولا يصح نقل تجارب الآخرين من الخارج. غير أن ابتكار حداثة من الداخل يستلزم إبطال كثير من المسلّمات التي صاحبت العقل الغربي في رحلة تطبيق روح الحداثة، والتي أفرزت جملة من الآفات، والأمراض التي لا ينبغي للإنسان غير الغربي أن يقع فيها. والنتيجة هي أن ابتكار الحداثة يقتضي وضع مسلّمات خاصة تعبّر عن رؤية الإنسان الوجودية، والمعرفية، والقيمية التي تجعلها حداثة متميّزة، توجّهها المرجعية الدينية، وتنأى به عمّا اعترى العقل الغربي من مآسٍ وآفات في تاريخه. وهذه الرؤية تستند إلى مجموعة مسلّمات غير المسلّمات الغربية، فالحداثي بمعناه السليم هو النموذج الذي ينطلق من الوحي، والهوية، والتراث، ويمتد في الزمان والمكان، ويتصدّى لكل ما يمكن أن يفقده أصالته وخصوصيّته ودوره ورسالته في الحياة. ولذلك فإنّ العقل المسلم مطالب بأن يعيد بناء نظامه المعرفي في كلياته الثلاث: العقيدة، والمعرفة، والقيمة، أو إعادة بناء خطابه الفلسفي حول الحداثة، بما يسمح له من أن يقترب أكثر من تجربته الحضارية في علاقتها بالعالم، وينتهي به إلى خلق مسافة بينه وبين المختلف عنه في الزمان والمكان، دون أن ينغلق على نفسه كُليّة.

ولن يتأتّى له هذا الإبداع، والتميّز إلاّ إذا تحرّر من سلطة الآخر المعرفية، والتاريخية، والنفسية، وانخرط في ممارسة التفكير من الداخل، والاهتمام بالذات، انطلاقاً من التراث ومرجعيته التاريخية، مع مراجعة المواقف، والمفاهيم، والرؤى الحداثية بالبحث في مرجعياتها المعرفية، وأصولها التاريخية، وأهدافها الأيديولوجية، والوقوف على تاريخيتها ونسبيتها، بمعنى

أنه من غير الممكن للحداثة الإسلامية أن تتحقّق في الواقع ما لم يدرك العقل الإسلامي تأزّمه الذي حصل له في التاريخ، وأن لا يكرّر المحاولات والتجارب الفاشلة، سواء تعلّق الأمر بتجربته الذاتية أو بتجربة الآخر. وعليه أن يدرك طبيعة القواعد التي تحرّك العقل، والسنن التي تصنع التاريخ، وتبني الحضارة، وأنّ ينكبّ على تحديد مواطن القصور، وأسباب الجمود سواء في تراثه أم في حضارة الآخر المعاصرة، ومن ثم القيام بالإصلاح على جميع مستوياته.

العقل المسلم مطالب اليوم بإدراك التشوّهات المعرفية الناجمة عن النظر التجزيئي إلى العالم والواقع، وأن ينتقل من نقد الحداثة الغربية وتقويضها إلى بناء حداثة إسلامية جديدة؛ لأنّ هذه الأخيرة تشكّل مركّباً متداخلاً ومتكاملاً، يتطلّب توليد رؤية تكاملية تتطلّع إلى فهم الوحي والوجود بمختلف أبعاده ومكوناته، وتوظيف الإمكانات الذهنية للعقل الإنساني بكاملها في هذا الفهم، لينتقل بعدها إلى تفعيل التكامل المعرفي بين المعارف الثاوية في النصّ المنزّل، والمعارف الكامنة في الواقع المشهود، وكذا إعمال العقل في النص لفهمه، وبيان ضرورته المعرفية والحضارية والتاريخية في بناء نسق العلوم؛ بغرض رسم معالم حداثته المنشودة، بعيداً عن الارتماء في الماضي أو استنساخ تجربة الآخر. وعليه، فإنّ الانطلاق من الوحي والاستناد إلى التراث، والانفتاح على الآخر، وخدمة الإنسان، وتجديد الفكر، وإعادة بناء منظومة وجودية، ومعرفية، وقيمية مستمدة من الإسلام، تعد كلّها ملامح الحداثة الإسلامية المنشودة وشروطها، التي يحقّق فيه الإنسان المسلم عمارة الأرض وشهود الأمة، يصل من خلالها إلى أداء الأمانة، وبلوغ درجة الاستخلاف.

الحداثةُ بين الفكرِ الغربيّ والفكرِ العربيّ انقطاعٌ أو اتِّصال؟
الأدب أنموذجاً

رائد جميل عكاشة*

خالد عبد الرؤوف الجبر**

الملخص

يعالج البحث إشكالية المثاقفة بين الفكر الغربي والفكر العربي، وتجسّد ذلك في التماهي مع التجربة الغربية في مسألة الحداثة بشكل عام والأدب بشكل خاص. لقد اعترى عملية المثاقفة خلل في عدم الوعي بالاختلافات البنيوية والمعرفية بين النظام المعرفي الغربي والنظام المعرفي العربي الإسلامي، مما أدّى إلى إسقاط تجربة الحداثة الغربية على الواقع العربي، دون الوعي بمفهوم الخصوصية. وكَشَف البحث عن العلاقة المَرَضية بين الحداثيين والتراث، مما أسهم في القطيعة شبه التامّة مع تراث الأمة، فضلاً عن انحياز الحداثيين إلى مفهوم التجاوز دون المرور بمرحلة الاستيعاب، مما أنتج لغة منبتة عن ذاتها.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الأدب العربي، النظام المعرفي، الانتماء، الخصوصية الثقافية، التراث، اللغة.

Modernity between Western Thought and Arab Thought:
Continuity or Disruption in the Case of Literature
By Ra'ed Okasha and Khalid Al-Jaber

Abstract

This paper addresses the problem of acculturation between Western thought and Arab thought, as manifested in the attempt to identify with the Western experience of modernity in general and literature in particular. This process of acculturation has experienced a defect caused by the lack of awareness of structural and epistemological differences between the Western and Arab-Islamic epistemologies. The experience of Western modernity has been projected on Arab reality without awareness of the uniqueness of both. This study reveals the pathological relationship between Arab modernists and Arab heritage, which resulted in almost total break with that heritage, especially in the modernists' attempt to hastily move forward, bypassing the necessary assimilation process, which resulted in producing language uprooted from itself and its civilizational context.

Keywords: Modernity; Arabic Literature; Epistemology; Belonging; Cultural Uniqueness; Heritage; Language.

---

* المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أستاذ النقد القديم المشارك، البريد الإلكتروني: raed1187@yahoo.com

** رئيس قسم اللغة العربية في جامعة البترا/الأردن، أستاذ النقد والبلاغة المشارك، البريد الإلكتروني: jabr_khalid@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١١/١٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٣/٣٠م.

مقدمة:

يعاني الفكر العربي الحديث من قضية طالما كانت عاملاً أساسياً في تشكيل هويته وبناء ذاته، وهي الأسس المعرفية والفكرية التي اتكأت عليها بُنَاهُ الاجتماعية والمعرفية والأدبية والاقتصادية... . ولعل الاتصال بالأفكار الأخرى لا سيما الفكر الغربي، كشف عن جانب من معاناة الفكر العربي؛ إذ أبرزت هذه المعاناة محطّاتِ الإخفاق في التلقي والأخذ، وجعلت الفكر العربي الحديث ينهل من الفكر الغربي جُلّ منظومته المعرفية، وانعكس ذلك على شخصية العربي ومنهجية تفكيره. وما من شك في أنَّ معالم الحداثة في إطارها الغربي كان لها حضور واضح في منظومة التفكير العربي، مما أدى إلى حدوث تفاعلات داخل الإطار العربي، تبحث مسألة استقلالية التفكير العربي في جميع مجالاته وتجلياته، ضمن علاقةٍ تناقشُ قضيةَ الانتماء للحضارة العربية الإسلامية.

لعلّ مصطلح الحداثة من أشدِّ المصطلحات النّقديّة، بل الفكريَّة مُراوغةً؛[1] فهو ممتدٌّ في عدّة حقول علميَّة وإنسانيَّة، ويُتَناولُ في الفنون والآداب، والسّياسة والاقتصاد، والفكر والفلسفة، والتّاريخ والأديان؛ هذا فضلاً عن اعتبارِ بداياتِه ومنظّريهِ وحُدودِه الزّمنيَّة؛ إضافةً إلى أشكاله وآثاره وتجلّياته، بل يمكنُ القولُ إنّ منابِعَه ومفاهيمَه تعدّدت بتعدُّد البيئات الأكاديميَّة والمنهجيَّة التي تناولتهُ، كالفرنسيّة والأنجلوسكسونيَّة. وهو بهذا مصطلَحٌ إشكاليٌّ قد يُولِج متناوِلَه بالبحثِ والتّقصّي مَداخلَ عديدة، وقد يُفضي به البحثُ إلى استكشاف بعض محدّداته وصفاته دون بلوغ الغاية في تأصيل جوهَرِهِ ودلالتِه بوصفها شيئاً قاطعاً حاسماً. ولعلَّه —من هذا الباب— شبيهٌ بمصطلَحاتٍ أخرى تعدّدت مفاهيمُها باختلاف النّاظرينَ فيها، وتعدّد رؤاهم ومناهجِهم وحُقولِهم المعرفيَّة، كالثّقافة والمدنية والحضارة، إلخ.

هذا من جانب، ومن الجانب الآخَر يُخطئُ أظهرَ الخطَأ من يتكلّم على الحداثة بوصفِها مُعْطىً مسلَّماً واحداً؛ ذلكَ لأنّها مجموعةٌ متشابكةٌ من الحركات، أو هي

[1] برادبري، مالكوم، وماكفارلن، جيمس (محرران). **الحداثة**، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، بغداد: دار المأمون، ١٩٨٧م، ص٣٠.

حداثاتٌ متنوّعة لا واحدة.[٢] ولسنا معنيّين في هذا السّياق بالتّفريق بين الأصلين؛ الفرنسيّ والإنجليزيّ للمصطلح، فهما معنيّان بالتفريق بين (العصريَّة) من جهة، والحداثةِ من جهةٍ أُخرى،[٣] فيما يشبهُ التّفريقَ في التّأصيل بين مصطلَحَي "العولَمَة" و"العالميَّة"؛ ولا باستعمالِ المصطلحِ مرادفاً للرّومانسيّة وأجواء الأدب التي سادت في أوروبّا ذاتَ حينٍ من الدّهر، ولا بميلِ بعضِ النقّاد الماركسيّين إلى وصف الحداثة بأنّها لونٌ من ألوان البورجوازيّة الجَماليَّة النّاشئةِ من الواقعيَّة.[٤]

وقد نعرضُ، هنا، في سبيل الخُلوص إلى تحديد مفهوم الانقطاع الذي سعت إليهِ الحداثةُ، تعريفاتِ الحداثة كما وردت لدى طائفةٍ من الباحثين، ثمّ نناقشُ ما تفترضُه أو تتغيّاهُ من انقطاعٍ مع التّراث بصورة خاصّة. وما ذلكَ إلاّ رغبةً عن الوقوع في مزلَقِ التّحديد التّأصيليّ لمصطلحٍ مُراوغٍ كما تقدَّم، وإخلاصاً لفكرةِ البحث التي تركّز على البنيةِ الزّمنيَّة للمصطلح، بما يحدِّد جوهَرَه الكامِنَ في رؤيةِ علاقةِ الكائن بِما كانَ، ونظرتَهُ لما يكون؛ أي إلى الموقفِ الفكريّ من قضيَّةٍ شائكةٍ على قَدْرٍ من الخطورة، وهي: هل يمكنُ للمجتمع البشريّ أن يحقِّق وجودَه منفَصِلاً في الزّمان عن امتدادِه العميق في التّاريخ؟ وإذا كان الأمرُ كذلك، فهل يمثِّل ذلك الانفصالُ نقلةً نوعيَّةً في الوجودِ، وامتلاكًا لمقوّماتِه، أو أنّه تجسيدٌ لتحقيق فكرةِ القدرةِ على الانبثاق الكلّيّ للذّات من عدَمِها، وحُكمٌ على الوجود المتّصلِ للمجموعات البشريَّة الأُخرى بالفَناء؟ والمسألةُ هنا مُعضلَةٌ غايةٌ في التّناقُض: كيفَ يُحكَمُ على الوجود المتّصل بالفَناء، في حين تُضفَى صفةُ الاتّصال في الوجود على الانقطاع المنبتِّ؟

وبناء عليه يسعى هذا البحثُ حثيثاً لاستكشافِ مفهوم الحداثة بين الفكرين: الغربيّ، والعربيّ المتأثّر به، ومقابلة ذلك على الرّؤية العربيّة الإسلاميّة للحداثة والتّحديث

---

[٢] المهنّا، عبد الله أحمد. الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، **مجلّة عالم الفكر**، الجزء ٣، ص٦، المجلّد ١٩، الكويت، ١٩٨٨م.

[٣] شكري، غالي. **شعرنا الحديث إلى أين؟**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م، ص٧، ١١٤. انظر كذلك:
- خير بك، كمال. **حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٦٧.
- بنيس، محمد. **حداثة السؤال**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص١٣٤.
- مهدي، سامي. **أفق الحداثة وحداثة النّمط**، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٨م، ص١٥٢.

[٤] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٣.

والمُحدَث، فضلاً عن تبيُّنِ موقف الحداثيّين من التّراث والماضي بصورة عامّة، والاتّصالِ الوجوديّ الحضاريّ والفكريّ للإنسان أو الانقطاعِ بوصفه شرطاً أساسيّاً للحداثة. وقد عالجَ البحثُ معالجةً شبهَ مكثّفة هذه الموضوعات، متخذاً من الأدب حالة معرفية تكشف عن تمثلات الحداثة بمفهومها الغربي في تنظيرات الحداثيين؛ شعراً ونقداً.

أولاً: العَبَثِيُّ أَصْلاً للمفهوم

ثمة تعريفات كثيرة ومتنوعة للحداثة، لا تنطلق من معين واحد، مما أثّر في ضبط المفهوم وتحديد معالمه. فهل الحداثة تغيّرٌ أو تقدّمٌ أو شكٌّ أو تشيّؤ؟ وهل هي في الوقت ذاته تعبير عن تحولات تقنية رافقت المجتمعات، لا سيما الأوروبية؟ أو هي منظور فكري ومعرفي صاغ علاقة الإنسان بالخالق والطبيعة؟ وهل هي مشروع؛ أي رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة؟ وهل الحداثة قيمة في ذاتها أو تعبير عن حقبة زمنية معينة؟ وهل هي متتالية تاريخية أو متتالية افتراضية؟ وهل هي تمثُّل لمفهوم العقلنة على جميع المستويات: عقلنة الطبيعة والتاريخ والسياسة والدين، انطلاقاً من أن العقل هو أداة الإنسان الرئيسة وربما الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، فيُستعاد بذلك الدورُ الديكارتي و(كوجيته) المشهور في الإيمان بالعقل وحده؟ وبناء عليه هل هي ذاتٌ مستقلة منبتَّة لا تتصل بالقَبْليات والماورائيات والمرجعيات؟ وهل يمكن أن تكون الحداثةُ كلَّ ما سبق من تساؤلات؟

١. الحداثة في الإطار المصطلحي:

ولعلّنا نورد هنا تعريفَ بودلير لمقصدين؛ فهو ذو تماس مع الجانب الأدبي الذي سيشكّل مساحة معقولة من حديثنا، وهو ذو بُعد تاريخي معقول في تفحُّص مفهوم الحداثة، فهو يقول: "ما أعنيهِ بالحداثة هو العابرُ والهاربُ والعَرَضيّ، ونِصْفُ الفنِّ الذي يكونُ نصفُه الآخرُ هو الأبديّ والثّابت."[٥] وينطوي التّعريفُ على تَوهينِ المبدئيِّ الرّاسخِ قُبالةَ مسعىً لجعلِ الحادث الطّارئِ مناطَ الوجود؛ إنّه تحوُّل بمنهج النّظرِ في الوجود وإليهِ

[٥] برادة، محمد. "اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة"، **مجلّة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص١٢.

بوصفه امتداداً متأصّلاً في الحراك الاجتماعيّ للإنسان، والبنيةِ المعرفيَّة لوجودِه وعلاقاتِه، وهو كذلك انبتاتٌ تامٌّ من أيّ هدَفٍ ثابتٍ يُضفي على الوجودِ معنىً يحفِز على السّعيِ للبناء والتّوريثِ؛[٦] فإذا كانَ البناءُ والمراكمَةُ لا يحقّقان معنىً استقباليّاً، فهما أيضاً لا يحقّقان أيّ معنىً حُضوريّاً، وبهذا يكونُ الوجودُ بذاتِه فاقداً للمعنى والجدوى والتّسويغ، وليسَ له قيمةٌ إلاّ بغيرِه.

وبودلير هو أوّل منظّري الحداثة بهذا المفهوم، ويدلّ تأصيلُه لها على مسعاهُ الجادّ لتأسيس نظريّة للحداثةِ تنزاحُ من الشِّعريّ الفنّيّ لتَعُمَّ الفكريَّ والاجتماعيّ والفلسفيّ. ويمكنُ استنتاجُ هذا من رؤيتِه للحداثة على أنّها "مركّبةٌ شديدة التّعقيد؛ فهي من النّاحية السّلبيّة تدلّ على عالَمِ المُدُن الكبيرة الذي يفيضُ بالعُقم والقُبح والخطيئة؛ عالَمِ الشّوارعِ المسفْلَتَة والأضواء الصناعيّة والإعلانات واللافتاتِ البشِعَة ووَحدَةِ الإنسان الضّائع وسطَ الزّحام."[٧] وقد نجدُ أصداء هذا الموقف أيضاً لدى رامبو، الشّاعرِ الذي تراءت له الحداثةُ بوصفها وحشاً كاسراً، يكادُ يُودي بكلّ ما هو إنسانيّ في جانبها الماديّ، وبسببٍ من اتّصالها بالتقدّم العلميّ والتّقنيّ،[٨] ويتشبّث بها مع بودلير "بقدرِ ما تعطيهِ من تجاربَ جديدةٍ تدفعُه بخشونتِها وسوادِها إلى أن ينشئ فيها قصائد خشنةً سوداء."[٩]

---

[٦] لقد حاولت الحداثة أن تختزل الإنسان مادياً من خلال النظر إليه والتنظير له على أنه كائن بيولوجي، فقامت بتفكيكه وتنمية غرائزه. وبذلك غدت الحداثة –كما يرى مالك بن نبي– تؤدي "دور تلميذ الساحر، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها، ثم استنامت لتلك الآلات، تقودها بعقل آلي وتزدردها في أحشاء من جديد، فصارت الحياة أرقاماً، وأضحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر (كم) يخضع فيه للنزعة الكمية." انظر:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص١١٨.

[٧] مكاوي، عبد الغفور. **ثورة الشّعر الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ص٧٢.

[٨] لقد استشعر فلاسفة أوروبا ومفكروها خطر رقمنة الإنسان ومكننته؛ إذ لسان حالهم يقول: "إن الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضايانا، لم يعد له وجود، أو قل هو على وشك الاختفاء. لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع متهافتاً، ومعالم صورته المألوفة لدينا بدأت في التلاشي، وهويته تشظت، وأصبحت في عداد ما هو عابر في هذا الواقع اللانهائي." انظر:

– الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو)**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٢م، ص١٦.

[٩] مكاوي، **ثورة الشّعر الحديث**، مرجع سابق، ص١١٢.

هكذا، للحداثة جانبان اثنان: مادّيّ تقنيّ علميّ يمثّل وحشاً كاسراً،[١٠] وإنسانيّ فرديّ؛ فبْنيَةُ مجتمع الحداثة تعتمد الفردَ وحدةً أساسية في شبكة علاقاته وقيم المنفعة، مما أدّى إلى عزلته، وإلى اختفاء مفهوم الأسرة بمعناها التقليدي، وإلى تغيّر مفهوم التنشئة الأسرية والاجتماعية، وإلى ضعف سلطة المجتمع ودوائر الانتماء (دين، مذهب، حي...)، وإلى ظهور شكل مختلف من التضامن يسميه دوركهايم بالتضامن الآلي. ومن هذا الجانب يمكنُ النّظر إلى الحداثة بوصفها ترسيخاً للذّاتيّ قُبالةَ الموضوعيّ، وهي أشبهُ برومانسيّة جديدةٍ ترفضُ الحُطامَ وإن كانَ منطَلَقَها ومآلَها وغايَتَها. وما الهروبُ الذي جسّده الفهمانِ المتقدّمانِ لها سوى انعكاسٍ للحقل الذي التبسَ به منهجُ النّظر، فبودلير أو رامبو قد يلجأُ للتّفلسُف أحياناً حينَ لا يجدُ تفسيراً حقيقيّاً كافياً لحَسمِ رؤيتِه، فضلاً عن تأثُّر الشاعرين بطبيعة المدينة الأوروبيَّة التي آل حالُها إلى التوحُّش بعدَ الثّورة الصّناعيَّة وانتقالِ الرّأسماليَّة من طَورِ التّكديسِ إلى التّجارة والاستكشافات الجغرافيَّة بغرضِ تصريف المخزون؛ ولم تكُن الصّورة بعيدةً عن طَورِ استعبادٍ جديدٍ على أنقاضِ عصرِ الاستعبادِ القديم في العصور الوسطى.

ثمة تعريفات نظرت إلى الصفة الحركيَّة التي تبثّها الحداثةُ في مسار الأدب والفنون والحياة الفكريّة، فرأت أنّها "إزالةُ الحدودِ الأدبيّة التقليديّة"[١١] بينَ آداب الأمم وبيئاتِها، وتغدو بذلك انعتاقاً من تحديداتِ الأجناس الأدبيَّة التّقليديَّة، وُصولاً إلى مفهومِ النّصِّ الكُلِّ أو الشّاملِ غيرِ المؤطَّر؛ وانصرفَ بعضُ التّعريفاتِ إلى أنّ الحداثةَ لدى بعض الأمم "ضرورةٌ ملحّة في تطوير تراثِها الأدبيّ والفنّيّ." إلا أنّ تعريفاتٍ أُخرى عدّتها "نزوة عابرة"[١٢] لا تلبثُ أن تضمَحلَّ وتتلاشَى آثارُها، لتعُودَ البشريَّةُ إلى أصولٍ راسخةٍ انبَنَتْ عليها مكوّناتُها الثقافيَّة، وتأسّست عليها آدابُها وفُنونُها، بل منظوماتُها الفكريَّة والمعرفيَّة،

[١٠] هذا الوجه مرتبط بالحداثة بوصفها تحديثاً؛ أي التحولات التقنية والمفاصل الكبرى التي نقلت أوروبا خاصة إلى مجتمع التصنيع، لا سيما بعد الثورتين الفرنسية والصناعية؛ إذ غدا النموذج الصناعي نموذجاً جبرياً. ومن هنا ظهر مصطلح الدول النامية بوصفه تحيزاً للنموذج الغربي (الأوروبي ومن ثم الأمريكي)، الذي يمكن اتخاذه نموذجاً للتقدم والتطور.

[١١] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤.

[١٢] المرجع السابق، ص٢٤.

بقطعِ النَّظرِ عمّا آلَ إليهِ حالُها من تعقيد. وهكذا برزتِ الحداثةُ عند آخرين بوصفها "ظاهرةً تأريخيَّة متطوّرة، ظاهرةً واكبتها فترات من التأزّم والتّألُّق."[١٣] غيرَ أنَّ طائفةً من التعريفاتِ انصرفَت لبيانِ جوانبَ أخرى من الحداثة، ولعلّ هذه الطّائفة من التعريفات تبلغُ حدّ التطرُّف حينما تكشفُ عن طبيعة الحداثة الحقَّة، وغايتِها التي لا تُدافَع.

أمّا العلاقةُ بينَ الحداثةِ والحضارة، فهي علاقةٌ شِبهُ محسومَةٍ في الحِجاج الفِكريّ؛ لأنّها تجسيدٌ حقيقيٌّ للعدَميَّة التي تجعل الإنسان موضوعاً للدراسة، متجاوزة خصائصه النفسية والروحية، وتعكسُ في الوقت ذاته ضَياعَ الذّاتِ الإنسانيَّة في خِضَمِّ العنايَةِ بالشَّكل،[١٤] وإقصاءِ الجَوهَر والقِيَم والمضمون. وبناءً عليه نستطيع تفحُّص العبارة "المسيرية" التي تصف الحداثة؛ إذ تقول: "الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العلم والعقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة."[١٥] ونرى هذا الإقصاء للقيم والثقافة التي شكّلت الإنسان في نقد "نيتشه" المشهور للإنسان الغربي أو العقل الغربي الأوروبي على وجه الخصوص؛ إذ ينقد المكونات الثقافية والفكرية والأخلاقية والحضارية للعقل الأوروبي؛ لأنها جعلت هذا الإنسان ضعيفاً. وهو ينقد هذه المكونات من خلال منظريها وممارسيها، لا سيما الفلاسفة ورجال الدين؛ إذ إنَّ الفلاسفة لم يعوا أنَّ الإنسان نتاجُ صيرورة، وهو ليس ثابتاً، فهو يقول: "إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة مثلما شكلتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية، هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق."[١٦] وهو ينقد رجال الدين بقوله: "إنَّ الإنسان قد أصبح في قبضة أسوأ الأيدي، وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، ممن يسمون بالقديسين،

---

[١٣] المرجع السابق، ص٣٦.

[١٤] لا يمكن لنا أن نفهم عمق النزعة الإنسانية بما هي فلسفة وإيديولوجيا ما لم توضع في سجال مباشر مع النزعة اللاهوتية، التي تتجه إلى الاهتمام بالإله بدل الاهتمام بالإنسان. وجَعْل الإنسان هو مركز الكون والمتصرف بالطبيعة. وسيتم التطرق إلى هذه النقطة في حديثنا عن موقع الإنسان في نظام الحداثة.

[١٥] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٤.

[١٦] نيتشه، فريدريك. **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة: محمد الناجي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ج١، ص١٨. ولعل أسماء بعض مؤلفات نيتشه تدل على مشروعه القائم على هدم القيم والأخلاق. ومن أبرز هذه المؤلفات: كتاب "إرادة القوة" ووضع له عنواناً فرعياً تفسيرياً هو"بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم".

أولئك الذين يشوّهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية."[١٧] وهو يعرّي التشكّل الأخلاقي للمسيحية آنذاك فيقول: "إن الأخلاقيات المسيحية هي أشد أشكال إرادة التزييف خبثاً، السّيرك الحقيقي للإنسانية والذي أفسدها."[١٨]

وموقفُها من الحضارة موقفٌ عدائيٌّ ظاهر؛ لأنّها تعني "التّحرُّرَ من كلّ ما يمتّ إلى الحضارة بصِلَة."[١٩] وإذا عددنا هذا مقروناً إلى وصفِ الحضارةِ مُراكَمةً للجُهودِ البشريَّة في حقول المعرفة والاكتشاف والاختراع، وتطويرًا للنُّظمِ والقوانين والتّشريعات والأشكال الاجتماعيَّة والسّياسيّة والاقتصاديَّة، وتحسيناً للعلاقاتِ والمعاملات والمنظومات القيميَّة والأخلاقيَّة، بلَغْنا عُمقَ المأزق الذي تبرزُه الحداثةُ أمام المجتمع البشريّ في سَعيِه لاكتسابِ صفة الإنسانيَّة التي تعترفُ لنفسِها بالوجود العميق الممتدّ، وعرفنا أنّ الحداثةَ لا تعترفُ بحضارة، ولا تسعَى إلى بنائها. وتبعاً لذلك تأخذ الحداثة موقفاً مبدئياً وعقدياً وفكرياً من التراث والمرجعية، بوصفهما مكوِّنَيْن مهمَّيْن من مكونات الحضارة؛ وبذلك تنحو الحداثة منحى القطيعة التامة؛ لأنه "ثورياً، تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام بنى جديدة."[٢٠] ونظيرَ هذا الموقفِ من الحضارةِ، تقفُ الحداثةُ موقفًا عدائيّاً من الواقعيَّة؛ إذ هي "تدميرُ كلّ ما يمتّ إلى الواقعيّة بصلة."[٢١]

٢. الحداثة في الإطار المعرفي:

وأمّا الحداثةُ في إطارها المعرفيِّ، فتمثِّل اتّجاهاً إلى "المعرفة التعدّديّة الغامضة،"[٢٢] بما يجعلُ المعرفة نفسَها هُلاميَّة غيرَ متماسكة وغيرَ ناجِزة، والحداثة في الغاية تفضيلٌ للتّجربة

[١٧] المرجع السابق، ج١، ص١١٩.

[١٨] المرجع السابق، ج١، ص١٨٠.

[١٩] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٢.

[٢٠] أدونيس، علي أحمد سعيد. **فاتحة لنهايات القرن، بيانات من أجل ثقافة عربية**، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٨٠م، ص٣٢١.

[٢١] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٥١.

[٢٢] المرجع السابق، ص٥٧. والمسألةُ هنا متأتّية من أصلين: إنسانيّ، وعلميّ؛ لكنّ تعدّد الحقيقة ينفي وجودَها، بمعنى أنّها لا تُوجَدُ إلاّ حيثُ يكونُ نفيُها متحقّقاً، وهذا في معنى عُدْمِها!

على "العقل المنظَّم،"[٢٣] واستمدادٌ للطّارف على حساب التّليد، وإغفالٌ للثّابت لصالح المتغيِّر. ومن هذا الجانب أعلت الحداثة من شأن التّجربة الفرديَّة الذّاتيَّة التي تجعل العقلَ أقلّ تأثيراً، وتمحقُ تماماً أثرَ المعرفةِ الواعية في تحقّق الذّات؛ لأنّ التجربةَ الخاصّة نابعةٌ من سِيالٍ زمنيّ قاهر، وغيرُ خاضعةٍ للتّنظيم والتّأطير والتفسير. فملكات الإنسان التجريبية والعقلية هي القادرة على أن تصوغ أيَّ فهم للكون والحياة.[٢٤] هكذا، يمكنُ تصوُّرُ الأصل الرّأسماليّ الأنجلوسكسونيّ للحداثة بتركيزها على الفردانيَّة، وانتفاءِ التّنظيم والتّخطيط والاستشراف منها إلاّ بقَدْرِ ما يُتيحُه ذلكَ من إمساكٍ باللحظة المتحقّقة، واستغلالِ الطّبيعة الحَركيَّة للاجتماع الإنسانيّ التي تفرضُها الطّبيعةُ الحركيَّة للزّمن، بُغيةَ خلق وَهْمٍ ينسَرِبُ في السُّلوك قائمٍ على فكرةٍ شبيهَةٍ في الرّياضيّاتِ بـ: المعدّلاتِ المرتبطة بالزَّمن؛ إذ لا قِيمةَ ثابتةً لِقِيمةٍ، ولا وُجودَ لمبدأ، ولا ثَباتَ لشيء؛ كلُّ شيءٍ خاضعٌ للتغيُّر والتبدُّل والتّقلُّب، وهذه هي وحدَها الثّوابتُ الوحيدة!

لقد حاول "نيتشه" أن يتخطى القيم والأخلاق والدين؛ حيث رآها أشياء متغيرة وطارئة، وتفتقد أسس البقاء بالمفهوم الداروني، وأن يتجاوز المفهوم الداروني للقوة بوصفها أساساً للبقاء، إلى إرادة القوة التي تختزن بين طياتها المعيار الحقيقي للقيم، فهو يقول: "في الواقع من الصعب البرهنة على الكينونة أو جعلها تتكلم، ألا فقولوا أيها الأصدقاء أليس الشيء الأشد غرابة هو الشيء المبرهن عليه بشكل جيد؟ أجل، إنَّ هذه الأنا التي نجدها في تناقض الأنا وارتباكها، هي التي تتحدث بكل صدق عن كينونتها، هذه الأنا المبدعة، التي تريد، والتي تغير الأشياء وتعطينا عيارها وقيمتها."[٢٥]

وللمسيري نظرة عميقة في هذا الاتجاه؛ إذ رأى بأنَّ الغربي يستغل خطابه للإنسانية جمعاء لإبراز نموذجه الفرداني، وانطلاقاً من ذاته الفردية. وتحاول هذه الذات أن تبرر أفعالها السيئة بالمشروع الحضاري والقيمي، وتصبح حركةُ الاستعمار فعلاً قيمياً أخلاقياً، تحمَّلَ نشرَه الفردُ الأوروبيُّ (الغربيُّ)، بما عُرف بـ: "عبءِ الرَّجل الأبيض". ويحاول المسيري

[٢٣] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٥٧.

[٢٤] لقد أسس ديكارت في مفهومه المشهور عن (الكوجيتو): "أنا أفكر إذن أنا موجود" مبدأً حداثياً، يعطي الأهمية والأولوية للعقل في بناء المعرفة على باقي مصادر المعرفة الأخرى.

[٢٥] نيتشه، فريدريك. **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة محمد الناجي، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.

أن يفكِّك هذه الذات، فيرى بأنَّ ثمة انغلاقاً للإنسان "على هذه الذات، فيصبح تدريجياً إنساناً فرداً لا يفكرُ إلا في مصلحتِه ولَذَّتِه، ولا يشير إلى الذَّات الإنسانية وإنما إلى الذَّات الفردية. حينئذ تصبحُ الذَّاتُ الفردية، لا "الإنسانية جمعاء"، هي موضعَ الحلول، فيؤلِّه الإنسانُ الفردُ نفسَه في مواجهةِ الطبيعة وفي مواجهة الآخرين ويصبح إنساناً إمبريالياً."[٢٦]

وإذا كانت التّجاربُ الفرديَّة خاضعةً لمفهوم التّاريخ، وداخلةً في إطار الزّمن أيضاً، فكان من باب أَوْلَى تقديرَ التّجربة الفرديَّة بقطعِ النّظر عن زمان حُصولها: قديمةً، أو حديثةً؛ وكان حَرِيّاً احترامُ التّجاربِ الفرديَّة لمن يتقدَّمُنا في الوجود، وهذا أدعَى للنّظر فيها وتأمُّلِها بما يمكنُ أن يَفيدَ منهُ المتأخّر. لكنّ هذا الفهم يتناقض كلّيّاً مع الحداثة في جانبها المعرفيّ؛ لأنّ تركيزها على التّجربة الفرديَّة يُرجِّح كفَّة تجربة الذّاتِ الحاضرة في الزّمن، وينفي بالاستئصالِ كلَّ التّجارب المتقدِّمة، بل يُلغي كلّ التّجاربِ الفرديَّة المعاصرة لتجربة الذّاتِ الفرديَّة. فـ"ثنائية القديم والحديث ليست ثنائية عرضية في الحداثة، بقدر ما هي جوهرها الذي يصاحبها ويحدد قيمتها، إنه يحدد علاقتها بالزمان على أساس مفهوم التجاوز المستمر، فالحداثة هروب مستمر إلى الأمام، وهي نمط حضاري مميز يتعارض مع النمط القديم؛ أي مع كل الثقافات السابقة أو القديمة، لنقل إنها تستمد معناها من ذاتها كحركة مستمرة نحو الأمام."[٢٧]

هكذا، تُصبح الذّاتُ بفردانيَّتِها منبعَ معرفَتِها، وقيمِها، وأخلاقِها، ومعاييرِها الجَماليَّة، ورؤيتِها للكونِ والإنسانِ والحياةِ؛ أي للوجودِ برمَّته، وهي بهذا تنحُو منحىً وُجوديّاً؛ وهكذا أيضاً نجحَت الحداثةُ في بعض بقاع الدّنيا من تدبيرِ أمر عَزْل الذّواتِ بعضِها عن بعض، لتتفكَّكَ المنظوماتُ وتُسيطِرَ عقليَّة السُّوق.

لقد رفضَت الحداثة إقامةَ جُسورٍ مع ما راكمَتْهُ البشريَّةُ كلُّها، وبنَتهُ المجتمعاتُ، فقد كان مسعَاها الظّاهرُ "الوعيَ بالمستقبل"، و"التّحليلَ والتّأمُّل"، و"الهروبَ والخيالَ وإطلاقَ العِنَان للأحلام،"[٢٨] واقتربت بهذا المفهوم من فنّ العُصاب بالفهم الفرويدي، والتشوُّق

---

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، مج١، ص٢٨١.

[٢٧] الشابي، نور الدين الشابي. **نيتشه ونقد الحداثة**، القيروان: دار المعرفة للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥م، ص٥١.

[٢٨] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٧١.

الغامرِ إلى التصوُّف والغُموض والغَنُوص، ومن انطلاقِ العواطفِ من كلِّ قيدٍ يُفرضُ عليها.[٢٩] إنّها بهذا الفهم انفلاتٌ من كلّ قيد، وانطلاقٌ من كلّ حدّ، وتحطيمٌ لكلّ إطار، وكسرٌ لكلّ قاعدة أو قيمة أو نمَط، ورغبةٌ عارمةٌ غيرُ مسوَّغةٍ في التّغييرِ بلا هدَف سوى التّغييرِ نفسِه. لكنْ ما قَدْرُ هذا من الواقعيَّة التي تَفرضُ أنّ كلَّ انطلاق من نُقطةٍ يحمِل معه بُذورَها وخصائصَها، ويقود بمسارٍ شِبهِ حتميٍّ إلى نقطة جديدة هي مُتعالقةٌ مَعها بالضّرورة؛ إمّا رفضاً تامّاً لها، أو تعديلاً وتطويراً لما فيها، أو عَودةً إليها في مسارٍ شبهِ دائريّ يُماثلُ دورةَ الأشياء في الطّبيعة؟ أليسَ المعقولُ أنّ هذا الجديدَ لم يكُنْ ليَكُونَ جديداً لولا معرفتُنا بالقديم الذي انطلقنا إليه منهُ؟

هكذا تتمثَّل الحداثةُ بوصفِها "ازدراء التّراث" بكلِّ ما فيه، وضرباً لكلّ "الصّيغ التقليديّة الرّاسخة في تدبّر التّجارب وتأمّلها"[٣٠] رؤيةً ومنهَجاً وأسلوباً وطرائقَ ونتاجاً؛ فهي شكلٌ من أشكال "التجاوز" و"التَّحطيمِ الذّاتيّ الخلاّق،"[٣١] على حدِّ الزَّعْم، ولا بدّ لتحقّق ذلكَ التّحطيمِ الخلاّق من نفيٍ تامٍّ للماضي، وتعلُّقٍ تامٍّ بالحاضر، ومن خُروجٍ من المعتاد إلى غير المعتاد، ومن المعروف إلى المجهول.[٣٢] كلّ ألفةٍ هي نقيضٌ للحداثة، وكلّ استقرارٍ هو عدوٌّ مباشرٌ لها، وكلّ قيمةٍ تجسِّدُ ثباتاً هي خصمُها اللدُود الذي لا بدّ من استئصالِه.[٣٣]

ثانياً: الحداثةُ في الأدب العربيّ الحديث

إذا كانت الحداثةُ في الفلسفةِ الغربيَّة تجسيداً لمأزقٍ وجوديٍّ وحضاريّ وجماليّ في آنٍ واحد؛[٣٤] ولمأزق مرجعي قيمي ومعرفي ووجودي، نتجت عنه أزمات قيمية وأخلاقية

[٢٩] المرجع السابق، ص١٢١.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٥٣.

