

فلسفة

عصر التنوير

الأستاذ الدكتور
بشير بوغازي

أستاذ في جامعتي خنشلة - الجزائر
بسكرة - الجزائر



لجمعية العزف
للمشر و التوزيع



مشففة

عطر التنور

فِلْسَفَةُ عَصْرِ الشُّوُعْبِ

كتاب الشيعة



تأليف
الأستاذ الدكتور
بشير بوغازي

أستاذ في جامعي خنشلة - الجزائر
رابط بديل <mktba.net> بسكرة - الجزائر

الطبعة الأولى

ـ 1437هـ - 2016م

المكتبة
الجمعية الفرعونية
مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/3/1260)

201.16

بشير، بوعازى

فلسفة عصر التنشير / بوعازى بشير. - عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر

والتوزيع، 2015

() من

ر.ا. : 2015/3/1260 :

الواصفات: / الفلسفة// العلمانية/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة

الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

جميع حقوق الطبع محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال،
دون إذن خطى مسبق من الناشر

عمان - الأردن

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or
transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

الطبعة العربية الأولى

٢٠١٦-١٤٣٧ هـ



عمان - وسط البلد - ش. السلط - مجمع الفعيم التجاري
تلاصق 39، خلوى، 86264632739 - عمان، 8244، 862795651920

ش. العبد الله العبد الله - مقابل مكتبة الزراعة - مجمع سمارا التجاري

Email: Moj_pub@yahoo.com - Info@moj-arabi-pub.com

www.moj-arabi-pub.com

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

ISBN 978-9957-83-511-8 (ردمك)

الإهداع

لكل مناضل ومخلس
وبادث عن الدقيقة

الفهرس

الصفحة

المحتوى

11

المقدمة

الفصل الأول

مصطلاح التنوير: مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث

15

مفهوم التنوير عند الغربين

21

معنى التنوير في اللغة العربية وفي التراث الإسلامي

27

أنواع التنوير في العالم الإسلامي الحديث

36

التنوير الإسلامي التجديدي المحافظ

الفصل الثاني

العلمانية والتنوير

44

سلطان العقل

49

مبدأ الديموقراطية

50

الجذور الفلسفية للبنيوية

57

ليفي شتراوس بين العلم والفلسفة

64

النزعة الكانتية عند ليفي شتراوس

75

البنيوية من أين؟ وإلى أين؟ (مواقف من البنوية)

الفصل الثالث

الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المصاحبة لها

85

الحداثة الغربية

88

الركائز الفلسفية للنزعة العلمية والعقلية عند الغرب

93	العلم التجاري والتفسير الخارجي (المادي).....
97	الثورة الفكرية والعلمية.....
103	الفلسفة العقلية (المثالية) والنسق المغلق.....
106	الكوجبيتو الديكارتي وبنور الذاتية الغربية.....
112	النسق الهيجلي وبناء التمركز الغربي.....

الفصل الرابع

البنيوية والنموذج اللساني (سجن اللغة/النسق)

136	البنيوية وما بعدها.....
141	الأصول الفلسفية للبنيوية

الفصل الخامس

بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/الإسلامي

158	النقد الكانطي واثره على مشروع أركون والجابري.....
161	تارikhية العقل.....
169	الأثار الفلسفية لمبدأ تارikhية العقل.....
172	مفهوم العقل العربي / الإسلامي.....
183	ما المقصود بالإبستميه.....
186	أين يختلف أركون عن الجابري.....

الفصل السادس

مال الإسلام في القراءات العلمانية

197	تمهيد.....
199	تكريس تاريخية الإسلام القرآني.....

216	ترويج الإسلام العلماني الجديد.....
225	المراجعية النقدية للنسخة النقدية العلمانية.....
249	المراجع.....

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحديث عن اللغة بدأ في عصور ضاربة جذورها في أعماق التاريخ، فمن الأصول التي انشغل بها الإنسان منذ القديم هي: النظر في اللغة، والاهتمام بقضاياها، والتفكير في مشكلاتها، وتجلى ذلك في محاولة وضع تعريف لغة، والبحث في نشأتها، والكشف عن طبيعتها، والتعرف على كنها ... ومع مرور الزمن اتسع تفكير الإنسان اللغوي وتطور، ودليل ذلك محاولاته تمثيل الكلمات المفوضة برموز كتابية أو ما يعرف باختراع الكتابة التي تعد الوسيلة الوحيدة في حفظ المعرف الوراثي من فقدان والضياع.

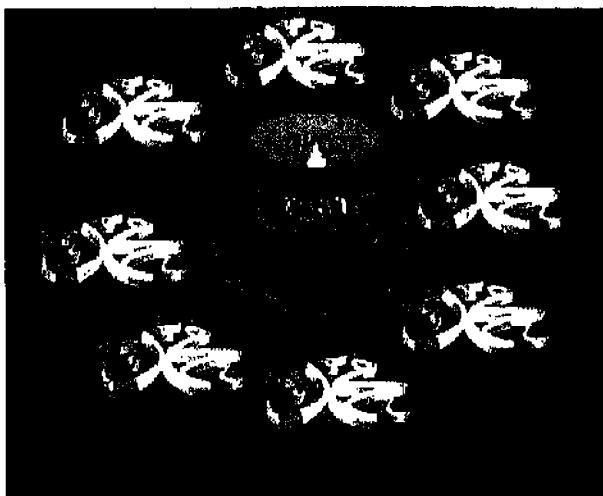
ولا يخفى على أحد أن تاريخ الأهم السالف حافل وغني بالدراسات اللغوية التي تبحث في الظاهرة اللغوية من الوجهة الصوتية، والتركيبية، والدلالية، ثم علاقة هذه المكونات اللغوية بالعالم الذي يحيط بالأنسان، فقد التفت الإنسان منذ قديم الأزل إلى الظاهرة اللغوية وقام بطرح الأسئلة حولها: لماذا لا يتحدث البشر في كل مكان نفس اللغة؟ وكيف وضعت الكلمات الأولى مرة؟ ومن هو واسعها؟ وما هي العلاقة بين الكلمة والشيء الذي تقوم مقامه؟ ولماذا نطلق على ذلك الشيء هذا الاسم بالذات وليس إسماً آخر؟... وسواء أقاده حسه الطبيعي إلى الجواب الصحيح، أم تجاريته العلمية المتوفرة له إنذاك، فان الإنسان قد توصل إلى حقائق حول اللغة بشكل طبيعي ... ومما لا شك فيه ان الإنسان بدأ منته وجوده على هذه الأرض يفكر في سائر المظاهر الإنسانية، وقد ادى به تفكيره هذا إلى ان يقرر الحقائق ويحللها، ومن هنا نشا التفكير اللغوي، غير انه مكان في شكل تأملات فلسفية حول نشأة اللغة، وسببيّة اللغة او الفكر، والعلاقة بين الدال والمدلول، واقسام الكلام ... ذلك فقد كانت اغلب الموضوعات القديمة ذات صبغة دينية او ميتافيزيقية بحتة، فقد رأى الهندود القديامي ان الآلهة اندار (Indra) هو الذي اعطى لكل شئ وللحيوانات اسماءها، وارجع المصريون القديميون اللغة والكتابة إلى الآلهة تحوت (THOT)، في حين اليونانيون وجود خالق للغة والكتابة ...

وهذا دليل على ان الدراسة اللغوية في القديم حكانت دراسة معيارية، غير مستقلة، خاضعة لمتطلبات الفروع الأخرى كالدين، والفلسفة، والمنطق، والتاريخ، والنقد الأدبي ...

ولكن الدراسة العلمية للغة جد حديثة، ولم تبدا الا في القرن التاسع عشر، وأساساً في القرن العشرين، حيث احتلت اللغة اسمى الامكنة واصبحت جزءاً من مرتكزات الفكر، وانموذجاً للاقياس والتطبيق، ومثالاً للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية ... فإن الذي لا شك فيه - كما يقول دو لان بارث - هو انه ما يزال علينا ان تستكشف عالم اللغة، على نحو ما نستكشف الان عالم الفضاء، وربما اصبح هذان الكشفان هما اهم سمة يتميز بها عصرنا، وبالفعل فقد احتلت اللغة الانسانية مكاناً بارزاً في حياة الإنسان الفكرية وفي مختلف مظاهر النشاطات الانسانية، ذلك انه لا يمكن اتمام اي تواصل بين الافراد والمجتمعات مهما كان بدائيأً من دون استعمالها، ومما لا شك فيه ايضاً انه لابد لكل من يحاول سبر أغوار الفكر الانساني من اي يحاول دراسة اللغة ومن ان يتعال مع هذا التنظيم من الرموز الذي بواسطته يعبر الفكر الانساني عن ذاته ... وهذا ما حاولت حقيقة اللسانيات المعاصرة القيام به، عندما ركزت مجال بحثها على الاهتمام بطبعية اللغة الانسانية، ويقف السويسري فردينان دي سوسيير على صداره هذا التوجه اللغوي والنقدي، وخاصة من خلال فصله بين اللغة والكلام وتعريف كل منهما بمعزل عن الآخر، وكذلك تعريفه اللغة بأنها نظام من الاشارات، وهذه الاشارات هي اصوات تصدر من الإنسان ولا تكون ذات قيمة الا اذا كان صدورها للتعبير عن فكرة او لتوسيعها وتعد البنية من اكبر المنهجيات الاساسية التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة، حيث سعت الى توحيد جميع العلوم في نظام واحد، اون تفسر علمياً جميع الظواهر الانسانية، فهي بحث شمولي، ادماجي، يعالج العالم باسئلته بما فيه الإنسان.