[٣١] برادة، **اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤.

[٣٢] عبد المطّلب، محمد. "تجليات الحداثة في التراث العربي"، **مجلة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص٦٤.

[٣٣] يرى طه عبد الرحمن أن هذا الانبتات عن التراث، والانفصال الجوهري عنه، حين أُلغيت حرمة التراث، بزعم تحرير إرادة الإنسان حتى يشرّع لنفسه بنفسه، سيؤدي إلى آفة التزلزل؛ إذ إن الانفصال عن التراث أطلق عقلَ الإنسان من عقاله، ولكنه أغرقه في بحر من الظنون والشكوك التي لا تنتهي. انظر:
– عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٢٦٠.

[٣٤] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٩.

واجتماعية...، فهل كان التأثّر العربيّ بهذا الفهم للحداثةِ شاملاً متنوّعاً عميقاً، أو أنّه تركّز على جانبٍ واحدٍ من جوانب تعريفات الحداثة، واستخلصَ صيغةً واحدةً جسّدت تصوُّراً سطحيّاً أحياناً لها، ومثّلت أحياناً أخرى تشويهاً حقيقيّاً بل مَسْخاً لكثيرٍ من جوانبِها؟ بمعنىً آخر: هل الحداثةُ في التّنظيرِ العربيّ نقديّاً وفلسفيّاً هي الحداثةُ بالمفاهيمِ نفسها في التّنظيرِ النقديّ والفلسفيّ الغربيّ؟ آخذين بعين الاعتبار أنّ تعريفاتِ الحداثة في الفكر الغربيّ على تنوُّعها، واتّساعِها، وامتدادِها لتشملَ جوانبَ الوجودِ الإنسانيّ الماديّ الموضوعيّ، والذاتيّ الفرديّ، وعلى اختلافِ مقاصدِها وشُموليّتها أو جُزئيّتها، وعلى تيقُّظِها لأثرِ الجانبِ الحضاريّ الماديّ في تشظّي الإنسانِيّ البسيط، كانَت تسعَى إلى تُجاوُز المآزق الوجوديّة التي خلقتها حركةُ المجتمع في وجه الإنسانِ: فلسفيّاً، ومعرفيّاً، ونفسيّاً، وأنماطَ عيشٍ، وثقافيّاً، وفنيّاً، وأدبيّاً.

١. الثورة على التراث:

بدأ الاهتمام العربيّ بالحداثة، بمعناها الغربيّ، في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بقطعِ النّظر عن المحاولات التي سبقت ذلك ممتدَّةً من أواخر القرن التاسع عشر حتّى نهايات الحرب العالميَّة الثانية؛ لأنّ تلك المحاولات كانت نتيجةً لخضوع البيئة العربيّة للاستعمار، وإن تكُن البداياتُ في مصر ولبنان قامت على تواصُلٍ من نوعٍ آخر. وعلى كلّ حالٍ فقد باءت تلك المحاولاتُ بالفشل، وتوقّفت محاولاتُ النّهوضِ فكريّاً وفلسفيّاً عندَ حدّ لم تتجاوزْهُ، وليس هذا مجالَ الخوض في ظروفها وتداعياتها وتطوّرها وأسبابِ اندِحارها، فقد أشبع الباحثون تلك المرحلة بحثاً وتحليلاً.[٣٥]

ولعلّ التّواصُل العربيّ مع الحداثة انطلق من المظاهر الماديّة لها؛[٣٦] أي من تجليات التحديث. ولهذا لم تتجاوَز في التّنظير الفكريّ والمعرفيّ جانباً أساسيّاً منها، لكنّه ظلّ جانباً نظريّاً لم يتعدَّ حُدودَ التّأثُّر بالفكرة ومحاولةِ استكشاف وُجوه انطباقها على الإطارِ

[٣٥] من الأقلام المهمة التي تفحّصت موقع الحداثة في الفكر العربي، وأثر ذلك في محاولات النهوض: أنور عبد الملك، وعلي الوردي، ومحمد آركون، ومحمد عابد الجابري، وجورج طرابيشي، والطيب تيزيني، إلخ.

[٣٦] أدونيس، علي أحمد سعيد. **الشعرية العربية**، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٨٩م، ص٨٩.

المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ؛ وهكذا انحصرت على الصّعيد النّظريّ في "طرح الأسئلة من ضمنِ إشكاليَّة الرّؤيا العربيّة الإسلاميّة حول كلّ شيءٍ من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه، لا من الأجوبة الماضية."[٣٧] أمّا على الصّعيد الأدبيّ، فقد تركّزت حول الشِّعر بصورةٍ خاصَّة؛ لأنّ فنونَ السّردِ عربيّاً لم تكُن قد بلغَت مرحلةَ ما بلغَه الشِّعرُ من امتدادٍ في الوجود، وتأثيرٍ في حركة الواقع، ولهذا كانَ الشّعرُ في التّنظير العربيّ للحداثة "الكتابة التي تضعُ العالمَ موضعَ تساؤُلٍ مستمرّ، وتضعُ الكتابةَ نفسَها موضعَ تساؤُلٍ مستمرّ كذلك."[٣٨]

لقد حاول بعض الأدباء والنقاد العرب أن يُحدث اتصالاً بين الحداثة بمفهومها الغربي، والتطورات الفكرية والنهضوية التي تجلّت في التاريخ العربي الإسلامي، فـ"الحداثة ليست ابتكاراً غربياً. لقد عرفها الشعر العربي، منذ القرن الثامن، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو، بحوالي عشرة قرون، وهي، لذلك، ليست مستوردة."[٣٩] ويقارن بعضهم بين حداثتين كبيرتين في التاريخ هما: "الحداثة العباسية، والحداثة الأوروبية في القرنين الأخيرين."[٤٠]

وتُعدّ الحداثة في الأدب –بصورة خاصّة– ثورةً عارمةً؛ فهي "إلغاءٌ تامٌّ للذّاكرة الشّعريَّة، ومحاولةُ ابتداع ما ليس له وجودٌ قبليّ عن طريق توحُّدٍ وُجوديّ بين الإرادة والشُّهود، بينَ الحُلْم والتّمثُّل،"[٤١] فيما يُشبِهُ إلغاءَ المسافةِ الفاصلةِ الواصلةِ بين عالَمي: الغيب، والشَّهادة؛ بل إلغاءَ عالم الغيب ليكونَ واقعاً ضِمنَ عالمِ الشّهادة؛ عالمِ الفردِ القادرِ على ابتداع عَوالِمِ غَيبِه الخاصّة، وكَونِه الخاصّ![٤٢] ويمكنُ بقليلٍ من التّدبُّر النَّظرُ

[٣٧] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٣٧.

[٣٨] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢١.

[٣٩] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٣٧.

[٤٠] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧.

[٤١] العكش، منير. **أسئلة الشّعر**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص٣٩.

[٤٢] يذكرنا هذا بما كان يقوله نيتشه من أن الإله صناعة الإنسان؛ إذ يقول على لسان زرادشت: "مع الأسف أيها الإخوة، فقد كان الإله الذي خلقته عملاً إنسانياً، بل فقط جزءاً يسيراً من الإنسان ومني أنا: لقد انبثق هذا الشبح من رمادي وتوهجي ولم يأتني من عالم الماوراء." انظر:
– نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مرجع سابق، ص٣٠.

فيما أنتجَه المجتمعُ الأميركيُّ في العقود الثّلاثة الأخيرة من دِياناتٍ وضعيَّة، وطرائقَ في فهم الوجود البشريّ، والطُّقوسِ والعباداتِ، بوصفِه تجسيداً لهذه الرّؤية. إننا نستعيدُ بذلك الروحَ النيتشويَّة، التي حاولت أن تلغيَ دورَ الإله المركزِ من الوجود. بل على الإله أن يموت حتى يتحقق وجودُ الإنسان وكينونتُه، وصولاً إلى الإنسان الأسمى، الذي لم يتحقق وجودُه إلى الآن، بسبب ظلالِ الإله، التي جعلت الإنسانَ يتقوقعُ في مرتبة التفوقِ لا مرتبة الأسمى.

ولعلّ من توجّهات الحداثة المثيرة للتساؤُل في الأدب تعريفَها بأنّها "رؤيا جديدة، وهي جوهريّاً رؤيا تساؤلٍ واحتجاج؛ تساؤلٍ حول الممكن، واحتجاجٍ على السّائد؛ فلحظةُ الحداثةِ هي لحظةُ التّوتُّر، أي: التّناقض والاصطدام بين البنى السّائدة في المجتمع وما تتطلَّبُه حركتُه العميقةُ التّغييريَّةُ من البنى التي تستجيبُ لها، وتتلاءمُ معها."[٤٣] هكذا، تنبثق المعارف والآداب والمنظومات كلُّها من الواقع، وما دامَ الواقعُ متغيِّراً، فإنّ تغيُّرَه يفرض مُقتضياتِه التي لا سبيلَ للعيش من دونها، وإلاّ أصبحَ الفردُ عُرضةً للانقراض، وإلاّ أصبحَت متعلّقاتُ وجودِه: فِكرُه، وثقافتُه، ودينُه، وأخلاقُه، ولُغَتُه، وأدبُه، وفُنونُه، وتقاليدُه وأعرافُه وعاداتُه، كلُّها عُرضةً للانقراض؛ وفي غاية النّهايةِ: كلُّ مجتمعٍ بشريّ لا يتّخذُ من الحداثة سبيلاً له ومنهجاً هو عُرضةٌ للانقراض كالدّيناصُورات.

وإذ قد تَوضَّحَ ذلك، فإنّ أوجزَ ما يمكن قولُه في شأن الحداثة، في الشِّعر خاصَّةً، هو أنّها "مفهومٌ جديدٌ للشِّعر يُغايرُ كافَّةَ المفاهيم التي عرفَها التّراث؛ يُغايرُها مجتمعةً لا فُرادى، بقدرِ ما يُغايرُ القرنُ العشرون كافَّةَ ما سبقَه من عُصور في مجموعِها، لا كلَّ عصرٍ على حِدَة."[٤٤] وهي تصور جديد لا يكفي فيه أن يتحدث الشاعر عن ضرورة الثورة على التقليد، "وإنما عليه أن يتبنى الحداثة. وليست الحداثة أن يكتب قصيدة ذات شكل مستحدث، شكل لم يعرفه الماضي. بل الحداثة موقف وعقلية، إنها طريقة نظر وطريقة فهم."[٤٥] إنّها تصوُّر جديدٌ كليّاً –كما هي لدى الشّعراء الجدد – "للحياة والكون

[٤٣] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٢١.

[٤٤] شكري، **شعرنا الحديث إلى أين؟** مرجع سابق، ص٨.

[٤٥] أدونيس. **زمن الشعر**، بيروت: دار العودة، ط٣، ١٩٨٣م، ص١١٥.

والإنسان والمجتمع،"[٤٦] يناقضُ كلّ التصوُّرات السّابقة، ويُلغي بالإقصاء والتّهميش كلَّ ما قد يتسرَّبُ إليهِ من تصوّراتٍ سبقت: كلّيّاً، أو جُزئيّاً؛ إذ "تنشأ (هذه الحداثة) في خرق ثقافي، جذري شامل."[٤٧] وينبغي على المجتمع العربي أن يعي الحقيقة المرّة، وهذه الحقيقة: "هي تجاوز العائق المعرفي، هي الجهر بتفكيك هذا النظام، وتجاوزه، هي الجهر بنهاية المطلق."[٤٨] وهي بذلك "موقف من الحياة والوجود، ورؤية جديدة للمستقبل."[٤٩] يحاول الشاعر من خلاله إعادة خلق العالم.

وكانت المحاولاتُ التّجديديّة (التحديثيّة بمفهوم من المفاهيم) التي عرفها النّصف الأوّل من القرن العشرين، في البيئة العربيّة، مرفوضةً كلَّ الرّفض لدى دُعاة الحداثة ومنظّريها، بل إنّ جهود مدرسة الإحياء الأولى والثّانية، وجماعة الدّيوان، وجماعة أبولّو، وُوجِهَت بعاصفةٍ نقديّة هائلة، حتّى إنّ هؤلاء وصَمُوا ما سُمِّي عصرَ النّهضة العربيّة ونتاجَه الفكريّ والأدبيّ بأنه "عصر احتذاءٍ وتقليدٍ واصطناع بحيثُ يبدو عصر الانحطاط بالنسبة له عصراً ذهبيّاً؛ فإنّ عصرَ النّهضة أكثرُ إغراقاً في التّبعيّة وفي التّقليد، وبهذا يبدو عصرُ الانحطاط أكثرَ حداثةً وحيويّةً."[٥٠]

هذا الموقف المتطرّف يمكنُ فهمُه بأحدِ وجْهَين هما: أنّ هؤلاءِ لا يفهمُون الحداثة إلاّ في سياق الهدم أوّلاً؛ فكلُّ تصالُحٍ مع التّراث، أو تأثّرٍ به، أو استنهاضٍ لبعض ما فيه من كَوامن، أو حِيادٍ قُبالتَه، يمثّلُ تخلُّفاً وتصلُّباً ورجعيَّةً وانتفاءً من التّاريخ. لذلك ينبغي تحرير العقل العربي بهدم "البنى الثقافية–الاجتماعية التي يرثها المجتمع العربي وتسوده، على مستوى الأنظمة والمؤسسات: مستوى العائلة والمدرسة والتربية والجامعة والتشريع والقيم والعادات والأخلاق. فهذه البنى لا تزال، على الأغلب، استمراراً تكرارياً نمطياً للبنية

[٤٦] شكري، **شعرنا الحديث إلى أين؟** مرجع سابق، ص١١٤.

[٤٧] أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط١، ١٩٩٣م، ص١٠٧.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٤٩] عوض، ريتا. **أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨م، ص٩١.

[٥٠] أدونيس. **مقدّمة للشعر العربي**، بيروت: دار العودة، ١٩٧١م، ص٧٦. انظر أيضاً:
– أدونيس. **الثابت والمتحول: صدمة الحداثة**، بيروت: دار العودة، ط٤، ١٩٨٣م، مج١، ص٤٥.

الماضوية."[٥١] أو أنّهم لن يتمكّنوا من بناء منظومتهم الجديدةِ في ظلّ المنظومة التي صاغَها التّراثُ عبرَ عصور، ولا بدّ لهم لإرساء منظومتهم التي تُدخِلُ البيئةَ العربيَّة في لُحمَةِ اللحظة التاريخيَّة، وتجعلُها متحقِّقةَ الوجودِ في العالَم، من قطعِ العلاقة بكلّ ما يغيِّبُ هذه اللحظة ويُضعِفُ التّواصُلَ مع العالَم بمقتضى ما هُو عليه.

ومن هنا نعي ثورة غالي شكري على من سمّوا قصيدة النثر بهذه التسمية؛ لأن "فيها محاصرة للفنان بمجموعة ثابتة من القواعد، تتوافق مع منطق المحافظين (أي أصحاب الشعر العمودي وشعر التفعيلة)."[٥٢] وندرك تحيّز أدونيس لنثر أمين نخلة؛ إذ يعدّه أعلى كعباً من عبقرية المتنبي.[٥٣] وحتى يتحقق الوجود والحضور العربي الإنساني ينبغي نقض هذا التراث بعد نقده، كما دعا إلى ذلك أُنسي الحاج في مجموعة (لن)؛ إذ رأى أن المرحلة العربية الإسلامية مرحلة انحطاط مستمر، وأن واجب التمرد، الذي يمثله هو وجماعة شعر، العمل على هدم هذه المرحلة هدماً تاماً.[٥٤] وينبغي العمل كذلك على استرداد أصوله المعرفية، كالاتجاه صوب حضارة المتوسط كما فعل أدونيس ويوسف الخال.[٥٥]

في الحالتَينِ، يميلُ هؤلاء إلى الهَدْم والقطع، لكنّ المذهِلَ أنّهم لم يتمكّنوا من تجاوُز كلّ ما في التّراث، ولم ينصرِفُوا عن كوامنه كافَّةً، بل ركّزوا فيه على الظّواهر التي تؤسِّسُ لرؤيتِهم، زاعمِينَ بأنّ تلك الظّواهر حداثاتٌ حقيقيَّةٌ لم يُكتَب لها النّجاحُ؛ أي إنّ الماضي ليسَ كلُّهُ خُواءً. وانصبَّت جهودُهم على مثل: حركةِ الخوارج، وثورةِ الزَّنْج، وحركة القرامِطة بوصفِها "حركات ثوريَّة"[٥٦] لأنّ الحداثةَ ثورة؛ وأجَلُّوا من الأدباء أمثالَ بشّارِ بنِ بُرد، وأبي تمّام لما في أشعارهما من مُغايَرة، وأبي نُواس الذي حطّمَ القصيدةَ العربيَّةَ بحسبِ قولهم، وخرجَ على أعرافِها فكانت الخمرةُ عندَه "ينبوعَ تحوُّلات."[٥٧]

[٥١] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص١٩٧.
[٥٢] شكري، **شعرنا الحديث: إلى أين؟**، مرجع سابق، ص٨٢.
[٥٣] أدونيس، **سياسة الشعر**، بيروت: دار الآداب، ص٢٢-٢٣.
[٥٤] الحاج، أنسي. **لن**، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤، ص٤.
[٥٥] سعيد، خالدة. **البحث عن الجذور**، بيروت: دار شعر، ١٩٦٠م، ص٦٤.
[٥٦] أدونيس. **الثّابت والمتحوّل**، (**تأصيل الأصول**)، بيروت: دار العودة ط٣، ١٩٨٢م، ص٦١.
[٥٧] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص٥١.

والشّاعر الحقيقيّ في نظرِ الحَداثيّينَ العربِ "هدّام"، ولا بدّ للشّعراء الحداثيّين من أن يتمتّعوا بهذه الصّفة وأن يكونوا "هدّامين؛"[٥٨] حتّى بلغَ الأمرُ ببعضِهم إلى رفعِ القيم الجاهليَّةِ على القيم الإسلاميّة، ورأوا أنّ الحنينَ إليها والتشبُّثَ بها إخلاصٌ للحداثة، وأنّ العرب لو تمسّكوا بتلك القيم وظلّوا عليها لأنتجُوا إبداعاً رفيعاً رافضاً لكلّ القيود، وساعياً نحو الاكتمالِ ببهاء الثّورة على القيم المحبِطة التي أطَّرتْه وجعلتْهُ يثبُتُ على حال.[٥٩]

ورأى بعضُهم أنّ كوامنَ الحداثة الحقيقيّة في الماضي العربيّ جاءت من غيرِ العرب،[٦٠] وتمثّلت خصائصُها في: "الغوص على المعاني والانفرادِ بمذهبٍ مُختَرَع"، واقترانِها "بالعلم والثقافة بعامّة، أو المزج بين الألفاظِ العربيّة والمعاني الفلسفيّة بطريقةِ استخدام اللغةِ استخداماً جديداً يؤدّي إلى اقتران الكلماتِ اقتراناً غيرَ مألوف، ممّا يبتعدُ باللغة الشّعريّة عن صيغِها القديمة ومجراها العاديّ."[٦١]

إنّ أخطرَ ما في دَعاوَى الحداثة العربيّة تلكَ الرَّغبةُ العارمةُ الجليَّةُ في الانقضاض على التّراث العربيّ الإسلاميّ، وتصفيتِه تماماً بالدّعوة للاهتمام بالتّراث الوثنيّ والمجون والخروجِ على منظومة القيم في العروبة والإسلام.[٦٢] وهو ما يظهر جلياً في تساؤلات غالي شكري: كيف "يمكن تحديد المحتوى إذا ظل الإسلام هو المضمون الفكري الذي لا ينبغي تجاوزه عند الشاعر العربي."[٦٣] وهنا تكمن الخطورة المعرفية والمنهجية؛ إذ ثمة ربط مقصود بين التراث بوصفه الأحداث والأعمال والأفكار والاجتهادات والفهوم، والأصول التأسيسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فتنتفي قدسية الأصول التأسيسية، ويغدو نصُّ الوحي: قرآناً وسنة خاضعاً للقراءة في اتجاهات ثلاثة: التأنيس

[٥٨] أدونيس، **زمن الشّعر**، مرجع سابق، ص٢٦٩.
[٥٩] مطلوب، أحمد. **في المصطلح النقديّ**، العراق: منشورات المجمع العلمي، ٢٠٠٢م، ص٢٤٦.
[٦٠] أدونيس، **الثابت والمتحوّل**، (**صدمة الحداثة**)، مرجع سابق، ص١١.
[٦١] أدونيس، **الثابت والمتحول**، (**تأصيل الأصول**)، مرجع سابق، ص٢٠٣.
[٦٢] انظر:
- أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٣.
- مطلوب، **في المصطلح النقدي**، مرجع سابق، ص٢٤٥.
[٦٣] شكري، غالي. **التراث والثورة**، مصر: دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٩٦م، ص١٦٥.

والتعقيل والتأريخ؛ إذ اختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وسواه من النصوص البشرية. واختصت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها. فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية. وأخيراً اختصت خطة التأريخ بوصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحكمية فيها، فتأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص.[٦٤] وهكذا تبدو "مشكلة التراث هي، في أساسها، دينية."[٦٥]

ودُعاةُ الحداثة ليسوا مهتمّين بالماضي إلاّ بمقدار ما يوفّر لهم غطاءً مسوِّغًا لهدمه وإلغاء ما فيه، ويمنحهُم نماذجَ خارجةً عليهِ يستندونَ إليها في دَعاواهُم. اللاماضي هو سرُّ الحداثيّين؛ والتّراث لا قدسيَّةَ له عندَهم "لأنّه مهما يكن غنيّاً لا يصحُّ أن يكونَ بالنسبة إلى المبدِع أكثر من أساس ثقافيّ يؤكّد به التّجاوُز والتّخطّي لا الانسجام والخضوع."[٦٦] هكذا، غدا العهدُ الذي تُحتَرَم فيه الثقافةُ الشّعريَّة القديمة "عبثاً نتمسّك به وننفخُ فيه،"[٦٧] وأصبحت معوّقات النّهوض بالشِّعر والأدب "كامنةً في تُراثنا،"[٦٨] ولو أنّ الأمرَ توقَّف عند هذا الحدّ لكانَ ممّا يُقبَلُ نقاشُه والنّظرُ فيهِ؛ لكنّ هذا امتدَّ ليكونَ سببُ تخلُّفِ الأمَّةِ كامناً في تُراثِها كلِّه، لا الشِّعر وحدَه!

ومع هذه الدّعاوى التي تتّسمُ بروحٍ ثوريّة هَوْجاءَ إزاءَ التّراث والماضي، برز تنظيرٌ تبريريٌّ لهذا الموقف يهتمُّ ببيانِ أسباب الموقفِ في اللحظة الحاضرة، ولعلّنا نسوق هنا قبَساً دالاً على محاولة تسويغِ هذا الموقف، وتكشفُ دواعيه الحقيقيَّة، وهو لأدونيس يتحدّث عن التّراث والماضي وعلاقتِنا بهما، ونتائج التمسّك بهما الكارثيَّة -كما يرى- على الوجودِ الفعليّ لنا في العالم. يرى أدونيس، ومِنْ خِلْفِه كثيرٌ من منظّري الحداثة، أنّ التّراثَ ليسَ "مركزًا لنا؛ ليس نبعاً وليسَ دائرةً تُحيطُ بنا؛ حضورُنا الإنسانيّ هو المركزُ والمنبَع، وما

[٦٤] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٠٥.
[٦٥] أدونيس، **الثابت والمتحول، صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص١٦٤.
[٦٦] أدونيس، **مقدمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٠٦.
[٦٧] أدونيس، **زمن الشعر**، مرجع سابق، ص٥٤.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

سواهُ –والتّراث من ضمنِه– يدورُ حولَه. كيف يريدوننا إذن أن نخضع لما حولَنا؟ لن نخضع، سنظلّ في توازٍ معه، سنظلّ في محاذاتِه وقُبالتَه. وحين نكتبُ شِعراً سنكونُ أمناءَ له قبل أن نكون أمناء لتراثنا. إن الشّعر أمام التراثِ لا وراءه، فليخضع تراثُنا لشِعرنا نحن، لتجربتنا نحن. لا يهمّنا في الدّرجة الأولى تراثُنا، بل وجودُنا الشّعريّ في هذه اللحظة من التّاريخ، وسنظلّ أمناء لهذا الوجود. ومن هنا الفرقُ الحاسمُ بيننا وبين الإرثيّين: لا يقدّم نتاجُهم إلاّ صورةَ الصّورةِ، أمّا نحنُ فنخلقُ صورةً جديدةً. كلّ ما هو موجودٌ بالوراثةِ، بالتّقليدِ، بالعادةِ، يجب أن يعادَ النّظر فيه، أن يُرْفَض. هذه طريقُنا، ومن يسيرُ فيها يختارُ لنفسِه أن يكون فاتحاً ورائداً. الوراثةُ، التقليدُ، العادةُ؟ يا لهذهِ المستنقعاتِ المقدّسة، ويا لمأساةِ الإنسان الذي يجابهها في مجتمعاتِنا العربيَّة!"[٦٩]

لقد تقدّم "رامبو" هؤلاء جميعَهم في هذا الموقف من التّراث حينَ رأى أنّ الانشغالَ بهِ "ظاهرةٌ مرضيَّة،"[٧٠] ولهذا تمرّد عليه وقاطَعَه ومقتَه وازدراهُ وسخَّفَه، وكان هدفُه وهدفُ أنصاره ومريديه تحطيمَ صنَمِ التّراث والوقوفَ منهُ موقفَ العداء المجاهِر.[٧١] وقد تنكّر الحداثيّون العربُ للتّراث، وأدّى تنكُّرهم لما فيه إلى تنكُّرِهم للشّعر العربيّ بوصفِه أظهرَ وجوهِه، ورأوا أنّه جامدٌ ساكنٌ لا يمتلكُ حركيَّةً تؤهّلهُ لامتلاكِ "فاعليّة الإبداع."[٧٢] ولذلكَ أيضاً كانَ الذين يحافظون على التّراث، ويتمسّكون ببعضِ ما فيه من مظاهر الإبداعِ في الشِّعر خاصّةً، كالذينَ يَمْحُون التّراثَ ويُطفئون وهَجَ ما فيه من تجلّياتٍ ثوريّة نادرة، فهم يختزلونَ ماضي الأسئلة وحاضرَها في أجوبةٍ أحاديَّة لها "هيئةُ القشِّ وسُلطَةُ الخُواء!"[٧٣]

هي دَعَاوَى جَميلة، تعجُّ بالرّغبة في التّحديث وعيشِ العصرِ، وفي أن نكونَ جُزءًا عضويّاً في هذا العالَم من حولِنا؛ دَعاوى للتّجاوُز والإبداع والتّثوير والتّنوير؛ دعاوَى ترفضُ

[٦٩] المرجع السابق، ص٢٧٠–٢٧١.

[٧٠] الجابري، محمد عابد. "أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر"، **مجلّة فصول**، مج٤، عدد٣، ١٩٨٤م، ج١، ص٢١٢.

[٧١] مكاوي، **ثورة الشعر الحديث**، مرجع سابق، ص١٠٨، ٢٠٠.

[٧٢] بنيس، **حداثة السؤال**، مرجع سابق، ص٩.

[٧٣] المرجع السابق، ص١١٠.

التّقليدَ والاتّباع والاقتداء، وتُهيّئُ للانطلاقِ والإنجاز والبناءِ؛ دَعاوى تسترسلُ في الهُجوم على التخلُّف والتّسلُّط والقِيَم التي تؤسِّس للثّباتِ وتُعيقُ الحركة... هذا كلُّه صحيح، ولكنْ من قالَ إنّ ما هاجَمُوهُ كلَّهُ كانَ سبباً في التخلّف والجُمود والتّسلُّط والانفصالِ عن العصر؟ ومن قالَ إنّ قيمَ التّراثِ هي قِيمُ التّقليدِ والاتّباعِ والاقتداء؟ ومن قالَ إنّ الحداثيّين وحدَهم يُجِلُّون أمثالَ الصّعاليكِ وبشّارٍ وأبي تمّام وأبي نُواس والقرامطة والزّنج والخَوارج؟ وهل هؤلاءِ وحدَهم المجدّدون أو الثّائرون في تاريخِنا؟ ومن قالَ إنّ هؤلاء وحدَهم يستحقّونَ الإجلالَ والتّقديرَ؟ أليسَ يُظهِرُ ذلكَ موقفاً متطرّفاً من التّراث، وموقفاً إقصائيّاً إلغائيّاً تهميشيّاً لكلّ ما فيه ومَن فيه؟ وهل يمكنُ الحديثُ عن تجاوُزٍ حقيقيٍّ لكلّ قيم التّقليدِ والاتّباع والاقتِداء لدى الحداثيّين في أشعارهم أو أفكارِهم؟ ألَمْ يسِرِ الحداثيّونَ في الاقتداءِ بمنظّري الحداثةِ الأوروبيّين واتّباعِهم وتقليدِهم كُلّ طريق، ويسلُكُوا مسالِكَهم، ويذهَبُوا وراءَهم كلَّ مذهَب؟ أليسَ هذا رفضاً لتقليدٍ قُبالةَ الغرَقِ في تقليدٍ آخر؟!

ولو أنّ الحداثيّين العربَ اكتفَوا بمثلِ هذا، لكانَ الأمرُ جديراً بالنّظر، لكنّ تنظيرَهم الجَماليّ المعرفيّ امتدَّ خطواتٍ أخرى أبعدَ وأعمق. لقد سعتِ الحداثةُ في نسختِها العربيَّة إلى إلغاءِ الهويّة الذّاتيَّة الخاصَّة بالأمّة، ورأى منظّروها أنّ كلّ ما في التّراثِ العربيّ ممّا يخلقُ تمييزاً خاصّاً بالعرب ينبغي اجتثاثُه؛[٧٤] لأنّ التّراثَ بهذا الوصف يضحي عائقاً أمام التقدّم والازدهار، بل يجب أن يكونَ عُنوانُ أيّ ثورةٍ حقيقيّة هو الآتي: "كلُّ ما يقفُ عائقاً أمامَ اشتراكِنا في تجارب الإنسانيّة كلّها، أمام وحدَتِنا مع الحياةِ الإنسانيَّة، أمامَ دُخولنا التّاريخ الإنسانيّ، أمام مواكبتنا سائر الشّعوب في العلم والأدب والفنّ، أمام جهادنا الإنسانيّ المشترك في سبيل تحقيق حياة أفضل، كلّ ما يعيقُنا عن الصّيرورةِ واحداً مع العالَم، هو ليس من تراثِنا الحقيقيّ الأصيل في شيء."[٧٥]

ولعلّ مدقِّقاً يجدُ أنّ هذا الذي يميزُنا، ويُكسبُنا هُويّةً خاصَّةً تحقّق وجوداً مُعايَناً، هو الإسلامُ وقِيَمُه. وما دامَ الأمرُ كذلك، فقد كان التّراثُ الحقيقيّ الأصيلُ الذي يؤمنُ به

[٧٤] مطلوب، **في المصطلح النقديّ**، مرجع سابق، ص٢٤٨.

[٧٥] **الأدب العربي المعاصر**، أعمال مؤتمر روما المنعقد في تشرين أوّل سنة ١٩٦١م، ص٤٢. انظر أيضاً:
– أدونيس، **سياسة الشّعر**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٣.

هؤلاء هو كلَّ ماضٍ خلاَ من قِيَمِ الإسلامِ ومعتقداتِه ومميّزاتِه الوجوديّة، وكلَّ ماضٍ فيهِ خُروجٌ على الإسلام وقِيَمِه، فالتّراثُ الذي يؤمنون به هو "تراثُ المراحلِ الوثنيّة والمسيحيّة التي مرّت على المشرقِ العربيّ، بل الهلالِ الخصيبِ على وجهِ التّحديد."[٧٦] وهم يفصلون فصلاً تعسُّفيّاً مقصوداً بين هذا التّراثِ والتّراثِ العربيّ، فكأنّه ليس منه! وكأنهم بذلك يخجلون من الإعلان الصريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية، مع الاحتفاء برموز كلها تقطر روحانية حلولية، لعل أبرزها الرموز المسيحية الواضحة المتدرعة بلغة التصوف.[٧٧]

٢. صور من الخلل المنهجي في المعالجات الحداثية:

إن الخلل المنهجي الذي وقع فيه الحداثيون في تعاملهم مع التراث متصل بقضيتي: الانتماء إلى النظام المعرفي الإسلامي، وتحديد موقع الخالق (الإله) والمخلوق (الإنسان) في الكون، وتبيّن العلاقة بينهما. فهو بذلك خلل في الرؤية والتصوّر أدّى إلى انفصام في السلوك.

أ. الانتماء إلى النظام المعرفي الإسلامي:

لعل من أبرز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي أصابت العقل العربي والعقل الإسلامي، التماهي مع النظريات المعرفية والفكرية والفلسفية والأدبية واللغوية... ذات البناء المعرفي المغاير للبناء المعرفي الإسلامي، بتجاوز الخصوصيات الثقافية والحضارية والاجتماعية لتلكم النظريات، والأسس الفلسفية والمعرفية التي قامت عليها.[٧٨] وقد وعى الفيلسوف

[٧٦] مهدي، **أفق الحداثة وحداثة النّمط**، مرجع سابق، ص٤١.

[٧٧] المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، **دراسات عربية**، بيروت: دار الطليعة، س٣٥، عدد٣-٤، يناير ١٩٩٩م، ص٣٦.

[٧٨] ينبغي للناقد العربي أن يعي خطورة النقل والترجمة في هذا السياق؛ إذ تمت ترجمة مصطلحات ومفاهيم كثيرة اتصلت بالفكر الحداثي الغربي، وأصبحت جزءاً من تفكيرنا النقدي، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر: اللعب والكلام، وموت المؤلف، ولذة النص، والتفكيك. ونبه على ذلك الفيلسوف غارودي في كتابه: البنيوية: فلسفة موت الإنسان. وقد حاول الفيلسوف طه عبد الرحمن أن يوضّح المنهجية العلمية في الأخذ عن الآخر وتجديد الاتصال به؛ إذ إن أهم شرط في الترجمة أن لا تكون ممارسة الترجمة دخولاً في التبعية للأصول المنقولة، وإنما تكون على العكس من ذلك، تحملاً لمسؤولية الاستقلال عنها، بما يضمن للمترجم والمتلقي لترجمته تحصيل أسباب الإبداع.

طه عبد الرحمن هذا الخلل في النقل العربي للأشياء؛ إذ وجد بأن قيم الحداثة الغربية ليست كونيةً إطلاقية، وإنما كونية سياقية؛ لأن التطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه غير كوني، وإنما هو تطبيق محلي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به، وفرضه على واقعها، فهو محلي رُفع عنوة إلى رتبة الكوني.[٧٩] ورأى بأنَّ واقع المجتمعات الإسلامية يشهد بأنها أقرب إلى الحداثة المقلّدة منها إلى الحداثة المبدعة. وكأنها اقتنعت بأنَّ التطبيق الغربي للحداثة واقع حتمي لا فكاك منه، وانطلت على كثير من مثقفيها تلك المسلّمات والمغالطات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.[٨٠] وأدى هذا الخلل في الرؤية إلى مجانبة الصواب في قراءة تراث الأمة؛ لأن أغلب النقاد توسلوا بأدوات "البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح."[٨١]

ولعل هذا التلقي العربي غير الواعي لمفهوم الحداثة، دون إدراك سياقاته التاريخية والسياسية والاجتماعية، ونقله إلى مجال التداول العربي نقلاً حرفيّاً أفضى إلى جموده، "ودليل هذا الجمود هو أنّ الذين تسمّوا بـ"الحداثيين" من مثقّفي العرب لا ينفكّون يُردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنّه ينبغي أن يتحقّق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله "الأوروبي"؛ لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلّي."[٨٢]

انظر:

– عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[٧٩] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٨٠] يفرّق طه عبد الرحمن بين روح الحداثة وواقع الحداثة؛ فإذا كانت روح الحداثة هي جملة القيم المبادئ النظرية العامة التي يفترض أنَّ الواقع الحداثي يطبقها، فإنَّ واقع الحداثة هو ما آل إليه هذا التطبيق في واقع الحداثة الغربية بالتحديد. فروح الحداثة مبدأ لا يستنفده تطبيق واحد، فلا بدّ أن يكون له تطبيقات مختلفة مرتبطة بسياقات وافتراضات خاصة. وبناء عليه؛ فإنَّ واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة. انظر:

– عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٤–٣٠.

[٨١] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٠.

[٨٢] عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٧٥.

وقد أدّت هذه المطابقة الشكلية مع النسخة الغربية إلى عدم نجاعة الفعل الحداثي عند الحداثيين العرب؛ إذ لم يمارسوا الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا "انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مُقلِّدين أطواره وأدواره؛ ويتجلّى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مُستمدَّة من واقع الصراع الذي خاضه "الأنواريون" في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي. أولها، مقتضاه أنّه يجب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الروحية للكنيسة. والثاني، مقتضاه أنّه يجب التوسّل بالعقل، وترك التوسّل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الثقافية للكنيسة. والثالث، أنّه يجب التعلّق بالدنيا، وترك التعلّق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية السياسية للكنيسة."[٨٣]

لقد عبّر بعض الحداثيين عن انتمائهم إلى بنية النظام المعرفي الغربي، وشعروا بأن ثمة تماهياً فكرياً وروحياً مع هذا النظام، فأسقطوا معطياته وأفكاره وتقنياته على الثقافة العربية؛ فذا أدونيس يعبّر عن هذا الشعور الوجودي والانتماء للغير، وعن اغترابه في الوقت ذاته فيقول: "وأنا شخصياً أجد نفسي أقرب إلى "نيتشه" و"هيدغر"، إلى "رامبو" و"بودلير"، إلى "غوته" و"ريلكه"، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء والمفكرين العرب."[٨٤] وهو يعترف بالتأثير المعرفي والجمالي الغربي عليه، فيقول: "أحب أن أعترف أيضاً أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، وأجهزته المعرفية. فقراءة "بودلير" هي التي غيّرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته. وقراءة "مالارميه" هي التي أوضحت أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام. وقراءة "رامبو" و"نرفال" و"بريتون" هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية، بفرادتها وبهائها. وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على

[٨٣] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨٩.

[٨٤] حوار مع أدونيس، **مجلة عيون**، منشورات الجمل، ألمانيا، س٣، عدد٦، ١٩٩٨م، ص١٣١.

حداثة النظر النقدي عند الجرجاني، خصوصاً في كل ما يتعلق بالشعرية وخاصيتها اللغوية–التعبيرية."[٨٥]

وقد امتدّ هذا الموقفُ بالحداثيّين ليُهاجِمُوا مُحتوى التّراث ومتعلّقاتِه بعد أن هاجَموه مفهوماً، وجعلوهُ كتلةً واحدةً يمكنُ بإسقاطِها إسقاطُ كلّ ما فيها. فها هو المفكر الحداثي يتعاشق التجربة الغربية في تدنيس المقدس؛ ويندفع ليقول: "كلنا يعرف من هو المسيح، ولعلنا جميعاً نعرف كيف خاطبه "رامبو": "يسوع يا لصاً أزلياً يسلب البشر نشاطهم" حين تصل جرأة الأدب العربي إلى هذا المستوى، أي حين تزول كل رقابة، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة، المتغيّرة، البادئة، المعيدة..."[٨٦]

ب. نظرة الحداثيين إلى مركزية الكون:

أما القضية الثانية المتصلة بالخلل المنهجي، فهي متعلقة بنظرة الحداثيين إلى مركز الكون وعلاقة الخالق بالإنسان والكون؛ أي برؤية العالم. لقد أنشأ الحديث عن هدم التراث والتبرؤ منه ونفي المرجعية حديثاً أكبر وأوسع عن مركزية الإله في هذا الكون، ومحاولة نزع الطابع السحري عن العالم على حدِّ قول "ماكس فيبر"؛ أي بنزع القداسة عن كل شيء من خلال عمليتي الإزاحة والإحلال؛ إزاحة الإله وظلاله بالتعبير النيتشوي عن الحياة، وإحلال الكينونة والفاعلية الإنسانية من خلال سيطرتها على الطبيعة بكل تجليات هذه السيطرة. وهنا نردد تساؤل المسيري: "ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم نسبي لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟"[٨٧]

لقد ثبَّت "نيتشه" مبدأ مهماً من مبادئ الحداثة ومسلّمة من مسلّماتها، وهي إلغاء المتجاوز والمتعالي من حياة البشر. وحلّت النظرة الكمية القائمة على الفهم الرياضي

[٨٥] أدونيس، **الشعرية العربية**، مرجع سابق، ص٨٦.
[٨٦] أدونيس، **زمن الشعر**، مرجع سابق، ص١٤٨.
[٨٧] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٣.

الديكارتي محلّ الرؤية الدينية؛ إذ جعل البشر أنفسهم أسياد الطبيعة ومالكيها، وأصبحت الأنا الفردية هي الذات العارفة؛ فغدا الكون هيكلاً رياضياً مجرداً من "أي غاية خاصة،"[٨٨] وبذلك حُيّد الفهم المتكئ على مرجعية الوحي أو الكتب المقدسة. ونشأت بذلك ثنائيات قائمة على الفصل: الإنسان مقابل الإله، العقل مقابل الوحي، الدنيا مقابل الآخرة.

إن النظرة إلى الإله بوصفه مركز الكون في الصيغة العربية للحداثة لا تختلف عنها في صيغتها الغربية، إلا في إطارها اللفظي، ولكن المضمون واحد. فالعقل الإبداعي –على الزعم– عقل مفارق للعقل الديني، الذي جعل الإله مركزاً له في تفكيره وسلوكه؛ إذ إنَّ العقل المسلم التقليدي غير قادر على مسايرة المستحدث من الأفكار والأدوات والمناهج والمفاهيم؛ لأنَّ المسلم الذي تشكّلت ثقافته تحت مظلة الأرثوذكسية (التقليد) "لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله، أو مناقشة فكرية حول وجود الله. والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله. إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله، فهذا فضاء وعي المسلم أو المسيحي الشرقي، محتل كليّاً من الناحية المعنوية والدلالة اللغوية إلى حد أنه يصعب طرح مسألة فلسفية معاصرة بشأن مفهوم الله على بساط البحث. لهذا السبب أقول، إنه ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ويخترق هذا الفضاء المليء أو المسدود من قبل تجربة تاريخية طويلة من تكرار العلاقات بين اللغة والفكر داخل الساحة الثقافية العربية."[٨٩]

ومن هنا يرى الحداثيون أنه ينبغي تفكيك هذا العقل التقليدي، ومن ثم إعادة اكتشاف ذاته مرة أخرى من خلال النظر في موقعه الأرضي لا النظر في السماء، فينتقل من مجتمع الوحي والتقليد والثبات والمحافظة إلى مجتمع العقل والإبداع والتحوّل والتمرد.

---

[٨٨] غارودي، روجيه. **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**، تعريب: رانيا الهاشم، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٣م، ص٨٧.

[٨٩] أركون، محمد. **الإسلام والحداثة**، ترجمة: هاشم صالح، ضمن كتاب: **ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة**، ط١، لندن: دار الساقي، ١٩٩٠م، ص٢٤٤.

وهذا –كما يرون– يتطلب من الإنسان التخلِّي والتحلِّي؛ التخلِّي عن الأصول التأسيسية التي شكّلت فكره ومعارفه، والتحلِّي بالعقلانية بوصفها التجلّي الأكبر لمفهوم الحداثة؛ فالجاهلي لم يكن مبدعاً إلا لأنه تخلى عن الإله، و"لم تكن تُحرِّكُه فاعلية دينية نحو تعالٍ إلهي يُخلص له. فهو عالق بالأرض يبحث، من خلال وثنيته، عن تعالٍ من نوع آخر، هو التعالي الأرضي."[٩٠] ومن أبرز معالم التخلي إعادة النظر في مفهوم الإله؛ فهذا أدونيس يقول: "إذا كان ينظر إلى البعد السماوي باعتباره تعبدية تقليدية فأنا لست من هذا النظر، لكن إن كان يفهم به اللامرئي والغامض والسري وما لا يمكن قوله، فأنا من هذه الناحية ممن يؤمنون بالسماوي."[٩١] فالإله بالمفهوم الأدونيسي مفارق كلياً للإله بالمفهوم الثقافي الحضاري الديني للمجتمع والأمة، فهو أقرب إلى المفهوم الكانطي المتعلق بالميتافيزيقيا.[٩٢] وقد يغدو إله أدونيس نقطة ثابتة يندغم فيه الإنسان بطريقة حلولية، لتنتقل الطاقة الفاعلة من هذه النقطة الثابتة إلى الإنسان، ويتجلى هذا الفعل في التصوف بشكل خاص؛ إذ يتم الكشف ويُزال الحجاب بين الله والإنسان.[٩٣] وتتطلب التخلية كذلك "إزالة الدين من المجتمع، وإقامة العقل. والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضاً، أي دين الفرد ذاته."[٩٤] وتبلغ التخلية أوجها باتباع التعاليم النيتشوية بقتل الإله وإزالة ظلاله من أجل بناء عالم جديد؛ إذ لا سلطة تعلو على سلطة الإنسان، وبقتل الإله يسترد الإنسان صورته الحقيقية.[٩٥]

---

[٩٠] أدونيس. **ديوان الشعر العربي**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الكتاب الأول، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٢.

[٩١] أدونيس. ضمن ندوة "السوريون الجديدة" الرفض كحافز للقصيدة وكمبدأ شعري، **مجلة مواقف**، عدد٤٧-٤٨، صيف-خريف ١٩٨٣م، ص١٩٢.

[٩٢] ثمة خلل كبير يقترفه بعض المفكرين والفلاسفة والنقاد، يتعلق ببناء المفهوم، والوظيفة التي يقوم بها، وموقعه من النسق المعرفي الذي ينتمي إليه، واقتباس المفاهيم والمصطلحات من الثقافات الأخرى، القريبة أو البعيدة في نظامها المعرفي، وأحياناً يتم تشويه المفاهيم لا سيما في حالات التخلف الحضاري أو الاستلاب الثقافي. وهذا يتطلب منا أن نوازن بين بنية اللغة وبنية العقل وبنية الواقع، لتفحُّص المفهوم المنتج أو المستخدم. وتقع المفاهيم العقدية في سلم أولويات التفحُّص المفاهيمي، لما له من خطورة على العامة والخاصة، مما ينبني عليه أحياناً حدوث الإيمان أو الكفر.

[٩٣] أدونيس، **الثابت والمتحول: صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص١١٠.

[٩٤] المرجع السابق، ص٨٩.

[٩٥] المرجع السابق، ص١١٣.

ولعل هذا ما يفسر تواتر صورة بروميثيوس في الأدب الحداثي؛ إذ فيه دلالة على نقل مركز الكون من الذات الإلهية إلى الكينونة البشرية، وتهوين المقدّس وإعلاء المدنّس، والنظر إلى بروميثيوس على أنه "أول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارع الغيب... وكم فضّل أن يسمر على صخرة على أن يكون خادماً مطيعاً للرب."[٩٦]

وتبرز التحلية في الحداثة في إعلان الإلحاد بوصفه خروجاً على المركز وتحرراً للذات من سيطرة المتعالي والمتجاوز، "فتجاوز الوحي إذن هو تجاوز لإنسان الوحي؛ أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي، إنسان العقل... ولهذا كان الإلحاد توكيداً على إرادة الإنسان الخاصة، بحيث يكون عقلُه، شريعَتَه وقوَّتَه. المقدس، بالنسبة إلى الإلحاد، هو الإنسان نفسه، إنسان العقل، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحلّ العقل محلّ الوحي، والإنسان محلّ الله."[٩٧]

ويبرز التجلّي الأكبر للتحلية في التأكيد على أن الإنسان هو مركز الكون، وهو مرجعية ذاته، ومقياس كل شيء. وهو كائن خلاق، يشارك في الخلق الإلهي.[٩٨] وهو يقابل الله ندّاً بند، ففي الحداثة العربية "لم يعد الإنسان مكاناً، أي محلاً للأوامر والنواهي أو قوانين القوى الخارجية عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى."[٩٩] ولم يع الفكر الحداثي أن الإنسان أصبح في مركز الكون، حينما نفخ الله عز وجل فيه من روحه، واستخلفه في الأرض، وحمّله الأمانة، وحباه النعمة الكبرى وهي العقل؛[١٠٠] فهو متصل بحبل من الله وروح منه، ومنفصل عن الذات الإلهية تبعاً لطبيعة المُنشئ والمُنشَأ.

٣. مفهوم اللغة في الفكر الحداثي:

إذا كانَ الشِّعرُ العُنوانَ الأكبر الذي شنَّ الحداثيّون عليه هجمات متلاحقة، فإنّ لغة الشِّعر هي الرّكنُ الرّكينُ الذي يميزه من غيره ويجعله متّسماً بالشِّعريَّة، فضلاً عن الوزن

---

[٩٦] حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩م، ص١٨.

[٩٧] أدونيس، **الثابت والمتحول**، مرجع سابق، مج١، ص٨٩.

[٩٨] المرجع السابق، مج٣، ص١٥٧.

[٩٩] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧.

[١٠٠] يعد الإنسان هنا في مركز الكون استخلافاً لا أصالة، واستمداداً لا إنشاءً، ومركزيةً من الله لا تمركزاً حول الذات.

والقافية، وإلاّ فاللغةُ هي الأصلُ في الشّعريَّة لدى الفلاسفة الذين تكلّموا على الشّعر والقول الشّعريّ، وجعلوا فرقَ بينهما الوزنَ، وكلاهُما يشتمل على المحاكاة والتّخييل.

وإذا كانت الحداثةُ تدميريَّةً للتّراث والقِيَم السّكونيّة والقواعد والأنماط، وهَدْماً للشّعر التقليديّ الاتّباعيّ، فإنّ هَدْمَ اللغةِ وتدميرَها هدف أساسيٌّ من أهدافها. ولعلّ الأمرَ متّصلٌ بما تمثّله اللغةُ من وعاء ناقل للتّراث، حاملٍ لقِيَمه وفكرِهِ ونظامِه المعرفيّ، وبما تجسّدُ قِيَمه الجماليَّة النّابعةَ من رؤيتِه للجمال وفهمِه الفلسفيّ المعرفيّ لمعنى الوجود. هكذا، نجدُ الحداثةَ تنظِّرُ لتدمير اللغة من الدّاخل سعياً إلى تدمير "القواعديَّة فيها، ومحاولةً لإعادَتِها إلى بناها اللاقاعديَّة اللامتشكِّلة، ويتمّ ذلك في الحداثة عن طريق تدمير بنية الجملة الدّالَّة بما هو نسَق واضح من القواعد المنفّذة، وتحويل الجُملة إلى سلسلة من الإمكانات والتّداخُلات."[١٠١]

وقد يغدو الحديث عن إعادة تشكيل اللغة بوصفها شكلاً من أشكال التواصل والتمثّل، مقبولاً في ظل التطور الطبيعي للغة، فهي كائن حي يخضع للزيادة وللنقصان، وللتحجر وللموت وللرعاية...، ولكن يحق لنا النظر أيضاً بعين الريبة والشك تجاه هذه الدعوات؛ إذ إنها ارتبطت بمقصد فكري ومعرفي طارئ، هدفه التقويض والتفكيك، ضمن مخطط يهدف إلى بناء اللغة بفكر يناقض ثقافة الأمة، ويخالف ما ثبت نصّاً وعقلاً وفطرة. فماذا يعني أن ما تمّ في الإطار اللغوي الحداثي من استعمال للغة هو من باب التخييل والرمز لا من باب الحقيقة والواقع، وأن "ما تقوله لغة الشعر، لا ينظر إليه بمعيار الإيمان والكفر."[١٠٢] وأن على الشاعر "أن يخرج الشعر من إطار العلاقة مع الله وأشيائه،

[١٠١] أبو ديب، كمال. "الحداثة، السّلطة، النّصّ"، **مجلّة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٧.

[١٠٢] لقد أدرك علماؤنا الأقدمون خطورة الانفصام بين اللفظ والعقل والواقع، فهذا أبو حامد الغزالي يقول: "إن للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي. فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها وفي نفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات... فالقول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود من مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر الإنسان لم يعبّر عنها اللسان. وإذن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية." انظر:

إلى إطار العلاقة مع العالم وأشيائه. وهو بذلك، يخرج اللغة من مهدها الإلهي، ويقذف بها في طين الجحيم اليومي، أو الجنة اليومية."[١٠٣] أي تخرج من معياريتها التي حافظ عليها القرآن الكريم إلى وصفيتها التي تؤخذ من أفواه العامة.

إنّ المسعى الأساسيّ لتدمير اللغة عند الحداثيّين ليس كامناً في البنية النّحويّة للجملة، ولا في الأبنية الصّوتيّة والصّرفيَّة؛ إنّما في المنظومة الدّلاليَّة.[١٠٤] وهو ما يجعلُ مطلبَ الهدم للتّغيير مطلباً أساسيّاً؛ إذ كيف يمكنُ الاعتمادُ على لغةٍ مُحمَّلةٍ بالفكر والوجدان والقيم والأنماط، واضحةٍ في دلالاتِها، لتُستَخْدَمَ في هدم ذاتها وبناءِ وجدانٍ وقيَم وأنماط اجتماعيّة ونُظُم معرفيّة مُختلفة؟ والأدبُ الحقلُ الأساسيّ الذي تتجلّى فيه اللغة، وليس التّداولَ اليوميّ العاديّ، ولا المنابر العلمية الأكاديمية التي تنكشفُ المعرفةُ فيها دائماً أمامَ متلقّيها بِما يُتاحُ من إيصالِها دُونَ حواجِزَ أو سُدودٍ أو سِدانَةٍ معرفيَّة. ولهذا كان تركيزُ الحداثيّين على اللغة في الأدب؛ لأنّها تجسيدٌ للحداثة وتعبيرٌ عنها في صورتها الأسمى.[١٠٥] واللغةُ التي لا "تحترفُ الانشقاقَ والنُّقصانَ، أي الخروج على النّمطيّة الوهميّة اعتماداً على أرقى المعارف العلميّة، عاجزةٌ عن أن تستوعبَ الذّاتَ المترنِّحَة، واللحظة التاريخيّة، اللتينِ تريد أن تحيا بِهما ولهُما."[١٠٦]

وإذا كان القبَسُ الأخيرُ في الفقرة آنفًا دالاًّ على النّزوع إلى الذّاتيَّة، وحلولِ التّجربة الخاصّة مكانَ العقل المنظّم، فإنّ ميلَ الحداثيّين إلى تحييد اللغة "عن طريقتِها العاديّة في التّعبير والدّلالة" وإلى إضافة ما يلزمُ لطاقاتِها من خصائص "الإثارةِ والمفاجأةِ والدّهشة،"[١٠٧] وهي خصائصُ من الظّاهر أنّها تعتمدُ إلى حدّ كبير على التّجربة الذّاتيّة

– الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨م، ص١٠.

[١٠٣] أدونيس، **الثابت والمتحول: الأصول**، مرجع سابق، ص١١٤.

[١٠٤] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٢٥.

[١٠٥] مطلوب، **في المصطلح النقديّ**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

[١٠٦] بنيس، **حداثة السؤال**، مرجع سابق، ص٢٧.

[١٠٧] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١١٢.

للشّاعر الذي لا بدّ له من أن يطهِّر لُغَتَه من "آثار غيرِه، ويفرغها من ملكِ الذين امتلكُوها في الماضي."[١٠٨] على الشّاعر أن ينفصل بلغتِه عن الإطار اللغويّ العامّ الموروث،[١٠٩] ولا بدّ لهُ من تثوير اللغة بأن يثور على "نظامِها اللغويّ"[١١٠] المحافِظ.

يرى الحداثيّون العرب أنَّ الثّورة على المحافظة، والنُّظُمِ اللغويّة والتّقاليد الأدبيّة، وحدَها هي التي ستمكِّنُ من خَلْق لُغةٍ ثوريّة، وهذه بدورِها حيويَّةٌ لتخليق ثقافة عربيّة جديدة مُغايرةٍ؛[١١١] ولا بدّ لتحقيق تلك اللغة بنُظُمها الجديدة الثّوريّة من هدمِ وظيفة اللغة القديمة (التّراثيّة)، وذلكَ بإفراغِها من مُحتواها ومضمونِها[١١٢] الدّلاليّ بصورة خاصَّة، وتحقيقِ انزياحاتٍ مُدهشة فيها لتكونَ حَداثيَّةً تُمكّن الإنسانَ العربيّ، والمسلمَ من دُخول بوّابة العصر. حتى لو أدى ذلك إلى قلق دلالي عند القارئ وربما الأديب.

إنّ المسعى الأساسيّ للحداثة أن تبلُغ باللغة الشّعريّة حدّاً تكون بهِ الكلماتُ طازجةً جديدةً فذّةً بريئةً من أيّ ماضٍ أو تاريخ؛ أي أن تُفرّغ الألفاظُ من حَمُولاتِ معانيها تاريخيّاً ليتأسَّسَ لها تاريخٌ جديدٌ خاصّ انطلاقاً من حَمولةٍ معرفيّة جديدة،[١١٣] وهذا هو القصدُ بحديثِهم عن التّوهُّج والإشعاع والدّهشة والمفاجأة؛ لأنّ المتلقّي الذي يعرفُ للكلماتِ تواريخَ معانيها بحسب النّظام الدّلاليّ المعرفيّ للُّغة، حينَما تفجَؤُه الكلماتُ أنفسُها بعلاقاتٍ غير مألوفة سيعيشُ حالةً من الصّدمة والمفاجأة والدّهشة. ينبغي الخُروجُ باللغةِ عن المألوف،[١١٤] ولا بدّ من تفجيرِ "بكارتِها من جديد،"[١١٥] وإطلاقِ طاقاتِها الكامنةِ إبداعيّاً.[١١٦] وتستندُ الحداثةُ في دَعَاوى منظّريها على اكتشاف قدرات اللغة من

[١٠٨] أدونيس، **زمن الشّعر**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[١٠٩] المرجع السابق، ص١٥٩.
[١١٠] المرجع السابق، ص١٧٩.
[١١١] المرجع السابق، ص١٩٩.
[١١٢] أدونيس، **سياسة الشّعر**، مرجع سابق، ص١٣٢.
[١١٣] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص١٥٨.
[١١٤] أدونيس، **الثابت والمتحوّل، صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٤٣.
[١١٥] أبو ديب، **الحداثة، السّلطة، النّصّ**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.
[١١٦] المسدّي، عبد السلام. **النقد والحداثة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م، ص١٣-١٤.

جديد عن طريق تفجيرِها "بخلقِ وظيفةٍ جديدة هي وظيفةُ ما وراء الإبداع، يكونُ قطبُ الرَّحى فيها أدبيَّةَ الخطابِ النّقديّ."[١١٧]

إن تفجير اللغة في مظهر من تجلياته "انتهاك لقوانين العادة، فينتج عنه تحويل اللغة من كونها انعكاساً للعالم أو تعبيراً عنه أو موقفاً منه، إلى أن تكون هي نفسها عالماً آخر، ربما بديلاً عن ذلك العالم."[١١٨] وبهذا لا شيء يعلو النص ولغته؛ إذ إنَّ اللغة مرجعية ذاتها، وهي بذلك تتسق مع نظرة الحداثة إلى الإنسان من أنه مرجعية ذاته. وهنا قد يقع المبدع في مأزق معرفي وأسلوبي عندما يحتكر المصطلح وماهيته، فيغدو المفسر الأوحد للمصطلح، وتنشأ بذلك فجوةٌ كبيرةٌ بين عناصر التكوين التفاعلي: المبدع والنص والقارئ. وحتى يتمكن العربي من فهم النص ودلالاته، ينبغي أن يتزوّد بالأدوات والمعارف الحديثة لتنقله من الماضي وتراثه إلى الحاضر وواقعه.

قد نَميلُ إلى تفهُّم بعض جَوانب موقف الحداثة العربيّة من اللغة ووظيفتِها في الأدب، لا سيّما الشّعر؛ لأنّ بعضَ التشكُّلات اللغويّة للشّعر العربيّ تأصّلت بفعل تأثير عواملَ كانَ للسُّلطة السّياسيّة، كما للسّلطة الدّينيّة والثّقافيّة أيضاً، تأثيرٌ عميقٌ فيها. هذا فضلاً عن أنّ تراثَنا ليسَ نقيّاً تماماً، وفيه كثيرٌ من الشّوائب التي ينبغي التخلُّصُ منها، وهو في حاجة شديدة ماسَّة مُلحّة إلى النّظر فيه بعين ناقدة، لا بالمجاملة والتّسليم والتّقديس. لكنّنا غيرُ قادرين على تفهُّم الرّغبة في تدمير المنظومة الدّلاليّة للعربيَّة.

لقد مالَ الحداثيّون العرب إلى النّظر في مفاصل التّجديد في حركة الشِّعر العربيّ بوصفها مظاهرَ للحداثة، ولعلّنا لا ننكرُ هذا عليهم من جانب أنّ تلك المفاصل جسّدت خُروجاً كلّ مرّة على النّمط السّائد والمألوف، وابتدعَ الشّعراءُ الذين أبدعُوا في تلك المفاصلِ صُوراً جديدةً ومفاهيمَ جديدةً وقيماً جديدةً، لكنّهم لم يجسّدوا انقطاعاً أو هَدْماً للتّراث الذي سبقَهم، إنّما امتدُّوا به خُطواتٍ أُخرى تحديثيَّة. فالمتفحص لحركة

[١١٧] المرجع السابق، ص٢٩.

[١١٨] الغذامي، عبد الله. **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية**، كتاب النادي الأدبي (٢٧)، جدة، ١٩٨٥، ص٢٦.

التجديد التي شهدها العمود الشعري في العصر العباسي، سيجد أنها اتسمت بسمتين رئيستين؛ الأولى: أنها تمت من خلال الشكل العمودي نفسه، أي من خلال الأوزان الخليلية من مثل: المزدوجات والمبسط والمخمس. والثانية: أن هذا التجديد قد تمّ على أيدي مجموعة من أصحاب المواهب الكبيرة مثل: بشار وأبي نواس وأبي تمام. ولا يمكنُ لناقدٍ أن ينظُرَ في أدب أمّة من الأمم إلاّ بعين البحث عن مفاصلِ التّحديث والتّجديد والتّطوير فيه، مستشكفاً أسبابَها وطرائقَها ونتائجَها وآثارَها في الفكر والثقافة والأدب نفسِه.[١١٩]

نتفهمُ ميلَ الحداثيّين العرب إلى أدب المتصوِّفة، كما مالوا إلى فكر الرّاوندِيَّة، وباطنيَّة الوَقْفِيَّة، وإشاريّة تفسير المتصوّفة؛ وحُبِّهم لأشعار الحلاّج والششتري وابن عربيّ ومواقف النِّفَّرِيّ وابن الفارض، بل ذهابِهم إلى بعض النّصوص الرَّمزيَّةِ الغامضةِ مثل منطق الطّير للعطّار، ونصوص المعرّي في الفصول والغايات، والسّهروردي في التّلويحات العرشيَّة؛ فهذه النّصوص بصورة عامّة خرجَت لُغتُها عن المألوف، وتشكّلت فيها علاقاتٌ جديدةٌ مدهشةٌ غريبةٌ مفاجئَة بين الكلمات التي امّحت في تلك النّصوصِ ذاكِراتُها التّاريخيّة.[١٢٠] ونتفهّم بالمقدار نفسِه ميلَهم إلى اللغة الرّمزيّة والأساطير والحكايات، بما تمثّل خروجاً على المتداوَل والشّائع... لكنْ، ألم يكُن نَتاجُ أولئك الشّعراء والأدباءِ تجسيداً لإشكاليّة النّمَط والنّموذج في الحراكِ الأدبيّ والفنّيّ لدى أيّ أمّة من الأمم؟ ولو افترضنا أنّ الحداثةَ العربيَّة المعاصرةَ تمكّنت من تحقيقِ تلكَ اللغةِ المغسولَةِ من حَمُولتِها التّراثيّة، أليست الحداثةُ تَجاوُزاً؟ فهل عليها أن تثور على نفسِها، وأن تسعى لغسل لغتِها من الحمولة المعرفيّة الجديدة؛ لأنها ستكونُ بعدَ حينٍ قريبٍ تُراثًا؟

---

[١١٩] انظر مسعانا الذي حاولناهُ في بيان ذلك ففيه بيانٌ لمفاصلِ أساسيّة للتجديد في الشّعر العربيّ القديم، وعلاقتِها بتلقّي الشّعر ومتلقّيه:

– الجبر، خالد عبد الرؤوف، **جدل الإبداع والتلقّي، أثر التلقّي في حركة الشّعر القديم**، عمان: دار ورد، ٢٠٠٧م.

– عكاشة، رائد جميل. **التحول في عمود الشعر العربي**، ضمن: **أعمال مؤتمر بيت الشعر في الشارقة**، الدورة السادسة، ٢٠٠٨م.

[١٢٠] مع الحذر في تأويل النظريات الحلولية، التي صبغت شعر التصوف الفلسفي؛ إذ هي نظريات وأشعار تغالي في الباطن، حتى يغدو التواصل معها منقطعاً.

خاتمة:

لقد كشفت الدراسة عن المأزق المعرفي والحضاري والأخلاقي الذي وقع فيه الفكر الحداثي العربي ذو الطبعة الغربية؛ إذ اتبع الفكرَ الحداثي الغربي حذو النعل بالنعل، دون وعي بالسياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية لنشأة الحداثة الغربية، ودون إدراك للخصوصيات الثقافية والمعرفية والحضارية للمجتمع العربي الإسلامي. وقد برز الحرص الحداثي على إحداث فعل الانقطاع الحضاري من أجل العبور نحو المستقبل دون عبء التاريخ والتراث والثقافة والدين، فالعلاقة مع الإرث الحضاري علاقة انفصام لا اتصال إلا في حدود الإفادة من حركات الخروج على التراث، بما يمثل اتصالاً وجدانياً، وسنداً معرفياً وتجلياً للأفكار الحداثية.

ومن هنا تبرزُ تناقُضاتُ الحداثيّين العربِ في النّصف الثاني من القرنِ العشرين من عدّة أبوابٍ، أهمّها: الانتقائيَّةُ في فرزِ التّراثِ والاستنسابيَّةُ في قبوله أو رفضِه، ومُحاولتُهم البناءَ على بعض ما في التّراث بوصفه أصلاً من أصول الحداثة، ومُيوعةُ فكرة الانقطاع عن الماضي؛ لأنّ كلّ ما استقَوْهُ من الفكر الغربيّ يمثِّلُ تقليداً واتّباعاً وتُراثاً سبقَهم إليه غيرهُم، وتكثيفُهم الهجومَ على الدّينيّ والتّشريعيّ بصورة خاصَّةٍ لتسويغِ احتفائهم بالحداثةِ أدبيّاً وفنّيّاً.

إنَّ ثَمَّة حاجةً مُلحّة لضبط مشروع الحداثة في فكرنا العربي المعاصر، ولا نظن بأنَّ استيعاب المنجز الحداثي في نسختيه الغربية والعربية، وعقد المقارنات والمقاربات بين النسختين، كافٍ لتفعيل الرؤية الثقافية الحضارية الإسلامية، بل يتطلب الأمر إحداث فعل التجاوز من خلال تمكين المرجعية التوحيدية من إحداث فاعليتها، واستكشاف النماذج المعرفية لبناء الحداثة من منظور إسلامي، والنظر إلى التراكم بوصفه جزءاً من الذاكرة الحضارية للأمة، وعنصراً مهماً من عناصر الاتصال بين عوالم الأفكار والأشياء والأشخاص. فالحداثة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق إلا بالانطلاق من البنية الثقافية والمعرفية الإسلامية، والسياق الحضاري والثقافي والاجتماعي للأمة. وهذا يتطلب جهوداً

كبيرة في مراجعة الذات والتراث، ورصد حالات وحركات التخلف والنشوز التي عصفت بفكرنا العربي الإسلامي، وتشخيص الأزمة المعرفية الفكرية التي أثرت في بناء الشخصية الإسلامية.

وبناء عليه فإن المشروع الحضاري الحداثي الإسلامي لا يملك إلا أن يكون مشروعاً إنسانياً، يتجاوز نظرة المركز والهامش التي سادت الفكر الغربي، ويحاول الإفادة من المشاريع الفكرية والمعرفية والثقافية الأخرى دون تعارض مع البناء المعرفي للأمة، ويحاول تقديم البديل الحضاري في جميع تجلياته وفق البناء التوحيدي، الذي لا يتعارض مع فطرة الإنسان وعقله وواقعه، ويبني منظومته (الحداثية) على تصوّر واضح للعلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها.

سؤال العلمنة من المسار الإبستيمولوجي إلى الحدث الأنطولوجي في فكر عبد الوهاب المسيري

ربوح البشير*

الملخص

يتمحور البحث حول مفهوم العَلمانية عند المفكر الموسوعي عبد الوهاب المسيري، رحمة الله عليه، من جهة التنقيب عن حركية المفهوم في تاريخ الحداثة الغربية؛ إذ انتقل المفهوم من عَلمانية جزئية إلى عَلمانية شاملة، وَفق متتالية تصاعدية تبدأ من الدين، والاقتصاد، والفلسفة، والوجدان والأحلام، والحياة الخاصة، تماشياً مع الحدث الإبسيمولوجي الذي ينبني على آلية الترشيد المادي، ثم مع الحدث الأنطولوجي الذي يتساكن في وقائع متكثرة مثل: اللباس، والمنزل، والجسد، ونمط الغذاء، وأفلام الحركة، وأفلام الكارتون... وغيرها، فيحدث ترابط بينهما، سيؤثر على الفكر الغربي المُعلمن، وعلى الفكر العربي الذي ما زال يفكر داخل أفق الحداثة.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة، الحدث الإابستيمولوجي، الحدث الأنطولوجي.

The Question of Secularization in the Thought of Abdel Wahab El-Messiri: From the Epistemological to the Ontological Path

By Rbouh al-Bashir

Abstract

This paper addresses the concept of secularism in the thought of the late thinker Abdel Wahab El-Messiri, particularly examining the dynamism of the concept in the history of Western modernity. The concept has shifted from partial secularism to total secularism, passing through consecutive processes starting from religion, economics, philosophy, sentiment (conscience), dreams, and private life issues, in accordance with the epistemological event that is based on the mechanism of material rationalization, then with the ontological event associated with a multiplicity of factors, such as dress, habitation, the physical body, eating habits, action films, cartoons, etc. This results in a strong correlation between the processes, which ultimately affects secularized Western thought, and also Arab thought, which continues to think from within the sphere of modernity.

Keywords: Secularism; Partial Secularism; Total Secularism; Epistemological Event; Ontological Event.

---

* أستاذ فلسفة بجامعة الحاج لخضر، باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: kamel.rebouh67@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١/٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/١١/٢٤م.

مقدمة:

لم يعد لدينا شكّ في أنّ الاشتغال بمفهوم العلمانية في الفكر العربي؛ حديثه ومعاصره، في تزايد مستمر. وما هو صادر إلى حدّ الساعة من مؤلفات فردية وجماعية، وما ينجز من ندوات حول هذا المفهوم، دليل على حضوره القوي في مختلف النصوص الفلسفية، والخطابات السياسية؛ نظراً لتعالقه مع الدين، والاقتصاد، والاجتماع، والطائفة، والحروب الأهلية، والسلطة، والتأويل، والأسرة، والإعلام، والمرأة، والتربية، والأخلاق، فهو في صميمه مفهوم مؤشكل بامتياز.

غير أنَّ الشيء الملاحظ على هذه الدراسات، هو خضوعها بصورة واعية في كثير من الأحيان إلى (البراديغم)[١] السياسي، ومتطلباته الضاغطة، أو بصورة غير مدركة لمضمون بعض المنطلقات المعرفية التي تستند إليها بعض التوجهات الفلسفية، أو أنها تنزع نحو المنهج التأريخي الفج الذي يتعامل مع ظاهرة العلمانية في مسارها الزمني دون أن يسبر غورها الفكري، ويتتبع مآلاتها الفكرية والأنطولوجية، فقد لاحظ المسيري المدى الكبير لـ: "تسييس الخطاب التحليلي العربي بشكل متطرف (التركيز على الأبعاد السياسية، والاقتصادية، واستبعاد الأبعاد المعرفية)."[٢] وعلى هذا الأساس انشغل عبد الوهاب المسيري بالبعد المعرفي الكامن في مفهوم العلمانية، ولكن بصورة مركبة تجتمع في جوفها جميع الأبعاد الأخرى المكوّنة لأية ظاهرة إنسانية، اعتماداً على نموذج معرفي يتنزل إبستمولوجياً على قاعدة التحليل المعرفي التاريخي المركب، تساوقاً مع مراعاة المنظورات المختلفة، وارتباط المفهوم بالحقول الدلالية المتنوعة، وانغراسه في متون النص الديني، والسياسي.

---

[١] البراديغم –عند توماس كون– "مجموعة من القوانين، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم. وحالما تتأسس تتخذ اسم العلم العادي." والبراديغم الذي وصفه بأنه نظرية علمية جديدة، عنى به، نظرة جديدة إلى الكون والطبيعة تقضي على نظرة سابقة، تماماً كما يحصل في الثورات السياسية. والمرجعية عند توماس كون، وفقاً لبراديغمه، هي المتحد الاجتماعي. انظر في ذلك:

– كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، ص٣٤٠.

[٢] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مصر: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٧.

ما يشغلنا هنا والآن، هو التعاطي مع مفهوم ملغّم ومركّب، وعلى درجة كبيرة من الرّاهنية، لكنه تعاطٍ مدعّم برؤية فكرية منتشرة في مسطح التّحليل الذي قدّمه المفكر الموسوعي عبد الوهاب المسيري، بغية إضفاء صبغة بحثية تنقب عمّا يعتمل في الطبقات العميقة لمفهومنا، وهنا تكمن أهمية طرح المسيري في وسط زاخر بمقاربات قوّية، تتمثل رأساً في تأسيسه على مفردة المتتالية المعرفية التي تنتقل بالعلمانية من مستوى جزئي كلاسيكي، صلب وحداثي إلى مرتبة الشامل، والسائل والمابعد حداثي، الذي سقط في قبضة التفكيك، وفي أسر التشظي اللاّنهائي. فهي ما زالت أسيرة الطرح الكلاسيكي، ولم تستطع أن تتجاوزه إلى مسائل معقدة من مثل: التشيؤ، والإمبريالية، والدارونية الاجتماعية، والاغتراب، والحلولية، والجماعات الوظيفية، وبقيت أيضاً تدور في مدار القراءة السابقة نفسها، التي انشغلت بمسألة القطع بين السياسي، والديني دون المساس بالموروث الميتافيزيقي، كما تصورها ثُلّة من المفكرين العرب من أمثال: فؤاد زكريا، وأحمد عبد المعطي حجازي، ومحمود أمين العالم، ومحمد أركون، ومحمد رضا محرم، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعاطف العراقي، وعبد السلام سيد أحمد، وعادل ضاهر، وهاشم صالح، ومراد وهبة، وعزيز العظمة.

أما الدراسات التي انشغلت بمفهوم العلمانية في نص المسيري الفلسفي؛ مثل مقاربة الأستاذ رفيق عبد السلام بوشلاقة، الموسومة بعنوان "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري" فإنها انشغلت بالطّرح الفلسفي ولم تكترث بالجانب الأنطولوجي، الذي يحدثنا عن وجود وقائع إنسانية، تكون في الغالب في وضع الغفل، تضمر نزعة علمانية ستقفز من حال الكمون إلى حال التحقق، إذا توفرت الظّروف المواتية؛ وكذلك مقاربة الباحث هاني نسيرة الذي انكبَّ على دراسة العلمانية عند المسيري بصورة فلسفية، ولم يسع فيها إلى تعقب البعد الأنطولوجي، وفهم طبيعة العلاقة بينها، فكانت النتائج مغرقة في التجريد، وبعيدة عن العالم المعيش.

من هذه الزاوية، ارتأينا تقديم مقاربة جديدة تتمثل في الاهتمام بطبيعة العلاقة بين الجانب المعرفي "الإبستمولوجي" والجانب الوقائعي الوجودي "الأنطولوجي"، وشكل

التّمشي بينهما في مسطح الوجود البشري. فنحن هنا لا نريد أن نتتبعه في فضائه المعرفي الخالص، ولا في مجاله الواقعي الفج أو حتى في مساره التأريخي، بل نروم البحث عن درب أو رواق ينشأ بينهما، وفيه نقف على طريقة سير العلاقة بين الإبستمولوجي والأنطولوجي، مما يعدّ في نظرنا المتواضع مبحثاً طريفاً، لم ينشغل به الباحثون العرب، وخاصة في فكر عبد الوهاب المسيري.