الفصل الأول

مطلع التزوير:
مفاهيمه واتجاهاته
في العالم الإسلامي والدين



الفصل الأول

مصطلح التنوير؛ مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث

مصطلح التنوير أو الاستنارة هو من الألفاظ والشعارات والمصطلحات الواحدة التي انتشرت في العالمين العربي والإسلامي في العصر الحديث، وهي جملة من المصطلحات الجملة المشكّلة المتتبّلة التي ظاهرها وعبناها الخير والعلم والعرفة، ولكنها تحمل في طياتها كثيراً من المفاهيم والأفكار المقبولة أو المرذولة والصحيحة أو الفاسدة، ولذلك اقتضت ضرورة البحث العلمي الموضوعي التوضيع والبيان والشرح والتفصيل حتى يزول اللبس وتتضخ معالم الصورة وتنزاح الشبهة، فيحرياً من حي عن بينة وبهلك من هلك عن بينة، [وَمَكَدَّلَكَ نُقَصِّلُ الْأَيَّاتَ وَلَنَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ]. (الأنعام).

مفهوم التنوير عند الغربيين:

وبداية نقول إن هذا المصطلح (التنوير أو الاستنارة)، بمعنى الفكري والفلسفي الشائع، هو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يذكر عادة تحت عنوان: حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار:

بالفرنسية "philosophie des lumieres" ، وبالإنكليزية "Enlightenment" ، وبالألمانية "Aufklarung" وقد ترجمت إلى العربية بحركة التنوير أو حركة الاستنارة.

وحتى نفهم هذا المصطلح بالعربية يستحسن أن نتعرف على مفهومه وأبعاده في اللغات الأوروبية وفي تطور الفكر الغربي عموماً، الواقع أن حركة التنوير تشير إلى تلك الحركة الفلسفية التي بدأت في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي، وجاءت بعد المذهب الإنساني وحركة النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وقد تميزت هذه الحركة بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي المستقل، والحكم

على أساس التجربة الشخصية (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر) ويقابلها نزعة التعميم، وهي نزعة تتعارض مع نشر المعرف والأخذ بالمبادئ العقلية، وهو مصطلح قدحي ذمٍّ يعني النزعة الظلامية في مقابل التنوير أو حركة الأنوار (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر).

و سنعرض فيما يلي شرحاً مكثفاً ومركزاً لفلسفة الأنوار في أوروبا نقتبسه من مرجع مهم من مراجع الفلسفة الغربية الحديثة، وهو معجم الفلسفات الكبرى Dictionnaire Des Grandes Philosophies الذي أعد تحت إشراف الأستاذ (لوسيان جيرفانيون Lucien Jerphagnon) PRIVAT , Toulouse 1973 ، فقد جاء في هذا المعجم حول هذا المصطلح ما يلي:

يشير هذا المصطلح إلى المذهب العقلاني في القرن الثامن عشر، والذي مهدت له بشكل واسع أعمال فلاسفة السابقين من أمثال: سبينوزا، وريتشارد سيمون، وفونتيل، وبيير بايل وقبل كل ذلك نيوتن ولوك.

وليس من الممكن أن نحلل في صفحات قليلة، وبشكل متتابع، مذاهب المثلثين الرئيسيين لفلسفة الأنوار، أو أولئك الذين يمكن أن نلحقهم، رغم تنوعهم، بهذه التيار: في إنجلترا مثلاً، جون تولاند (1670 – 1722)، ديفيد هيوم (1711 – 1776)، وفي ألمانيا: كريستيان وولف (1679 – 1754)، ليسيينغ (1729 – 1781)، وفي فرنسا: مونتسكيو (1689 – 1755)، فولتير (1694 – 1778)، ديدررو (1713 – 1784)، دولامترى (1709 – 1751)، دولياخ (1723 – 1789)، وبصورة أقل يقيناً روسو وأنطوكىز دوساد، هؤلاء هم الذين كانوا متأثرين بشكل واسع بهذه الفلسفة "فلسفة الأنوار" مع أنهم خالفوها في بعض النقاط الجوهرية.

ونريد هنا بالأحرى أن نحلل المقتضيات الأساسية لمفهوم فلسفة الأنوار

إن فلسفة الأنوار هي فلسفة عقلانية مተفللة ت يريد الظهور علينا، وتريد إنارة كل العقول وتخليصها من النزعة الظلامية. وفي إطار هذا المقصود، مقصد التعميم الواسع ونشر الأنوار بشكل عام وفي جميع الأوساط، كتبت الموسوعة تحت إشراف "ديدرُو"، تلك الموسوعة التي تشكل معجماً عاماً للعلوم والفنون والتكنولوجيات (وقد صدرت بين عامي 1715 و 1772).

ولنلاحظ مع ذلك أن حركة البشرين الأحرار (الماسونية) (التي قدم لها "أندرسون" مؤسساتها وقوانينها منذ عام 1723) كانت تنمو بشكل سريع جداً وتساند الأفكار الجديدة وقد أدانتها رسالة بابوية أطلقها "البابا كlemens الثاني عشر" عام 1738 وهي تقدم خليطاً غريباً من فكر الأنوار ومن الروح العرفانية الإشراقية "ILLUMINISME".

ويمكن أن نلخص معالم فلسفة الأنوار عند الأوروبيين بما يلي:

- ☆ الهجوم على الدين وعلى السلطات القائمة وتسفيهها وذمها.
- ☆ الإشادة بالعقل الطبيعي، وشعارهم في ذلك: "إن أنوار العقل الطبيعي وحدها هي القادرة على قيادة بني الإنسان إلى كمال العلم والحكمة". وهذا يلخص بالفاظ بسيطة جداً كل برنامج حركة التنوير الغربي.
- ☆ يمكن أن تعتبر حركة التنوير حركة عقلانية ديكارتية معممة، أي تمدیداً واسعاً يغطي جميع الميادين لعقلانية بقية محدودة وخجولة عند "ديكارت" نفسه.
- ☆ الدعوة إلى عقلانية تجريبية حسب النموذج النيوتنوي.
- ☆ حلول التحليل محل الاستنتاج العقلي النظري.
- ☆ اعتبار النظم الفاسدية الميتافيزيقية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر أبنية خيالية.

- ☆ استبدال العقلانية التحليلية والنقدية بـ"العقلانية الكبرى" التي حكانت سائدة في القرن السابق.
- ☆ الإنسان معتبر ببساطة آللة أكثر تعقيداً من الحيوان.
- ☆ النظرة الحسية التجريبية الوضعية للأشياء تحل محل النظرة المتعالية التقديسية.
- ☆ الصراع الأساسي الذي تلتزم به حركة التنوير هو الصراع بين العقل التجربى الوضعي النقدي وبين مضمون الإيمان الدينى الغبى.
- ☆ حكانت حركة الإصلاح الدينى قد طالبت بالعودة إلى مصادر الإيمان، أي إلى تصوّص العهد القديم والعهد الجديد، لكن "سبينوزا" كان يطالب بأن يدرس النص الدينى كأى نص عادى آخر، وكأى مجموعة من الواقع ب بكل معطيات العقل النقدي ووسائله.
- ☆ نزعة الشك في النص المقدس في ثبوته وفي مصاديقه لكونه مثقلًا بالشروط والزيادات والتحريفات.
- ☆ الكتاب المقدس ليس سوى نسيج من الأساطير، والعقل المستنير يجب عليه أن يرفض هذه الخرافات التي هي من قبيل الطيرة، أو نزعة التطير.
- ☆ إذا كان معظم أبطال حركة التنوير قد بقوا مؤمنين بإله شخصي، "كفولتير" مثلاً، ويقولون ديناً طبيعياً، أي يرون في فرضية إله خالق مطلبًا طبيعياً من مطالب العقل فإنهم كانوا يرفضون أي دين موحى به.

هكذا كانت فلسفة التنوير (الأنوار) تؤكد إذن قيمة العقل الطبيعي والأنسوار الطبيعية، ولكنها ترفض كل وحي، ترفض كل ما كان علم اللاهوت التقليدي ينسبه إلى العناية الإلهية واللطيف الإلهي. فالعقل الطبيعي يكفي لإيصالنا إلى المعرفة. وبينما الطريقة فإن هناك أخلاقاً طبيعية تكفي لضمان سعادتنا، بصرف النظر عن المحرمات التعسفية والتوجيهات المصنوعة، كما يدعون.

((أشار اللورد "بروجهام" إلى الفيلسوف "فولتير" وصورة وهو يؤدي واجباته الدينية على قمة جبل سنة 1775 تحت إشعاع الشمس المشرقة وهو يقول متوجهًا إلى الكائن الأعظم:

إني أؤمن بـك، إني أؤمن بـك... ثم فجأة ينتصب واقفًا ويضع قبعته على رأسه وينفض الغبار عن ركبتيه ويستعيد قسمات وجهه المغضن ثم يقول: هنا بالنسبة لـك، أما بالنسبة للسيد الآbin وللسيدة أمـه، فالمـسـأـلةـ لهاـ هـنـدـيـ شـأنـ آخرـ)).