ولا يعني هذا أننا نقدم طرحاً جديداً ومتميزاً، لم يسبقنا إليه السلف، وإنما نودّ أن نظهر مدى التشابك بين ما هو واقعي، يكون بحسب تكونه مكثفاً أنطولوجياً، وما هو معرفي يستند إلى مرجعية إبستيمولوجة تحتوي على مفردات تحليلية أكثر تفسيرية، ومنه يكون التميّز الذي بدا على مقاربة عبد الوهاب المسيري، والذي تجلى في ابتعادها عن الطرح التأريخي، الذي درجت عليه الكتابات العربية، وانغماسها في تتبع مساره، وكأنه تاريخ خالص مقطوع الصّلة بمفاهيم ومسارات معرفية أخرى، مثل: الطبيعة البشرية، والبنيوية، والحداثة، وما بعد الحداثة، والماركسية، والبروتستانتية، والعقل الأداتي، والعقل النقدي، والتسلع، والتوثّن، والترشيد، والبراغماتية، والفلسفة المادية، والتجاوز، وغيرها من المفاهيم التي خمَّن فيها وجدان الفكر الفلسفي الغربي وعقله، منذ عصر النهضة مروراً بمرحلة الحداثة وسردياتها الكبرى، ثم وصولاً إلى حقبة تاريخية، مازالت خلافية في وصفها وتحقيبها –هي حقبة ما بعد الحداثة–[٣] وحديثها الذي تسرّع في وضع نهايات لكل خطاب حداثي أو تنويري.

مما يعني، أن المسيري فكَّر في هذا المفهوم تفكيراً بنيوياً على وصف تعالقاته وتقاطعاته مع مفاهيم أخرى مجاورة له من حيث التقارب الفلسفي، ومن حيث تحرك

[٣] إذا كان (ليوتار) يعود بهذا التحول إلى أواخر الخمسينات من القرن الماضي، فإن (أنطونيو نغري) يرى أن ما بعد الحداثة مرادف لما بعد ١٩٦٨م. من جهتنا يقول عبد العزيز العيادي: "نحن لا نحبذ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة؛ لأنه مصطلح مخاتل ولا يسمي الأشياء بأسمائها، وأسماؤها هي الإمبريالية والليبرالية الجديدة ومجتمعات المراقبة. وإذا جوّزنا استخدام هذا المصطلح فبصفة مؤقتة ونتيجة كثرة تداوله لبيان الفرق بين نمطين من إنتاج المعارف ومن صنع الوجود هما نمطا وصيغتا الحداثة وما بعدها، وحتى لا نقول ما كان قاله فوكو مشمئزاً ساخراً: ما هذا الذي يسمى ما بعد الحداثة؟ أنا لست على علم بذلك." انظر:
– العيادي، عبد العزيز. **فلسفة الفعل**، تونس: دار علاء الدين، ط١، ٢٠٠٧م، الهامش ص١٨٥.

المفهوم وانتقاله من فضاء إلى آخر على مسطح واحد تتحايث فيه المفاهيم، وتتخاطب معرفياً، بغية إنتاج رؤى مشبعة بالحياة، وليست مفاهيم محنطة تكلّست في الزمن، وانكفأت على ذاتها تستلّ من جوفها بقاءها الأنطولوجي ومشروعيتها الإبستمولوجية، وهي على العكس من ذلك تقترب تدريجياً من اضمحلالها المعرفي. فالعلمانية بهذه الصورة التركيبية –أو البنيوية– مرتبطة أشد الارتباط بأغلب المفردات التي اشتغل عليها العقل الغربي تأسيساً أو نقداً أو تفكيكاً.

يحيلنا هذا التمشي التحليلي في صورته التركيبية على إظهار معطى معرفي آخر قائم في صُلب القراءة المسيرية لمفهوم العَلمانية، ويتمظهر لنا في إحداث نقلة معرفية يتم من خلالها إنزال المفهوم من عليائه الفكري إلى ساحة الواقع الحي، وينخرط بفضلها في مسارات عملية. ومنها يكون المسيري قد انتقل من الحديث عن العلمانية إلى الحديث عن العلمنة، أي من الاهتمام بتعريفها إلى الاهتمام بكيفية اشتغالها، وتماهيها مع حركية التاريخ، مما يظهر مدى حرصه على استبعاد الرُّؤى التقليدية التي تنظر إلى العلمانية بوصفها مفهوماً ساكناً (ستاتيكياً) ثابتاً في الزمان، اعتقاداً منها أن هذه الصورة للعلمانية هي الصورة الوحيدة والممكنة؛ أي إن العلمانية بحسب المسيري: "ليست مجرَّد تعريف ثابت، وإنما ظاهرة لها تاريخ، وتظهر من خلال حلقات متتابعة."[٤]

تُلزمنا هذه القراءة المسيرية، بتوخي الحذر أثناء تعاملنا مع مفهوم هو على درجة عالية من التعقيد، وتجبرنا في الوقت ذاته على أن ننظر إليه من زاوية كونه مفهوماً متعدداً من جهة تعريفه، فللعَلمانية تعريفات متنوعة، ومنظورات إبستيمولوجية متكثرة داخل الخطابين الغربي والعربي.[٥] ومن جهة أخرى يحمل هذا المفهوم، في جوفه مقدرة أنطولوجية على الانتقال من دائرة صغيرة إلى أخرى أوسع منها، وأكثر شمولية وفاعلية في الإحاطة ببعض الظواهر التي لازمتها وجودياً، وفي ظل هذا التعالق بين المعرفي والوجودي تتنزل مداخلتنا في السعي صوب فهم متتالية العلمانية، أو بتعبير واقعي مشبع بالممارسة، أي "العلمنة"، ومنها تتوالى أمامنا حزمة من التساؤلات الإشكالية:

[٤] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٢٢.

[٥] يحرص الباحث عبد السلام بوشلاقة على استعمال مصطلح الدهرية الذي سكّه جمال الدين الأفغاني بوصفها كلمة أصيلة؛ إذ إن اللغة تحتوي على كيانات حية تختزن منظورات العالم وأنماط الحياة.

– إذا كانت العَلمانية تخضع في مسارها لمتتالية أنطولوجية تنتقل من علمانية جزئية، نستطيع أن نسميها علمانية كلاسيكية إلى علمانية شاملة يمكن أن نطلق عليها وصف العلمانية المعاصرة، فما هو مسار هذا الانتقال؟ وكيف يمكن الإمساك بجوهر المتتالية التاريخية الحادثة بينهما، ومن ثم الوقوف على كيفية اشتغالها؟

– كيف يمكن فهم طبيعة العلاقة بين الإبستمولوجي والأنطولوجي في مسار المتتالية بين علمانيتين، بمعنى ينحو صوب الدقة: أيهما يسبق الآخر في الحضور داخل جوف المتتالية؟ هل الأنطولوجي ينبثق أوّلاً ليتحكم في المعرفي، أو أن المعرفي يتوالد في نص فلسفي، ثم يتنزل في ساحة الممارسة، فيذعن له الواقع الإنساني ويستجيب لأوامره ونواهيه؟

أولاً: العلمنة بوصفها حدثاً[٦] إبستيمولوجياً

اتفقت أغلب الأدبيات الفلسفية، والتاريخية على أن العلمانية تعني "الفصل" بين ما هو ديني وما هو دنيوي، ويسري ذلك على جميع الثنائيات المنتشرة في فضاء المجتمع البشري، الدّين/الدولة، المحايث/المتعالي، المقدس/المدنس، الفيزيقي/الميتافزيقي، الرجل/المرأة، الذكر/الأنثى، الخير/الشر...، لكن هذه الأدبيات لم تكن على دراية كافية بأن الصيرورة هي قدر المفاهيم الفلسفية، بحيث انتقل المفهوم من المعنى الدارج والمألوف إلى معنى أكثر تركيباً وتعقيداً، هذا ما تحدّث عنه المسيري بالمتتالية، وسبب ذلك يكمن في تَغوّل الدولة، فغدت بذلك كائناً "أخطبوطياً بحيث يمكنها أن تصل إلى كل أفراد المجتمع، وكل مجالات الحياة، والسُّوق لم يعد سوقاً وإنما أصبح هو الآخر كياناً أخطبوطياً

[٦] تحدث الباحث التونسي في الهيدغريات "فتحي المسكيني" عن معنى الحدث قائلاً: "فمن جهة تعني Ereignis في الألمانية المتداولة معنى "الحدث" (Event, Événement) أو "الحادثة" وقد تعني ما تعنيه عبارة "حوادث الدهر" في العربية، لكنها من جهة الاشتقاق لم تأت إلى احتمال معنى "الحدث" إلا من طريق جذر قديم هو لفظة Eräugnis، من فعل eräugen (تعّين الشيء أي أبصره) المبني انطلاقاً من لفظ as d Auge الذي يعني "العين"، بحيث يصبح ممكنا القول إن eräugen يعني ما يحدث أي ما يظهر ويتجلى ويقع أمام العين أي عياناً. إن Eräugnis هو "العيان"، أي " الحدث" الذي صار متعيِّناً أي معايناً بالأعين، ظاهراً متجلياً واقعاً، والحدث الذي صار أمراً "محدثاً" أي بارزاً للعين من فرط جدته وطرافته". انظر:
– المسكيني، فتحي. **نقد العقل التأويلي، أو في فلسفة الإله الأخير**، بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠٥م، ص٤٢١، ٤٢٢.

يهيمن على الدولة،"[٧] وحركية السُّوق التوسعية في النظام الرأسمالي تجلب معها بالقوة توسّع قطاع الإعلام المتوحد أصلاً مع قطاع اللذة، مما يؤدي إلى ولادة مظاهر انحراف اجتماعي وإنساني، تطلق عليها جملة من المسمّيات مثل: أزمة الحداثة، وأزمة الإنسان، وأزمة النص، وأزمة المعنى، والتشّظي، والانتحار، إلخ. غير أنَّها للأسف، مجرد مسمّيات لم تلامس لبَّ الأزمة الغربية، فهي "كلها تصف جوانب سلبية في المجتمعات العلمانية، دون أن ينتظمها إطار واحد، وكأنها وصف لظواهر مختلفة. فالتَّعريف الشائع للعلمانية لا يشملها، ولذا تمَّ النظر إليها بحسبانها ظواهر مستقلة عن العلمانية. كل هذا يعني في تصوّري أن علم الاجتماع الغربي أخفق في التوصل إلى مصطلح مركَّب وشامل، يحيط بكل جوانب المنظومة العلمانية كما تحققت في الواقع، وبعدها ظهرت التطورات والتحولات التي أشرت إليها،"[٨] مما يدل على أن التغير سمة ملازمة للواقع الأنطولوجي وللفضاء الإبستمولوجي، وعندما يتطور الواقع بسرعة أكبر من الفكر، يصبح العقل قاصراً عن فهم ما يجري من حوله، حتى وإن لاحق الواقع بمسميات تفشل في الإمساك به، والقبض عليه.

من هنا، اجتهد عبد الوهاب المسيري في استثمار، وجلب مصطلح المتتالية من فضاء الرياضيات إلى أفق الفلسفة، من أجل فهم طبيعة العلاقة بين الواقع الغربي، وتجليات العلمانية التي أخذت على عاتقها نقل القطع مع السياسي إلى القطع مع جميع المطلقات الدينية والإنسانية، نستطيع أن نسميها متتالية القطع، وهي متتالية تحتوي في جوفها على ثنائية الواقعي والمعرفي.

وإنه من العُسر بما كان، أن نضع خطّاً فاصلاً بين ما هو إبستيمولوجي، وأنطولوجي في تحديد محتوى العلمانية، ومتابعة مسارها عبر تاريخها المليء بالتعّرجات والمنعطفات، لذا كان لزاماً علينا أن نبدأ في طَرْق باب الإبستمولوجيا،[٩] بُغية إحداث مقاربة تعريفية

[٧] المسيري، عبد الوهاب. **حوارات، العلمانية والحداثة والعولمة**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، شباب لعصر المعرفة، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٠٤- ١٠٥.

[٨] المرجع السابق، ص١٠٥- ١٠٦.

[٩] تحدث المسيري في الجزء الأول من الموسوعة (الإطار النظري) عن دور المستوى المعرفي الذي يعبر عنه بمصطلح الخريطة الإدراكية؛ إذ يعدّه المستوى الأعمق، قياساً على المستوى الاقتصادي/ الوظيفي، السياسي، الاجتماعي؛ لأنه يمثل الجانب النهائي في الخريطة الإدراكية.

هي أولية في اشتغالها، كي نمسك بالخيط الناظم لمقالنا، ولكي نتجنب السقوط في مطبّات الواقعية الساذجة، التي في جوفها تستوعبنا الوقائع المتكثرة، فنضيع في ضجيجها الوجودي الصّاخب، ونتيه في طُرُقها المتشعبة.

إن الغرض من هذا العكس المستوي بلغة أهل المنطق هو: غرض منهجي ترتيبي نضع فيه المسألة في وضوحها التحليلي، حتى لا يلتبس على ذهن القارئ معنى العلمنة في صعودها الحلزوني من عَلمانية جزئية إلى شاملة. وعليه يبدأ عبد الوهاب المسيري في التعريف أوّلاً بمنطلقاته المعرفية؛ إذ يقرّ بأن العلمانية، أو الاستعداد للعلمنة، ليست معطى ثقافياً أو تاريخياً فقط، كما هو سائد وشائع في أوساط الفكر الفلسفي، وإنّما هي معطى أنثربولوجي[١٠] كذلك، موجود مسبقاً وبصورة كامنة في أية ذات بشرية؛ أي إنها موجودة بالقوة بوصفها خاصية قبلية تنتظر فقط الظّروف التاريخية، والملابسات السياسية، كي تطفو على السطح الاجتماعي، وهي مسلّمة تتحدث عن ذات متعالية، وليست محايثة لزمانها وتاريخها، بمعنى أن الذات المخصوصة بالحديث، ليست ذاتاً تاريخية حاملة لهوية محددة أو أنها منغمسة في لغتها، ودينها وجذورها المتشعبة.فـ: "هذا يعني أن الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية إمكانية كامنة في النفس البشرية، ومن ثم فهي كامنة في المجتمعات الإسلامية."[١١]

ومما يعزز من نظرة المسيري السابقة، أن العلمنة لا هوية لها، ولا وطن لها من الناحية التاريخية، وظهورها في مجتمع معّين دون آخر هو أمر أو مسألة متعلقة بمستوى ودرجة توفر الظّروف التاريخية التي تدفع هذا الاستعداد الأنثروبولوجي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والانتقال من الهامش إلى المركز؛ لأن: "عناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع في الهامش وفي حال كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز (المرجعية)، ومن الكمون إلى التّحقق، إن ظهرت اللحظة التاريخية، والظروف الاجتماعية، والسياسية المواتية، وساد الجوّ الفكري المناسب."[١٢]

[١٠] الأنثربولوجيا: هي العلم الذي يدرس الإنسان من أجل الوقوف على البواعث الأساسية الكامنة في الذات البشرية.
[١١] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٢٢.
[١٢] المرجع السابق، ص٢٢.

في هذا السّياق يتحدث المسيري عن وضع العلمنة في حالة الصفر العلماني؛ أي في مراحل تشكّلها الأولى؛ إذ تتشكّل هذه المضغة العلمانية —إن صح التوصيف– في محضنها المعرفي، وتتمترس بداخله مُشكّلةً قاعدة انطلاق إبستيمولوجي لجميع التيارات العلمانية. لقد وصف ديفيد هيوم العقل بأنه ورقة بيضاء، ومن ثمّ فإن: "جميع أفكارنا ليست سوى نسخ عن انطباعاتنا، أو بتعبير آخر من الممتنع أن نفكر في أي شيء لم يسبق أن أحسسناه بحواسنا الخارجية أو الباطنة."[١٣] وخرجت من هذا المحضن المعرفي الحسي أغلب التوجهات الفلسفية الكبرى ذات التوجه المادي، في الفكر الفلسفي الغربي، فمثلاً الفيلسوف توماس هوبز: "الذي تشكّل كتاباته لحظة تعيّن للنموذج العلماني الشامل، ولواحديته المادية الصارمة، ولمرجعيته المادية الصراعية الوحشية، ولإنكاره حرية الإنسان، وإرادته ومقدرته على التجاوز،"[١٤] كان بالضرورة ملتزماً بالمسعى الهيومي، ثم استمر حضورها واستمرارها، وإن بصورة مضمرة، في عالم إسبينوزا الهندسي، وفي المطلق التاريخي الهيغلي، وفي فلسفة نيتشه الذي أعلن موت الإله، وحارب بشراسة ظلاله المنتشرة في فضاء اللغة، ثم ماكس فيبر الذي عبّر: "عن إحساسه بنقطة الصفر العلمانية بعبارة القفص الحديدي؛ إذ يدخل كل شيء شبكة السببية الصلبة والمطلقة، وتصبح المرجعية النهائية مرجعية مادية صرفة هي القوانين اللاّشخصية الصلبة،"[١٥] وفي العالم الاقتصادي السفلي الذي يُردّ إليه عالم الأفكار العلوي عند كارل ماركس. أما الخطاب الما بعد حداثي، فإنه يستخدم كثيراً وبشكل متواتر: "كلمة أبوريا"[١٦] aporia بالإشارة إلى نقطة الصفر العلمانية،[١٧] ولا تلبث أن تتصيّر هذه النقطة الصفرية إلى حالة نماذجية قائمة بذاتها في: اللحظة السنغافورية: "الإنسان الاقتصادي"، واللحظة التايلاندية "الإنسان الجسماني"، واللحظة النازية "الإنسان المادي/الطبيعي".

---

[١٣] هيوم، ديفيد. **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م، ص٩٣، ٩٤.

[١٤] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، بيروت–دمشق: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٢م، ص١١٩.

[١٥] المرجع السابق، ص١٢٠.

[١٦] تعني "أبوريا": الهوة التي لا قرار لها، وتعني أيضاً صعوبة حل مشكلة أو تجاوز عدة آراء متساوية في الحجج.

[١٧] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٢٠.

إنَّ الانتقال من حال الصفر العلماني إلى الحالة النماذجية في ضروبها الثلاثة، يقتضي آلية عتيدة، وقوية قادرة على إحداث هذه الوثبة، وعلى تثوير متتالية العلمانية، وهي آلية "الترشيد" التي تُعد عند المسيري: "أهم آليات العلمنة الشاملة،"[١٨] إلا أن هذه الآلية لا تعمل وحدها، وبعيداً عن المعطيات الواقعية بطابعها الحدثي والأنطولوجي الثّري، بل هي تتلقى الدّعم القوي من الأشياء المنتشرة في المحيط الإنساني العام، التي تبدو بريئة وبسيطة وحيادية، ولكنها على قدر عال من الكثافة المعرفية، بحيث تحمل في داخلها توجّها علمانياً سيتقاطع فيما بعد مع باقي الوقائع، ويبدأ المسار العلماني في التحّرك والتبلور، ومنه تكون آلية الترشيد قد تعاضدت مع الوقائع، تعبّر عنها، وتساعدها على تفعيل مسارها، وتجعل منها علامات على مدى حضور العلمنة في أي مجتمع، بصورة مطلقة ودائمة.

وعلى هذا المنوال يتضاعف العسر التحليلي، بخاصة عندما نأتي إلى فهم طبيعة العلاقة بين الأنطولوجي، والإبستمولوجي. لكن سنبدأ في الحديث عن المعرفي، ثم الأنطولوجي والتعريج على الوقائع/العلامات التي تشي بوجود نزوع قوي صوب العلمنة.

ويتبين لنا أن الأمر مرتبط رأساً بحدوث تحوّلات في البنيات العميقة لأي مجتمع، وبمجرد حدوثها تتحرك هذه العلمنة، وتتحرر من كسلها الوجودي، وتبدأ في الهيمنة على الفضاء الإنساني بمختلف ضروبه، فهي بذلك "مرتبطة بتحولات بنيوية عميقة في عالم الاقتصاد، والسياسة، هي التي أدّت إلى ظهور العلمانية، وكل المجتمعات الإنسانية ليست بمنأى عن مثل هذه التحولات."[١٩]

ثانياً: لحظة التحوّلات

تحوّلات تنطلق أولاً من دائرة صغيرة وبسيطة نحو دائرة أكبر وأكثر اتساعاً، فكانت هذه القراءة بالنسبة للمسيري دافعاً معرفياً قوياً، لكي يعيد تقسيم العلمانية إلى قسمين،

[١٨] المرجع السابق، ص١٢٨.

[١٩] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٣٢.

هما من حيث الأساس منحدران من صُلب واحد، فحسب رؤيته المعرفية –وفقاً لمتتالية العلمنة– توجد: "علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية، ونعني بها العلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة؛ والثانية شاملة، ولا تعني فصل الدّين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم، ويتحّول إلى مادة استعمالية، يمكن توظيفها لصالح الأقوى،"[٢٠] ولا يُراد من هذا التقسيم أن يوقعنا المسيري مرة أخرى في الستاتيكية، وإنما غرضه هو التنبيه إلى مسألة انتقال العلمانية من مستوى إلى آخر، أكثر تعقيدا وتركيباً، تشمل ظواهر اجتماعية، ونوازل إنسانية لم تكن موجود في فضاء العلمانية الجزئية.

وعلى هدي هذا التقسيم الثنائي بين علمانية جزئية تحصر رؤيتها للعالم في إحداث تلامس بين الممارسة الدينية والممارسة السياسية، وعلمانية شاملة تجتاح جميع مظاهر الوجود، ويجتهد المسيري في تقديم تعريف مبسط للعلمانية الجزئية ينطلق من عدها: "رؤية جزئية للواقع (برجماتية– إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشّمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدّين عن السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة (فصل الدين عن السياسة) ومثل هذه الرؤية تَلزم الصّمت بشأن المجالات الأخرى للحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات، وكليات أخلاقية، وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا."[٢١] وفي هذا السياق يرى الدكتور عصمت سيف الدولة أن: "العلمانية نزعة ترى، أو تعمل على، ما يقال له الفصل بين الدين والدولة،"[٢٢] ويؤكد رفيق عبد السلام بوشلاقة على الطابع الدلالي الحركي، بحيث: "أطلق نعت علماني... للدلالة على طبقة من رجال الدين، تسهر على خدمة الشؤون الدنيوية لعامة الناس المتدينين"، ثم صار فعل "علمن": "يدل على عملية تحويل شخص ما أو ملكية معينة من الحقل الكنسي إلى الحقل المدني،"

[٢٠] المرجع السابق، ص١٦.
[٢١] المرجع السابق، ص٢٢٠.
[٢٢] سيف الدولة، عصمت. **عن العروبة والإسلام**، تونس: دار البراق، ط٣، د.ت، ص١١٦.

وبعدها أخذ منحى جديداً يتمحور حول تحويل التعليم: "من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الوطنية،"[٢٣] لهذا كانت العلمانية نتاجاً مسيحياً، ارتبط وجودياً بحضارتها وفلسفتها، فـ: "العلمانية ظاهرة تعود أصولها إلى الحضارة الغربية، ثم انتشرت منها إلى بقية بلاد العالم من خلال آليات عديدة، من أهمها الإمبريالية الغربية التي " دّولت" الظاهرة العلمانية."[٢٤]

ويُلاحظ على هذا النوع من العلمانية أنها رؤية جزئية تتعامل مع جزء مخصوص من الحياة الإنسانية، ومنكفئة على ذاتها، غير مكترثة بالأبعاد الإنسانية الأخرى، تنظر إلى المشكلة القائمة أو التي قامت بين الكنيسة والدّولة من زاوية إبعاد رجال الدين عن أي نشاط سياسي، ومن ثمّ فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، وإعلان العداء لكل ما هو مسيحي،[٢٥] غير أن هذا العداء لم يطل الأبعاد الكبرى، ولم يقطع مع الأسئلة الكبيرة التي بقيت محمية من أي تساؤل تفكيكي، ومن الفضاء الديني انطلقت ماكينة العلمنة بوصفهاحدثاً أنطولوجياً في بداية اشتغاله، لتجلب إلى فضائها باقي المجالات الإنسانية، وتسجن الدين في مجاله الخاص به دون سواه، لكي تَتحرر نهائياً من المرجعية الدينية، وقد استطاع المسيري أن يمسك بحلقات متتالية العلمنة في المجتمع الغربي على الشكل الآتي: "علمنة المجال الاقتصادي في أواخر العصور الوسطى، وعلمنة المجال السياسي في القرن السادس عشر، وعلمنة المجال الفلسفي في القرن السابع عشر، وعلمنة المجال الوجداني والأحلام في القرن التاسع عشر، وعلمنة الحياة الخاصة في القرن العشرين."[٢٦]

غير أنَّ الشيء الذي يُلاحظ على العلمانية في صورتها المصغرة، بوصفها رؤية تحصر الدين في الممارسات الفردية هو: أنها ما زالت متمسكة حتى هذه اللحظة بالمرجعيات

---

[٢٣] بوشلاقة، رفيق عبد السلام. **محورا العلمانية في فكر المسيري عرض وتحليل، تعقيب ونقاش**، ضمن: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٩٨- ٢٩٩.

[٢٤] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٢٠٤.

[٢٥] هذا الحكم في جوهره خلافي؛ إذ يرى هيدغر ودريدا أن الفلسفة الغربية ليست سوى رؤية تيولوجية مقلوبة؛ أي إن الأفق الديني الثنائي ما زال يحوز على موقع قيادي في خارطة الفكر الغربي. ويرى نيتشه أن المسيحية هي أفلاطونية كتبت بلغة مجازية مبسطة لا غير.

[٢٦] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٢١٣.

المفارقة للطبيعة والكون، والتي تتجلى في أن: "الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة في مجتمع غربي شامل داخل إطار المرجعية المادية الكامنة، ولكنه كان يحلم، ويحب، ويكره، ويتزوج، ويموت... داخل إطار المرجعية المسيحية المتجاوزة أو شبه المسيحية الإنسانية،"[٢٧] هذا التجاور الثنائي الذي نتج عن وجود فصل بين الدين والدولة، لم يكن حائلاً بين أن يحتكم الإنسان الغربي إلى مرجعتين؛ مرجعية دينية، ومرجعية براغماتية خالصة، مما يدل على أن الإنسان بوصفه مقولة ميتافيزيقية ما زال يشكل انطلاقاً من ذاته نقطة قاعدية، وتأسيسية في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث؛ أي إنه ما زال قادراً على تحقيق أحلامه، وتجسيد مشاريعه، وتشييد منظومات أخلاقية، وأنساق فلسفية اعتباراً من كونه كائناً عاقلاً يبتغي السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة انسجاماً مع الحلم الديكارتي.

يكفينا في هذه اللحظة الفلسفية أن نؤكد على أن الإنسان المخصوص بالحديث هو الإنسان المتمركز على ذاته، وقد كان بالنسبة للعلمنة –كمسار تاريخي– فضاءً تشكلت فيه، رؤية معرفية خصبة.

إنَّ العلمنة بهذه الصورة لم تتوقف عند هذه التخوم الواقعية، ولا سيما عندما بدأ الإنسان الغربي في إبعاد الممارسة الاقتصادية عن المرجعية الدينية، وإخضاعها لمرجعية مادية خالصة، ومن صُلبها ظهر الإنسان الاقتصادي/البروتستانتي، الذي أصبح يحتكم إلى معايير يستمدها من مقدرته الذاتية على "ترشيد" حياته اليومية وَفق قيم أخلاقية مبنية على الزهد داخل الدنيا، وليس الزهد في الدنيا. وهي فكرة طرحها عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر"، ومنه يكون الترشيد –بحسب المسيري– طريقة في فهم العلمنة عنده؛ إذ يقر بأن: "المدخل لفهم عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد،"[٢٨] بما أن العلمنة في التعريف الفيبري هي: "عملية تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصوُّرات علمية، وقواعد مبادئ عامة تستبعد الولاءات التقليدية، والحماس الكاريزمي، والوسائل السحرية، والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة والمبادئ الفردية، وبحيث

[٢٧] المرجع السابق، ص٣٧.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٠٤.

يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف، أي كامنة فيه، وليس وَفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم."[٢٩]

وفي رحم المجال الاقتصادي تشكّلت العلمنة بوصفها معطى أولياً في بداية أمرها، ثم ارتحلت إلى مجالات أخرى وَفق التوصيف الآتي:

– تزامنت بداية متتالية العلمنة مع عصر التحديث الذي كان من مواصفاته الإبستمولوجية، أنه: "عالم متمركز حول اللوجوس، أي متمركز حول مطلق ما، ويمكن للإنسان الفرد أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة من خلال الإيمان بهذا اللوجوس المطلق."[٣٠] مما يؤكد على أن الإنسان في هذه المرحلة ما زال يحوز على أهمية معرفية في السياق التحديثي، وما زال يعدّ نفسه نقطة مرجعية تتصف بنوع من الثبات والمصداقية، ومنها يبدأ في بناء نسق فلسفي، ينظر من خلاله إلى الوجود.

– في ظل تسارع حركة الحياة، بدأت هذه المرجعية المتجاوزة في التآكل، والتهافت بفعل: "تزايد معدلات الفردية، والحتمية في الوقت نفسه، ومعها معدّلات التهميش،"[٣١] مُتمظهرة في أعمال أدبية تحمل في داخلها مفاهيم عدمية، مثل "الأرض الخراب" للشاعر الإنجليزي إليوت، أو في نصوص فلسفية ذات طابع حلولي؛ فقد حوّل اسبينوزا "العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمتة، الإله فيها هو الطبيعة، والإنسان في إطار هذه المنظومة لا يختلف في أساسياته عن أي شيء آخر في الكون، فمرجعيته النهائية هي الطبيعة/المادة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة."[٣٢] ومن بعده جاءت اللحظة العدمية في صورتها الأكثر دوياً هي لحظة نيتشه، عندما أعلن "موت الإله"، ومن بعده أعلن فوكو "موت الإنسان"، أما جاك دريدا فقد أطل علينا –كما وصفه المسيري– "بوجهه الكئيب، وأعلن عالم ما بعد الحداثة؛ إذ لا يوجد هدف، ولا مركز، ولا غاية، ولا فرح،

[٢٩] المرجع السابق، ص١٠٤.

[٣٠] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٠١.

[٣١] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٣٢] المرجع السابق، ص٤٨.

ولا نـدم، ولا تفـاؤل ولا تشـاؤم، فكـل شـيء قـابع داخـل قصـته الّصـغرى دون مرجعيـة نهائية."[٣٣]

– يلاحظ المسيري أن متتالية العلمنة هي في صميمها: "عملية كمونية، بمعنى أنها تتجه إلى إحلال المركز في العالم، وجعله مكتفياً بذاته في مستوى المرجعية. وهذا ما يربط فلسفة الحلول –بوجهيها الروحاني، والمادي الكموني– بفلسفة العلمنة، التي تقوم على مرجعية دنيوية تلغي فكرة التجاوز."[٣٤] هذا التعالق بينهما يؤدي إلى إلغاء جميع الثنائيات الموجودة في الخطاب الفلسفي ثنائية الوجود/العدم، الحضور/الغياب، الدال/المدلول، اللغة/الفكر، الإنساني/الطبيعي، وغيرها من الأزواج المعرفية التي منها تحافظ الميتافيزيقا على حضورها في الفكر البشري، وأن المسألة الكبرى للحداثة الغربية هي "التحرّر من كل فكر ثنائي، وفرض رؤية طبيعية للإنسان."[٣٥]

– لا يمكن أن تكون اللغة بمنأى عن التغير الذي حدث في مجال الواقع، أو أن تَفلت من إمكانية العلمنة، فهي بدورها أصيبت بعدواها؛ إذ بدأ الإنسان في الحديث عن: التعاقدية، والحوسلة، والتكنوقراطية، والعقل الأداتي، والتسلّع، والتشيؤ، والتوثّن، والتنميط، والإنسان ذي البعد الواحد، إلخ، غير أن مصطلح العلمانية الجزئية لم يعد قادراً على متابعة هذه الحركية المتكاثرة في عالم الإنسان، ولم يدرك الرّوابط الخفية التي يمكن أن تقوم بين مثل هذه الظواهر معتقداً أنها كيانات زائفة، ومجرد أعراض جانبية، ومنها: "أصبح المصطلح قاصراً عن الإحاطة بكثير من مدلولاته، إذ ظل يشير إلى الدائرة الجزئية الصغيرة، وأصبح غير قادر على الإشارة إلى الدائرة الشاملة."[٣٦]

ومن عمق هذا المأزق التحليلي، ظهرت الحاجة إلى نموذج تفسيري جديد، أكثر مقدرة على فهم هذه الظواهر في تقاطعاتها المختلفة فـ: "ثمة حاجة إلى مصطلح شامل

[٣٣] المرجع السابق، ص٤٩.

[٣٤] بوشلاقة، **محورا العلمانية في فكر المسيري عرض وتحليل، تعقيب ونقاش**، مرجع سابق، ص٣٠٧.

[٣٥] تورين، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة: عبد السلام طويل، مراجعة: محمد سبيلا، المغرب: أفريقيا للشرق، ٢٠١٠م، ص٢٠.

[٣٦] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٣٩.

يفسر هذه الأنماط المتكررة، والظواهر المترابطة المتشابكة، وتبين علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، وتبين الوحدة الكامنة خلف التنوع. ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض."[٣٧]

على هذا الأساس، انتقل المسيري إلى مستوى جديد من التحليل يقوم على رؤية إدراكية طريفة في اشتغالها التحليلي، يرمي من خلالها إلى الإمساك بمتتالية العلمنة في دائرتها العامة، معتمداً على مفهوم العلمانية الشاملة بوصفها "رؤية شاملة ذات بعد معرفي(كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات، والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكوَّن في الأساس من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحتوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت."[٣٨]

– وتماشياً مع هذا الطرح الذي يتابع بكل حرص مسألة متتالية العلمنة من عَلمانية جزئية إلى عَلمانية شاملة تهيمن على جميع مناحي الحياة –إن بقي معنى لهذه الكلمة في ظل المرجعية المادية– يمكن القول: إن جميع الممارسات، والظواهر المنتشرة في فضاء العلمانية الشاملة، تتميز بكونها تستبعد في اشتغالها الواقعي جميع المعايير القيمية والأخلاقية. وفي ظل انعدامها وغيابها "تظهر آلية واحدة لحسم الصراع وهي القوة، ولذا نجد أن البقاء هو للأقوى، ولعل المنظومة الدارونية الصراعية هي أقرب المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة. والإمبريالية[٣٩] هي الأخرى شكل من أشكال العلمانية الشاملة، فإذا كانت العلمانية الشاملة تطبق على الداخل الأوروبي، فإن تطبيقها على بقية العالم يأخذ شكل الإمبريالية."[٤٠] وتقترب العلمانية كثيراً من مفهوم الحلولية الروحية

[٣٧] المرجع السابق، ص٤٩.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٢٠.

[٣٩] يرى المسيري أن: "الاختلاف بين العلمانية والإمبريالية هو اختلاف في مجال التطبيق وليس في الرؤية ذاتها". انظر: – المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٠٨.

[٤٠] المسيري، **حوارات، العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص١٠٩.

والمادية، ومن مفهوم الجماعات الوظيفية، ومن المادية الصلبة (الجسد، والاستنارة) ومن المادية السائلة (الجنس، والتشظي اللانهائي)، ومن حدود إلغاء كل رؤية ثنائية للوجود؛ إذ "يصل هذا الاتجاه إلى قمته في فكر فوكو، ودريدا، وما بعد الحداثة،[٤١] فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هي إلا حفرية من حفريات الماضي، ووهم من الأوهام، واختراع من اختراعات الهيومانية الغربية، والموضوع لا يمكن الوصول إليه، وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة،"[٤٢] ومنه تكون العلمنة قد تحققت في صورة علمانية شاملة تطال الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والإعلامية، وحتى الوجدانية التي تتحكم في رؤية الإنسان لذاته وللأشياء والوجود، وبقي لنا الآن وهنا، أن نعرف الحدث الأنطولوجي بوصفه الحامل الواقعي لهذه النزعة المعرفية، مع تتبع طبيعة التّمشي القائم بينها.

ثالثاً: العلمنة بوصفها حدثاً أنطولوجياً

لم تعد العلمانية حركة معرفية فحسب، بل هي فاعلية واقعية منخرطة في مسار التاريخ، ومندمجة في الفضاء الاجتماعي والإنساني، تتكئ على وقائع اجتماعية وإنسانية، بعضها واضحُ المعنى، سافرُ الدلالة، أما أغلبها فهو متخفي في أشياء، ومتواري عن الفهوم التحليلية، مما يدفعنا إلى الرجوع إلى عدتنا المعرفية التي تحصلنا عليها سابقاً من المخزن الإبستمولوجي للمسيري، فهي حركة صاعدة صوب الرؤية من أجل إنزالها إلى ساحة الواقع المتحرك، كي نستطيع أن نمسك بما هو أنطولوجي، وأن نقوم بتفكيكه إلى عناصره المكونة له، ونفهم طبيعة اشتغاله ونمط تحركه، غير أن هذا يقتضي منا الاعتماد على شبكة مفهومية مأخوذة بخاصة من متن عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، رأس الأمر فيها مفهوم "الترشيد"، ولكن بملمح معرفي متميز أضفاه المسيري على هذا المفهوم.

إنَّ نقطة الانطلاق في التفكير الفيبري، بحسب المسيري، هي –نقطة الانطلاق– العمل على ضبط نوعيين من الترشيد، هما:

---

[٤١] لفظة "ما بعد" عند المسيري تعني "نهاية" لذا ما بعد الحداثة هو نهاية الحداثة، نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجية، بهذا ندرك أن الغرب في حالة أزمة.

[٤٢] المسيري، **حوارات، العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص٤١.

أ. الترشيد العقلاني:

أو الترشيد في ارتباطه بمنظومة قيمية أو مرجعية متعالية عن الذات الإنسانية، تعمل على توجيهها لغايات كبرى، وتدفعها لصبِّ كل مجهوداتها في هذا المشروع، وهي بصورة أدق "ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصوّرات المسبقة التي يؤمن بها،"[٤٣] وهذا النوع من الترشيد، كان وراء نجاح أغلب المشاريع الكبرى في التاريخ الإنساني، مثل: بناء الهرم الأكبر، وبناء الكاتدرائيات الكبرى، والقيام بالفتوحات الكبرى، كالفتح الإسلامي.

ب. الترشيد الأداتي:

أو الترشيد في ارتباطه بالأدوات والوسائل، وهو نوع ثانٍ من الترشيد وقد تحرّر نهائياً من المنظومة القيمية السابقة، ونَزع عن كاهله ذلك العبء الأخلاقي، وارتبط بأهداف نابعة من ذاته، محدداً إياها بطريقة إرادية نابعة من ميولاته، متناغمة مع مصالحه، ويستعمل في إنجازها، وسائل مناسبة؛ أي إنَّ "الترشيد الأداتي، أو الإجرائي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية، وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات، لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة، وفي أقصر وقت ممكن."[٤٤] وهذا النوع من الترشيد الأداتي هو الذي يقف خلف منجزات الحضارة الحديثة، ولا سيما في جانبها التقني.

وعندما تصور المفكر ماكس فيبر، أن الترشيد الإجرائي مفهوم فارغ من أي محتوى فكري، بوصفه رؤية عملية لا تحمل في طياتها أي تصور فلسفي أو قيمي أو أخلاقي، ولا يكترث على الإطلاق بأهداف الإنسان وغاياته وطموحاته، فإنّ هذا التصور الفيبري ليس سوى "ادعاء أيديولوجي ليس له ما يسنده، فثمة منظومة أيديولوجية (معرفية، وأخلاقية) كاملة تتم في إطار أية عملية من عمليات الترشيد،"[٤٥] وسبب ذلك الاعتراض، عند عبد الوهاب المسيري، أن الترشيد الأداتي تخلص، أثناء مسيرته الفكرية من منظومة

[٤٣] المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٣٧.
[٤٤] المرجع السابق، ص١٣٨.
[٤٥] المرجع السابق، ص١٣٨.

ومرجعية أيديولوجية ذات حمولة أخلاقية وتصورات دينية، واستبدلها أخرى طبيعية/مادية؛ لأنه في "حالة الترشيد الأداتي الذي يدعي التجردّ من القيمة، فإنه عادة ما يفترض الطبيعة/المادة مرجعية نهائية له."[٤٦] فالترشيد حتى وإن كان تطبيقياً، فإنه لا يخلو من أي تصور سابق ينتظم وفقه، ويشكل بالنسبة إليه مرجعية نهائية.

وبهذا يَعُدّ المسيري مفهوم الترشيد نافذة يطل من خلالها على حركية العلمنة في مسار الفكر الفلسفي الغربي، والترشيد وفق المنظور الفيبري، ويعني إرجاع "الواقع الإنساني المركّب بأسره إلى مبدأ اقتصادي واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية."[٤٧] والمبدأ الواحد في النظام الرأسمالي هو المال، و"حينما يتم ترشيد الواقع في إطاره وهديه، فإن ثمرة عملية الترشيد هي الرأسمالية الرشيدة."[٤٨]

غير أن وصول المجتمع الغربي إلى هذه المرحلة من الترشيد المادّي، لم يحدث هكذا دفعة واحدة، وإنما مرّ بمراحل مختلفة، شكّلت في مجملها متتالية حركية، ابتدأت من البروتستانتية بوصفها محطة دينية وصولاً للرأسمالية بوصفها محطة اقتصادية.

لقد حاول المسيري أن يمسك بالخيط النّاظم لأطروحة ماكس فيبر فيما يخص بفرضيته المتمحورة حول علاقة البروتستانتية بقيمها التقشفية، ودورها الفاعل في ولادة الرأسمالية، غير أنه سعى إلى الاحتفاظ بهذا الخيط الفكري، وسحبه صوب مناطق جديدة لم يتناولها فيبر، مما يدل على حرص المسيري على الذهاب بعيداً في مسألة استثمار الأطروحة الفيبرية، ومنجزاتها المعرفية.

ورأس الأمر في هذه المنجزات، مفهوم الترشيد، وبه قرأ ماكس فيبر حركية الرأسمالية من مرحلتها الأولى الدينية، وبعد ذلك، مرحلة تشكّلها وصولاً إلى اكتمالها النهائي. وبعقلية فلسفية استطاع المسيري أن يستثمر هذا المنجز المعرفي في التنقيب عن حضور العلمنة في الفكر الفلسفي الغربي، معتقداً أن هذا النوع من العلمنة، مازال ثاوياً في تضاعيف الممارسة الاقتصادية. فقد بدأت العلمنة في توطين ذاتها، والتّموقع معرفياً في

[٤٦] المرجع السابق، ص١٣٨.
[٤٧] المرجع السابق، ص١٤٦.
[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٦.

جوف هذه الممارسة. ومن حيث المنطلق، تبدّت وتجلّت في التوجه الديني البروتستانتي الذي شكّل -بحسب المسيري- فضاءً قيمياً نمت فيه التصورات المادية والسلوكات الإجرائية، بوصفها ثمرة التزام صارم بجملة من القيم الأخلاقية والأوامر الدينية، وإيمان دوغماتيكي بمعتقدات دينية.

ومن ثمار هذا التعالق والتداخل بين القيمة والتصور والسلوك هو الترشيد، الذي هو بدورة نتيجة طبيعية لحرص الرّجل البروتستانتي على الالتزام المطلق بالمهنة، فهي تُحيل إلى معنى مزدوج؛ أي إلى ذاتها بوصفها مهنة من جهة كونها ممارسة دنيوية، وإلى "معنى النداء الباطني الرباني على حد سواء."[٤٩] إذ تؤدي هذه المهنة في نهاية الأمر إلى تحصيل الثّروة المادية، والتوجه رأساً نحو مراكمتها بشكل مستمر ومستديم، والعمل في الوقت ذاته على حمايتها وصيانتها بالاعتماد على نسق قيمي، ينمّي روح التقشف والزهد لدى الفرد البروتستانتي: "فالزهد البروتستانتي داخل الحياة الدنيا قد كبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالممتلكات."[٥٠]

ومن هذه الرؤية القيمية التي تعلي من شأن الزهد وقيمته، بوصفها الحارس الأمين لهذا التراكم المادي، يمكن القول إن البروتستانتي يكون قد التزم على المستوى العقدي بترشيد هذا المكسب المادي الذي يُعدّ في الوقت نفسه مؤشراً حسّياً على رضا الإله، وبها يبقى أسير إيمانه الدّيني، بأن خلاصه مرتبط آلياً وعضوياً بأدائه لوظيفة الترشيد على أكمل وجه. ومعنى الترشيد في هذه الوضعية، توظيف "الوسائل بأكثر الطرق كفاءة لخدمة أهداف معينة."[٥١]

والهدف كما هو واضح، صيانة الثروة كونها المبدأ الواحد الذي يُختزل فيه البروتستانتي رؤيته الدينية لذاته وللآخر والكون، وهي بطبيعة الحال رؤية مادية خالصة، تعبّر بشكل جلّي عن كُمون عقل مادي، يتحرك في فضاء حسي، ويلتزم على مستوى العقيدة بمرجعية مادية يستقيها من الطبيعة/المادة، ويمارس ضبطاً "على النفس متمثلاً في السيطرة

[٤٩] فلوري، لوران. **ماكس فيبر**، ترجمة: محمد علي مقلد، لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٢٠.

[٥٠] المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٤٩.

[٥١] المرجع السابق، ص١٢٨.

على الدوافع الطبيعية وفي الارتباط بحوافز معينة والعمل على تحقيقها،"[٥٢] ويسير الترشيد تدريجياً نحو تجسيد العلمنة، من حيث مرجعيتها المادية الطبيعية.

واللاّفت للانتباه في هذه المسألة حقاً، هو أننا نجد أن الترشيد بدأ يشتغل على الذّات أولاً؛ إذ: "يحاول الإنسان البروتستانتي ترشيد حياته الشخصية والتّحكم فيها بكل ما أوتي من قوة وإرادة، بحيث يرفض كل النزعات الدنيوية، ويسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق، ويوجه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها."[٥٣] وبعد أن ينهي مَهمة ترشيد جميع الرغبات والنزعات النفسية التي تطلب دوماً الإشباع الفوري، حتى لا يقع في فخّ الإسراف المادي المتسبب في زوال النعمة الإلهية، التي هي في حدّ ذاتها مؤشر مادّي على رضا الخالق، فتغدو كل التصّرفات الصادرة عنه، مقدسة من منظوره الخاص، ويكتمل هذا التّقديس عندما تتبلور رؤيته، وتتجسد أو بلغة المسيري تصبح (موضع حلول، وكمون) في مهنة محددة.

وعليه، ينتقل إلى مرحلة جديدة هي نقل هذا الترشيد الممارس على الذّات إلى العالم الخارجي؛ إذ يقوم باستغلال الموارد البشرية، والمواد الطبيعية واستثمارهما بشكل رشيد، وبطبيعة الحال دون إسراف أو تبذير، بل "من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدّنيا، وتحويلها، وترشيدها، وإخضاعها، وحوسلتها لخدمة الإله حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة."[٥٤] ويكون الترشيد بذلك قد سيطر وتحكّم بالطريقة نفسها في الذات وأيضاً في عالمها الخارجي، فـ"ينصرف الترشيد إلى كل مجالات الحياة: طرق تفسير الواقع، والتوصل إلى المعرفة، ومناهج التعامل مع الظواهر، وتصنيف العلوم والنّماذج السياسية ونماذج الإدارة، كما ينصرف إلى رغبات الإنسان وأحلامه، بل وجسده والمنزل الذي يعيش فيه وطريقة إفصاحه عن نفسه."[٥٥]

---

[٥٢] باربالیت، ج.م. **العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة: عاطف أحمد، الكويت: المجلس الوطني، ٢٠٠٢م، ص١٩.

[٥٣] المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٥٤] المرجع السابق، ص١٥٣.

[٥٥] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٣٢.

وهكذا أخذ الترشيد مسار المتتالية التصاعدية؛ إذ إنه لم يكتف بترشيد الإنسان في ذاته، بل طال بترشيده جميع مجالات الحياة، المجال الديني أوّلاً، ثم بعد ذلك المجال السياسي. وبالنظر لطبيعة البروتستانتية المادية ورغبتها في التركيز على مُراكمة الثروة، غدا المجال الاقتصادي أكثر المجالات ترشيداً، ومن ثمّ فإن المتتالية "لم تأخذ شكل متتالية جامدة، تبدأ بالاقتصاد وتنتهي بالإنسان، وإنما كانت كُلاً مركباً، كل عنصر فيه مؤثر ومتأثر، سبب ونتيجة في الوقت ذاته،"[٥٦] فأضحت جميع القطاعات الحياتية خاضعة لمبدأ مادي واحد، وهو رأس المال المرَشَّد أصلاً. واستناداً إلى الطرح الفكري التفسيري لعبد الوهاب المسيري، الذي به ومن خلاله يرجع الترشيد إلى فاعلية رأس المال، وقدرته على إدارة المجتمع من أجل تحقيق غايات مادية محددة سلفاً، فإن هذا الترشيد، يكون قد أدّى كذلك إلى تهيئة أرضية رأسمالية للمجتمع الغربي، بغية تنظيمه وفق تصور مادّي بحت وخالص. وعليه تُصبح فيه الثروة عبارة عن رمز مقدس، يُضحّى من أجله بأغلى الأشياء، ويبذل الإنسان في سبيله مجهوداً مضاعفاً، لأجل التقرب منه زلفى.

وكما عثرت العلمنة في المذهب البروتستانتي على فضائها الملائم لها، من ناحية كونه يشجع على تقديس المهنة التي تجلب بالضرورة الثروة المادية، ويعمل على كَبح رغبات الجسد وأهواء النفس، خشية أن تتسبب في هدر هذا المكسب المادي/الديني وضياعه، فإنه بالفعل قد عثرت في الرؤية الرأسمالية على مسلكها المناسب لها، وكأن الرأسمالية هنا هي امتداد طبيعي وتلقائي للفكر البروتستانتي الذي قام بتهيئة أسباب نشوئها وتكونها، وأمدّها طبعاً بإكسير حياتها. والعلمنة بهذه الصورة تكون قد انتقلت من البروتستانتية إلى الرأسمالية بشكل سلس ومتصل، دون أن يتخلل هذا الانتقال أية قطائع سلوكية أو رجّات فكرية، وفي هذه المحطة من تطور الفكر المادي، أصبحت علمنة بادية بشكل لافت للنظر في مكونات النظام الرأسمالي، وطرائق اشتغاله، وفي محتوى تصوراته الفلسفية. وإذا كان الترشيد على الطريقة الرأسمالية، بحسب المسيري، يتأسس على رؤية فلسفية ذات منحى مادي محض، فإنها –بالضرورة– تُقصي من جهازها المعرفي جميع المقولات الميتافيزيقية، وتُشحنه بمقولات فيزيقية مستمدة من الطبيعة/المادة.

[٥٦] المرجع السابق، ص١٣٢.

ولكن بعد أن تم استبعاد المنظومة الميتافيزيقية من الرؤية الرأسمالية؛ أي "نزع الهالة السحرية عن العالم،"[٥٧] أضحى الترشيد، شديد الاهتمام بعملية تفكيك المجتمع وعَلمَنتِه، ومن ثمّ "استبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصي على القياس، العناصر الإنسانية أو الربانية التي يتركب منها، وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية."[٥٨] وعند استبعاد هذه العناصر من التكوين الإنساني، يتم الالتجاء إلى رأس المال ويصبح المجال الاقتصادي خاضعاً لمنطق الترشيد، و"الاقتصاد الرّشيد هو اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى العلاقات الإنسانية كافة، وتحلّ الوظيفة الاقتصادية مكان القلب والرّوح،"[٥٩] غير أن عملية الترشيد الرأسمالي، ليست بالأمر السهل واليسير؛ لأن المعني والمستهدَف بالترشيد هنا هو الإنسان، ذلك الكائن المركّب صاحب الإرادة والوعي.

والمنطلق الأساس في عملية الترشيد الرأسمالي هو إعادة صياغة رؤية الإنسان الدّاخلية لذاته وللمجتمع وللكون؛ إذ تصبح الرؤية متغلغلة في "وجدان الناس، فيستبطنونه، ثم يعيدون صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللكون بحسب مواصفاته."[٦٠] وبالتدّريج يَتصيَّرُ هذا الإنسان، ليغدو كائناً ببُعد واحد هو البُعد الاقتصادي الاستهلاكي، "وهو إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك عنها تجاوزاً، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين، إنسان فَقَدَ تماماً العقل النقدي التجاوزي،"[٦١] فتنتفي أو تضمر لديه جميع الأبعاد الأخرى كالبعد الديني، والاجتماعي، والميتافيزيقي، ويتسيد تلقائياً البُعد الاقتصادي على ذهن الإنسان الحديث والمعاصر، وحتى الكائن ما بعد الحداثي.

وفي هذا الإطار، تلتزم الدولة القومية وبخاصة على الصعيد العملي، بقيادة المجتمع نحو غايات مادية تتعلق بحاجات الإنسان البيولوجية ومنافعه المتنوعة والمتجددة باستمرار،

---

[٥٧] يقصد بذلك تجريده من كل أشكال القداسة والعُلوية، وتحويله في نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية للتوظيف الذرائعي والأداتي. انظر:

– بوشلاقة، **محورا العلمانية في فكر المسيري عرض وتحليل، تعقيب ونقاش**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[٥٨] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٣٠.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٦٠] المرجع السابق، ص١٣٥.

[٦١] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص١٤٦.

وهي تتصور أنها ستصنع للإنسان السعادة بالمفهوم المادي، اعتماداً على العلم الطبيعي الذي يعمل على تقديم الأجوبة، وتوفير الإمكانات للسيطرة على الطبيعة من أجل تسخيرها لمنافعه ورغباته، وهي بذلك تدفعه إلى الاستسلام للطبيعة/المادة، وأن "يعيد صياغة الواقع الإنساني حسب قوانين الطبيعة/المادة التي يتلقاها جاهزة من العلم والعلماء،"[٦٢] وفي هذا السّياق يقر أحمد داود أوغلو بهذا الدور المتعاظم لكل من التصور الفلسفي العلماني، والدولة المركزية في إنجاز الدنيوي، فهو يقول: "تتضح المنهجية العلمانية لهذه العناصر الممتزجة والمستمرة في منهج "هوبز" المادي، وفي فصل "كانط" بين الأخلاق واللاهوت، فقد أصبحت السعادة الدنيوية —وهي المعيار الأساس للعلمنة —إحدى الركائز المهمة لتسويغ النظام السياسي- الاجتماعي من خلال تكليف الدولة بمهمة تحقيق هذه الغاية."[٦٣]

فبهذه النتيجة يمكن أن نسّجل الحضور القوي للمرجعية المادّية في الترشيد الرأسمالي، وغلبة العلمنة على مسالك التفكير وتوجهاته لدى الإنسان الغربي الحديث والمعاصر، وقد أخذت متتالية الترشيد في التصاعد، إلى أن أصبح الترشيد براديغماً مسيطراً على جميع مكّونات المجتمع، وتسبب ذلك في الحدِّ من حرية الإنسان، وقاد المجتمع نحو مستقر حتمي هو الحضور داخل القفص الفولاذي، بحسب التوصيف الرائع لماكس فيبر.

هذا حديث عن متتالية العلمنة استناداً إلى آلية الترشيد الرهّيبة التي أحدثت نقلة كبيرة للمجتمع البشري من عَلمانية جزئية إلى عَلمانية شاملة، ولكن كيف يمكن رصد هذا التحول الكبير على مستوى الواقع الاجتماعي والإنساني؟

رابعاً: الوقائع الأنطولوجية المُعلمنة

إنَّ المستهدَف من هذه العلمنة هو "الإنسان"، إذ سُحب من مركز الأشياء، والكون الذي وضعت فيه جميع الفلسفات الحداثية من ديكارت إلى هيغل، مروراً بكانط الذي

[٦٢] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٤٧.

[٦٣] أوغلو، أحمد داود. "الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة بين نظرية التوحيد ونظرية الوجود الغربية"، **إسلامية المعرفة**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، عدد١٦، ١٩٩٩م، ص٥٩.

قدسته النزعة الهيومانية "الإنسانية" بقيادة إراسموس الهولندي، وبعد ذلك، ألقي به في الطبيعة المادية، لكي يصبح جزءاً لا يتجزأ منها، تسري عليه جميع مقولاتها، ويخضع تلقائياً لندائها القانوني الصّارم، لتقوم العلمانية الشاملة في مسارها الإمبريالي، وفي نزعتها البراغماتية المتطرفة، بتجريد هذا الكائن الذي سمّى نفسه إنساناً ووضع ذاته في مرتبة الخليفة/السيد، والعاقل، والواعي، والمتخلق، والمقدس... من هذه الصفات والمميزات، والاحتفاظ فقط بالبُعد الطبيعي/المادي الخالص، نلحظ ذلك في مفردات الخطاب الغربي مثل: القانون الطبيعي، ووسائل الإنتاج، والمنفعة، واللّذة، والجنس، والجسد، والاستهلاك، والكتابة، والدال دون مدلول، وعليه "يصبح الإنسان لحماً يوظف في مزارع البيض في الجنوب الأمريكي أو مصانع الرأسماليين في لندن، أو يُرسل إلى معسكر السخرة والإبادة في ألمانيا أو يصوّر في مجلات إباحية في كل أو في أي مكان."[٦٤]

لكن العلمنة تتموقع داخل وقائع، هي بمثابة أحداث معرفية، تشي بوجود حمولة مُعلمنة تستطيع أن تتسرب إلى وجداننا وبصورة لاواعية في كثير من الأحيان، وقد سماها عبد الوهاب المسيري بـ"العلمنة البنيوية الكامنة"، لكي ينتقل في تحليله إلى الحديث عن المسارات المتخفّية للعلمنة، دون أن تثير انتباه ما تبقى من وعي هذا الكائن المنمّط، وذلك وفق الوصفة الطبيعية المادية التي تلج إلى وجداننا "دون شعور من جانبنا، من خلال منتجات حضارية يومية، وأفكار شائعة، وتحوّلات اجتماعية تبدو كلها بريئة أو لا علاقة لها بالعلمانية أو الإيمانية، ولكّنها، في واقع الأمر، تخلق جواً خصباً مواتياً لانتشار الرؤية العلمانية الشاملة للكون، وتصوغ سلوك من يتبناها وتوجّهه وجهة علمانية،"[٦٥] وعلى هذا المستوى من الرؤية نتوجه صوب التنقيب عن هذه الوقائع الأنطولوجية التي هي في حدّ ذاتها آليات للعلمنة الكامنة، مثل: التّصنيع، والتمدن، والتّنميط، وظهور أشكال جديدة من التّضامن، وتسارع إيقاع الحياة، انتشار المصنع، وتهميش القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية، وغلبة قيم السوق وقوانين البيع والشراء والطلب، والشذّوذ الجنسي، وغيرها، ويرى المسيري أن: "هذه التطوّرات تولّد استعداداً ذهنياً، ونفسياً للتعامل مع

[٦٤] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٢١٠.

[٦٥] المسيري، **حوارات، العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص١١٢.

الواقع بشكل هندسي آلي، وكمّي منفصل عن القيمة،"[٦٦] ويمكن أن نرصد هذا العلمنة في وقائع حياتّية تلتصق بما هو يومي مثل: المنزل الوظيفي المحايد، وأثاثه المقطوع الصلة بخصائصنا ومميزاتنا الحضارية، ولباس التيشيرت، T-Shirt، وطعام الهامبورجر، والماكدونالد، والفضائيات، وقطاع اللذة، وسروال الجينز، والفيديو كليب، وارتداء الرجال الأقراط في أذنيهم، والوجدان البراغماتي، والأحلام المادية، فقد: "حدثت عَلمنة للرغبات والأحلام حتى ولو كان الواقع غير علماني، ولأضرب مثلاً بتلك الفتاة المتدينة المحجبة التي سألتها زوجتي عن الرّجل الذي تطمح إلى الزواج منه، فأجابتها بأنه شخص يمتلك سيارة BMW. من الواضح أن هذه الفتاة طيبة وتصلي، ولكن كل رغباتها وأحلامها علمانية تماماً؛ إذ إنها حدّدت زوج المستقبل من منظور ما يمتلك؛ أي إنها شيَّأته وحولته إلى مادة استعمالية، ومثل هذه الظواهر تتفاوت، ولكنّها تتزايد بمرور الأيام،"[٦٧] وأي فرد يُخضع نمط حياته إلى هذه الوقائع، فإنه سيتحول إلى: "إنسان وظيفي متكيّف لا توجد في حياته خصوصية أو أسرار، هو إنسان قادر على تنفيذ كل ما يصدر إليه من أوامر دون أن يثير أية تساؤلات أخلاقية أو فلسفية."[٦٨] فـ"بدلاً من الإبادة من الخارج، يظهر التّفكيك من الداخل."[٦٩]

غير أن العلمنة قد تتمترسُّ في وقائع على درجة عالية من البراءة، لكننا عندما نبدأ في تحليلها اعتماداً على مفهوم العلمانية الشاملة، وأدواتها التفسيرية، مثل التفكيك، نجد أنها وقائع مشبعة برؤية معرفية تعتمد على مفردات لا صلة لها بالخير والشر، والتّعاون، والطيبة، وغيرها من القيم التي كانت منتشرة في مجتمعنا التّراحمي، وهنا يقودنا المسيري إلى الحديث عن ظاهرة الاختراق لمعرفي العلماني، التي كانت سبباً في دفع المسيري نحو دراسة "إشكالية التّحيز وقضية أسلمة المعرفة،"[٧٠] وهي ظواهر نألفها ونعتاد عليها دون أن نعي محتواها العلماني، كالتدين الشكلي، والتّعصب الديني، والتعامل الكمي مع الشعائر

---

[٦٦] المرجع السابق، ص١١٢، ١١٣.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٤٢.

[٦٨] المرجع السابق، ص١١٤.

[٦٩] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٧٥.

[٧٠] المسيري، **حوارات، العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص١٥١.

الدينية، وتزايد الاستهلاك في شهر رمضان، ومتابعة أفلام الحركة والعنف. ويذهب الاختراق العلماني بعيداً في اشتغاله، ويتساكن مع منتجات موجهة أصلاً للأطفال، مثل: الألعاب، وأفلام الكارتون، وتوم وجيري، وغيرها، والتي تبدو لنا بريئة ومسلية ومضحكة، لكن لو وضعناها على طاولة التفكيك، لبدت لنا منها جوانب تتعلق رأساً بوجود رؤية طبيعية خالصة، وخالية من القيم الإنسانية، هي الرؤية الدارونية الصّراعية؛ إذ تكون: "العلاقة بين توم (القط) وجيري (الفأر) هي علاقة صراعية، وإن كانت غير دموية، ولذلك نجدهما دائماً في حالة مطاردة، والصراع بين الاثنين لا ينتهي؛ إذ يبدأ ببداية الفيلم ولا ينتهي بنهايته. فالعالم حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إنْ هو إلا غابة دارونية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط توم، والفأر جيري."[٧١]

هذه عينات ووقائع أنطولوجية تحمل معاني ودلالات ورؤى، تجعل منها حدثاً فلسفياً بامتياز، يمكن أن تشكل لنا علامة من جملة علامات أخرى، تقودنا إلى استكشاف مكامن العلمانية، ومواطن العلمنة المتطرفة، فهي ظلال لها، يجتهد المسيري في مطاردتها، وتفكيكها، وتعريتها من أرديتها الدينية، والفنية والعلمية، ولعلّنا ننتبه إلى أن العلمانية ليست مفهوماً ساكناً (ستاتيكياً)، وإنما هي مفهوم متحرك، يسكن هنا، ويرحل إلى هناك، ويخاتل اللغة، ويقطن في مفرداتها، ويغير جلده، ويضع عناوين بريئة على مداخله، من هنا، كان لزاماً علينا أن نطور مقولاتنا التّحليلية، وأن لا نبقى أسرى الرؤية التقليدية الكلاسيكية التي تجاوزتها القراءات المعاصرة لمفهوم العلمانية.

خاتمة:

إيماناً منّا بأن النقد المستمر والدائب هو الذي يصون الذهن البشري من الدوغمائية، والتكلّس، وحتى الوهم، وبأنَّ المفهوم في حالة صيرورة وتغيّر؛ إذ يعيد دوماً النظر في ذاته وفي حمولته المعرفية، وهذا ما يصدق على مفهوم العَلمانية الجزئية والشاملة، ووقائعها الأنطولوجية. ونستطيع أن نتتبع طبيعة العلاقة بين الإبستمولوجي الذي يسعفنا في

[٧١] المسيري، عبد الوهاب. **حوارات، الثقافة والمنهج**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: اسم الناشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٩٢.

تفكيك حمولة الواقعة الأنطولوجية، واستخراج معناها الكامن فيها، والأنطولوجي الذي يقودنا إلى مكامن العلمانية، وبفضله نعرف مدى انتشار العلمانية في أي مجتمع من المجتمعات، ونقف على مسار العلمنة فيها.

ونحن عندما نركز على هذه العلاقة، فإننا نرمي إلى التأكيد على أنَّ العلمانية مفهوم متطوّر، لا يستقر على وضع، وهي نصيحة موجهة لكل مثقف عربي، لا يدرج التاريخ في رؤيته. ونؤكد كذلك أن لا نهمل الواقع الزاخر بالوقائع الأنطولوجية المشبعة برؤية علمانية، تكون في غالب الأمر ثاوية فيها؛ لأنَّ صناعة الوجدان وإعادة تشكليه بصورة تتلاءم مع العلمانية هي مبتغى الفكر الغربي المعاصر المُعلمن؛ إذ إنَّ الإعلام العربي في برامجه الموجهة للكبار أو للصغار لا يدرك —أو يدرك– أنها تحتوي على رؤى مُعلمنة، وكثير من الأدبيات الفلسفية والأدبية، وحتى الممارسات الدينية غالباً ما تكون حاملة لمنزع علماني بصورة لا واعية، من هنا وجب إعادة النظر في المكتسب، والنقد لما هو قائم، والتفكير في الخلفية الفكرية لأيّ نتاج يأتينا من الغرب، غير أن عبد الوهاب المسيري لم يحدّثنا عن مصير العلمانية الشاملة بعد أن تخلصت من كل موروث ميتافيزيقي، ولم يشر إلى مصير الفكر العربي في ظل هيمنة غربية رهيبة، وكيف نحقق الاستقلال الفكري؟ وكيف نتعامل مع وقائع أنطولوجية مركبة ومعقدة؟

من هذا المنظور كانت القراءة المسيرية محل نقد بناء، يرمي إلى استكمال المشروع، واستئناف السؤال الحضاري بمنحى تصاعدي. ويرى الكاتب هاني نسيرة أن العلمانية الشاملة التي تحدث عنها المسري وانتقدها، احتوت في جوفها القضية ونقيضها، "فكما أنتجت الإمبريالية أنتجت إعلان حق الشعوب في تقرير مصيرها، مثلما أنتجت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والقضاء على الرّق، ونقد الاستعمار، والمركزية الأوربية نفسها. ولعل أصوات سارتر، وتوينبي، وراسل... وأخيراً ناعوم تشومسكي خارجة من حنجرة العلمانية نفسها."[٧٢] هذا يعني أننا نستطيع أن نستثمر الخطاب المعرفي الموجود في الغرب من أجل تحقيق تواصل ندّي معه، وأن نعيد النظر في مفاهيمنا التي تحوّلت إلى رؤى جوفاء تجاوزها التاريخ الحيُّ.

[٧٢] نسيرة، هاني. **مفهوم العلمانية الشاملة: ضرورة المساءلة ..ومحاولة الإجابة**، ضمن: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار حضاري**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م، مج١، ص٤٣٤.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب علم العمران الخلدوني*
تأليف: صالح طاهر مشوش**

عبد الله عطا محمد عمر***

تعددت المصنفات حول جهود ابن خلدون في عملية النهوض الحضاري، وكتب في ذلك كثيرون، ولكن هذا الكتاب يُعد من وجهة نظر مؤلفه أول محاولة عنيت بدارسة الرؤية الكونية التوحيدية وأثرها في صياغة علم العمران البشري، الذي يعد إحياؤه مطلباً علمياً ودينياً وحضارياً، ذلك أن الأمة الإسلامية ستظل عاجزة عن النهوض ما لم تتمكن من تشخيص الداء، وصناعة الدواء المناسب. ويحاول المؤلف إبراز العلاقة بين الفكر الخلدوني ومصادر الوحي من خلال الإجابة عن أسئلة مهمة حول وظيفة النظرة الكونية وأثرها المعرفي، وطرق الاستدلال التي سلكها في تفسير الظواهر العمرانية، والجوانب المسكوت عنها في القراءات التقليدية للفكر الخلدوني. ولكي يحقق هذه الأهداف التزم المؤلف تحليل النصوص من وجهة نظر أصولية، مستعيناً ببعض المدارس التي لها علاقة بعلم العمران، وحرص على التأكيد على البعد الديني في الفكر الخلدوني، وعرض بعض الجوانب الفكرية لحل المشكلات المعاصرة التي تواجه العالم الإسلامي.

يقع هذا الكتاب في حوالي (٤٥٠ صفحة) قسّمه صاحبه إلى ستة فصول، تحدث في **الفصل الأول** الموسوم بـ"قراءة في اتجاهات الدراسات الخلدونية المعاصرة" عن بدايات

---

* مشوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

*** دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، أطروحته حول "منهج ابن خلدون في التعامل مع السنة النبوية" باحث ومحقق، له دراية واهتمام بتحقيق كتب التراث، وعناية بأسباب النهوض الحضاري. البريد الإلكتروني: dabd_alali2010@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/٨/٣١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م.

اهتمام المفكرين الغربيين والأتراك وغيرهم من المستشرقين، لا سيما علماء الاجتماع أمثال فيرايو ١٨٦٩، وكامبلويز ١٨٩٨م، وكولوسيو١٩١٤م، ومونيير١٩١٢م. وتمثلت الدراسات المعاصرة في ثلاثة اتجاهات هي: الاستشراقية والعربية والإسلامية.

ويرى المؤلف أن الدراسات الاستشراقية التي اشتغلت بقضايا الفكر الخلدوني زادت عن (٨٥٠) مؤلفاً، وقد عملت بعض هذه الدراسات على محاولة عزله عن جذوره الإسلامية، وتقليل أثره وتأثيره، فالاستشراق الفرنسي حاول استعمال نصوص المقدمة لتعزيز النظرة العنصرية، بإلصاق صفات التوحش والبداوة بالعرب طوال قرن كامل، لكن التاريخ والواقع أثبت تهافت ذلك المشروع الاستعماري.

فقد اعترف (جيب) عام ١٩٣٣م بالأثر الديني القوي في الفكر السياسي الخلدوني، إلا أنه لم يكن موضوعياً؛ إذ كان يرى أن توظيف الدين مجرد مظهر من مظاهر التحيز الديني (religious bias) الذي يقابل الموضوعية العلمية في فهم المظاهر، أما (Bruce B. Lawrence) فقد حاول تحديد أثر فكر ابن خلدون في الإصلاحات، وأكد على حدوث إهمال بهذا الفكر في الخطاب الإصلاحي الحديث.[١]

ويقرر المؤلف أن بعض البحوث التي أنجزها العرب تتبنى مناهج غربية في التحليل، ذلك أنها وقعت تحت تأثير بعض المستشرقين، ومن ذلك ما سطّره طه حسين في "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"؛ إذ انحاز فيه إلى الفكر الاستشراقي، وجاء بتأويلات لا يسندها البحث العلمي والموضوعي فيما ذهب إليه ابن خلدون، منها عدم إقراره بالقيمة العلمية للفكر الخلدوني وإبداعاته، وتقليله من أهمية المقدمة. وساطع الحصري في كتابه "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"؛ إذ عقد عدة مقارنات بين ابن خلدون وغيره من العلماء الغربيين، ك(فيكو) و(مونتسكيو)، وقام بتحليل بعض المفاهيم الواردة في المقدمة بما يخدم إيديولوجية الفكر القومي، كالعصبية وغيرها.

ودرس علي الوردي في كتابه "منطق ابن خلدون" المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون، والعوامل التي ساعدت على إنشاء نظريته، وخالف ما سار عليه محسن مهدي

[١] مشوش، **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته** مرجع سابق، ص٣٣.

في كتابه "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون" في التزامه بالمنطق الأرسطي. ومنها "نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية" لكمال عياد، الذي حاول عزل تجربة ابن خلدون العلمية عن العقيدة والشريعة الإسلامية، ويعتقد أن ابن خلدون يفصل بين العقيدة والعلم، ويعطي العلم ذاتية مستقلة. ومنها كتاب "العصبية والدولة" لمحمد عابد الجابري، الذي جعل المشكل السياسي هو المحور الذي تدور حوله المقدمة، وجعل العصبية هي المفتاح. ومنها كتاب "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" للباحث عبد الغني مغربي، الذي دافع عن تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع، وأن فصول المقدمة تمثل فروعاً من علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والمعرفة.

أما الدراسات ذات الطرح الإسلامي، فيرى المؤلف ان هذا الاتجاه جاء متأخراً عن الاتجاهين السابقين، باستثناء بعض المقالات القليلة، كمقال عمر فروخ "موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية"، ومحمد الطالبي "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر"، وعبد المجيد امزيان "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون" التي اتجهت إلى مناقشة أصول التوازن الفكري عند ابن خلدون، وبيّنت أن مصادر الوحي فتحت على ابن خلدون مجالاً للمعرفة، وربطت العلاقة بين الإنسان والخالق والكون.[٢]

أما عماد الدين خليل فقد كتب "ابن خلدون محاولة في المنهجية الإسلامية" و"ابن خلدون إسلامياً" وكان هدفه متابعة ملامح العلمية الإسلامية في منهج ابن خلدون، الذي تتمثل في ثلاثة مستويات، هي: النشاط المعرفي، والرؤية التربوية، وحركة التاريخ.

ولعل من الإنصاف التنبيه إلى أن دراسات الطرح الإسلامي في الفكر الخلدوني ما تزال في طور تمهيدي، فهي ما تزال تحوم على أطرافه دون التوغل في أمّات القضايا التي حاول ابن خلدون أن يجيب عنها في مسألة العمران والإنسان، أو الدين والعلم، وكل ما قدمه هو مجرد مقدمات تؤكد إمكانية صياغة طرح بديل لفهم مقاصد علم العمران ودلالاته التطبيقية.[٣]

[٢] المرجع السابق، ص٤٣.
[٣] المرجع السابق، ص٤٩.

ولا يمكن في هذا الجانب تجاهل مؤلفات مالك بن نبي الذي يمثل امتداد الفكر العمراني، بشروط مختلفة عن التي عاشها ابن خلدون؛ إذ وظف مفاهيم ابن خلدون بلغة عصرية، كما هو الحال في مفهوم الوازع الديني، الذي تحول إلى فكرة دينية في نصوص ابن نبي، والكلام نفسه يمكن التدليل عليه في مفهوم العصبية الذي تحول كذلك إلى شبكة علاقات اجتماعية.[٤] إلا أن هذه الدراسات التي تعنى بالبحث عن الجذور الإسلامية للفكر الخلدوني ما زالت تعاني النقص من الناحية الكمية والنوعية.

أما **الفصل الثاني** فقد خصصه المؤلف لبيان نبذة عن حياة ابن خلدون وشخصيته العلمية، تحدث فيه عن نشأته وتكوينه العلمي، والأوضاع السياسية والعلمية في عصره، وأثر العلوم الشرعية في تشكيل وعيه العلمي. وقد حظي هذا الجانب باهتمام كثير من الباحثين، مسلمين وغيرهم. ويُعد المنهج السياسي الذي سلكه ابن خلدون ثمرة من ثمرات الرؤية الكونية التوحيدية، ونظراً للتداخل بين مفاهيم السياسة وعلاقتها بالعلم والدين، فقد واجه المستشرقون وأتباعهم صعوبات حالت دون اتفاقهم على صورة واضحة تفك العلاقة بين هذه المفاهيم.

الاتجاهات الرئيسة في تفسير شخصية ابن خلدون

تمايزت وجهات النظر لدى الباحثين في الوقوف على أهم العوامل التي أسهمت في بناء شخصية ابن خلدون وتشكيل عبقريته، التي مكنته من اكتشاف علم العمران، ولم يكن في حسبان كثير منهم أن الظروف الصعبة التي عايشها قد تكون عاملاً مساعداً على تحقيق ذلك، وهذا الانطباع فتح أمام هؤلاء الباحثين باباً واسعاً للاختلاف والتناقض في تحديد منبع إبداعه، وبيان معالم شخصيته.

يرى المؤلف من خلال التطواف بين دارسي الظاهرة الخلدونية إمكانية التوصل إلى ثلاثة اتجاهات لتفسير ذلك، الأول: تحليل الصراع الطبقي، والثاني: الاجتماعي والمادي، والثالث: الجوانب النفسية والذاتية في شخصيته. ومن بين هؤلاء من يتبنى نظرية روزنتال (Franz Rosenthal) الذي ترجم المقدمة إلى الإنجليزية، وقام بربط أحداث من حياته

[٤] المرجع السابق، ص٥٣ وما بعدها.

في صورة تتناغم مع نظريته، في محاولة لصياغة إطار إيحائي مؤثر،[٥] وهناك دراسات أخرى ركزت على تشاؤمه، لعل من أشهرها ما قدمه أنور أمين في أطروحته في جامعة سيراكوس (Syracuse) الأمريكية عام ١٩٧١م، التي حاول فيها تفسيراً يعتمد على نظرية الرجل الحدي لعبقرية ابن خلدون، وهي نظرية تفترض وجود صراعات نفسية لا إرادية وأحوال سلبية تؤثر في توجيه المتغيرات في شخصيته.