هذه الثقة بالطبيعة تميز بشكل واضح حركة التنوير، فهي تتضمن وتقتضي رفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وبهذا حول هذه النقطة بشكل جوهري كانت حركة الأنوار معادية للنصرانية.

لقد تبنت موقف المذهب الإنساني المعارض الذي كان معروفاً في القرن السادس عشر وعمقه، فالإنسان عندها سيد مصيره المطلق وليس تابعاً لرحمة تعسفية، والطبيعة الإنسانية بقواها الذاتية وحدها قادرة على تحقيق التقدم، وليس فاسدة في منبعها بسبب الخطيئة الأصلية. لقد أكدت هذه الحركة أن فلسفة معقولة وعاقلة يتبعها أن ترفض هذه الأسطورة المعيبة التي تقرر الخطيئة الموروثة والتي يجعل منها بشكل ما أمرًا عضوياً بيولوجيًّا.

وقد كان رفض الخطيئة الأصلية يعني أيضًا رد طغيان الحكم المستبدرين، الذين كانوا يسوغون سلطتهم المطلقة بفساد رعایاهم فساداً أصلياً، وهم كلهم أبناء آدم، أما إعادة الثقة بالإنسان فإنها تعني المساعدة بضرورة اتسام وطالبة بحرية التفكير والتعبير. لقد كانت فلسفة متفائلة، بل إن كلمة التفاؤل قد وضعت من قبلها في القرن الثامن عشر، فقد كان هناك ثقة كبيرة في العقل الإنساني والعلم الإنساني والتحولات العلمية الكبيرة والتحولات الاجتماعية والاقتصادية المتنامية مواجهة حالات الخلل التي تحدث في الطبيعة وفي المجتمع،

فالتقدير العلمي والتقديم الاقتصادي المادي سيجعل كل المشكلات وسائلها كل الحاجات، وهكذا أعلن "كوندورسيه" سنة 1794:

((إن الإنسانية، وهي تزداد علمًا ومعرفة كل يوم ويدون توقف، سوف ترى سلطتها على الطبيعة تزداد وتقوى كل يوم وكذلك الأمر بالنسبة لشروعاتها وإمكاناتها سعادتها؛ فصلاحية الإنسان لبلوغ الكمال هي في الواقع بغير نهاية)).

وقد ورثت هذه الفلسفة بشكل مباشر ومثلتها في الأزمان اللاحقة كل من:

- ☆ الفلاسفة الوضعيية والوضعيين على اختلافهم.
- ☆ الاشتراكية والاشتراكيين على تنوعهم.
- ☆ النزعة الإنسانية من كل شكل ولون.

واضح إذن أن الطابع المميز لحركة التنوير وفلسفتها في أوروبا هو طابع عقلاني طبعي مادي إنساني تحليلي نقدي بعيد عن الدين إن لم يكن معادياً له، يؤمن بالتقدير الإنساني الواسع المستمر على أساس التفاؤل والثقة بقدرة الإنسان الذاتية وإمكاناته الخاصة، وأهليته الكاملة لبلوغ سعادته بنفسه، وجميع الحركات الفلسفية والأدبية الأوروبية التي مثلت حركة التنوير وقادتها تميّز بالتشكيك في القيم التقليدية والمعتقدات الدينية، وبالميل نحو الفردية المطلقة، وإبراز فكرة التقديم البشري العام، والمناهج التجريبية الوضعيية للعلوم، وتحكيم العقل في كل شيء. (معجم مصطلحات الأدب، مجدى وهبة). هذا هو معنى التنوير ومبادئه في أوروبا، فلننظر إلى دلالة هذا المصطلح واستخداماته في الخطاب العربي الحديث.

معنى التنوير في اللغة العربية وفي التراث الإسلامي:

معنى التنوير في اللغة العربية:

لابد لنا قبل تحديد معنى التنوير كمصطلح ثقافي أو فلسفى في اللغة العربية الحديثة، أن نتعرف أولاً على معنى التنوير في اللغة وفي التراث الإسلامي.

التنوير في اللغة العربية مصدر الفعل المضعف (نور)، والفعل نور معناه أضاء، يقال نور الله قلبه: يعني هداه إلى الحق والخير، ونور الصبح أشرف، والتنوير هو وقت إسفار الصبح يقال: صلى الفجر في التنوير أي صلى الفجر في وقت الإسفار، واستئثار بمعنى أضاء، ويقال: استئثار الشعب، أي صار واعياً مثقفاً (المعجم الوسيط).

النور في القرآن الكريم: يقول العلامة الراغب الأصفهاني في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن": (النور: الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، وذلك ضربان: دنيويٌ وأخرويٌ).

فالمدنيوي ضربان: ضرب معقول بعين البصيرة، وهو ما انتشر من الأمور الإلهية: كنور العقل ونور القرآن ومحسوس بعين البصر وهو ما انتشر من الأجسام النيرة كالقمرين والنجمون والنجيرات.

فمن النور الإلهي قوله تعالى: (قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَّكِتَابٌ مُّبِينٌ) {المائدة: 15} وقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْتَزِي بِهِ فِي النَّاسِ حَكَمَنَا مَوْلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا) {الأنعام: 122} وقوله تعالى: (مَا حَكُمْتَ تَكْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا إِيمَانٌ وَلَا كُنْ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِنَا) {الشورى: 52} وقوله تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِنِسْنَامٍ هَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَّبِّهِ) {الرُّمَى: 22} وقوله تعالى: (نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ شُوَّرٌ مِّنْ يَشَاءُ) {النور: 35}.

ومن المحسوس الذي بعين البصر قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ هَبِيبَةً وَالْقَمَرَ ثُورًا) {يوحنا، 5}، وتخصيص الشمس بالضوء والقمر بالنور من حيث إن الضوء أخص من النور، قال تعالى: (وَقَمَرًا مُنِيرًا) {الفرقان، 61} أي ذا نور، ومما هو عامٌ فيهما قوله تعالى: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالثُّورَ) {الأنعام، 1} وقوله تعالى: (وَيَجْعَلُ لَكُمْ ثُورًا تَمْشُونَ بِهِ) {الحديد، 28} وقوله تعالى: (وَأَهْرَقَتِ الْأَرْضَ بِثُورِيهَا) {الرُّمُر، 69}.

ومن النور الآخرói قوله تعالى: (يَسْعَى ثُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ) {الحديد، 12} وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ثُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبِّنَا أَتَّعْمِلُ لَنَا ثُورَتَا) {الثُّحُريم، 8} وقوله تعالى: (إِنَظِرُوهُنَّا فَقْتَلُنَّهُمْ مِنْ ثُورِهِمْ) {الحديد، 13} وقوله تعالى: (هَذَا ثَمَسُوا ثُورًا) {الحديد، 13}.

ويقال: أنوار الله كذا ونوره. وسمى الله تعالى نفسه نوراً من حيث إنه هو المنور سبحانه، قال تعالى: (اللَّهُ ثُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) {النور، 35}، وتسميتها تعالى بذلك لمبالغة فعله. انتهى حکلام الراغب في مفرداته.

معنى التنوير عند الصوفية: وتطلق عبارة فلسفة النور على فلسفة الإشراق عند السهروردي مثلاً، ومؤمن منور القلب؛ إذا دخل النور في قلبه انشرح وانفسح، وقد جاء في الحديث:

"من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة" قيل وما علامه ذلك يا رسول الله: فقال: التجا في عن دار الغرور والإذابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله".

وسميت الصوفية بالنورية أخذأً من هذا الحديث، كحمساً أن الصوفية يطلقون كلمة النور على الحق سبحانه وتعالى، ويسمونه أيضاً نور الأنوار، والنور المحيط والنور القيسوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، ونور النهار (د.عبدالمنعم الحضني: معجم مصطلحات الصوفية).

مطلع اللوبي، عفافيه واجهاته في العالم الإسلامي الحديث

وفي "معجم الفاخذ الصوفية" للدكتور حسن الشرقاوي أن النور يقصد به اليقين بالحق، والهدى، واطهنان القلب به، ويدرك النور بضمه دائمًا، وهي الظلمات التي يراد بها الشكوك والشبهات. كما يراد بالنور المعرف والحقائق التي تجلب اليقين في العقائد، كما يقصد بالنور الكتاب السماوي كما في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بِرُزْهَانٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَأَنْذَلْنَا إِلَيْكُمْ ثُورًا مُّبِينًا] {النساء، 174}.

ويمكن أن يحمل معنى النور على النبي الذي يجيء بما ينير السبيل.

وعند الإمام الغزالى: النور هو العلم اللدنى أو الوهبي أو العلم الإلهامى وهو نور يقذفه الله في قلب المؤمن.

ولأنسى في هذا الإطار العنوان الموجي لكتاب الصوفية الشهير ابن عطاء الله الاسكندرى، وهو "التنوير في إسقاط التدبير".

معنى التنوير في الثقافة العربية الحديثة: يقترب معنى التنوير في الاستخدام الثقافي العربي الحديث من معنى الوعي بالحاجة إلى التقدم وإلى الإصلاح والتجديف واليقظة والنهضة، والاستنارة تفيض معنى الفهم والثقافة والاطلاع والاقتناع بضرورة التغيير والتقدم، ويقابلها التزمت والجمود والتمسك بالعادات والتقاليد القديمة بدون تمييز، والانفصال على النفس ورفض الحوار والتفاعل مع الآخرين.

لكن للتنوير معنى اصطلاحياً فلسفياً خاصاً، فهو الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا، وتبني شعار "لا سلطان على العقل إلا للعقل"، وهو شجاعة استخدام العقل ولو كان ذلك ضد الدين ضد النص، والدعوة إلى تجاوز العقائد الغيبية، والإيمان بقدرة الإنسان الذاتية على الفهم والتحليل والتشريع، والدعوة إلى الدولة العلمانية، وتجاوز النص الديني أو إهماله أو تفسيره تفسيرات بعيدة عن سياقه وعن قواعد التفسير الموضوعية، وهو الدعوة إلى المنهج التجريبى الحسى المادى واعتباره المنهج الوحيد الجدير بالثقة والاتباع.

والواقع أن هذا المصطلح قد اكتنفه في العصر الحديث كثير من الغموض والتعمية وكثير من الخلط والتلبيس حتى أصبح من الكلمات الفضفاضة التي تحشى بمعانٍ مختلفة، أو بتعبيرنا الأصولي أصبح من الألفاظ المجملة والمشتركة، سواء أكان ذلك يقصد أم بدون قصد.

وقد أصبحت كلمة التنوير أو الاستنارة مؤخراً كلمة محورية في الخطاب السياسي والفلسيفي العربي، لكن تعريفات التنوير والاستنارة في الأدبيات العربية تعريفات عامة مثل:

حق الاجتهاد والاختلاف، وشجاعة استخدام العقل، ولا سلطان على العقل إلا لسلطان العقل، والاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا.

ولذلك وجدنا كلمة التنوير تختلط أحياناً بكلمات الوعي والنهضة واليقظة والإصلاح والتجديد والتقدم والترقي والتمدن وغيرها من الكلمات والمصطلحات المقاربة، فكان لزاماً علينا أن نحدد المعنى الحقيقي لهذا المصطلح وأن نميزه عن غيره ونحدد اتجاهاته وألوانه وأطيافه، حتى لا تختلط الأمور ولا تلتبس المفاهيم، حتى يكون الحكم مؤسساً على تصور سليم ومعرفة بينة.

يطلق مصطلح التنوير في الخطاب العربي الحديث بشكل عام على حركة التوعية والتحقيق والتحديث والتجديد التي حدثت في العالم الإسلامي منذ قرنين من الزمان واتسمت بتأثرها بالطريقة الغربية وبإعجابها بالغرب وعلومه وتقدمه الفكري والعلمي وبنشر النهضة والإحياء الذي عرف فيه في القرنين الأخيرة، بل إن هناك من يقول بأن تيار التنوير في العالم العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية اليونابارтиة على مصر 1798م، وما أحدثته هذه الحملة من صدمة ثقافية وحضارية ووعي فكري وثقافي، وقد وجدنا من ينظر إلى هذه الحملة اليوم نظرة إيجابية استحسانية، ويطالب بإعادة تقويم هذه الحملة وإعادة تحليل أهميتها وأثارها والحكم عليها من وجاهة النظر التنويرية التقدمية التاريخية¹¹.

مصطلح التنوير، مفاهيمه والجاهاته في العالم الإسلامي الحديث

ولكن لنا أن نتساءل؛ هل فهم رجال الإصلاح والتتجديد المسلمين التنوير كما فهمه رواد حركة التنوير في أوروبا؟ وهل اقتنوا أثراً لهم حذو النعل بالنعل والقدمة بالقدمة؟ أم أنهم فهموه بمعنى الإصلاح والتتجديد والتحديث من الداخل وفي إطار منظومة العقائد والقيم الإسلامية الأساسية مع اختلاف في الدرجة والمقدار؟ وهل يجوز أن نضع دعامة الإصلاح والتتجديد في العالم الإسلامي الحديث في سلة واحدة وأن نضمهم في حزمة واحدة؟ وهل هناك تنوير واحد أم "تنويرات" أي أنواع متعددة من التنوير قد تختلف قطبياً وجذرياً، وقد تتتنوع في المسارات والطرائق؟ هل يمكن الحديث عن تنوير إسلامي وتنوير علماني وضعيف؟

لقد ذكر أحد الباحثين في التنوير الحديث أن التنوير الغربي هو تنوير علماني يستبدل العقل بالدين ويقيمه قطعاً مع التراث، وأن التنوير الإسلامي هو تنوير إلهي لأن الله والقرآن والرسول أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميناً يرسم معالمه أعلام التجديد الإسلامي المعاصر؛ ولسلاught هنا التقارب بين مصطلحي التنوير والتجدد.

وقد **ميّز كاتب آخر** "محمد جلال كشك" بين رجال التنوير الحقيقيين وبين التنويريين المضللين الذين تدق لهم الطبول هنا وهناك (جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبد الرزاق) ص 3 - 10.

وقد كتب الدكتور "محمد عمارة" كتاباً كاملاً عن "الإسلام بين التنوير والتزيير" دار الشروق، القاهرة 2002م، كما أصدر كتاباً حول فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين في سلسلة (نحو عقلية إسلامية واعية) رقم "17" - دار الصحوة للنشر 1995. وكان التنوير عنده يعني تكوين عقلية إسلامية واعية تكون أساس نهضة إسلامية شاملة، وشتان بين هذا المفهوم للتنوير وبين مفهوم رواد التنوير الغربي العلماني، كما يتجلّى ذلك في سلسلة من الرسائل القيمة عنوانها (في التنوير الإسلامي) تميّزاً له عن التنوير العلماني.

والذى يلفت النظر أن هذا الاتجاه يذكر نماذج من رجال التنوير الحقيقين من أمثال "الشيخ محمد الخضر حسين"، و"الشيخ عبد الحميد بن باديس" وكثير من رجال الإصلاح والتجديد الذين ظهروا في العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، لذلك فإننا نلاحظ أن هذا الاتجاه لا يفرق كثيراً بين رجال التنوير ورجال النهضة والإصلاح والتجديد.

(انظر كتاب "ابن باديس، فارس الإصلاح والتنوير" لمؤلفه الدكتور محمد بهي الدين سالم، دار الشروق 1420 هـ).

بل إن كثيراً من الأسماء والرموز التي ينتهي إليها دعوة التنوير الغربي العلماني ويحاولون تصويرها على أنها من رواد حركة التنوير بمفهومهم العلماني الغربي للتنوير هي عند التحقيق والبحث الرصين، بعيدة كل البعد عن مفهوم التنوير الغربي ومفرداته وأهدافه، وهذا ما يشير إلى أن التنويريين الغربيين الجدد يقومون بعملية خلط وتدايس وتلبيس أقل ما توصف به هو أنها عملية غير دقيقة وغير أمينة وغير منهجية.

فهل نترك مصطلح التنوير لأولئك المفكرين والداعية المغرضين المتنكرين لعقيدة الإسلام وقيمه المقتدين أثر حركة التنوير الغربية وخصائصها، ونحتفظ بمصطلح التجديد والإصلاح لمفكري الإسلام في العالم الإسلامي الحديث على اختلاف طرائق تفكيرهم وعملهم ماداموا لم يتذكروا للمرجعية الإسلامية في أصولها ومقاصدها الأساسية؟

الموضوع لم يحسم بعد، ونحن لا نرى بأساس في استخدام مصطلح التنوير بمعنىه العام المجمل المشترك مع تحديد المراد منه وتقديره بالأوصاف التي تبين نوعه وتحددنه.

لقد كثيرة دعاوى التنوير في العالم الإسلامي الحديث وأصبح لها منابر ودعاة كثيرون رغم اختلاف البواعث والخطط والأهداف، وقد سلكت هذه الدعاوى،

مصطلح التلور، مفاهيمه والجاهات في العالم الإسلامي الحديث

منذ قرنين من الزمان، أي منذ بداية النهضة الإسلامية الحديثة، عدة مسالك، ومكان لها عدة اتجاهات.

أنواع التنوير في العالم الإسلامي الحديث:

لعلني أجتهد في ذلك وأصنف هذه الاتجاهات والتيارات في صنفين رئيسيين:

﴿الصنف الأول﴾: وأسميه التنوير التغريبي العلماني التحريري.

﴿الصنف الثاني﴾: وأسميه التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل.

1. التنوير التغريبي العلماني التحريري:

وينقسم إلى اتجاهين هما:

أ. التنوير التغريبي العقلاني الوضعي الراديكالي.

ب. التنوير التغريبي العصرياني التحريري.

2. التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل:

ونقسمه إلى اتجاهين اثنين هما:

أ. التنوير الإسلامي التجديدي التحديثي.

ب. التنوير الإسلامي التجديدي المحافظ.