الطفرة الخلدونية في ضوء النظرة التوحيدية

يرى الذوادي أن ثمة ظاهرة فطرية تسمح للناس بالتمييز بين العمل المبدع والعمل العادي، بصرف النظر عن الفروق الاجتماعية والثقافية والحضارية، ويشرح هذا بأن الله سبحانه قد خلق الشخصية الإنسانية مجهزة بمعايير فطرية لتميز الإبداع عن غيره، وهو دليل على أن ظاهرة الإبداع يتعذر عزلها عن الملامح الشخصية للفرد الذي يحققها فعلياً.

أما البعد الديني في الإبداع فهو بعدٌ واضحٌ في سيرة ابن خلدون؛ علماً وسلوكاً، وبهذا يمكن القول بأن محاولته تفسير ظاهرة الإبداع الخلدوني تعد خطوة مهمة في فهم المسألة على وجهها الصحيح، وذلك بفضل توظيفه الموفق لنتائج البحوث الحديثة في علم النفس والاجتماع، وإشارته إلى أهمية العامل الديني، والنظرة الكونية في هذا الجانب.

ويمكن في هذا السياق التنويه بكتاب علي أومليل "الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون" الذي تكلم فيه عن بداية التصوف في المغرب والأندلس، وبيّن بعض خصائصه، ووضح علاقاته مع سلطتي الفقهاء والحكام، وأراد الوصول إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة التصوف في المغرب اتجهت إلى النمط السُّني الذي دافع عنه كل من القشيري والغزالي.

رغم هذا الكم من الدراسات التي سُطّرت لفهم حياة ابن خلدون إلا أن ما قدمته ليس كافياً، وتبقى النظرة الكلية المتعلقة بحياته هي الخطة المنهجية لإمكانية تجاوز التناقضات التي ظل يبثها المستشرقون وأتباعهم منذ عقود، ويجب أن تقوم هذه القراءة على معايير النظرة التوحيدية المستلهمة من مصادر الوحي، وذلك للرد على مزاعمهم

[٥] المرجع السابق، ص٩٠.

حول ابن خلدون، وإسقاط الزيف الذي لا يخضع لمعايير البحث العلمي من وجهة النظر الإسلامية، وبيان القيمة العلمية للنظرة الكونية وتحسين أدائها العملي.

أما **الفصل الثالث** من الكتاب فقد خصصه المؤلف عن علم العمران: موضوعه ومنهجه وتقويمه، وفيه تحدث عن كتاب المقدمة، مفتتحاً كلامه بالحديث عن أهميتها في العالم الإسلامي، رغم تأخر الحديث عنه في العالم الغربي، ودلل على أن المسلمين لم يبدوا اهتماماً بالمقدمة إلا في القرن الثامن عشر.[٦]

لم يمنع تقدير الباحثين للمقدمة من توجيه النقد اللاذع لها في مسائل عديدة، منها مدى التزام ابن خلدون بقواعد المنهج الذي وضعه، فالمقدمة هي منهج نظري لعلم التاريخ البشري، وهي كيان مستقل لا علاقة لها بكتاب العِبَر، بالرغم من عنوانها الذي يدل على أنها تمثل تمهيداً لكتاب العبر.

التفسير التوحيدي لترتيب فصول المقدمة، وبيان مضامينها

لعل أهم نقطة يجب الإشارة إليها في هذا العرض هي أن الدراسات التي حصرت الموضوع المحوري للمقدمة في المسألة السياسية وقعت في خطأ، تسبب في اختلافهم في تحديد شخصية ابن خلدون وسلوكه، كما وقع الآخرون في سوء تقويم جهوده، واختلافهم في تحديد ما وصفوه بالطفرة الخلدونية، هل هو العصبية، أو البداوة والحضارة، أم الدولة التاريخية، أم غيرها على اختلاف بين الدارسين.

يرى المؤلف أن اعتبار الإنسان الموضوع المحوري هو الذي يمكن حمل المقدمة عليه من غير وقوع في تهميش لأي مجال من المجالات، وهو التغير المهم الذي تنطلق منه النظرة التوحيدية في فهم الفكر الخلدوني، وبمقتضى هذا الإجراء الذي يحول الموضوع المحوري للمقدمة إلى الإنسان يتحرر الفكر، وتذوب القوالب المنطقية الصورية المغلقة والعاجزة عن استيعاب حقائق ما فوق عالم الحس والمنطق، والإدراك الإنساني المحدود، في الدراسات الإسلامية.[٧]

---

[٦] المرجع السابق، ص١٢١.

[٧] المرجع السابق، ص١٢٥ بتصرف.

يقرر المؤلف أن مفهوم العمران في الفكر الخلدوني ليس من جنس المفاهيم البسيطة، بل هو مركب ذو معان متداخلة، تحددها مستويات مختلفة، وقد جاء استعمال هذا المفهوم في المقدمة على أوجه متعددة، وتُعدُّ هذه الأوجه مفتاحاً لتفسير غيرها من الظواهر؛ إذ ارتبط هذا المفهوم بمجموعة من القضايا الإيجابية والسلبية؛ أما الإيجابية فهي التي تُعبّر عن الطبائع مثل الاستخلاف والتمدُّن، والكسب، والحضارة وغيرها؛ وأما السلبية مثل التناقض، والخراب، والفساد، والترف، وغيرها.[٨]

تحدث ابن خلدون في بيانه لمفهوم العمران عن ثلاثة أنماط من التجمعات البشرية: التجمع الطبيعي، والبدوي، والحضري، وربط بينها بروابط شبه ضرورية تحددها الأسبقية بينها، كما هو واضح في تفسيره لنشأة المُلْك وتأسيس الدولة بوصفها كياناً سياسياً، ويرى المؤلف أن تفسير بعض جوانب القانون العلمي في الفكر الخلدوني يتوقف على استيعاب قضية مهمة، وهي دور المصطلح القرآني الذي يتضمن معنى خاصاً مهيمناً، يتحكم في العلاقات التي تعطي النص بنيته اللغوية والفكرية.

موضوع علم العمران

لما كانت وظيفة علم العمران هي التحقق من مطابقة القضايا للوقائع؛ فإن غاية علم الاستخلاف هو التحقق من مطابقة الأمر الوجودي للأمر الشرعي على حد تعبير ابن خلدون، فكل إنسان هو مستخلف في هذه الأرض، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت أفعاله وفق الهداية والوحي الذي جاء به رسول الله ﷺ، وهكذا تتضح أهمية وروود مسألة النبوة والاستخلاف وغيرها في المقدمة.[٩]

منهج علم العمران

كان ابن خلدون مُلِمَّاً بأهمية الشروط الضرورية لتشكيل الأساس الأول لبناء علم العمران، وكانت أولى خطوات تحقيق ذلك هي تحديد الأولويات التي يقوم عليها هذا

[٨] المرجع السابق، ص١٣٢.
[٩] المرجع السابق، ص١٣٧.

العلم، منها (الإنسان كائن اجتماعي بالطبع) و(الاجتماع الإنساني ضروري)، ثم تأكيده مراراً على ضرورة ربط هذه المقدمات بجذورها الدينية، فالله سبحانه هو الذي حدد فيها السنن التي تسيّر حياة الإنسان.[١٠]

وتُعد فلسفة المنهج الخلدوني في علم العمران خطاباً مركباً من أبعاد متداخلة يصعب تحديد معالمها، مما جعل المسألة مستعصية في نظر كثير من الباحثين، وذلك لأنَّها ترجع إلى عاملين أساسيين هما: طبيعة نصوصه المفتوحة، ثم الإضافات الذاتية التي يحاول كل باحث إدراجها ضمن معتقداته الفكرية، وهو ما جعل بعض الباحثين يخوضون في متاهات الغموض والتحريف، خاصة في تحديد طبيعة منهج ابن خلدون ودور الدين فيه، وأثره في صياغة الفروض والتصورات العملية. وقد تظاهرت نداءات الباحثين في سبيل تبيين العلاقة بين منهجية علم العمران والمناهج المعروفة في الفلسفة والعلوم الطبيعية، فاهتم بعضهم بتفسير العلاقة التي تربط قواعد المنهج التي وضعها في المقدمة، وقد حصرها محسن مهدي في خمسة مجالات، هي: العمران البدوي، والعمران الحضري، والدولة والمدينة، والحياة الاقتصادية، والعلوم.

التركيب والتأليف الأصولي في علم العمران

صرح ابن خلدون أن مسائل علم العمران تتقاسهما علوم أخرى من زوايا متقاربة، وهو ما سمّاه الجريان العرضي الذي به يمكن فهم الجانب الوظيفي للقضايا، وهي المجالات التي يهتم بها علم العمران.

لقد تجاهل عدد من الباحثين أهمية التركيب الإبداعي الذي دعّم ابن خلدون به أصوليته، وقد نتج عن هذا التجاهل ثلاثة اتجاهات: الأول: ينكر العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية. والثاني يقر بوجود هذه العلاقة، ولكنه يقلل من أهميتها. والثالث يتمثل في التأكيد على أن للمجتمع والتاريخ والعمران قوانين موضوعية يجب الرجوع إليها للحصول على معرفة علمية موضوعية حول حركته وأحواله المتغيرة.

[١٠] المرجع السابق، ص١٤٤.

مبدأ السببية في علم العمران

يضم تاريخ الفكر الإسلامي تراثاً ضخماً يفسر مبدأ السببية والإشكالات المتعلقة بها في مختلف المؤلفات، خاصة علم الكلام؛ إذ أخذ أصحابها على عاتقهم مسؤولية الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية؛ إذ إن المشكلة الأساسية المطروحة بين المؤيدين لقانون السببية والمعارضين له لا تكمن بالضرورة في البنية المنطقية، واعتقاد أن الارتباط الضروري بين السبب والمسبب في الظواهر ماهو إلا تصور ذهني يولد التكرار.

إن تصور ابن خلدون لمبدأ السببية وطريقة توظيفه يمثل واحداً من المسائل التي أربكت المستشرقين، خاصة في مسألة بيان دور الإرادة الإلهية في حركة التاريخ البشري، مثل سنة الله، وغيرها من المفاهيم الإيمانية الأخرى التي تدور في فلكها. ولم يقتصر نقد المستشرقين السلبي لتفسير ابن خلدون لقانون السببية على انطباعاتهم ومواقفهم فحسب، بل امتدت إلى النتائج التي قرروها في بحوثهم.[١١]

وتكمن أهمية تفسير ابن خلدون لقانون السببية في إبرازه نقطتين مهمتين، هما الإرادة الإلهية، وأثر الشروط الفطرية للنفس البشرية، وهو في هذا يتفق مع من سبقه من العلماء كالغزالي وغيره، وبهذا يتبين خطأ الذين حاولوا فرض المنطق الأرسطي على الفكر الخلدوني، وأن إسهاماته في دراسة الإنسان والعمران البشري تتمثل في إسقاط مبادئ الفلسفة الطبيعية عليه.

موقع علم العمران في هرم تصنيف ابن خلدون للعلوم

يعد تصنيف ابن خلدون للعلوم جزءاً من مشروعه الأصولي، وهو في هذا لم يخالف من سبقه من العلماء، ولكنه أدخل ترتيبات جديدة في تشكيلة هرم المعرفة، فقسم العلوم إلى نوعين: الأول يعنى بالعلوم التي يهتدي إليها الإنسان بفكره كالفلسفة، والثاني العلوم النقلية المستندة للخبر الشرعي.

---

[١١] المرجع السابق، ص١٤٦.

وظائف علم العمران

ذكر المؤلف عدداً من الوظائف: الأولى أصولية، وذلك بالنظر إلى المكانة التي يحتلها علم التاريخ في عصره، وهو ما يمكن وصفه بأنه مركز المعلومات التي تغطي حياة الأفراد وأحوالهم، وهي تؤدي إلى جمع أشتات العلوم وبناء علاقات استدلالية لخدمة الفكر وتنمية قدراته، أما الثانية فتعمل على تنظيم المعارف المختلفة تحت إطار نظري يؤدي علم العمران فيه دور الناظم، والثالثة عقدية، وهي تمثل النور الخفي الذي صاحب ابن خلدون في بحثه وتفكيره، وتحمل القيم والتصورات الإسلامية، وما قدمه من تفسيرات حول الإنسان والعمران، والرابعة عمرانية، ذلك أن علم العمران الخلدوني علم عملي، يتوجه إلى الواقع الذي يعيشه المسلم ليغيره وفق مبادئ الوحي اليقينية.

تقويم الباحثين المعاصرين لعلم العمران

يرى المؤلف أن الأعمال النقدية التي تناولت فكر ابن خلدون قد تميزت بشيء من التنوع، وتمايزت بمقدار إسهامها في إغناء فكره، ويمكن تصنيف مثل هذه الأعمال في مجموعات منها:

الأولى: ما يمكن إدراجه تحت موضوع النقد الإيديولوجي، كالتي وجهها المستشرقون وأتباعهم أمام الفكر العلمي التوحيدي، الذي يجمع بين شروط العلم والعقيدة، بضوابطها الشرعية.

والثانية: ما ينطوي تحت موضوع النقد التخصصي، من زواياه المختلفة، تاريخية أو فلسفية أو أصولية، ولعل ما سطّره المرزوقي في هذا المجال يُعد الأبرز، وفي هذا المجال يمكن إلحاق جهود الجابري وانتقاداته، التي ظهرت ثمارها في مصنفاته، كالعصبية والدولة، ونحن والتراث، وهناك دراسات نقدية أخرى لا تقل أهمية، لكنها لا تدخل في الاهتمامات الأساسية لهذا الموضوع، منها بحث بعنوان "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة" لمحمد الطالبي، وغيره من الباحثين، وهناك ما يمكن تصنيفه ضمن دراسات النقد الشامل، أو ما يخص النقد الفكري العام، كالتي تركز على الأطر والمفاهيم الكلية التي

تخص الفكر الخلدوني، ويأتي في هذا الجانب ما قدمه مالك بن نبي وغيره من تمجيد لعبقرية ابن خلدون، وجهوده في صياغة الفكر الإسلامي.

أما **الفصل الرابع** فقد وسمه المؤلف بـ"أثر الرؤية الكونية التوحيدية في علم العمران" وهو أهم مباحث الكتاب، وفيه عرَّف الرؤية التوحيدية الكونية، ووصفها بأنها الكيفية الفكرية أو التصورية المكتسبة التي زوّد الله بها الإنسان، فهي ليست غريبة عن الأجزاء الأخرى التي تكوّن ماهيته،[١٢] بل هي بهذا المعنى جزء من المعرفة الضرورية، وتشمل حياة الإنسان ورسالته في الدنيا، وما ينتظره في الآخرة.

وفيه تحدث المؤلف عن الرؤية التوحيدية عند المسلمين قبل ابن خلدون، ذلك أن تجليات هذه الرؤية هي امتداد لما بدأه علماء الإسلام في توظيفها، حتى باتت عنده في غاية الأهمية، لا سيّما ما يتعلق بالقضايا التي تعكس الفوارق الجوهرية الكامنة بين الدراسات الخلدونية المنضوية تحت الاتجاهات العلمانية والمادية من جهة، ودراسات الاتجاه الإسلامي من جهة أخرى.[١٣]

عمل الرؤية الكونية التوحيدية في المقدمة

لتفصيل بعض المسائل المتعلقة بعمل الرؤية الكونية التوحيدية لا بدّ من تتبع فعاليتها في ثلاثة مستويات متلازمة ومترابطة، وهي: المفاهيم، والفروض العلمية، والنقد الأصولي.

ولعل أولى خطوات ابن خلدون في هذا المجال هو رسم العلاقة بين اللغة والوحي، والتي أصبحت محوراً تنضوي تحته المفاهيم الأخرى كافة، مثل مشروعية المُلْك والعصبية والخلافة وغيرها. ولم يكن أثر هذه الرؤية التوحيدية محصوراً في الجوانب النظرية التي تشغل اللغة جانباً أساسياً منه، بل تعدّاه إلى النواحي العملية التي يؤول إليها المفهوم بالوصف والتحليل. وعلى المستوى الثاني ساهمت هذه الرؤية في صياغة الفروض العلمية، ذلك أن الفرضية التي استند إليها ابن خلدون في تكذيب الأخبار تجاوزت طبيعة الخبر إلى أمر آخر، بتمحيصها والاستدلال عليها بعدد من الأدلة.

---

[١٢] المرجع السابق، ص٢٠٤.

[١٣] المرجع السابق، ص٢١٥.

الرؤية الكونية التوحيدية وبناء الاستدلالات[١٤]

كان الغرضُ من إثارة هذا الجانب النظرَ في العناصر الاستدلالية التي ميزت الخطاب الخلدوني، وأهّلَته أن يكون من نماذج الفكر العلمي، وذلك من خلال اعتماده على قانون المطابقة ونقد البرهان الصناعي، بوصفه وسيلة عملية لضمان حصول التحقق من صدق الأخبار وصحتها، ولكن المطابقة الفعلية تبقى ملتبسة بالظروف الإنسانية المتغيرة، يعتمد فيها على كليات مأخذوة بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مصادر الوحي والمعارف التي استنبطها علماء المسلمين، أما المقاصد التي أراد تحقيقها فهي تتعلق بإيجاد الوسيلة البرهانية المناسبة لوضع علم العمران، ومراعاة معايير النظرة الكونية فيه، فالمنطق الأرسطي يشوبه العجز في استغراق ميدان هذا العلم، ولهذا كان تَبَنِّيهِ لهذا المنطق هو إجراء علمي دقيق يهتم بطبيعة الموضوع الذي يتناوله بوصفه مسألة كلية، وهو ما جعل منهجيته أقرب إلى مناهج العلوم البشرية.

تتجلى أهمية الفكر عند ابن خلدون بوصفه هِبة إلهية، وقد حرص المؤلف على بيان جوانب التفكير التي لها علاقة مباشرة بالنظرة التوحيدية؛ إذ يرى أن هذه الهداية هي التي تدفع البشر إلى التعاون وتحصيل المعاش والصناعات، وتوجيه الإرادات لتحصيل السعادة، وبهذا المعنى يكون مفهوم الفكر الخلدوني ليس سوى جانب من جوانب الفطرة الإنسانية التي خلقها الله تعالى في الإنسان.

هذه الفطرة من وجهة نظر ابن خلدون خُلقت مزوّدة باستعداد إلهي، وهي توفر للإنسان شروط التكيّف مع المؤثرات الخارجية، وكان ورود مفهوم الفطرة والبرهان الطبيعي في المقدمة مساعداً في توضيح معالم المنهج البديل الذي اقترحه وسار عليه، وكانت مطالبته بالعودة إلى التفكير الطبيعي تأكيداً على دور الإرادة الإلهية في العمران وما يتعلق به من نشاط إنساني، وهو ما يجعل معايير الوحي تسهم في فهم سلوك الإنسان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربوي، ومنه يتضح الخطأ الذي وقع فيه بعض القراء للفكر الخلدوني، هذه المعايير هي التي جعلت المنفعة عاملاً مثالياً لفهم السلوك

[١٤] المرجع السابق، ص٢٤٠ وما بعدها.

الإنساني، ونشأة الملك وفق حتمية الصراع من أجل تحقيق المنفعة، وهو ما يرفضه الواقع، ويردّه علم العمران التوحيدي.[١٥]

توقف طه عبد الرحمن عن الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بطريقة استدلال ابن خلدون في نصوص المقدمة، سواء في ذلك كيفية البرهان، وهل يستمد طريقته من البرهان المنطقي المعهود؟ وإلى أي حد التزم بطبيق قواعده؟ وغيرها من الأسئلة التي جعلت طه عبد الرحمن يتوقف عند نقطتين أساسيتين، هما عناصر الاستدلال البرهاني، التي تتمثل في الترتيب المركب، والاستيفاء في المقدمات، والتوسل بالحد الأوسط، وتتمثل الثانية في البرهان الهندسي الذي تعلمه ابن خلدون من شيوخه، خاصة الآبلي.

ومن هنا فإن معرفة أبعاد موقف ابن خلدون في المنطق، واستخراج صوره من نصوص المقدمة يمثل خطوة مهمة على طريق الفهم بحقيقة المنهجية التي سلكها، ولكن هذا غير كاف، خاصة إذا ما أهملت صيغ الاستدلال الأصولية الأخرى المستخدمة في دائرة العلوم الشرعية، التي أظهرها كلّ من حسن الساعاتي في كتابه "علم الاجتماع الخلدوني" ومصطفى الشكعة في "الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون" وغيرهما، والتي من أهمها: السبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد، وغيرها.

خصائص البرهان الطبيعي

لعل ما كتبه طه عبد الرحمن من بيان لخصائص البرهان الطبيعي يعد الأوضح في مثل هذا المقام، فمن خصائص التفكير الطبيعي عند ابن خلدون أنه يدل على حركة النفس بين عوالم متعددة، وأنه يمثل إدراكاً شاملاً يقوم على المدركات الحسية، وأنه ذو توجه عملي، وليد حاجات الإنسان في العمران، كالأمن والحماية، وتحصيل المعاش والتعاون، ومعرفة الحقائق من حوله، ومما يدل على شموليته أنه يقوم من وجهة نظر ابن خلدون بوظيفتين: الأولى تقديم الأفعال الإنسانية وفق نظام وترتيب خاص، وتوجيهها إلى تحقيق المطلوب، والثانية تتمثل في كونه مبدأ للعلم، وذلك حين يقوم الفرد بتصور طرفي القضية،

[١٥] المرجع السابق، ص٢٦١.

بالنفي أو الإثبات، من خلال الانتقال من المقدمات إلى النتائج عن طريق الحد الأوسط.[١٦]

نماذج من قوانين علم العمران الخلدوني

اختلف الباحثون في تفسير القوانين التي استنتجها ابن خلدون من العمران البشري، ووجوه تأثيرها في سلوك الإنسان، والذي كان له أثره الواضح في انقسام الباحثين إلى مذاهب مختلفة، يمكن حصرها في أصحاب الحتمية الطبيعية، والنسبية الاجتماعية، والاتجاه الفوضوي، والمعتمد على سنن الله.[١٧]

إن قانون علم العمران كما يظهر في المقدمة جاء شاملاً لعديد من القضايا التي تشكل شروط الوجود الإنساني، مثل الدين والمعرفة وغيرهما، وتختلف في قربها من الوقائع ودقتها في تحليل العلاقات وتجمع بينها وبين التأثيرات المختلفة، ولكنها تبقى تمثل عند الباحث المسلم إطاراً توجيهياً يساعده على صياغة أصوليات ومناهج في فهم الإنسان وفق نظرة كونية توحيدية.

وفي **الفصل الخامس** تحدث المؤلف عن الإنسان في مقدمة ابن خلدون، وبيّن أن الخطوة الأولى تقود الباحث إلى فرضية مفادها أن موضوع الإنسان في المقدمة يشغل مركزاً محورياً؛ لأن الإنسان هو اللبنة التي يقوم عليها المجتمع وليس العكس، ومن جراء هذا الوصف جعلت بعض الدراسات من الفكر السياسي الخلدوني مفتاحاً سحرياً لتفسير الظواهر والقضايا التي أثارها، كمفهوم الدولة التاريخية والبداوة.

لم يكن اهتمام ابن خلدون بالسياسة منفصلاً عن محاولة فهم الطبيعة البشرية في تفاعلاتها مع طبيعة العمران، وقد ركز على سقوط الدول وما يتبع ذلك من تناقص لهرم العمران، وهي الظواهر التي تعود إلى سلوك الإنسان وإرادته.

من هنا يمكن القول: إن انطلاقة ابن خلدون في فهمه لماهية الإنسان كانت مبنية على ثلاثة مكونات،[١٨] وهي: القدرات التي خلقها الله في الإنسان، والتي فتح بابها

[١٦] المرجع السابق، ص٢٧٣.
[١٧] المرجع السابق، ص٢٧٩.
[١٨] المرجع السابق، ص٢٩٠.

بدراسة الفطرة الإنسانية، ثم السلوك، ثم المقاصد والواجبات التي أسندت إلى الإنسان في هذه الحياة كالاستخلاف والتعمير وغيرها.

ويعد هذا الدور الذي قام به ابن خلدون في هذا المجال رائداً من خلال النظر إلى تداخل العوامل النفسية في الشخصية الإنسانية، وفيه رد على بعض الدارسين، أمثال الوردي وفؤاد بعلي، اللذين حاولا تعزيز التفسيرات المادية بادعائهم سلبية مفهوم الإنسان، بوصفه غير قادر على التأثير في التغيرات المهمة.

كليات الفطرة الإنسانية في ضوء المقدمة

يرتكز الفكر الخلدوني على الفطرة الإنسانية، ويركز على أهميتها في تشكيل تصوراته الكلية عن الإنسان، وعلاقة هذا الإنسان بالعالم الخارجي، وهو ما بدا واضحاً في "شفاء السائل" حين تكلم عن أثر بواطن النفس في السلوك الخارجي، ومفهوم الاستقامة والانحراف في السلوك، ومشكلة التقليد أو الاقتداء، وعلاقة ذلك بين النفس والقلب والعقل، والعلاقة بين النفس والروح، ومعنى السعادة، وعلاقة ذلك بالمجاهدات ورياضة النفس، وهي مباحث مهمة تصب في مسألة الطبيعة الإنسانية.

وتتمثل قيمة الفكر الخلدوني في فهم الفطرة الإنسانية في تضييق تأثيرات الفكر اليوناني على تصوره، وفي هذا الجانب يجد القارئ الكريم فارقاً واضحاً بين ابن خلدون وغيره من فلاسفة المسلمين؛ إذ تمكّن ابن خلدون من حماية فكره من آفة الخلط بين التصورات الفلسفية المعقدة والتصور الإسلامي، من خلال مناعة الرؤية الكونية التوحيدية التي تمسك بها في تفسيراته وبحثه.[١٩]

الجانب الروحي والعقدي والنفسي والمعرفي

تحت هذا العنوان تحدث المؤلف عن أن النفس الإنسانية عبارة عن كيان يضم في داخله قدرات فكرية وذهنية وشعورية متداخلة، وهي مسؤولة عن بناء التصورات التي تتحول إلى حركات إرادية وغير إرادية، تعكس الفعل الإنساني بأكمله، ولذا أدخله ابن

[١٩] المرجع السابق، ص٢٩٩.

خلدون في تركيب وجوده، وتحديد مداركه. وهو ما بدا واضحاً في تفسيراته التربوية، خاصة فيما يتعلق بتحليل الحالات النفسية المساعدة، بالإضافة إلى إبرازه للملامح النفسية التي تتلون بها شخصية التاجر بسبب البيع والشراء، لأجل تحصيل الربح.

وتكمن أهمية تفسير ابن خلدون للنفس الإنسانية في تتبع العوامل التي تتسبب في فسادها وانحرافها، وبيان أثر ذلك على المستوى الفردي والجماعي، مما يجعل نظرته لهذه النفس أشد ارتباطاً بالمحيط الذي تتكون فيه، نظراً لاهتمامه بالعوامل المؤثرة في الإنسان.[٢٠]

ولم يهمل ابن خلدون أثر الجانب السياسي في النفس الإنسانية، وحاول أن ينظر في الملامح التي تشكّل شخصية الإنسان في ظل الظروف السياسية، وهو ما يسهم في فهم جذور المشكلات التي تواجهها الأمة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالدين ومراجعة أثره في الاستخلاف والتعمير.[٢١]

الجانب الاجتماعي والعمراني

أشار ابن خلدون إلى مسلّمة معروفة لدى الحكماء والفلاسفة من قبله، وهي أن الإنسان مدني بالطبع، وأن الاجتماع الإنساني ضروري، وفسّر ذلك من خلال الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي من مبادئها الحاجة إلى الغذاء، وإلى دور الإنسان في ظل قوانين العمران من خلال التعرف إلى الطبائع والأحوال، ومحاولة التأثير في تلك الأحوال، وهو ما يكشف خطأ بعض الباحثين كعلي الوردي، وفؤاد بعلي، في قولهما أن ابن خلدون لم يطور حلولاً لعلاج أيّة مشكلة.

كليات ابن خلدون في معرفة الإنسان وفهمه تحت شروط العمران[٢٢]

للوقوف في هذا الجانب على نماذج من الكليات التي اعتمدها ابن خلدون في فهم الإنسان، لا بدّ من التعرف إلى بعض المسائل التي تشكّل مركب العمران البشري

[٢٠] المرجع السابق، ص٣١٠.
[٢١] المرجع السابق، ص٣١٤
[٢٢] المرجع السابق، ص٣٢٠.

وشروطه، وهي: الدين والعصبية والعُرف، بوصفه جزءاً من الثقافة. وهو ما نبّه إليه ابن خلدون في المقدمة، وحثّ على ضرورة الاهتمام بالمآلات الأخروية للناس داخل العمران، بتوفير الشروط الموضوعية لتحقيق الإيمان وصلاح الأفعال التي تؤهلهم لتحقيق السعادة الآخروية. وفي مقابل ذلك كان قد حذّر من أن الانهيار الذي يصيب العمران البشري في مرحلته الأخيرة "الحضارة" غالباً ما يكون سببه فشوّ الترف.

الإنسان وشروط العمران في المقدمة

تحت هذا العنوان تحدث المؤلف عن العصبية في خطاب ابن خلدون، وهي من أهم المفاهيم التي اعتمد عليها في تفسير حركة المجتمع وانتقاله من نمط بدوي إلى حضري، وعن العُرف وأثره في الوعي والسلوك الإنساني،[٢٣] ومن أهداف هذه الدراسة التأكيد على أهمية علم العمران، وضرورة تفعيله.

كان اهتمام ابن خلدون بالعُرف موجهاً إلى تحليل بعض الجوانب النفسية والاجتماعية في نشأة هذه الظاهرة وتطورها، ومن هنا فإن علاقة النفس بالعادة عند ابن خلدون ليست منحصرة في الأفعال التي تغلب عليها صيغة اللاشعوري التي تتحول إلى أعمال آلية، وتمتد إلى عمليات معقدة تتطلب درجة عالية في تعلم الصناعات واكتساب الخبرات والملكات المختلفة التي يحتاج إليها الناس، وفي هذا الجانب يقول ابن خلدون: "إن العوائد تغلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه."[٢٤]

أهمية علم العمران للفقه الإسلامي في فقه الواقع

يُعدّ فهم الواقع نافذة تساعد على تحقيق مقاصد الوحي، وهو أمر ضروري يلزم عنه ضرورة النظر في توافق العُرف مع الشرع أو مخالفته، وذلك لأن مصادر الوحي تتوافر فيها الأدلة والقواعد والأحكام اللازمة والشروط العلمية والمبادئ الأصولية التي تمكّن الفقيه من التمييز بين العُرف المعتبر شرعاً وغيره.

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٢٨-٣٣٣.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣٤٣.

وفي مجال تطهير المجتمع المُسلم من الأعراف الفاسدة ركز ابن خلدون على محورين، هما: فطرة الإنسان، وطبيعة العمران، ومن خلالهما فإنَّ علم العمران مؤهل لتقديم خدمات معرفية لتلك الأصول.

مفهوم الاستخلاف عند ابن خلدون وشروطه

الكلام عن عقيدة الاستخلاف في حياة المُسلم ينطوي على نماذج ومشاريع إصلاحية عديدة، يحاول أصحابها إيجاد طريقة لتفعيلها في حياة المُسلم، فهو ليس معزولاً عن علم العمران، وأهميته لا تقل عن العمران، بدلالة الإرادة الإلهية في خلق الإنسان، ولهذا كان وروده في المقدمة واضحاً.

استعان ابن خلدون بمفاهيم أخرى لتوضيح عقيدة الاستخلاف، ينبني بعضها على نظام كلي، تشكل مادته ثلاث قضايا أساسية، هي: مرجعية الوحي، والفطرة التي يميزها الفكر، وهي في نظر ابن خلدون عماد العمران البشري، ونظام العالم والحوادث الفعلية، وهو شرط يجمع بين الانسجام والترتيب الذي تظهر عليه الموجودات وأفعال الإنسان، وإدراكه العلاقة بين الأسباب والمسببات.

واستعان كذلك بمفهوم التسخير لتأكيد العلاقة بين نظام العالم بالاستخلاف، واستدل عليه بعدد من آيات القرآن الكريم، من التذليل والملكية، والمصلحة، وبهذا كان ابن خلدون ينظر إلى طبيعة العلاقة التي تشكل الوجود الإنساني في إطار ثلاثة معالم متمايزة تتمثل في عالم الحس، والنفس، والروح.

أما **الفصل السادس** فهو عن مفهوم العلم عند ابن خلدون، وفيه تحدث المؤلف عن العلم والمعرفة الإنسانية في المقدمة، وعن تعدد وجهات النظر حول القراءات التي تناولت نظرية المعرفة الخلدونية، التي يمكن حصرها في أربعة اتجاهات: اتجاه التفسير الواقعي، واتجاه التفسير الذاتي الذي يعتمد على شخصية ابن خلدون، واتجاه الفكر الدخيل، واتجاه التفسير التوحيدي. وتحت عنوان الإمكانات والمعرفة تحدث المؤلف عن

جهود ابن خلدون في بيان قدرات الإنسان الإدراكية، ومجال تحصيل المعرفة بأنواعها المتعددة، أما الوسيلة إلى المعرفة الخلدونية كما يرى المؤلف فهي تتمثل في بناء مناهج البحث واعتماده على مبدأ المطابقة بين أقطاب ثلاثة، هي: الوحي، والواقع، والخبر، وقد أفاد ابن خلدون من التراث الأصولي النقدي الذي تركه علماء المسلمين، أمثال ابن حزم والغزالي وغيرهما في الرد على المنطق.

ومن مظاهر تفعيل معيار الانسجام مع كليات المصلحة المعتبرة، وقوفه عند الإفادة من القوانين العمرانية التي تنظم حركة المعرفة في المجتمع، وإثارة عدة مسائل تدخل تحت المباحث الأصولية للمعرفة، وربطه بين الفكر والحوادث الفعلية، وتفسيره ماهية العقل التجريبي، والعقل التميزي والنظري، وهي قدرات وملكات معرفة متكاملة في الإنسان.[٢٥]

خصائص فكر ابن خلدون الأصولية

يقرر المؤلف أن هناك كثيراً من أصحاب القراءات المادية واجهوا صعوبة في إيجاد أدلة موثوقة تثبت انفصال الفكر الخلدوني عن العقيدة الدينية، لأجل تغريب هذا الفكر، وهو ما تمّ الردّ عليه بإثبات مناعة الفكر الخلدوني التي جاءت ثمرة التزام ابن خلدون بمعايير الرؤية التوحيدية في المعرفة الإنسانية.

خطا ابن خلدون في إثباته عراقة فكره، بإعطاء عالم الغيب الأهمية التي يستحقها بالرجوع المباشر إلى مصادر الوحي. وهذا الارتباط بمصادر الوحي، وقراءته للوقائع وفق الرؤية الكونية التوحيدية، أنتج عنه جملة من الفوائد، منها: اتساع أفق مدارك الباحث، وعمق رؤيته في فهم سلوك الناس، واختصار الوقت وتحقيق الدقة بلغة عملية دقيقة، ثم اكتساب خاصية اليقين التي تفتقدها كثير من العلوم الإنسانية، وأنها تسمح للباحث أن يكون في موضع أقرب إلى الواقع الحقيقي الذي يعيشه المسلم بخصوصياته، وأخيراً تقوم الرؤية الكونية التوحيدية بوظيفة نظام المناعة في الفكر، كما هو الحال في السلوك، فتاريخ الفكر الإسلامي يقدم أمثلة عن المدارس الكلامية العقلية، كالمعتزلة وغيرها، وذلك من

[٢٥] المرجع السابق، ص٣٩٠.

أجل تحويلها إلى مشاريع تسعى لهدم قيم الأمة العليا، في الوقت الذي تتقوى فيه شوكة الفكر الإسلامي الأصيل، برؤية كونية توحيدية.[٢٦]

ولم يحصر ابن خلدون إصلاحه للمنظومة الأصولية في التاريخ فحسب، بل حاول كما يرى المؤلف الإفادة من معرفته وخبرته في دراسة قضايا تنتمي إلى معارف أخرى غير التاريخ، وبناء التفسيرات لظواهر متعددة، ويظهر هذا من طبيعة العلاقة بين المقدمة والعِبَر، وهو ما واجه انتقادات كثيرة.

السعي لتحقيق المقاصد الشرعية

البُعد المقاصدي في الفكر الخلدوني واضح بقوة كما يرى المؤلف، وهذا بسبب معرفة ابن خلدون بآثار من سبقه من أصحاب هذا الشأن، كالشاطبي وغيره، وأصولية المقاصد في الفكر العمراني تتحرك في اتجاهين، نظري وعملي، وهو ما ساعد على استيعاب مجموعة من الظواهر باختلاف مجالاتها، ولهذا فإن الناظر في مقدمة ابن خلدون يرى أنها تحتوي على كليات الفكر المقاصدي المعروفة، كالمحافظة على الحاجات الخمس، وبنائه لاستدلالات مناهج التفسير المعتمدة.

[٢٦] المرجع السابق، ص٤١٠.

مراجعة لكتاب

فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة*

تحرير: فتحي حسن ملكاوي**

منذر عرفات زيتون***

مقدمة:

هذا الكتاب: "فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة" يجمع في صفحاته نخبة من البحوث التي قُدمت بين يدي المؤتمر العلمي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع الجامعة الأردنية في العاصمة الأردنية عمان منتصف عام ٢٠١١م، والتي وقفت على أحكام ومعان وأفكار تؤصل وتفصل في هذا الموضوع العريض الذي حسن طرقه في أثناء الواقع الحالي للأمة، والتي يبدو أنها –وسط ما تعيشه من حوادث وأحداث– بحاجة دائماً إلى التذكير بمعنى الانتماء، وواجب إحيائه في نفوس أبنائها ومجتمعاتهم.

يكاد يكون طبيعياً أن تُنازعَ الفردَ أهواء ومصالح واتجاهات تدفعه أحياناً ليستقل بنفسه أو برأيه، وتفصله عن جماعته التي يعيش فيها؛ إن كان على مستوى الأسرة أو المجتمع أو الأمة، لكن لا يمكن القول إنَّ من الطبيعي أن يكون ذلك الأمر دائماً، بحيث يحيا الإنسان لنفسه فقط، أو يسعى إلى الاستقلال بشأنه تماماً عن غيره وكأنه يعيش بمفرده، لأن الإنسان ابتداء لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الآخرين لحاجته إليهم وحاجتهم إليه. فالإنسان مدني بطبعه –كما نقل ابن خلدون–، ولأن الإصرار على الاستمرار في

---

* ملكاوي، فتحي حسن (محرر). **فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** دكتوراه في التربية العملية وفلسفة العلوم، والمدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

*** دكتوراه في الفقه وأصوله، مستشار التوعية الأسرية في وزارة التنمية الاجتماعية الأردنية، وأستاذ الشريعة والدراسات الإسلامية في عدد من الجامعات الأردنية. dr_mzaytoon@hotmail.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٣/١٢/١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٣/٥م.