أولاً: التنوير التغريبي العقلاني الوضعي الراديكالي;

وهذا الاتجاه يكاد أن يكون انعكاساً للتنوير الغربي في أوروبا في منطلقاته وأهدافه ومن حيث اتباع المنهج الوضعي المادي التجريبي وما أدى استخدامه إلى الإلحاد أو إنكار الوحي أو العلمانية الدينوية أو الدعوة إلى تجاوز الإيمان بالغيبيات والأخلاق الدينية ومتابعة مقررات الحضارة الغربية المادية، وكان أكثر من تبع هذا

الاتجاه ودعا إليه في المرحلة الأولى أناسٌ من غير المسلمين نذكر منهم على سبيل المثال طائفة من المؤلفين والصحفيين انوارنة أو الأقباط:

(أمين شمبل 1828 - 1897) وهو أول دعامة استبدال العامية بالفصحي، و(شبل شمبل 1860 - 1917) البشر بالإلحاد عن طريق الداروينية والفلسفة الوضعية والمادية. و(فرح انطون 1874 - 1922) داعية العلمانية والمفسر لفلسفة ابن رشد تفسيراً مادياً، و(يعقوب صروف 1852 - 1927)، و(فارس نمر 1856 - 1951)، و(شاهين مكاريوس 1853 - 1910) الذين أصدروا مجلة "المقتطف" لتدشّن الشك واللادنية والإلحاد بواسطة النظريات العلمية الغريبة ذات الخلفية الفلسفية الوضعية والمادية، و(سلامة موسى 1888 - 1958)، و(لويس عوض) و(غالي شكري) وغيرهم...

ويمكن أن يدرج ضمن هذا الاتجاه بعض المسلمين عن وعي وقصد أو عن غير وعي وقصد، منهم على سبيل المثال: د. زكي نجيب محمود، د. فؤاد زكريا، د. جابر عصفور الكاتب المصري المعاصر الذي يقود اليوم حملة إحياء حركة التنشير بالمفهوم التغريبي حيث يأسى اليوم على مصيرها بعد مائة عام ويسمى ذلك "محنة التنشير"، ومنهم أيضاً الدكتور محمد أركون، والدكتور صادق جلال العظم، والدكتور الطيب التيزيني، والدكتور عاطف العراقي وغيرهم.

والحقيقة أن التنشير في محنة وأزمة ولكن ليس عندنا فقط بل عند الأوروبيين والغربيين عامة أيضاً، ولكنها محنة التنشير العقلاني المادي الوضعي وأزمته الناشئة عن تناقضاته الداخلية ونتائجها العيشية الملائسية، وهناك كثير من المفكرين اليوم أصبحوا أكثر جرأة في انتقاد حركة الاستئنارة العقلية المادية المتطرفة وما قادت إليه الفرب، والعالم وراءه، من ضياع وصراعات وانتكاس في الغايات والممارسات، وانسداد في أفق المعرفة والمصير الإنساني إلى درجة القول بأن منطق الاستئنارة المضيئة والتنوير المشرق يقودنا بالضرورة إلى الاستئنارة المظلمة والتنوير الظلامي (انظر التحليل الرائع الذي كتبه المفكر الألماني الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب المسيري في كتابه: العلماوية الجزئية والعلماوية الشاملة، ج ١ ص ١٨١ وما بعدها، وكذلك ص ٢٨٦ وما بعدها).

والحقيقة أن قلة قليلة من المفكرين المسلمين تصرح بهذا النوع من التنوير بمفهومه المادي الوضعي الراديكالي لأن ذلك يعني إنكار الأصل الإلهي للدين وإنكار الوحي الإلهي والأخذ بمفهوم الإنسان الطبيعي والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، والنظر إلى الدين على أنه إنتاج إنساني اجتماعي تاريخي.

على أن هناك كثيراً من المتنورين الوضعيين الماديين يخوضون موقفهم الحقيقية ويسترون وراء أنواع واتجاهات أخرى من التنوير خوفاً من التصريح والمواجهة وما يتربى عليهما، ولتعرفنهم في لحن القول !!

ثانياً: التنوير التغريبي العصرياني التحريري؛

وهو اتجاه نشأ في العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، يسعى إلى محاولة إيجاد موازنة بين الإسلام وبين الفكر الغربي المعاصر، عن طريق إعادة النظر في تعاليم الإسلام وتصويمه وتاويتها تأويلاً جديداً ينسجم مع المعارف والأوضاع العصرية السائدة. إنه اتجاه يسعى إلى محاولة التوفيق بين الدين والمعصر الحديث بإعادة تأويل الدين وتفسير تعاليمه في ضوء المعرف العصرية السائدة. وقد تناول عدد من الباحثين هذه الظاهرة بالعرض والتحليل واستعمل بعضهم مصطلح "العصريانية" "modernism" لوصفها وإن كان عدد من الكتاب قد فضل استعمال لفظ "المتجدد" أو "التطوير" أو "التحديث" أحياناً وأحياناً لفظ " التجديد".

والعصريانية لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر، بل تعني وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقى العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة، ولو أدى ذلك إلى تطوير مبادئ الدين وأحكامه لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها وإخلاصها لتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة.

أما في العالم الإسلامي فقد كان رائد العصرانية فيه هو (سيد أحمد خان 1232-1315هـ - 1817-1898م)، فقد كان "سيد خان" أول رجل في الهند الحديثة ينادي بضرورة وجود تفسير جديد للإسلام: تفسير تحرري وحديثي وقديمي، وقد وصف الأستاذ العلامة السيد "أبو الحسن علي الحسني الندوبي" مدرسته التي أنشأها بأنها قامت ((على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علالتها، وتفسير الإسلام والم القرآن تفسيراً يطابق ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابق هوى الغربيين وأراءهم وأذواقهم والاستهانة بما لا يثبته الحسن والتجربة ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبية)) "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية" للأستاذ الندوبي، صفحة 65 طبعة دار القلم بالكويت - طبعة 5 عام 1405هـ 1985م.

ولم يكن "سيد خان" أول ممثل للنزعمة العصرانية فحسب، بل كان نموذجاً كاملاً لها، وكل الذين جاؤوا من بعده لم يضيفوا شيئاً جديداً بل كانوا يعيدون صياغة أفكاره بصورة أو بأخرى.

وقد حدث اضطراب واختلاف كبيران في تصنيف بعض رواد هذا الاتجاه وتحديدهم توسيعاً أو تضييقاً، وتغليباً لجانب من جوانب آرائهم واجتهاداتهم أو لوقف معين في بعض مسائل الفقه أو الأصول، وقد وجدنا من يسلك ضمن هذا الاتجاه علماء وشخصيات متباينة في مقاصدھا ومناهجھا: منهم تلامذة "سيد أحمد خان" نفسه، وأشهرھم: شراغ علي، وسيد أمير علي، وخدرا بخش الشاعر، وغلام أحمد بروین وخليفة عبد الحكيم، ومولانا محمد علي أحد قادة حركة الأحمدية القاديانية، وهناك من يضع المفكر الإسلامي الكبير "محمد إقبال" ضمن هذا الاتجاه بسبب بعض الأخطاء والتناقضات والأراء الخاصة التي لا يخلو منها مفكر مجتهد، وإنما العبرة بمنهجھ العام وخطته المتكاملة.

وهنالك كثيرون يدرجون علماء ورواداً آخرين مثل: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ الإمام محمد عبد الله وبعض تلامذته كالأستاذ قاسم أمين وعلى عبد الرزاق وطه حسين وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول ومحمد حسين هيكل باشا، وفي الفترة المعاصرة: محمد أسد ومحمد فتحي عثمان ومحمد الشرقاوي والشيخ عبد الله العلايلي (لبناوي) ومحمد أحمد خلف الله وأخيراً حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور وغيرهم، ضمن قائمة التنوير التغريبي العصري التحريري.

وقد حاول بعض دعامة الاتجاه الأول من اتجاهات التنوير وهو اتجاه التغريب العلماني الوضعي الراديكيائي أن يسحبوا إلى معس克هم شخصيات من هذا الاتجاه الثاني وأن يؤكدوا أنهم حملة التنوير ورموزه في العصر الحديث، وهم يقصدون التنوير التغريبي اللاديني أو المعادي للدين، وواضح أن هناك خلطاً وتلبيساً يقتربان من التزوير والانتقام الكاذب، وأن القضية أدق من ذلك وأعمق، وأن كلمة التنوير تستخدمن بمعانٍ مختلفة ينبعى تحديدها والتمييز بينها والاحتراض عند استخدامها.

ثم إن الحكم على كل شخصية من هذه الشخصيات وعلى انتسابها أو اندراجها تحت هذا النوع أو ذاك، يتقرر طبقاً للقواعد الأربع التالية:

1. مدى التزامها بالإسلام وبالفكر الديني عموماً.
2. مدى التزامها بالمرجعية الإسلامية في أصول الإسلام وقواعده الأساسية.
3. النظر إلى إنتاج هذه الشخصية بشكل كامل دون اجتزاء بعضها وإهمال البعض الآخر الذي قد يكون أصدق تعبيراً عن مقتضياتها.
4. النظر إلى حياة كل شخصية على أنها حياة متحورة وليس جامدة، ولا يجوز الحكم عليها من خلال مرحلة من مراحلها دون نظر إلى بقية المراحل، والعبرة بما استقرت عليه هذه الشخصية في مراحل حياتها الأخيرة، والعبرة بالخواتيم كما نقول.

وعلى مكمل حال فقد يكون من المستحسن أن تقدم طائفة من ملامح هذا الاتجاه، نذكر منها:

- ﴿ اعتبار القرآن الكريم وحده الأساس لفهم الإسلام، وعدم الاعتماد على الأحاديث. ﴾
- ﴿ الاعتماد في فهم القرآن الكريم على نص القرآن وحده وعلى المعرف والتجارب الذاتية في كل عصر. ﴾
- ﴿ الاعتماد على مفهوم الحكم والتشابه في القرآن الكريم لتفسيره تفسيراً عصرياً موافقاً لقوانين الطبيعة وتجارب الشعوب. ﴾
- ﴿ هناك في القرآن الكريم معانٍ ثانوية وفرعية ليست مقصودة من تنزيل القرآن الكريم وهي مأخوذة من بيضة العرب ومعارفهم وظروفهم التاريخية، وبالتالي فإن ذكر القرآن الكريم لها لا يعني أنها حقائق مسلمة. ﴾
- ﴿ لا يقبل من الأحاديث إلا ما يتافق مع نص القرآن وروحه وما يتافق مع العقل والتجربة البشرية وما لا ينافق حقائق التاريخ الثابتة. ﴾
- ﴿ لا يعترف هذا الاتجاه بالإجماع مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي، ويرفض الأخذ بآراء جماعات الصحابة. ﴾
- ﴿ الدعوة إلى الاجتهاد في جميع المجالات وإطلاق العنوان للعقل والتجربة والقوانين الاجتماعية والطبيعية في عملية تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام، وعدم التحرج من أن يؤدي ذلك إلى فوضى فكرية بسبب كثرة الأخطاء، لأن تباين وجهات النظر والحرية الواسعة في الفهم والاجتهاد هي الوسيلة الوحيدة لتقدم الأمة كما يدعون. ﴾
- ﴿ عدم تقديس التراث، وإعادة النظر فيه من كل جوانبه ويدعون أي تحفظ. ﴾
- ﴿ اعتبار التجديد الديني تطهوراً واعتبار التطور الديني قمة التجديد الحق، ﴾
- ﴿ التطور يشمل الدين في جوانبه المختلفة: العقائد والعبادات والمعاملات، فليست فيه أحكام تبقى مع بقاء الزمن ولا ينالها أي تغيير. (أمين الخولي، المجددون "ص 58"). ﴾

مطلع التلور، مفاهيمه والجامعة في العالم الإسلامي الحديث

وتندرج تحت هذا الاتجاه جميع محاولات التفسير الحديثة والمعاصرة وجميع محاولات التطوير والتغيير التي لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية ابتداءً ولا تلتزم بذاتية الإسلام وتميزه، وتتبني، في فهم النص وتفسيره، أدوات وأاليات غريبة عن طبيعة السؤال ومصدره الإلهي وبعيدة عن قواعد وأصول التفسير والاستنباط المعتمدة في اللغة العربية والتي تجعل من النص دليلاً هادياً ومرجعاً ضابطاً وموجهاً.

ونقصد بتلك المحاولات جميع المشروعات التي تنتهي تحت اسم تطوير الفهم والتفسير، وتشويير النص، ودراسته كمعطى مغفل، وتطبيق المنهج الدلالية الحديثة عليه، إلى الالتفاف على النص كمعطى إلهي متعال، وبالتالي إلى تطويقه أو تفريجه أو تعطيله أو تحبيبه، بحيث يصبح النص قطعة للزينة والتمويه ويستخدم أداة "شرعية" مخادعة لاسقاط جميع الأراء والأهواء والمصالح أو المفاسد عليه، تحت ذريعة أن القرآن حمال أوجه، وهذا أخطر ملامح التنوير التحريري التحريري وأختها بامتياز.

إن هذا التنوير التحريري سينتهي بنا بالضرورة إلى إسلام آخر، إسلام غريب الملامح والسمات، بل إلى إسلام "كاريكاتوري" مضحك الشكل والمقدمة كالذى نراه من أشكالنا وصورنا في المرايا المحدثة، فلا نكاد نعرف فيه طعم الإسلام ولا لونه ولا روحه أو رائحته وهذه قمة البهلوانية والتهريج باسم التنوير والتنوير، بل قد يكون ذلك شكلاً من أشكال الباطنية الحديثة.

ثالثاً، التنوير الإسلامي التجديدي التحديثي:

وهو اتجاه تجديدي إسلامي يهدف إلى إحياء الإسلام نقيراً صافياً من البدع والانحرافات والالتزام بأصول الدين ومصادره الأصلية، وبخاصة القرآن الكريم والسنة الصحيحة الثابتة، ويتجلى بالدعوة إلى مقاومة الجمود والعصبية والتقليد، وإلى فتح باب الاجتهد طبقاً لضوابطه وشروطه، لتحديث حياة المجتمع الإسلامي وحل المشكلات الحديثة التي تطرأ بسبب تطور الأوضاع وصلة العالم الإسلامي

بالعوالم الأخرى، ولكن طبقاً لمنهجية الإسلام نفسه وأاليات التفسير والاستنباط المعتمدة عند علماء الأمة الإسلامية ومجتهديها مع تنوع واختلاف هنا وهناك.

والهم أنَّ هذا الاتجاه التنويري التجديدي يلتزم بالمرجعية الإسلامية في منطلقاته وأهدافه وأدواته، ويعتبر التحديث مختلفاً جداً عن التغريب، فالمفروض هو التغريب، أما التحديث فهو مطلب إسلامي وفطري عميق، وهاهنا مروحة كبيرة واسعة تدرج تحتها حركات إسلامية شتى، وجماعات علمية دعوية متعددة، ومدارس وجامعات، ومؤسسات مالية واقتصادية واجتماعية وخيرية، وعلماء ومفكرون وكتاب مسلمون في كل قطر إسلامي وخارج أقطار العالم الإسلامي في الغرب أو الشرق.

وهذا الاتجاه هو بلا شك اتجاه تنويري؛ ولكنه اتجاه تنويري إسلامي بالدرجة الأولى، وهو اتجاه تجديدي، بمعنى أنه يسعى إلى تجديد الدين وإحيائه عقيدة وشريعة ومنهج حياة، وهو اتجاه تحدسي، بمعنى أنه يريد أن يعيش العصر الحديث في إطار أصوله الثابتة الراسخة، وهو لذلك يؤمن بالتغيير والتطورين ولكنه التغيير والتطور في الأشكال والأساليب والأدوات في إطار علاقة تأثيرية متبادلة وتفاعلية بين الثوابت والتحولات وبين الخالد والمُؤقت وبين الفطري الدائم والاجتماعي العارض، بحيث لا يكون التطور تحريراً ومسخاً وانفلاتاً، ولا يكون الثبات جموداً وتحنطاً على شكل واحد وأسلوب واحد، وهي إشكالية ليست سهلة كما يظن، بل تحتاج إلى بصيرة وفقة ودين، وهي مرحلة أقدام ومilestone أفهم.

ولذلك فإننا نفهم كيف حدثت بعض الأخطاء والشطحات عند بعض ممثلي هذا الاتجاه حتى طمع في تصنيفهم بعض "التنويريين" التغريبيين في خانة التنوير الوضعي العلماني الملاديني، ونزع إلى تصنيفهم بعض التنويريين الإسلاميين المحافظين في خانة التنوير التحريري التحريري؛ وأقصد بهؤلاء شخصيات كبيرة ورموزاً شهيرة كانت ولا تزال موضع جدل وتجاذب، أمثل:

مطلع التأثير، مفاهيمه والجاهاته في العالم الإسلامي الحديث

رفاعي الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبد العبد والشيخ عبد الرحمن الكواكبي وسعد زغلول وقاسم أمين وطه حسين وعلي عبد السرازق ومحمد حسين هيكل باشا، وخير الدين التونسي، والشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور صاحب "تفسير التحرير والتنوير" والكتاب العظيم الرائد "مقاصد الشريعة الإسلامية"، والأستاذ علال الفاسي في كتابه المشهور "مقاصد الشريعة ومكارمها".

ومن الفترة المعاصرة كتاب مؤلفون من أمثال: محمد أسد، ومحمد فتحي عثمان، ومحمود الشرقاوي، والشيخ عبد الله العلايلي، والشيخ أمين الخولي، وجمال الدين عطية وحسن الترابي ومحمد عمارة وفيهمي هويدى وغيرهم من أمثال: د. عبد العزيز كامل، ود.أحمد سكمال أبو المجد، ودر.رشد الغنوشي، ود.محمد سليم العوا وغيرهم.

ولست هنا بقصد تصنيف هؤلاء أو أولئك ووضعهم في هذا الاتجاه أو ذاك، كما أذني لست بقصد الدفاع عن بعض هؤلاء، وإيجاد التفسيرات والمسوغات لوقف هذا أو ذاك.