هكذا حياة سيؤدي إلى الإنانية والشخصانية ثم إلى التنافس والتسابق على حيازة الأشياء والمنافع، وهو ما قد يتطور إلى نزاعات وخصومات بين الناس، وهذا قطعاً مما سيؤدي إلى اختلال موازين الحياة وذهاب المنافع كلها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ (الأنفال: ٤٦).

ثم لا بدّ للإنسان الواعي أن يحيا من أجل الهدف الذي خلق من أجله، وهو عبادة الله تعالى وإعمار الأرض، وهو ما يقتضي انتماءً حقيقياً للدين وأهله، وعملاً بما جاء به من أحكام ومقاصد، التي تؤكد على أن الإنسان لا يعيش لنفسه فقط ولا لشأنه فحسب، وإنما يعيش لغيره كذلك، فهو مأمور بالدعوة والبذل والنصيحة والتضحية... وغيرها من الأمور التي توجب على الإنسان أن يوسع دائرة الانتماء، إلى حدّ قد يصبح شخصه فيها أقل الأطراف نيلاً لاهتمامه وحرصه، وليس معنى هذا إهمال الذات بقدر ما يعني واجب الالتفات لأمور الآخرين.

وعليه، أمكن القول إنَّ دوائر الانتماء في حياة المسلم تتعدد وتتنوع من انتماء للفكرة، وعلى رأسها الدين القويم، إلى الانتماء للناس، وعلى رأسهم الأمة المسلمة إلى الانتماء للأشياء وعلى رأسها الأرض. وهو ما يخرجه من الدوائر الضيقة التي تحيط به أو تحيط بمصالحه أو بالأفراد الذين يهتم لهم، إلى الدوائر الأوسع التي ربما لن تنتهي في اتساعها؛ إذ كلما اتسعت متعلقاته اتسعت واجباته فاتسعت انتماءاته وقد تشمل الأرض والإنسانية كلها، ولذلك لا عجب أن يكون الرسول محمد ﷺ بعث للعالمين جميعاً.

يعاني واقع الأمة اليوم من الانقسام والتنافس والتصارع بين أفرادها، حتى مزقت العصبيات المتعددة المتفرقة جسم الأمة الإسلامية. وفي خضم ذلك كله ومع فقدان الاتجاهات، تخلى كثير من الناس عن قيمهم ومبادئهم وأخلاقهم، وتاهوا في مرجعياتهم، وانكبوا على البحث عن بدائل تكون بالنسبة لهم أكثر وضوحاً وأسهل فهماً وأدعى لتلبية تطلعاتهم الأنانية، فتعددت الانتماءات، وتعاظمت الأهواء، وعلا صوت الجهل، وتحكّم منطق القوة، ودخل المسلمون —كما نرى اليوم– في أتون صراع لا يظهر له من

آخر، إلا برحمة من الله تعالى. ولذلك فإنَّ الأمة تحتاج اليوم إلى عودة لجادة الصواب، يعلو فيها صوت الدين الجامع لهم، وتذوب فيه كل العصبيات والأنانيات والخلافات، ليعود حكماً عدلاً فيهم، يعطي الجميع حقوقهم، ويطلب من الجميع واجباتهم بعدل وكرامة، وهو ما يتطلب توجيه بوصلة الانتماء إلى الدين أولاً، ليتقدم على كل ما سواه، وتخبو تحت ظلاله كل الانتماءات الجزئية أو الفرعية.

يأتي هذا الكتاب ليناقش هذه الأمور كلها، ويسهم في بناء فقه الانتماء من جديد، وقد تضمن أربعة أبواب تناول كل منها محوراً متكاملاً؛ في مفهوم الانتماء وعوامل بنائه، وفي دوائر الانتماء وتكاملها، وفيما يعيق الانتماء في المجتمع والأمة. وقد قام على تحرير الكتاب الذي تكون من ٤٦٣ صفحة –من القطع المتوسط– الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الباب الأول: "مفهوم الانتماء إلى المجتمع والأمة وعوامل بنائه"، وتضمن خمسة فصول، هي:

١. الانتماء للأمة في الرؤية التوحيدية من شرطية الطبيعة والخلقة إلى أفق القيمة: للباحث الحاج بن أحمنة دواق، الذي توقف –في معرض تعريفه للأمة– عند طروحات في الفكر الإسلامي المعاصر تربط بين الوجود الجماعي للأمة، ووجودها القيمي الأخلاقي، بما يجعلها وفق هذا المفهوم جماعة أخلاقية، لا تسعى لتحصيل مزيد من الحقوق، وإنما أيضاً من أجل القيام بمزيد من الواجبات؛ لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلُّق وليس الحقوق. وفرّق الباحث بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية في توليد الانتماء، وتوصّل إلى أن جدوى الأمة بوصفه إطاراً عاماً للانتماء إنما يكون بمنطلقه المعنوي وأفقه القيمي –وليس الطبيعي أو المادي–، فالأمة لا تختص بفئة محددة من الناس في أي زمان أو مكان، وإنما كل البشر بغض النظر عن مصدرهم الجغرافي ومنبتهم التاريخي؛ لأن الرؤية التوحيدية ترمق تكوين البشر بعين وجودية كونية عامة وشاملة، فهم من أصل واحد ومسار متقارب ومصير مشترك؛ فالمسلم إنسان والإنسان

مسلم، والإسلام يعمُّ كافة المخلوقات والشعوب تكوينياً. ومن هنا يتأسس الانتماء للأمة على اعتبار ماهوي واحد وإن اختلفت تجلياته، وهو ما يمنح البشر نقاط اللقيا حال الصدام والصراع، أو على الأقل يتيح لهم الدخول إلى عوالم بعضهم للتعارف والتكامل، وفي الأخير يتقوّم الإنسان خليفة لله سبحانه في كل مكان ومان، فتنشأ إنسانية راقية تترفع عن الصراعات ووتتعاون للصالح العام.

٢. فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة بين المفهوم العقدي والإجرائي: للباحث عمران سميح نزال، الذي يرى أن القضية الأساسية التي ينبغي النظر إليها باهتمام هي دور الإنسان في التكوين المعرفي، فالمعادلة الصحيحة بين الإنسان والإسلام –بحسبه– تقوم على الأساس المعرفي في فهم الإنسان وفي فهم الإسلام، وقد كان أول موضوع تناوله الوحي في رسالة الإسلام القراءة؛ إذ قال الله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق) للدلالة على أن العلم والمعرفة يمثلان أساس الإيمان القويم، فالإيمان فعل معرفي يبدأ بالقراءة والعلم والتصديق والاطمئنان بل ويزداد بها؛ فكلما زاد المسلم من رصيده المعرفي زاد إيمانه، ولذا، أمكن القول إن التأسيس المعرفي بالعلم والإيمان أساس الانتماء للدين، وهو ما يؤكد أن الانتماء الاجتماعي ومقوماته لا بدّ أن يكون في إطار الأمة، ولذلك عبَّر القرآن الكريم عن الوجود الاجتماعي الذي ينتقل من المستوى الطبيعي للاجتماع البشري إلى المستوى الثقافي بمصطلح الأمة. ومصطلح الأمة الذي تكرر في القرآن مرات عديدة يعبّر عن جمع بشري ميزته الأساسية الثقافة المشتركة التي مصدرها رسالة نبوة قائمة أو سابقة، فقال تعالى —مثلاً– (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير). فالأساس الإسلامي لقيام الأمة هو الأساس المعرفي وليس الأساس العرقي ولا القومي ولا اللغوي ولا العنصري، لأن الأساس المعرفي هو الذي يؤسس لهوية الأمة وخصوصيتها وليس غيره.

٣. علاقة الانتماء بالعمران البشري والتحضر الإنساني: للباحثين عبد الله الكيلاني ورولا الحيت، واللذين اهتما بإبراز الصلة بين الانتماء والعمران انطلاقاً من فكرة تحقق الاجتماع، وبحسب ما ذهبا إليه فإنه لا بدّ من الاجتماع ليتمكن الفرد بتعاونه مع أخيه وقريبه من سد عوزه والقيام بأعباء تحتاج إلى جهد جماعي، فكلُّ الناس محتاج وهم

مختلفون في حاجاتهم، وكلٌ يبحث عن حاجته عند غيره، فيتم الاجتماع أولاً على أساس أُسري كما في المجتمعات البدائية؛ لأن قرابة النسب تحمل أصحابها على التناصر والألفة فطرةً، ثم تقوم تجمعات أكبر على أساس أوسع من رابطة الدم كالانتماء للإقليم أو الانتماء للدين الذي يقوم مقام النسب في تحريك تعاطف فطري للنصرة والتضامن، ورفض الضيم على أفراد جنسه، ثم تحدث تحالفات بين التجمعات كالمنظمات الدولية والإقليمية. وتزداد قوة العمران بحسب قدرة كل جماعة على استيعاب عدد أكثر من الناس من أعراق متنوعة وأقاليم شتى وملل متنوعة، وجمعهم على رابط يوحدهم كوعاء تلتقي فيه الشعوب والقبائل على أساس يرتقي فوق المستوى الإقليمي والعرقي والمذهب والملّي، لتصبح هذه الروابط رحماً جديدة ينتمي إليها الناس، ويتحقق بهذا الرابط الجديد أُلفةً جامعة تنعطف القلوب عليها، ويندفع المكروه بها وهو المعبَّرعنه بالأمة. وبحسب المعايير الإسلامية فإن ما يتمايز به البشر من انتماءات نسبية كالانتماء للعشيرة أو الانتماء للغة لا تنشىء فارقاً معتبراً للتفاضل عند الله تعالى، ولا تعد مسوغاً لأخذ حقوق إضافية أمام التشريع والقضاء. ومن هنا يرفض الإسلام التمييز العنصري والطبقي ويدعو إلى الانخراط في رابطة الأمة الجامعة التي يمكنها أن تستوعب في داخلها كل أشكال الترابط الاجتماعي وأن يكون الانتماء لها متقدماً على أي انتماء آخر.

٤. **دور العقيدة الإسلامية في تعزيز الانتماء للمجتمع (عقيدة الإيمان باليوم الآخر نموذجاً)**: للباحث صالح نعمان، والذي يرى أن العقيدة اليوم تقع في نفوس المسلمين موقعاً باهتاً بعد انسحاب كثير من المفردات العقدية من الذهنية الإسلامية، حتى لم يعد لها أثرٌ يحرك إرادتهم لتدفع جوارحهم إلى العمل ولو قليلاً، ذلك أن العقيدة هي الدافع الأكبر نحو العمل بوصفها الهوية المعنوية الثقافية التي يرجع إليها التفكير ويصدر عنها السلوك. وقد تسبب ذلك –بحسب الباحث– إلى أن يؤول مردّ سواد المسلمين إلى واقعهم الراهن الذي تراهم فيه يتسابقون في انضباط السلوك الظاهر وطويتهم هواء لا تجيش بالإيمان وعزائمه التي تحدث النهضة في واقع حياتهم، وهو ما يدعو إلى إحياء التوعية العقدية لتصبح مجدداً واقعة في وعي الأمة موقع الاعتقاد الواعي

المكين. وبرأي الباحث فإن دور العقيدة الإسلامية في تعزيز الانتماء يتجلى في الترشيد العقدي للتصور والسلوك، وتحقيق التكامل بين دوائر الانتماء ومتقتضياته العملية؛ إذ الانتماء للدين يثمر التقوى ويوقظ في الإنسان الشعور بالمسؤولية أمام ربه وأمام نفسه والناس بما يحقق الطمأنينة والفاعلية الاجتماعية، وبما يمتن مشاعر الانتماء للمجتمع ومظاهره، فيولد تنمية شاملة ويجعل مفاهيم الشهادة على الناس والخيرية شأناً يؤثر في الواقع، فيرقى هذا الانتماء إلى مستوى الأمة وإلى مستوى الإنسانية، ويسهم في تحقيق مهمة التعمير والاستخلاف. على أن الانتماء للأمة يمثل جامعة الدين التي جعلها الإسلام الجامعة الحق، وأبقى ما عداها من الجوامع فرعيةً صالحةً، ما لم تعد على هذه الجامعة الكبرى بالانحلال، وجعل رابطة الدين الحق هذه رابطة مقدسة تصغر أمامها الروابط كلها ليكون الناس بها أمة واحدة تجمعها وحدة الاعتقاد والتفكير والعمل الصالح.

٥. **قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودورها في تعميق مفاهم الانتماء إلى المجتمع والأمة:** للباحثة شفاء الفقيه التي رأت أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد قاعدة مهمة في الإسلام ومبدأً أساسياً في تعزيز مفهوم المسؤولية الفردية والمجتمعية، وتنمية شعور الأفراد بالغيرة على مجتمعهم وأمتهم. ولذلك، لا عجب أن ارتبط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأمة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، حتى إن الله تعالى أثبت الخيرية لهذه الأمة بهذا الأمر، فقال تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)، وقال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله)، وهو ما يؤكد على أن وجود الأمة الفاعلة لا يتحقق إلا بتفعيل هذا الواجب، واعتباره رسالة عظيمة يجب التمسك بها ونشرها والمحافظة على استمرارها. ومن ثم، فإن قيام الفرد بتطبيق هذه القاعدة في واقع حياته كلها يعد مظهراً من مظاهر انتمائه لأمته، وسعياً منه مع الآخرين للمحافظة على كيانها وتماسكها، ودرءَ ما قد يهددها من المخاطر والاختلالات. وبيّنت الباحثة بأن واقع الأمة الحالي يعكس صورة مؤلمة لغياب هذه القاعدة المهمة من حياة الأفراد، وذلك لأسباب عديدة مثل:

الجهل، والإهمال، والإغراق في مصاعب الحياة ومتطلباتها، وكذلك الخوف من السلطة وأذاها، وغياب دور المؤسسات والهيئات في إقامة هذا الواجب وتبنيه وتفعيله، ما يجعل طرح هذا الموضوع ضرورة كبرى لتوجيه الأفراد نحو تطبيقه وتحمل مسؤولياتهم تجاه أنفسهم ومجتمعهم ودينهم وأمّتهم.

الباب الثاني: دوائر الانتماء وتكاملها ومستوياتها، ويتضمن ثلاثة فصول، على النحو الآتي:

١. **مقاربات ومسائل من فقه الانتماء إلى واقع المجتمع والأمة،** في هذا البحث يبين إسماعيل الحسني الحاجة الماسة إلى الوضوح المنهجي في مقاربة المفكر المسلم في معالجته لمسائل واقع الأمة وإشكالاته، وفي طليعتها الموقف من ثلاث مسائل رئيسة هي:

- مسألة معيار الحكم على انتماء واقع المجتمع المعاصر إلى الإسلام، وقد بين أن المقاربات متعددة في هذا الصدد، فمنها ما طرح في سياق تحديد الحكم الشرعي للأرض تبعاً لتقسيمها الموروث (دار إسلام أو دار حرب)، ومنها ما طرح في سياق تحديد الموقف السياسي من السلطة ومشروعيتها، ومنها ما طرح في سياق تحديد الموقف الوطني تجاه الاستعمار الأجنبي. وبغض النظر عما توصلت إليه تلك المقاربات، فإن المهم أولاً وقبل كل شيء –بنظر الباحث– هو فهم العالم المحيط بنا، والاستيعاب الدقيق لواقعه قبل الحكم له أو عليه انطلاقاً من مقاييسنا؛ لأن الواقع دائماً مركب ويتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث؛ ولذلك، فإننا إن أطلقنا الأحكام من غير وعي تام بواقعنا ومصالحنا فقد نقع في عزلة عن عالمنا المعاصر.

- مسألة علاقة الانتماء بوحدة الأمة وبالاستبداد الحاصل فيها، وهي علاقة لا تتحقق إلا في جو من السلم بين مكونات المجتمع والأمة، وفي جو تسوده حرية التعبير عن الرأي. على أساس أن اختلاف الآراء وتباينها لا يناقض مطلقاً مبدأ الانتماء ووحدة المجتمع؛ لأن الاختلاف أمر واقع بين الناس، فلا يلزم أن يكونوا جميعاً نسخة واحدة في آرائهم وأفكارهم، ولذلك لا يقبل الاستبداد والكبت ولو كان تحت شعار الحفاظ على

المجتمع ووحدة الانتماء، على أن تكون حرية الرأي منضبطة حتى لا تنتقل من دائرة الفكر إلى دائرة الفوضى والبغي.

- مسألة انتماء واقع المتجنس إلى الإسلام، وهذه المسألة تحكمها حقيقة معاصرة، مفادها أنه لم يعد الانتماء إلى الإسلام هو المعيار الأساس في الوجود المجتمعي للمسلم، وأصبح وجود الفرد وانتماؤه في كثير من الأحيان يتحدد بما يصطلح عليه اليوم بالتجنّس، والتجنّس كما يفرز مصالح للأفراد، فإنه أيضاً يضعهم ويضع مجتمعاتهم وأمّتهم في إشكالات كثيرة، والتي من أخطرها ضعف انتماء بعضهم أو حتى خيانتهم حفاظاً على المكتسبات أو هروباً من الضغوطات في بلدانهم الأولى، وعلى أي حال، فإن الأصل أنّ تجنُّس المسلم بجنسية أخرى يجب ألاّ تحد من طبيعة انتمائه الإسلامي ما دام يحافظ على معاني هذا الانتماء ومستلزماته، لا سيما فيما يتعلق بإقامة شعائر الدين ومراعاة أخلاقياته؛ لأن الانتماء للدين أوسع مدى من كل الحدود وأقوى من كل السلطات.

٢. **مفهوم الأمة الإسلامية ومقوماتها في هدي المصطفى ﷺ**، للباحث إحسان سمارة، والذي يشير إلى أن مفهوم الأمة في الإسلام كان يطلق أحياناً على جماعة المؤمنين بالإسلام. إلا أنه اكتسب معنى سياسياً وحضارياً بعد إقامة دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة، وتقرر فيها أن الأمة هي جماعة الناس المنضوية تحت ظل الدولة الإسلامية والمنتظمة بأنظمتها على اختلاف لغاتهم أو أديانهم أو أعراقهم أو ألوانهم والقائمة على نحو دائم على أرضها برضى واختيار. وبذلك يكون مفهوم الأمة أوسع من مفهوم الشعب، والشعب لا يؤلف أمة إلا إذا انصهر مغ غيره في رابطة مبدئية إنسانية بعيدة عن النزعات العنصرية والطائفية. أما مقومات الأمة الإسلامية فهي –كما يبين الباحث– الأواصر الإيمانية، والوحدة السياسية والفكرية، والولاء لله ورلسوله ولجماعة المسلمين، والانصهار في البوتقة الإسلامية بعيداً عن الانتماءات العرقية أو الدينية أو الإقليمية، وكذلك هي أمة لها رسالة إلهية يتوجب عليها أن تقوم بها تجاه البشر في العالم كله، ما يقتضي أن يكون لها قابلية التوسع والانفتاح على الآخرين الذين يقبلون بها، بما يجعل مفهومها يختلف بل ويتناقض مع مفهوم الدول والأمم الأخرى في القوانين والسياسات الدولية.

٣. **المذهبية والأمّة من التأزم إلى محاولات التقارب (دراسة تحليلية نقدية لمجلة الإسلام الصادرة عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ١٩٤٧–١٩٧٢م)**، للباحث حسان عبد الله حسان، الذي أراد في بحثه التعريف بالأفكار الأولى لحركة التقريب بين المذاهب الإسلامية في صورتها المؤسسية، والوقوف على أهم الآراء المطروحة في مجلة "رسالة الإسلام". وذلك من خلال أربعة محاور، هي:

- التصور الفكري للأزمة المذهبية، والذي يرى أن العامل السياسي هو جوهر الخلافات المذهبية، وأنه بالرغم من أن تلك الخلافات نشأت في ضوء اختلاف الآراء والافكار إلا أن أدلجة المذاهب وصبغها بأصول العقيدة أدت إلى تعميق الأزمة المذهبية، مما أفرز تعصباً مذهبياً وتقديساً للتراث، وقد أدّى ذلك كله إلى حالة الضعف الفكري والسياسي والتراجع الحضاري الذي يعاني منه العالم الإسلامي.

- منهجية الإصلاح المذهبي، وتقوم على أن مشروعية الاختلاف الفكري الذي لا يسبب عداء أو فرقة هو عامل إغناء للفكر والنهضة، ولذلك تعمل جماعة التقارب على تقريب وجهات النظر بين المسلمين، اعتماداً على وحدة الأصول العامة للإسلام الجامع لهم، على أساس أن الأزمة المذهبية هي أزمة منهج وتفكير وليست عقيدة وأصول.

- قضايا الإصلاح المذهبي، ومن أهمها تصحيح منهج التفكير المذهبي، وإصلاح علم التوحيد أو علم الكلام الذي اتخذته المذاهب طريقاً لتدشين الاختلافات بصورة عقدية، وامتلأ بالخلافات الكلامية التي تؤيدها، وكذلك تجديد الفكر الديني على أساس أن التعصب المذهبي يرجع في كثير من أسبابه إلى الجمود المذهبي والتعصب للآراء القديمة دون مراجعتها أو تقديم اجتهادات جديدة.

- دور مجلة رسالة الإسلام في تأسيس الوعي التقريبي؛ إذ يقول الباحث بأن مجلة رسالة الإسلام مثّلت مصدراً للإشعاع الفكري والثقافي لفكرة التقارب بين المذاهب، من خلال منهج فكري وعلمي متميز، من أجل تشكيل وعي منهجي بالفكرة من ناحية، وبطريقة التناول العلمي المنفتح والشامل من ناحية أخرى.

الباب الثالث: معيقات الانتماء إلى المجتمع والأمة: ويتضمن ثلاثة فصول على النحو التالي:

١. أزمة الانتماء على ضوء مقاصد الشريعة والنظريات الاجتماعية والسياسية، للباحث عبد القادر عبد العالي، الذي يرى أن التحولات السريعة التي يعيشها العالم اليوم وما نتج عنها من صراع الهويات جعل من الانتماء إحدى الأزمات التي تنخر كيان المجتمعات والأمم، وأن المشكلة في العالم العربي والإسلامي اليوم هي وجود فجوة كبيرة بين الطموح القومي والطموح الأممي والواقع القطري والمحلي من جهة، وتناقض الهويات بدل تكاملها من جهة أخرى. وقد تبلورت عند عدد كثير قناعة مفادها استحالة بناء كيانية سياسية تضمن الانتماء إلى الأمة أو القومية وتعمقه، فهناك تشكيك في مسألة إحياء الخلافة الإسلامية لتجديد تجسيد كيان الأمة السياسي –مثلاً– رغم أن الأمة الإسلامية في بعدها الديني لا تزال حية ومستمرة نظراً للبُعد العقدي والتاريخي الذي يوحدها، ولثقل الموروث الحضاري والتاريخي المشترك للعرب والمسلمين. ومن هنا تأتي أهمية دراسة الانتماء على ضوء مقاصد الشريعة، كونها تساعد على بلورة التصور الإسلامي لرؤية الأشياء والوقائع ووضعها في مواضعها، والمهم هنا –كما يشير الباحث– هي معرفة أن الانتماء للإسلام انتماء رسالي يؤسس لتكوين جماعة أو أُمّة فوق القوميات والإثنيات، وتغليب الانتماء إليها على الانتماءات الأخرى الفرعية، وأن مقاصد الشريعة ذات أهداف سامية لا تقتصر على حفظ الانتماء للإسلام وللأمة فقط، وإنما حفظ مصالح البشر أيضاً، والمصلحة –كما هو معلوم– لها علاقة بالهوية، فالمصالح تحدد هويات الناس وتقرر مصيرها والجدوى من الانتماء إليها. ومن استقراء النصوص الإسلامية ومقاصد الشريعة، يمكن أن نعرف معالم تحديد الانتماء، بغرض تفادي الصراعات وضياع الهوية، وفق أسس من أهمها: توسيع مدارس الانتماء، والابتعاد عن التمركز على الذات، وحفظ مقومات الانتماء المهمة ولا سيما الدين والنسب، وكذلك تهذيب الانتماء من نوازع التعصب وأشكال التحيز الذي يؤدي إلى الانقسام والتفرق، ثم إعادة صنع الانتماء وصياغته من جديد وفق الهوية المشتركة الجامعة للأمة.

٢. **الطائفية والانتماء إلى الأمة**، للباحث عمار جيدل؛ إذ يرى أنه لا يخفى على المسلمين أن دينهم في نصوصه الواضحة البينة يؤكد على وجوب الوحدة بين مجمل مكونات الأمة في مذاهبهم وطبقاتهم الاجتماعية، وأن شريعتهم تدعو إلى أن تتحول هذه الوحدة الدينية إلى وحدة شعورية يتقاسمون من خلالها الآمال والآلام. ورغم ذلك، فإننا نعيش صراعاً بين أبناء الأمة مشحوناً بالتعصب الطائفي لم تسلم منه حتى المساجد، بما يدل على أن الطائفية إن تركت أو تمكنت فستكون من أهم وسائل الدمار الشامل، ولذلك تعيّن إبعاد هذا الخطر الدائم عن الأمة من خلال استعادة معاني الانتماء بين المسلمين، والسعي الجدّي لنشر أصول ثقافة الوحدة، وتوضيح العلاقة الموضوعية بين الدين والمذهب، وأن الوحدة الإسلامية لا تقتضي إلغاء المذاهب، بل تريد الاعتراف بها؛ لأن من الاستحالة جمع المذاهب كلها في مذهب واحد أو إلغائها جميعها، ولا بدّ من الاقتناع بأن الوحدة في كنف التعدد المؤسس على التنوع الموضوعي حقيقة شرعية تفرضها مضامين الدين وطبيعته وحركته، ولا يتسنى نجاح هذا المسعى ما لن نبتعد عن عقلية التهويل من الخصومات المذهبية، وتحرير الخطاب الفقهي من الأسر المعنوي والإداري والمعرفي الذي تمارسه القوى المتحكمة في سوق المعلومة والمال، ولا يتأتى هذا الأمر إلا من خلال مبادرة النخب والقيادات الفكرية والساسية إلى ذلك أوّلاً.

٣. **الحرمان من حقوق المواطنة أو الانتقاص منها وأثره في الانتماء**، للباحث منذر عرفات زيتون. الذي بيّن إلى أن هناك علاقة وثيقة بين احترام حقوق المواطنة، والانتماء، وأنه كلما كانت تلك الحقوق محترمة ومكفولة للأفراد كانوا أكثر انتماءً لوطنهم ولمجتمعهم ولأمتهم، على أساس أن المواطنة علاقة تقوم في جذورها على قواعد من الحقوق والواجبات، لا بدّ أن ينال المواطن بموجبها حقوقه دون تبخيس أو انتقاص أو حرمان، وبغض النظر عن جنسه أو دينه أو قوميته أو لغته، وأن يقوم أيضاً بواجباته التي تقتضيها تلك المواطنة، ومن أهمها احترام الآخرين وحقوقهم وحفظ القيم والعمل على قوة الوطن وازدهاره. وفي المحصلة فإن المواطنين لن يشعروا بالرضى والأمن ومن ثم بواجب الانتماء لأوطانهم، إلا إذا شعروا باحترام مواطنتهم وتمكنهم من التمتع بحقوقهم كلها، وأن حرمانهم من تلك الحقوق أو انتقاصها لسوف يؤثر على مستوى انتمائهم وولائهم

وأمانة قيامهم بواجباتهم، ولعل ما نشهده اليوم من ضعف علاقة كثيرين من مواطني الدول العربية والإسلامية بأوطانهم وأمتهم وهجرانها، بل والتآمر ضدها، خير دليل على ذلك. ولأن الحقوق في الشريعة الإسلامية هبة من الخالق وليست مِنَّة من أحد، فإنه لا يجوز استلابها أو مصادرتها تحت أي ذرائع أو دوافع، لأنها في الحقيقة لن تكون إلا أسباباً وهمية تعبّر عن تحكم أصحاب السلطة والقوة والجاه من أجل مصالحهم، وعلى حساب قوة الأوطان ووحدة الأمة وحريات الآخرين.

الباب الرابع: دراسات باللغة الإنجليزية ويتضمن ثلاثة فصول

يبدو أنَّ وجود هذه الأوراق باللغة الإنجليزية يعزى إلى أنَّ معهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر كان أحد وحدات الجامعة الأردنية التي أسهمت في تنظيم المؤتمر. وهذا المعهد يقدم برنامجاً في مرحلة الماجستير في الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية. وقد عرضت هذه البحوث الثلاثة في جلسة من جلسات المؤتمر حضرها أساتذة ذلك المعهد وطلبته.

١. **الدين والقومية في فكر محمد إقبال**، للباحثة سميرة الخوالدة، من الجامعة الأردنية.

وتناول البحث مفهوم الانتماء بوصفه محوراً أساسياً في فكر الفيلسوف الشاعر محمد إقبال. وتتبعت الباحثة تطور المفهوم من الدلالة القومية التي لا خيار للإنسان فيها، إلى دلالة المبادئ الدينية التي تقوم على حرية اختيار الإنسان. وخلص البحث إلى أن إقبال يؤمن بالوحدة الإنسانية لأن مبادئ الإسلام مبادئ إنسانية عامة، وأن الحضارة هي جهد إنساني مشترك، تسهم في بنائه الشعوب، وأن هذه المبادئ قادرة على الجمع بين البشر، وتحقيق مصالحهم المشتركة، وتجاوز أسباب الصراع فيما بينهم.

٢. **معوقات عملية الانتماء: مفهوم القوامة**، للباحثة دعاء فينو؛ الباحثة في الدراسات الإسلامية وقضايا المرأة.

ويعالج البحث مفهوم القوامة بوصفه مفهوماً مفتاحياً يؤثر في انتماء المرأة المسلمة لأمّتها. ورأت الباحثة أن المفهوم المتداول للقوامة في كثير من المجتمعات الإسلامية يتجاوز الدلالة الإيجابية والفاعلة، كما هي في الهدي القرآني والأنموذج النبوي، إلى تفسيرات مغلقة، ومشوبة بتأويلات مغلوطة تؤثر على انتماء المرأة المسلمة إلى الأمة، لا سيما في حالة المسلمات الجدد في العالم الغربي.

٣. الهدي القرآني والنبوي في التغلب على المعوقات النفسية للانتماء للأمة، للباحث علاء الدين عدوي من الجامعة الأردنية.

يلاحظ البحث وجود معوقات نفسية تؤثر على عمق انتماء الفرد إلى الأمة، بعضها ناتج عن أهواء الفرد وشهواته، وبعضها الآخر ناتج عن تقاليد المجتمع وممارساته. ويبين الباحث أن الهدي القرآني والنبوي يعملان على معالجة هذه المعوقات، من خلال الروابط التي يقيمها الإسلام بين أفراد المجتمع وجماعاته، وتؤدي إلى وحدة البناء الاجتماعي وتماسكه، وتعزيز مشاعر المودة والأخوة بين أبنائه، وبذلك يتحقق صدق الانتماء وتتوجه طاقات الأفراد إلى ما يخدم المجتمع والأمة.

يصدر قريباً

الدين
والصحة النفسية
آزاد علي إسماعيل
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تقارير علمية

المؤتمر العلمي الدولي بعنوان:
الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور
وإعادة تأسيس العقل الفقهي الإسلامي
تونس: ١٢-١٣ ربيع الثاني ١٤٣٥هـ/١٢-١٣ فبراير/شباط ٢٠١٤م

جمال الدّين دراويل*

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب تونس، بالتعاون مع جامعة الزيتونة مؤتمراً علميّاً دولياً بعنوان "الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وإعادة تأسيس العقل الفقهي الإسلامي"، انعقدت أشغاله بمدرج عبد الرحمن ابن خلدون بجامعة الزيتونة. وقد توزّعت أعمال المؤتمر على أربع جلسات علميّة.

وقد جاءت فكرة عقد المؤتمر من الوعى بضرورة القيام بعملية نقد ثقافي للمناويل (النماذج) والأنساق الفكرية التقليدية عامّة، وللعقل الفقهي الإسلامي خاصّة؛ من أجل إعادة العافية والفاعلية للفكر والتشريع الإسلاميين؛ وللإقناع بأنّهما منبثقان من رسالة جاءت للحياة والأحياء؛ وذلك من خلال تزويد العقل الفقهي بآليات منهجية ومعرفية جديدة متجدّدة، تُرفِّع من قيمة أدائه في رصد سيرورة المجتمع المعاصر؛ وإمداده بالمعالجات التشريعية المتوازنة التي تحفظ للإنسان مكانته، وللعقل دوره، وللتاريخ اعتباره؛ وتوفّر للعقل الفقهيّ إمكانات المساهمة في تطوير المباحث القانونية المعاصرة، تحقيقاً للتوازن المطلوب بين مقتضيات التواصل الواعي والفاعل مع متغيّرات الزمان والمكان من ناحية، والقدرة المتجدّدة على ملاحقة مبتكرات الحكمة البشريّة في المباحث التشريعية عامّة وفي المبحث الحقوقي خاصّة من ناحية ثانية، ليتسنّى للمسلمين: أفراداً ومجتمعات اجتناب حرج الصّدام بين النّص والواقع، وليدخل الفكر والتشريع الإسلاميان في مجرى التّاريخ،

* أستاذ الفكر الحديث بالجامعة التّونسية ومستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تونس. البريد الإلكتروني: drawajih@live.fr

وينسجما مع حركة الحضارة البشريّة بثقة وتبصّر، تنميةً لشخصية الفرد بإعلاء معاني الإنسانية فيه، ودفع الاجتماع الإنساني إلى أعلى درجات التمدّن والتحضّر المتاحة في كلّ عصر.

في الجلسة الافتتاحية استمع المؤتمرون إلى كلمات الأساتذة: الدكتور جمال الدين دراويل؛ أستاذ الفكر الحديث بالجامعة التّونسية ومستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور عبد المجيد النجار؛ رئيس فرع تونس للاتّحاد العالمي لعلماء المسلمين، والدكتور عبد الجليل سالم؛ رئيس جامعة الزّيتونة. وقد أشاد المتكلّمون في الافتتاح بأهمية التعاون بين المؤسّسات ذات الاهتمام المشترك بتجديد الفكر الإسلامي وتطويره منهجياً ومعرفياً، وأشاروا إلى أنّ هذا المؤتمر الذي نُظّم بالتّعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الزّيتونة بادرة خير، ودعوا إلى أن تتواصل مثل هذه اللقاءات، مؤكّدين غنى المدوّنة العاشورية وجدارتها بمزيد النّبش والمساءلة المعرفية.

وتوزّعت جلسات المؤتمر على أربع جلسات في يومين، فضلاً عن محاضرة الجلسة الافتتاحية، وتوزع الوقت المخصص لكل جلسة على نصفين: الأول لعرض البحوث، والثاني للتعقيب عليها ومناقشتها، وقد كان لهذه المناقشات والمداخلات أثرها في إغناء بحوث المؤتمر.

في الجلسة العلميّة الأولى التي ترأسها الدكتور هشام قريسة؛ أستاذ علم أصول الفقه ونائب رئيس جامعة الزيتونة، تمّت مناقشة ثلاث ورقات، تحدث فيها كل من الدكتور عبد المجيد النجار. وجاءت ورقته بعنوان: "المنزع المقاصدي لدى ابن عاشور: من شأن الفرد إلى شأن الجماعة"، حلّل فيه الدكتور النجّار نزوع ابن عاشور إلى بيان مسؤوليات الجماعة الشرعية والحضارية، بخلاف ما استقرّ في المدوّنة الفقهية التّقليدية من انصراف يكاد يكون مطلقاً للاهتمام بالشّأن الفردي، ضارباً لذلك أمثلة من المنوال (النموذج) المقاصدي لابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلاميّة" ومن فتاويه بوصفها تطبيقات له.

وكانت الورقة الثانية للدكتور جمال الدين دراويل، وهي بعنوان "الأبعاد الحضارية للمنزع المقاصدي لدى ابن عاشور"، وفيها بيّن الدكتور دراويل أنّ المنوال المقاصدي لدى

ابن عاشور هو رفض لاستحواذ النظرة الحرفيّة والمذهبية على المبحث الفقهي لصالح توسيع أفق النظر إلى أبعد مدى، كما بيّن أنّ المنوال المقاصدي هو "أنسنة" للمبحث التشريعي وإعادة له إلى "مجرى التاريخ"، وأنّ الاتجاه المقاصدي هو إعادة الحيوية بـ"الاجتهاد الواجب" للمبحث التشريعي الذي أتى عليه حين من الدّهر وهو قابع داخل الأُطُر المغلَقة للمنظومة الفقهيّة التقليدية لا يتخطاها، لا سيما بعد رفع شعار "غلق باب الاجتهاد".

الورقة الثالثة كانت للدكتوره أم نائل بركاني من الجزائر، وهي بعنوان "مرتكزات الفقه الحضاري عند ابن عاشور"، وفيها بَيَّنَت أنّ ابن عاشور عَمَدَ إلى وضع مرتكزات، يرى أنها ضرورية في الاجتهاد المعاصر من أجل التأسيس للفقه الحضاري، الذي يعتمد مفهوم الأمة محوراً لها، فينطلق بالاجتهاد من القضايا الفردية، إلى الاهتمام بقضايا المجتمع والأمة، من خلال إعادة النظر في جملة من المفاهيم، وتفعيلها خدمةً لمصالح الأمة.

أمّا الجلسة العلميّة الثانية فترأسها الدكتور عبد المجيد النجار. وتمّت فيها مناقشة ثلاث ورقات، تحدث في الورقة الأولى الدكتور مصدق الجليدي من تونس عن: "مقاصد الشريعة وطبائع العمران البشري: مدخل إلى بناء علوم إنسانية تطبيقية"؛ إذ رأى أنه على الرغم من تجديدية ابن عاشور في مجال المقاصد الشرعية، فإن ثمة حاجة للكشف عن اللحظة المعرفية الفريدة التي بنى فيها ابن خلدون المقاصد الشرعية على قوانين وطبائع العمران البشري، فاتحاً الباب بامتياز أمام رفع الحواجز المصطنعة بين الشرعيات والإنسانيات، وبين علوم الشريعة وعلوم الطبيعة بشقيها المادي والإنساني. ودعا الدكتور الجليدي إلى تطوير العلوم الإنسانية الأصيلة المبدعة التي تعين على فهم الواقع في كامل تعقداته وتشعباته فهماً علمياً نوعياً دقيقاً، يمكّن من تشخيص معضلاته وتعيين أنجع الحلول لمشكلاته.

وكانت الورقة الثانية للدكتور محمد همام؛ أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب، وهي بعنوان: "مبحث العلوم وتصنيفها عند ابن عاشور: علم المقاصد نموذجاً". فبَيّنَت الورقة توظيف ابن عاشور لمبحث

تصنيف العلوم، بوصفه مبحثاً معرفياً دقيقاً، في تنظيم المعرفة المقاصدية ومباحثها، وفق رؤية تقوم على النقد والتجديد والإبداع، وتجاوز محدودية المباحث الأصولية وتقليديتها وشكلانيتها. ورأت الورقة أن جهود ابن عاشور تعبّر عن موقف نقدي لما ينبغي أن تكون عليه العلوم الإسلامية، لذلك سعى إلى وضع المبادئ والأسس التي يقوم عليها "علم المقاصد".

الورقة الثالثة كانت للدكتور إبراهيم محمد زين من السودان؛ عميد كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وهي بعنوان "إعادة تأسيس العقل الفقهي عند ابن عاشور وقواعد النظر في تراثه العلمي"؛ إذ رأى الباحث أنّه لا بدّ من بيان أن القصد من إعادة التأسيس يدخل في صميم التجديد العلمي والمنهجي الذي يُعنى بالأوليات ومدارك العقول، للإجابة عن الأسئلة المعاصرة الكلية التي تصل بين مجال الإلهيات والفقهيات، وفق فهم منضبط للغايات الكلية المتعلقة بالتعريف بمقاصد المكلَّف والمكلِّف في اجتماعه الإنساني، ومعنى حياته وصلته بالكون الذي سُخِّر له والقيم الحاكمة لكل ذلك، وفق نسق قيمي تُرشِّد معانيه وصلاته الرؤية الكونية التوحيدية. وفي ضوء هذا التحديد لمعنى إعادة التأسيس وآفاقها، يصوّب النظر في التراث العلمي المتداخل والمترابط الذي خلفه ابن عاشور بوصفه نسقاً علميّاً متكاملاً، صدر عن رؤية كلية للإجابة عن أسئلة التأسيس.

وفي صبيحة اليوم الثاني استمع المؤتمرون إلى ثلاث مداخلات، وذلك في الجلسة العلمية الثالثة التي ترأسها الدكتور محمد الطاهر الميساوي؛ أستاذ علم مقاصد الشريعة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. قام بالمداخلة الأولى الدكتور محمد الشتيوي؛ مدير المعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزّيتونة، تونس، وكانت مداخلته بعنوان "من التعليل القياسي إلى التعليل المقاصدي". وفيها عرّف الدكتور الشتيوي التعليل القياسي النّابع من قاعدة قياس الشاهد على الغائب، مبيّناً أنّه قياس يصادف الحقّ مرّة ولا يصادفه مرّات، بالنظر إلى احتمالات الخلط بين ما ورد من النصوص للتشريع الخاص وأخذه من عديد المتفقهين، بوصفه عامّاً وما شابه، بينما حقيقة القياس المقاصدي أنّه الاجتهاد الجماعي الذي يبحث عن وجه المصلحة

المراد تحقّقها من خلال الحكم الشرعي، من أوجهها كافّة. وضربت الورقة أمثلة توضيحيّة على التعليل القياسي والتعليل المقاصدي.

وقامت الدكتوره وسيلة خلفي من الجزائر بالمداخلة الثانية المعنونة: "العقل الفقهي بين الاستنباط والتنزيل: قراءة في نقد البنية الأصولية عند الشيخ الطاهر ابن عاشور"؛ فكشفت الورقة عن أنّ العقل الفقهي يتحرّك على مستويين أساسيين: مستوى فقه الاستنباط: وهو المستوى الذي يتعامل فيه العقل مع نصوص الشّرع المتعلّقة بأفعال المكلّفين، فهماً وتحليلاً، لاستخلاص الأحكام الشّرعية، ومستوى فقه التّنزيل: وهو المستوى الذي يتعامل فيه العقل مع الواقع والمتوقّع، المتعلّق بالأعيان أو الأشخاص أفراداً ومجموعات، من حيث إنها مناطات الأحكام الشّرعية. وهكذا يستقلُّ كلُّ علم بوظيفته، فبينما يَبْنِي أصولُ الفقه العقلَ المستنبطَ للأحكام الشّرعية بما فيه من قواعد بيانية في فقه الخطاب، فإن مقاصد الشّريعة تبني العقلَ الفقهي المُنزّل للأحكام الشّرعية على مناطاتها من الحوادث والحادثات بما فيها من ضبط لمقاصد الشّارع، وبيان لمقاصد المكلفين المؤثّرة في تنزيل الأحكام.

وجاءت المداخلة الثالثة للدكتور برهان النفاتي؛ أستاذ المقاصد بجامعة الزيّتونة بعنوان "منهج الاجتهاد من النقد إلى التجديد". ورأى الدكتور النفّاتي أنّ ابن عاشور اتّخذ العمليّة النقدية للعقل الفقهي التقليدي ممرّاً إجباريّاً لإعادة البناء والتّأسيس؛ إذ العمليّة النقدية لم تمثّل هدفاً لذاتها، بل كانت مقدّمة لازمة ونقطة ارتكاز لإعادة ابن عاشور النظر في البنية الفقهيّة التقليدية، وانتهت الورقة إلى بيان النزوع التأسيسي لدى ابن عاشور، وأنّ النقد مَثَّلَ أهم ركيزة لهذا النزوع.

وعُقدت الجلسة الرابعة والأخيرة، برئاسة الدكتور إبراهيم محمد زين. ونوقشت في هذه الجلسة ورقتان؛ الورقة الأولى قدّمها الدكتور محمد الطاهر الميساوي وجاءت بعنوان "ما بين أبي إسحاق الشاطبي والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: من إعادة بناء أصول الفقه إلى بناء نسق القيم". وتناولت هذه الورقة التقدير الذي وصل إليه الشاطبي وهو ينظر في التطور التاريخي والبناء المنهجي للدرس الفقهي والبحث الأصولي بما آل إليه من تكلُّس

في الأول وعدم إنتاج في الثاني، الأمر الذي اقتضاه النهوض بما يمكن عدّه مراجعة شاملة لبنية علم أصول الفقه وأدواته المنهجية سعياً لإعادة ترتيب لمسائله وبناء مباحثه جميعاً على محور أساسي هو مقاصد الشريعة. وتطرّقت الورقة إلى مواصلة ابن عاشور في العصر الحديث للمهمة من حيث ما انتهى الشاطبي، فلم تكن مقاصد الشريعة عنده مدخلاً لإعادة ماء الحياة إلى أصول الفقه فحسب، وإنما قاعدة للنظر في القيم الكلية الثاوية في نصوص الشريعة والناظمة لتعاليمها وأحكامها والمقوّمة للوجود الاجتماعي والتاريخي للإنسان في أفعاله وعلاقاته ومؤسساته. فكان جهدُه العلمي والمنهجي في النظر في علوم التشريع متوجهاً إلى ما يمكن عدّه رؤيةً وعملاً توسّل بهما إلى تقديم بناء نسقي لقيم الشريعة.

أمّا الورقة الثانية، فقدّمها الدكتور حسن ابراهيم الهنداوي؛ أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وجاءت بعنوان "استقلال علم مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه لدى ابن عاشور: دراسة نقدية". كشفت الورقة عن أهمية ما ورد في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلاميّة" لابن عاشور، من دعوة إلى تأسيس علم خاص قال "نسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله". وكانت هذه الدعوة نتيجة لما لاحظه ابن عاشور من كون مباحث أصول الفقه على الحال التي آلت إليها كانت "بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها". فهذه الدعوة من ابن عاشور تطورت فيما بعد إلى دعوى باستقلاليّة مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه. وأبرزت الورقة اختلاف الباحثين حول دعوة ابن عاشور إلى تأسيس علم مستقل يختص بالبحث في مقاصد الشريعة وقضاياها، بين مؤيد مستبشر ورافض متشائم.

واختَتَمَ المؤتمرُ أعمالَه في الجلسة التقويمية الختامية بكلمتين للدكتور عبد الجليل سالم والدكتور جمال الدين دراويل، اللذين أشادا بجهود الأساتذة المشاركين وبالمتابعة الإيجابية للحضور المكثّف من الباحثين والطلبة والمجتمع المدني ووسائل الإعلام، وأشارا إلى العزم المعقود بينهما على مواصلة التّعاون البنّاء من أجل خدمة الفكر الإسلامي، وإعادة العافية والتوازن والفاعلية له.

وتضمّنت الجلسة الختامية تلاوة البيان الختامي والتوصيات؛ إذ شُكّلت لجنة البيان الختامي والتوصيات من ممثّل عن كل من المؤسستين المنظِّمة للمؤتمر، إضافة إلى ممثّلين عن الاتحاد العام التونسي للطلبة. وقد تابعت اللجنة فعاليات المؤتمر، وتسلّمت مقترحات المشاركين وقامت بتحرير التوصيات الآتية:

١. إيلاء مزيد من الاهتمام بعلم "مقاصد الشريعة الإسلامية" في المؤسسات العلمية المختصّة، بوصفه العلم الذي يعالج فلسفة التشريع وروحه، ويصلح لأن يمثّل نقطة ارتكاز لمباحث مستجدّة.

٢. دعوة أهل التخصص من العلماء والباحثين إلى إعطاء لحظة ابن عاشور ما هي به جديرة به من البحث والمساءلة والتحليل والإضافة والامتداد.

٣. التّأكيد على أنّ استفادة علم مقاصد الشريعة من العلوم اللغوية والإنسانية والاجتماعيّة أصبح ممرّاً إجباريّاً لتطوير علم مقاصد الشريعة وإكسابه آليات منهجيّة ومعرفيّة، تُرفِّع من قيمة أدائه (رصداً للقضايا ومعالجة تشريعية لها) باعتبار الحاجة الأساسية لهذه العلوم في معرفة الإنسان والمجتمع ونحلة المعاش وهو ما لا غنى للفقيه عنه.

٤. دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بوصفه مؤسسة رائدة، إلى مزيد المضاء في الاعتناء بهذه العلوم، وربط الصلة بينها وبين علم المقاصد.

٥. بعث وإحياء كرسي "علم مقاصد الشريعة الإسلامية" بجامعة الزيتونة وبالمؤسسات العلمية ذات الاختصاص من أجل تطوير هذا العلم، واستئناف لحظة ابن عاشور: ابتكاراً تشريعياً وتأسيساً فقهياً لمحدثات الأقضية والشّؤون.

٦. المطالبة بمؤتمر دوري حول ابن عاشور، وتخصيص كل دورة لمبحث من المباحث التي برّز فيه ابن عاشور (لغة/ بلاغة/ تفسير/ مقاصد/ أدب/ تحقيق).

المسلم المعاصر

في هذا العدد

- ضوابط التأويل لنصوص القرآن والسنة — د. يحيى رضا جاد
- مقاصد القانون الوضعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية — د. علي بوزيان
- التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقاربة منهجية — أ. الحسان شهيد
- ملامح منهج النبي ﷺ في التربية اللغوية للصحابة -رضي الله عنهم- — أ. د. خالد فهمي

العدد (١٥٠) السنة الثامنة والثلاثون

ذو القعدة – ذو الحجة ١٤٣٤هـ – محرم ١٤٣٥هـ
أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر ٢٠١٣م

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **الحداثة وموقفها من السنة**، الحارث فخري عيسى عبد الله، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م، ٤٢٤ صفحة.

يهدف هذا الكتاب، وهو في الأصل رسالة دكتوراه، إلى معرفة مدى ملاءمة موقف الحداثيين العرب من السنة النبوية، ومدى صلاحية تطبيق مناهج الحداثيين على النص الإسلامي. ويتوصل الباحث، بعد نقاش علمي تحليلي، إلى أن الحداثيين العرب قد استقوا حداثتهم من النموذج الغربي دون أن يساهموا في صياغتها بشيء، ودون مراعاة السياقات العربية التي طبقت بها، وهكذا وبسبب الاختلاف الجوهري بين النصوص الإسلامية والغربية، فإن مناهج النقد الحداثية لا تصلح للتطبيق على السنة النبوية والنص الإسلامي عموماً. وطالبت الدراسة بتطبيق منهج النقد الإسلامي بعد تجديده وتطويره.

٢. **الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج**، في جزأين، مجموعة من الأكاديميين العرب، تحقيق: على عبود المحمداني، بيروت-الجزائر: دار ضفاف للنشر، دار الاختلاف، ٢٠١٣م، ٢٤٥٦ صفحة.

تشهد الفلسفة تغيراً منذ عقود، وهذا التغير ليس ابتكار نموذج فلسفي جديد فحسب، بل ممارسة للفلسفة بطريقة غير نموذجية وغير مؤسساتية وغير مدرسية وربما غير منهجية، ويمكن تسميتها بفلسفة ما بعد الحداثة. هذه الفلسفة التي لا تبحث عن كليات متعالية على أرض الحدث، وإنما هي تعبير عن تجارب محايثة ومعايشات وجودية كثيفة، من خلال تشكيلات مفهومية تتمثل في خطابات ونصوص. وفي هذه الموسوعة لم تُقرأ الفلسفة بهدف استخلاص المذهب أو النسق أو المدرسة، وإنما للتعرّف على أدوات الفهم وأصعدته، ولم تقرأ الفلسفة بهدف العثور على حلول للمشاكل المطروحة، وإنما لمعرفة أين وصل الإشكال. وهكذا فإن هذا العمل الموسوعي بجزأيه يتناول بالبحث والتحليل

الفلسفة الغربية المعاصرة. شارك فيه أكثر من أربعين مفكراً وباحثاً عربياً ليقدموا للقارئ أكثر من خمسين فيلسوفاً غربياً معاصراً.

٣. **فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب**، قاسم شعيب، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ٢٠٨ صفحة.

يرى الكتاب أن الحداثة الغربية ما هي إلا نتيجة للعقلانية المادية، التي ترى أن الحقيقة تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل الإنساني، بما جعل الذات مركزاً للعالم. ولأن الحداثة تتضمن جوانب إيجابية وأخرى سلبية قاتلة، كان لا بدّ من تسليط الضوء عليها من خلال التمييز بينها وبين منجزاتها العلمية والتكنولوجية، وأدواتها الإدارية والمؤسساتية. وتقع الإشكالية التي يهتم بها الكتاب في افتتان بعض المفكرين العرب ذوي النزعة الوضعية بالحداثة الغربية، إلى درجة أن جعلوها مسلكاً لفهم الإسلام. جاء هذا الكتاب ليعرّف بالحداثة وينزع عنها طابع القداسة، ويقدم قراءة في مشاريع بعض المفكرين العرب. وهو إذ يضع الحداثة أمام كثير من سلبياتها في الجوانب الأخلاقية والإنسانية والبيئية وغيرها فإنه يقدم قيم الإسلام ومبادئه لحل مشاكل الحداثة، ليس على مستوى العالم الإسلامي فحسب، وإنما على مستوى العالم.

٤. **ولادات متعسرة العبور إلى الحداثة في أوروبا والمشرق**، عصام الخفاجي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م، ٧٣٥ صفحة.

المؤلف أكاديمي وباحث العراقي. يرى أن ثمة عمليات تاريخية تتشارك فيها المجتمعات السائرة نحو الحداثة، فالمشرق عرف التحولات التي عرفتها أوروبا في فترات انتقالها إلى الحداثة، إلا أن هذه العمليات لم تَقُد بالضرورة إلى نتائج متشابهة، فما هو السبب؟ يسعى خفاجي في كتابه إلى تقديم تفسير مختلف جذرياً عن تشكّل العالم الثالث المعاصر، ويزعم أنه أضاف جديداً إلى نظريات التحوّل الاجتماعي وتركيب النظم الاقتصادية الاجتماعية، فقد خصص حيزاً كبيراً في الكتاب لا لدراسة طبيعة السلطة السياسية أو الثورات أو التحولات المجتمعية، بل لدراسة الكيفية التي يرى فيها الناس تلك البنى والعمليات أثناء حدوثها، ومحاولة تفسير أشكال الوعي المتوافقة معها.

٥. **الإسلام والحداثة: من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن**، دونالد بيري، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ٢٢٢ صفحة.

يُعالج دونالد بيري؛ أستاذ الفلسفة والديانات، إشكالية الحداثة وما تواجهه من تحديات، أبرزها ما يتعلق بإمكانية استيعابها من قبل التراث الديني والنزعات الدينية التقليدية عند الأديان كافة. ويقدّم في سبيل ذلك نموذجاً لطريقة التعامل مع الحداثة ينتمي إلى الفكر الديني الإسلامي، وذلك بعرض فِكْر أحد أهم الباحثين الإسلاميين في القرن العشرين، وهو المفكر محمد فضل الرحمن. وفي كتابه المكون من أربعة فصول، حاول بيري أبراز مساهمة فضل الرحمن في كشف معضلات الحداثة كمشكلة لا علاقة لها بدين أو ثقافة معينة، وإنما بوصفها مشكلة كونية. ونوه المؤلف بدعوة فضل الرحمن إلى اكتشاف القرآن الكريم وإعادة بناء الإسلام من خلال مسيرته في عدة مجالات، وقدّم نقاشاً حول أفكار أحد خصوم فضل الرحمن وهو أبو الأعلى المودودي، بوصفهما يمثلان نموذجاً للنقاش الدائر في البلدان الإسلامية حول التعامل مع الحداثة.

٦. **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مجموعة مؤلفين، ترجمة وتحقيق خديجة زنيلي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ٢٠١٣م، ٢٠٨ صفحة.

يقع هذا الكتاب ضمن الجهود الفكرية العربية التي تحاول خلخلة المفاهيم السائدة عن الحداثة والتنوير، من خلال المشاركة في الحضارة العالمية كشركاء لا تابعين. يرصد القسم الأول من الكتاب أهم ما حملته حركة الأنوار في الفكر الفرنسي خلال القرن الثامن عشر، من أفكار فلسفيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة، واقتصاديّة. ويحلّل القسم الثاني جدليّة التنوير وتطوّره في ألمانيا، أما القسم الثالث فيتناول توضيح موقف مدرسة فرانكفورت بأجيالها الثلاث من التنوير والحداثة، ويستعرض القسم الرابع إخفاق المشروع التنويري العربي، وشروط الاستنهاض، وينطلق القسم الأخير من الكتاب من الإقرار

بوجود أزمة أخلاقية وسياسية واقتصادية عميقة تحول بين الحداثة والعقل العربي، هذه الأزمة التي تزداد تعمقاً بمرور الوقت، في ظل غياب تمثل حقيقي لمعنى المواطنة، وفي ظل أنظمة سياسية ديمقراطية في العالم العربي.

7. *Digital Modernism: Making It New in New Media*, Jessica Pressman, Oxford University Press, USA (January 31, 2014), 240 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحداثة الرقمية الجديدة في الإعلام الجديد**". لا يزال الأدب الإلكتروني والنقد الأدبي المتعلق به في مراحل مبكرة من ولادته، وتحتفل معظم الدراسات النقدية للأدب رقمي المولد بوصفه شكلاً من أشكال فنون ما بعد الحداثة، له جذور تمتد في التفاعلات التقنية والاجتماعية المعاصرة. تقدم جيسيكا برسمان؛ الأستاذة الزائرة في جامعة كاليفورنيا، الأدب الإلكتروني بأسلوب جديد، من خلال تفحصها لمجموعة من النصوص الحداثية والشعرية الإلكترونية بوصفها وسيلة لنقد الثقافة المعاصرة. وقدمت رؤيتها حول أهمية قراءة "الأدب الرقمي" بتمعّن وضمن تقاليد التاريخ الأدبي، وظروف ارتباط الأدب الحداثي بالإعلام الجديد. وهكذا فإن للكتاب هدفين: موضعة الأدب الرقمي المعاصر في سلسلة التاريخ الأدبي، والنظر في تاريخ الأدب وفي الحداثة على وجه الخصوص من أجل توضيح الدور الحاسم الذي أدّته وسائل الإعلام الحديثة في تشكيل الطموحات الأدبية والشعرية لهذه المرحلة.

8. *Understanding Deleuze, Understanding Modernism*, S. E. Gontarski (Editor), Paul Ardoin (Editor), Laci Mattison (Editor), Bloomsbury Academic (August 14, 2014), 272 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**فهم دولوز، فهم الحداثة**". يستكشف الكتاب التأثير التكويني متعدد الأوجه للفيلسوف جيل دولوز، على تطوير فهمنا للفكر الحداثي في تجلياته الثقافية والفلسفية والأدبية. فقد أعاد دولوز النظر في التاريخ الفلسفي من خلال سلسة من الكتب والمقالات التي تناولت كانط وسبينوزا ونيتشه وبرغسون ومجموعة من المفكرين والفنانين. ويقدم هذا الكتاب اعترافاً بتأثير دولوز العميق على قرن من الفن والفكر وعلى فهمه الخاص للحداثة. يبدأ الكتاب بوضع تصوّر لدولوز من خلال تقديم

قراءات معمقة لبعض أهم أعماله، وقدّم المشاركون في الكتاب قراءات جديدة أضاءت السياقات التي عمل بها دولوز، سواء من خلال تقديم قراءات نقدية لدولوز أو من خلال تحدي قراءته لأعمال غيره من الفلاسفة. وركّز الكتاب على العلاقة بين فكر دولوز وأدب الحداثيين على وجه الخصوص.

9. *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*, Carool Kersten (Editor), Susanne Olsson (Editor), Ashgate Pub Co; (November 28, 2013), 206 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الخطاب الإسلامي البديل والسلطة الدينية**". يشهد العالم الإسلامي في الوقت الحالي، كما هو بقية العالم، صراعاً حول الحداثة وما بعد الحداثة، والعلمنة والعولمة. ويثير أبناؤه العديد من التساؤلات حول التمثيل الديني والسلطة. الأمر الذي أدى إلى ظهور خطابات إسلامية بديلة تتحدى المعارضات والانقسامات الثنائية بين العقيدة والزندقة، والاستمراية والتغيير، والدولة والمجتمع المدني، وتؤدي أيضاً إلى تشتت السلطة، وانهيار الهياكل الهرمية القائمة، والأدوار الجندرية. ويرى الكتاب أن مركز الثقل لتلك الخطابات الإسلامية البديلة يتحول من قلب المناطق الناطقة باللغة العربية نحو أطرافها الجغرافية في العالم الإسلامي، وإلى المسلمين المهاجرين في أمريكا الشمالية وأوروبا. وفي ضوء التحولات الجذرية السياسية في الشرق الأوسط، تحمل الأفكار التي نوقشت في الكتاب أدلة مهمة لاتجاهات ممكنة للتطورات المستقبلية في هذا الجزء المضطرب من العالم الإسلامي.

10. *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World***,** Ali Mirsepassi and, Tadd Graham Fernée, Cambridge University Press (March 31, 2014), 232 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الإسلام والديمقراطية والكونية: في الوطن وفي العالم**". يقدم الكتاب دراسة نقدية حول المواطنة، والدولة، والعولمة، والمجتمعات التي تأثرت تاريخياً بالتقاليد والهيئات الإسلامية. ويحقق في أعمال المنظرين المعاصرين للحداثة الإسلامية مثل محمد أركون، وعبد النعيم، وفاطمة المرنيسي، وطلال أسعد، وصبا محمود، وعزيز العظمة، ويستشكف النقاش حول الإسلام والديمقراطية والحداثة، في سياق العالم

المعيش للإسلام المعاصر. ويتضمن ذلك تركيا المعاصرة (في أعقاب هجمات ١١ سبتمبر وبداية الحرب على أفغانستان)، وفرنسا متعددة الثقافات (النقاش حول البرقع الفرنسي في الأعوام ٢٠٠٩-٢٠١٠)، ومصر (التعبئة الجماعية في ميدان التحرير عام ٢٠١١)، والهند. قدم المؤلفان نقداً لبعض التصورات الأيديولوجية السلبية، منبّهين على ظهور أخلاقيات المصالحة الآخذة في الانتشار على المستوى العالمي، كما تم إعادة تقويم نقدي لمفاهيم العلمانية والعالمية والديمقراطية.

11. *Thinking Between Islam and the West: The Thoughts of Seyyed Hossein Nasr, Bassam Tibi and Tariq Ramadan*, Chi-chung Yu, New York- Peter Lang International Academic Publishers (February 13, 2014), 267 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**التفكير بين الإسلام والغرب: أفكار سيد حسن نصر، وبسام الطيبي، وطارق رمضان**". يقدم تشي تشونغ يو؛ المتخصص بالدراسات الإسلامية والعربية، والمحاضر في جامعة الصين في هونغ كونغ، في كتابه هذا، تقويماً للرؤية الاجتماعية لثلاثة من المفكرين المسلمين الغربيين، وهم الفيلسوف الأمريكي من أصل إيراني سيد حسن نصر، والمفكر الألماني من أصل سوري بسام الطيبي، والمفكر السويسري من أصل مصري طارق رمضان. توصل المؤلف إلى أن أفكار نصر وطلابه تدعو إلى تعزيز المجتمع القائم على التقليد، الذي يكون ذا بنية هرمية وعلى وئام مع القانون الإلهي في الإسلام. أما أفكار الطيبي فتدعو إلى مفهوم الإسلام الأوروبي الذي يحاول ترشيد الإسلام وجعله ديناً شخصياً مقتصراً على المجال الخاص. وأخيراً تؤكد أفكار رمضان على المجتمع التواصلي، والحوار بين المسلمين وغير المسلمين في الشؤون العامة. وحاول المؤلف أن يفهم كيف يمكن لهذه الرؤى الثلاث أن تكمل بعضها بعضاً؛ إذ قام بمقارنة أفكارهم من أجل إظهار أن الفكر الإسلامي الحديث ليس واحداً بل متعدداً، ويقدم رؤى اجتماعية مختلفة عن الإسلام في الغرب. ورغم ذلك فغالباً ما يتم وصف المسلمين بأنهم أقلية، واستبعاد كونهم جزءاً من الغرب. ويدعو المؤلف إلى ضرورة الاعتراف الكامل بهذه الشخصيات الثلاث بوصفهم مفكرين غربيين.

12. *Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism: French Modernist*, Yolande Jansen, Amsterdam: Amsterdam University Press (February 15, 2014), 336 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**العلمانية والانصهار وأزمة التعددية الثقافية: موروثات الحداثة الفرنسية**". تقدم يولاند يانسن؛ أستاذة سقراط للإنسانيات في العلاقة بين الدين والعلمانية في جامعة أمستردام، نقداً لجهود صهر الأقليات الدينية في مجال عام يفترض أن يكون علمانياً ومحايداً. وتقدم تحليلات متطورة تعتمد على الأدب الذي يصف مفارقات الاندماج كما حدث من قبل اليهود الفرنسيين أواخر القرن التاسع عشر. والكتاب هو نتيجة أفكار الباحثة حول الأزمة العميقة للتعددية الثقافية التي تطورت عبر منطقة أوروربا– الأطلنطية، منذ بداية الألفية؛ إذ قامت المؤلفة بتقويم البدائل المعاصرة للتعددية الثقافية عبر مفاهيم العلمانية والاندماج والتكامل المدني. وفي النهاية رسمت المؤلفة معالم ما يمكن عدّها مفاهيم عادلة وديمقراطية للمواطنة في مجتمعات متعدد الثقافات، معتمدة على الجدل حول التعددية الثقافية والعلمنة، والاندماج، والتكامل. وحاولت تجاوز هذه المفاهيم المعقدة والمتلونة، ودعت إلى تعددية ثقافية حيوية نقدية بديلاً للعلماينة والاندماج والتكامل.

13. *Global Muslims in the Age of Steam and Print*, James L. Gelvin (Editor), Nile Green (Editor), California: University of California Press (December 7, 2013), 312 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**مسلمو العولمة في عصر البخار والطباعة**". يمثّل النصف الثاني من القرن التاسع عشر حداً فاصلاً في تاريخ البشرية؛ فقد ربطت السكك الحديدية المناطق النائية البعيدة بالمدن، ووصلت كابلات البر والبحر القارات البعيدة بعضها بعضاً، ومكّنت تكولوجيا الطباعة الجديدة من نشر الأفكار حول العالم، وحملت البواخر العابرة للمحيطات البضائع إلى الأسواق البعيدة. وفي هذا الكتاب، يقوم مجموعة من العلماء البارزين في العالم الإسلامي بسرد العواقب الدائمة لمثل هذه الثورات التكنولوجية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية على المجتمعات المسلمة من شمال أفريقيا إلى جنوب آسيا، وفي المحيط الهندي والصين، وتقدم أبحاث الكتاب وجهات نظر جديدة ومتنوعة حول المجتمعات عابرة الوطنية في عصر التحول العالمي.

14. *Knowledge: The Philosophical Quest in History*, Steve Fuller, Durham- Acumen Publishing (August 29, 2014), 288 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**المعرفة: البحث الفلسفي في التاريخ**". يهدف ستيف فوللر؛ أستاذ نظرية المعرفة الاجتماعية في جامعة وروك، في كتابه، إلى تصحيح الفهم القائم على أنّ نظرية المعرفة تُعدُّ موضوعاً جافاً له علاقات قليلة مع الممارسات الفعلية للمعرفة؛ إذ قام المؤلف بإظهار جذور نظرية المعرفة الحديثة من بداياتها في القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا، وبحث تطوراتها وآفاقها. وقام بعرض نظرية المعرفة المعاصرة باعتمادها على رؤى مجموعة كبيرة من التخصصات؛ لأن الفلسفة كانت دائماً مهتمة بكيفية تحقيق التوازن بين الطموح والاعتقاد والخبرة والمعرفة.

15. *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*, Michael Bergmann (Editor) , Patrick Kain (Editor), Oxford- Oxford University Press, USA (July 22, 2014), 320 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**تحديات الأخلاق والمعتقدات الدينية: الخلاف والتطور**". يتضمن الكتاب أربعة عشر مقالاً أصيلاً كتبها مجموعة من الفلاسفة واللاهوتيين وعلماء الاجتماع، حول التحديات التي تواجه المعتقدات الأخلاقية والدينية. وطرحوا في مقالاتهم ثلاثة تساؤلات رئيسية هي: هل يمكن للفرد أن يحافظ بمعقولية على معتقداته الدينية والأخلاقية في مواجهة الخلافات البين- شخصية مع أقرانهم المفكرين؟ وهل الخلاف حول الأخلاق بين مصدر اعتقاد ديني، مثل النصوص الدينية، ومصدر اعتقاد غير ديني، مثل الملكات الأخلاقية للمجتمع، يجعل من غير العقلاني استمرار الثقة بأحد مصادر الاعتقادات الدينية أو كليهما؟ وهل يجب أن تقوّض الروايات التطورية لأصول معتقداتنا الأخلاقية ومعتقداتنا الدينية ثقتنا في صحتها؟

يضع هذا الكتاب تحديات المعتقدات الأخلاقية جنباً إلى جنب مع تحديات الاعتقادات الدينية، ويحدد التحديات القائمة على التطور جنباً إلى جنب مع التحديات القائمة على الخلاف، ويتضمن وجهة نظر فلسفية مع وجهات نظر علم اللاهوت وعلم الاجتماع، وذلك بهدف تقصي الحقائق المفقودة في حال عولجت المسألة ضمن تخصص منفرد وبعزلة عن التخصصات الأخرى.

16. *The Dark Side of Modernity* By Jeffrey C. Alexander, Polity, 1 edition. 2013, 200 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**الوجه المظلم من الحداثة**"، والمؤلف أستاذ علم الاجتماع في جامعة ييل الأمريكية، ومدير مشارك لمركز علم الاجتماع الثقافي في الجامعة نفسها. يقدم الكتاب نقداً لعالم الحداثة الذي نعيشه اليوم، وتحذيراً شديداً منه، والحداثة عند المؤلف هي زمن تاريخي، وحالة اجتماعية، ولكنها في الوقت نفسه أيديولوجية، وخيال وهمي. إنها مثلت الطموحات النبيلة للتنوير من أجل التقدم والعقلانية، ولكن ما حققته جلب على البشرية معاناة كبيرة نتيجة النزعات التدميرية التي لا تزال تحفز البشرية وتقودها إلى مزيد من المعاناة. يتكون الكتاب من تسعة فصول عرض فيها مواقف عدد من العلماء، مثل ويبر، وأيسنستاد، وبارسون، وسيميل، وكشف عن نزع الصفة المدنية عن الفضاء الاجتماعي المدني، وعجز الحداثة عن التخلص من الشر، ومأسسة العلاج النفسي. ومع ذلك فإن المؤلف يقترح خطوطاً جديدة للإصلاح الاجتماعي والنفسي لظواهر الحداثة ومشكلاتها.

17. *Social Theory: The Multicultural, Global, and Classic Readings*, by Charles Lemert, Westview Press; 2013, 544 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**النظرية الاجتماعية: قراءات متعددة الثقافات، وعولمية وتقليدية**." والمؤلف شارلز ليميرت، أستاذ النظرية الاجتماعية في جامعة ويزليان، وباحث رئيسي في مركز البحوث المقارنة في جامعة ييل. يناقش الكتاب مقولات أكثر من مائة من المفكرين والكتاب في التاريخ الغربي الحديث ممن أسهموا في تطوير رؤى محددة في النظرية الاجتماعية من أمثال ماركس ودوركهايم وجيمس، وديوي، وكونيل، إضافة إلى الشخصيات الرئيسية في مناقشات مجتمع القرن الحادي والعشرين من أمثال إليجا اندرسون وبرونو لاتور.

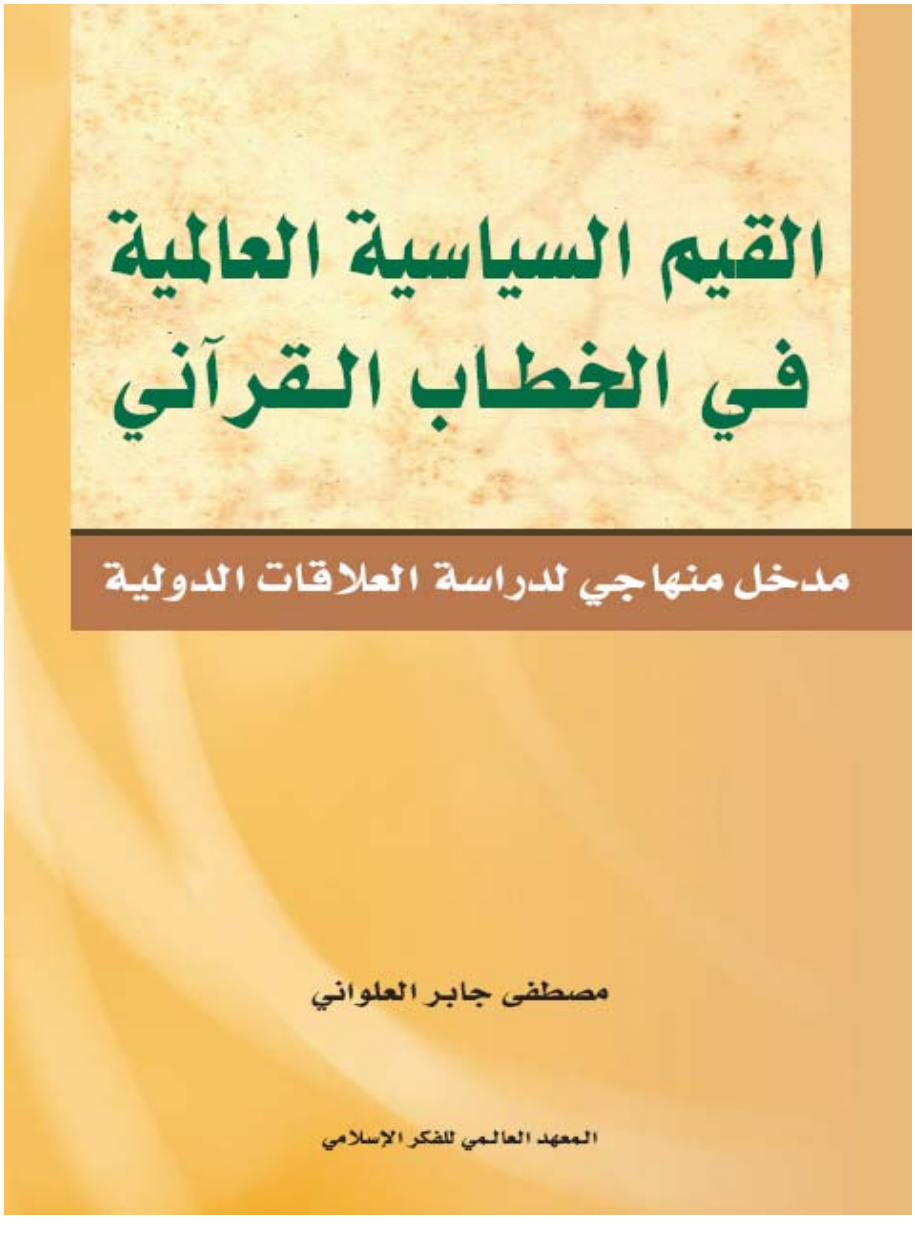
ويتكون الكتاب من عدد من الأبواب، أولها الحداثة في العصر التقليدي ١٨٤٨-١٩١٩، والباب الثاني بعنوان النظريات الاجتماعية وأزمات العالم من ١٩١٩-١٩٤٥، والباب الثالث بعنوان اللحظة الذهبية ١٩٤٥-١٩٦٣، والباب الرابع بعنوان:

هل يمكن للمركز الغربي أن يبقى متماسكاً؟ ١٩٦٣-١٩٧٩، والباب الخامس بعنوان: ما بعد الحداثة ١٩٧٩-٢٠٠١، أما الباب السادس والأخير فهو بعنوان: الحقائق العالم فيما بعد ٢٠٠١.

18. *The Ethical Foundations of Postmodernity: Communicative Reality and Relative Individuals*, by Nina Michaela von Dahlern, Publisher: CT Salzwasser Verlag GmbH & Company KG (December 11, 2013), 420 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "الأسس الأخلاقية لما بعد الحداثة: الحقيقة الاتصالية والأفراد النسبيين". وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه للباحثة الألمانية نينا ميشيلا فون دهليرن. وفي الكتاب مناقشة لظاهرة العودة إلى الأخلاق التي ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة ولا تزال، لا سيما في مجال الدراسات الأدبية والنظرية. والأسئلة الرئيسة في الكتاب تختص بالأسس التي قامت عليها مفاهيم الأخلاق، والكيفية التي تعمل فيها هذه المفاهيم. وهي مفاهيم إنسانية اتصالية، وعلى النقيض من نتائج النظرية النسبية، تقول المؤلفة إن ثمة حاجة إلى قواعد واقعية للأخلاق، ذات صدقية عالمية، وليس من الممكن فحسب، بل من الضروري كذلك تطوير فكرة الإخلاق ضمن مرجعية نسبية بعد حداثية.

يصدر قريباً


القيم السياسية العالمية
في الخطاب القرآني
مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية
مصطفى جابر العلواني
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يصدر قريباً

مقاصد
الشريعة الإسلامية
مدخل عمراني
مازن موفق هاشم
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يصدر قريباً

الطاعة السياسية
في الفكر الإسلامي
النص والاجتهاد والممارسة
هاني عبادي محمد سيف المغلّس
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يصدر قريباً

مُختصر الجِدالِ حوْل
النَّظرية الاجتمَاعية اليوْم
محمود الذوادي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

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: ٧٩-٨٧)
  - 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 .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

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: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٤٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1981م - 1401هـ
1981AC - 1401AH

Vol. 19 No. 76 Spring 1435 AH / 2014 AC
ISSN 1729- 4193