ولكنني أريد أن أؤكد على عدة نقاط يمكن أن تصلح دليلاً لنا في هذا الاتجاه:

1. تجنب سوء الظن وتجنب الحكم على النوايا دون دواع قوية.
2. القبول بالاختلاف والتنوع في إطار الوحدة.
3. التأكيد على الالتزام بالفكر الديني عموماً وبالإسلام كدين موحى به بشكل خاص.
4. التأكيد على الالتزام بالمرجعية الإسلامية طبقاً لأصول الإسلام وقواعده الأساسية.
5. الحكم على الاتجاه الفكري لكل شخصية بشكل متكملاً دون اجتزاء أو اتسار.
6. النظر إلى حياة كل شخصية على أنها حياة متصلة ومتطرفة، واعتبار ما استقرت عليه هذه الشخصية في مراحل حياتها الأخيرة هو الأساس.

وبنطاق إطار هذه المعايير نجد مفكراً إسلامياً تنويرياً يستعرض إنتاج عدد من رموز التنوير في العالم الإسلامي الحديث ويبين برأ عقدهم من فكر التنوير الغربي والتحرري، ويدافع عنهم بحسب النظرة الكلية الشاملة لحياتهم وإنماجهم وهم: دفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبد الله والشيخ علي عبد الرزاق والدكتور طه حسين والزعيم سعد زغلول، والدكتور محمد حسين هيكل باشا.

وأياً ما كان الأمر، فإن هذا الموضوع الشائك يستحق مزيداً من البحث والتأمل والأنارة ولا يجوز أن نتعامل معه بخفة وتسريع وانفعال.

على أن هناك عشرات من رواد هذا الاتجاه التنويري الإسلامي على اتساع أقطار العالم الإسلامي، شهد لهم الجميع بالدين والعلم والإخلاص، وبأنهم فعلوا من رواد النهضة الإسلامية الحديثة والمعاصرة ومن رجال التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل، وإن لم يخل بعضهم من بعض الانتقادات والتصويبات، بل والاتهامات بأنهم وقعوا في مطب المجاملة أو المسايرة أو التنازل أو تأثروا بشكل أو بأخر، وفي القليل أو في الكثير، بمعطيات الحياة الحديثة ومظاهر الحضارة الغربية فسلكوا نزعة تحديدية تجاوزت حدود المشروع والمقبول في الفروع أو في الأصول.

التنوير الإسلامي التجديدي المحافظ

وهو اتجاه إسلامي تنويري تجديدي بأكثر معانٍ للتنوير الإسلامي حيطة وحذرها خشية الانزلاق إلى نزعة تحريرية أو تطوية تحت اسم التطهور أو التحديث. والحقيقة هي أن هذا الاتجاه يمثل اتجاه التجديد بمعنىه المأثور في الحديث النبوي الشريف [إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مائَةٍ سَنَةٍ مِّنْ يَجْدِدُ لَهَا دِينَهَا] رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه الطبراني والحاكم والبيهقي، وهو حديث صحيح.

مطلع النور، هفائمه وآياته في العالم الإسلامي الحديث

وهنا يتطابق معنى التنوير ومعنى التجديد، ويتحدد التنوير الصحيح المقبول بتجديد الدين وإحيائه، أو بتعبير مجمل آخر؛ بإعادة الدين إلى ما كان عليه في عهد النبوة وفي عهد السلف الأول، لكن لهذا المعنى المجمل تفصيلاً يتضمن المحافظة على نصوص الدين الأصلية من الضياع ومن الاختلاط بغيرها، وهذا يعني إيجاد طريقة علمية واضحة لتوثيق وتصحيح النصوص الأصلية للكتاب والسنة باعتبارها قوام الدين ومرجعيته الأساسية، ويتضمن أيضاً نقل المعاني الصحيحة للنصوص، وإحياء الفهم السليم لها كما بينها الرسول صلى الله عليه وسلم وكما شهمتها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، كما يتضمن العمل بمقتضى الكتاب والسنة وتطبيقهما في الواقع حياة الفرد والجماعة، وهذا لا يعني استبعاد الاجتهاد من مفهوم التجديد، بل إنه لا يمكن ربط الحياة ومتغيراتها بالدين إلا بالاجتهاد الذي يقوم به العقل المسلم اليقظ في ظل أصول الدين ونصوصه الأصلية وفهم السلف الصالح، لكنَّ الذي ينبغي أن يوضح هنا أن التجديد لا يعني الابتداع في الدين.

وبمكن إجمال عناصر هذا التنوير التجديدي المحافظ على النحو التالي:

1. السعي لإحياء الدين ويعنه وإعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول.
2. حفظ النصوص الأصلية صحيحة نقية حسب الضوابط والمعايير السليمة.
3. سلوك المذاهب السليمة لفهم نصوص الدين وتلقي معانيها عن الأجيال والقرون الخيرية.
4. جعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة المختلفة والمسارعة لرأب الصدع في العمل بها وإعادة ما ينقض من عراها.
5. وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ واستنباط الأحكام لكل حادث، وتوسيع دائرة أحكام الدين لتشمل ما كان نافعاً متفقاً مع نصوص الدين ومقاصده و وكلياته.
6. تمييز ما هو من الدين حقيقة وما يلتبس به، وتنقية الدين من الانحرافات والبدع سواء كانت ناتجة من عوامل داخلية في المجتمع الإسلامي أو بتأثيرات خارجية.

وقد جمعت الموسوعة الميسرة هذه العناصر الستة في التعريف الجامع التالي للتجديد في الأصطلاح الإسلامي:

التجدد: "هو إحياء وبعث معالم الدين العلمية بحفظ النصوص الصحيحة نقية وتمييز ما هو من الدين مما هو ملتبس به وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية والسلوكية، وبعث مناهج النظر والاستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح، وبعث معالمه العملية بالسعى لتقريره واقع المجتمع المسلم في كل عصر إلى المجتمع النموذج الأول من خلال وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وجعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة، ووضع ضوابط لا يقتبس النافع الصالح من كل حضارة على ما أبانته نصوص الكتاب والسنّة بهم السلف الصالح".^(٤)

وبمثل هذا الاتجاه في العصر الحديث رواد المدرسة الإصلاحية السلفية منذ دعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (ت 1206هـ) وحتى عصرنا الحالي.

ويتمثل هذا الاتجاه من العلماء والمفكرين والداعية بعد الشيخ ابن عبد الوهاب، الإمام الشوكاني (1250هـ)، والأمير حسديق حسن خان، والشيخ شهاب الدين الألوسي (1270هـ)، والشيخ محمد جمال الدين القاسمي (1332هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (1354هـ)، والسيد محب الدين الخطيب (1389هـ)، والدكتور مصطفى حلمي، والدكتور محمد رشاد سالم، والدكتور عبد الله بن عبد الحسن التركي، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد صالح بن العثيمين وغيرهم في شتىقطارات العالم الإسلامي سواء كانوا شخصيات علمية أو مؤسسات تعليمية ودعوية أو جمادات تربوية وخيرية.

ولسائل أن يسأل عن الفروق الدقيقة بين هذا الاتجاه التنويري التجددوي المحافظ والاتجاه السابق وهو التيار التنويري التجددوي التحدسي، ولا شك أن

* الموسوعة الميسرة ج 2، ص 1012.

هناك بين الاتجاهين نقاط اشتراك جوهرية وبنوية ولذلك جعلناهما ضمن صنف واحد هو التنوير الإسلامي التجديدي الأصيل.

ويبدو لنا أن نقاط الاختلاف يمكن رؤيتها فيما يلي:

1. الاتجاه التجديدي المحافظ اتجاه إحيائي أكثر منه تحديثياً.
2. التركيز على قضية الابداع عند الاتجاه المحافظ والتشديد في محاربته وتوسيع مفهوم البدعة أكثر مما نجده عند الاتجاه الآخر.
3. توسيع مجال عمل العقل في الاتجاه التجديدي أكثر مما نجده في الاتجاه المحافظ.
4. اعتبار المصالح والمقاصد في الاتجاه التجديدي التحديثي أكثر مما نجده في الاتجاه المحافظ، الأمر الذي جعل الاتجاه التجديدي يبدو أكثر تلاؤماً مع مقتضيات التغير الاجتماعي والتطور العمري.
5. افتتاح الاتجاه التجديدي التحديثي على تجارب الشعوب والمجتمعات الأخرى والتفاعل معها أكثر مما يلاحظ في الاتجاه التجديدي المحافظ خشية الانحراف والتقليد والتبدل.

ولقد جعلنا هذا الاتجاه أحد اتجاهي التنوير الإسلامي التجديدي باعتبار المعنى اللغوي لمصطلح التنوير والمعنى الاصطلاحي الإسلامي لمصطلح التجديد، ولا يجوز أن نعبأ هنا بما يمكن أن يبعث به هذا الاتجاه من أنه اتجاه ظلامي أو تيار رجعي تجاهلي، فمثل هذه الأوصاف لا تجد لها سوقاً رائجة إلا عند أصحاب الاتجاه التنويري التغريبي العلماني أو التحريري، وهذا لا يجوز أن يدخل في حساب الباحث الناقد البصير.

ويعد:

إذا كان التنوير في حقيقته دعوة عقلانية، فإن التنوير الإسلامي هو تنوير ديني عقلي معاً، أما التنوير التغريبي فهو تنوير عقلاني معاد للدين أو تنوير لاديني،

أو تنوير عقلاني مرجعيته الأولى والأساسية إن لم تكن الوحيدة هي العقل، "فلا سلطان على العقل فيه إلا لسلطان العقل" كما يؤكدون.

أما التنوير الإسلامي فهو تنوير عقلي يعمل في إطار الدين ويهدى بنوره، ذلك أن العقل هو بمثابة العين الباصرة والوحى بمثابة النور أو الضوء، ولا يستطيع أحد أن ينتفع بعينه إذا عاش في ظلمة، كما لا يستطيع أن ينتفع بالنور إذا لم تكن له عين باصرة، ولذلك فإن عين العقل لا تبصر إلا في ضوء الوحي وتلوره، وهذا هو التنوير الحق الذي يعني استخدام العقل في ظل نور الوحي (النص الديني) وهدایته، وهذا هو الخط الثابت للتنوير الإسلامي عبر العصور، إنه الاستنارة بالوحى ليستطيع العقل أن يقوم بهمته ووظيفته من الإدراك والفهم والتمييز والاستباط والاكتشاف؛ فالذين يغمضون عيونهم في النور ثم يحاولون الإبصار لا يبصرون، **أَوَلَمْ كُرَّأْنَا لِجَهَنَّمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يَنْبَرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** {الأعراف: 179}.

والذين يفتحون عيونهم في الظلمات ليبصروا، لا يبصرون: **وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ يَقِيعَةٍ يَخْسِبُهُ الظَّلْمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدُهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ حَشَدًا هَوَاهُ حِسَابَهُ وَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ** (39) أو **كَمَظْلُومَاتٍ فِي بَحْرٍ لَّجُّيٍّ يَفْتَأِهُ مَوْجٌ مِّنْ هَوْقَهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** (40). {النور}.

إِلَيْهَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ثُوِبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْيِةً نَصُوحاً هَسَنِي رَبِّكُمْ أَنْ يُكَفَّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتُكُمْ وَيُنْهَا خَلْكُمْ جَنَاحَتِ تَجْزِيَةٍ مِّنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ الْمُشْرِكِيْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ثُوِرُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبَأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبِّنَا اللَّهُمْ لَذَا ثُوَرْنَا وَاهْفَرْنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {الثُّحُور: 8}.

الفصل الثاني

العلمانية

والتنوير



الفصل الثاني

العلمانية والتنوير

لا أظن أننا نجاوز الصواب إذا قلنا أن ليس هناك مصطلح اختلف حول مفهومه المفكرون في العصر الحديث مثلكما اختلفوا حول مفهوم العلمانية، لكن الذي لا شك فيه هو أن أغلب المؤلفين سواء من انتصر منهم للعلمانية أو من هاجمها بشدة قد ذهبوا إلى فكرة شائعة اختزلت اختزالاً مجنحاً مفهوم العلمانية وهي فكرة مؤداتها أن العلمانية هي باختصار شديد انفصال السلطة الدينية عن السلطة المدنية وهو مفهوم شاع استخدامه في أوروبا إبان عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وهو العصر الذي سطع فيه نجم العلمانية والذي أرسى أصولاً فلسفية لها. ولأمراء في أن يكون عصر الأنوار عصراً فلسفياً للعلمانية باعتباره العصر الذي انعقدت السيادة فيه لسلطان العقل بعد أن كانت في أيدي المؤسسات الدينية في العصور السابقة.

والحق أن فكرة العلمانية تمتد بجذورها إلى القرن السادس عشر وبالتالي تحدى إلى الثورة الكوبرنيقية نسبة إلى عالم الفلك البولندي نيكولا كوبيرنيقوس (1473 – 1543 م).

إذ لما عجز كوبيرنيقوس عن تطوير نظرياته حول حركة المجرات والأفلاك انطلاقاً من فكرة بطليموس السائدة في عصره والتي بمقتضائها أن الكواكب وال مجرات تدور حول الأرض، وهي النظرية التي كانت تؤيدها الكنيسة لاتفاقها مع التفسير الديني الرسمي السائد، لجأ إلى استبدال فرضية جديدة بالفرضية المقدسة، ومؤداتها أن الأرض كشأن سائر الكواكب الأخرى تدور حول الشمس. وانطلاقاً من هذه الفرضية الجديدة تمكّن كوبيرنيقوس من التغلب على الصعوبات التي اصطدم بها في ضوء الفرضية القديمة التي لم يكن ليجرؤ أحد على أن يضعها موضع الشك.

إن موقف كوبيرنيقوس من النظرية المقدسة هو موقف علماني بامتياز، لماذا؟⁹

لأنه بعد أن كان تابعاً بعقله لأفكار الكنيسة وخاصمها لها، تمكن من تحرير عقله من إسارها، وفرض سلطانه في ميدان التفكير العلمي، بحيث لا يتبع في تفكيره إلا ما يملئه العقل من أحكام.

إن الثورة الكوبيرنيقية قد تكررت مرة أخرى في القرن الثامن عشر المعروف بعصر الأنوار على يد الفيلسوف الألماني إمانويل كانت، وبالتجدد في مؤلفه الكبير "نقد العقل الخالص". إذ شيد هذا الفيلسوف نظرية في المعرفة ترمي إلى تبيّان حدود المعرفة الإنسانية وهل بإمكان العقل إدراك المطلق أم أن المعرفة الإنسانية قد صارت فحسب لإدراك النسبي.

إن نظرية المعرفة عند كانت هي نقد ذاتي يقوم به العقل على ذاته بفرض تحديد النطاق الذي يستطيع فيه بكامل قدراته أن ينتج معارفه وبيني نظرياته، وما يخرج عنه يظل دائماً أبداً عصياً على الإدراك العقلي.

انطلاقاً من هذه المقدمة يمكننا بمزيد من التحليل أن نلقي الضوء على الطابع التنويري للموقف العلماني من حلال مبادئ أساسيتين: مبدأ سلطان العقل، ومبدأ الديموقراطية.

سلطان العقل:

إن العقل الإنساني لا يمكنه أن يفكر إلا في ميدان النسبي ويمعني آخر لا يمكن للعقل الإحاطة بالمطلق من الأمور كما أن العقل لا يستطيع أن يفكر تحت وطأة أي قيد من القيد. إنك لو أردت أن تمارس التفكير العقلي في أيام مشكلة لا بد لك أولاً أن تتحرر من كافة ضروب القيود التي من شأنها بالقطع أن تعوق تفكيرك العقلي في تمحیص الأمور وفحص الفروض. إن كوبيرنيقوس ما كان له أن يضع نظريته في حرفة الأفلاك لو لم يبدأ أولاً بالتحرر من القيد أو الفرضية المقدسة

العلمانية والتنوير

التي فرضتها فرضاً السلطة الدينية في عصره على العقل وألزمته بـألا يفكر إلا في إطارها فإذا بها قد حكمت على التفكير العقلاني أن يتحجر رحماً طويلاً من الزمن امتنع معه كل تقدم علمي. فالمعرفة العلمية هي معرفة ترجيحية وليسَ يقينية ونتيجة لذلك فإن التطور العلمي لا يتوقف قط عند مرحلة ما من مراحل التطور وإنما هو يتسم بسيرونة دائبة تستبدل فيها نظريات بأخرى، سيرونة لا محل فيها لنظرية مقدسة غير قابلة للتغيير ولا يمكن فيها إكراه العقل على الرضوخ أو الخنوع لفكرة من الأفكار بدعوى أنها فكرة مقدسة لا يجوز المساس بها. إن الحجر على العقل باسم المقدس هو حكم عليه بالإعدام.

إن لحظة التنوير العقلاني هي لب الموقف العلماني، لأنها اللحظة التي يتوقف فيها العقل عن التضحية بذاته من أجل فكرة مستبدة تدعى لنفسها التحدث باسم الحقيقة المطلقة وتحظر على العقل المساس بها أو مجرد إخضاعها لمنهج التفكير النبدي أو التفكير المنطقي.

إن التنوير يعني انعقاد السيادة للعقل ولا محل للحديث عن أي تنوير ممكن إلا في إطار التفكير في النسبي بما هو نسبي وهذا هو المضمون الفلسفى لمفهوم العلمانية.

ورغم أن العلمانية هي بطبعها موقف عقلاني تنويري إلا أنها لا تزال حتى يومنا هذا تخوض حربها ضد الجهل والأوهام. إذا لا تزال هناك صعوبات تواجهها العلمانية، صعوبات مردها أوهام والتيسارات تسيطر على التفكير الجمعي؛

1. وهم الاعتقاد بأن العلمانية تناوئ الدين:

لقد خدلت الكلمة العلمانية هي الكلمة البرجعية في الخطاب العربي المعاصر فحملولتها من انتهاك المقدس قد جعلتها كما يقول أحد المفكرين التنويريين الكبار "ترادف الكفر الصريح"⁽¹⁾.

حينما سأله القاضي قاتل فرج فودة "لم قتلتة؟" أجابه القاتل بقوله: "لأنه علماني" ولما سأله القاضي: "وما معنى علماني؟" أجاب القاتل "لا أعرف".

بل أن الدكتور يوسف القرضاوي نفسه، كغير فقهاء الإعلام العربي السائد اليوم سُئل في إحدى حلقات برنامج "الشريعة والحياة" عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين أجاب: "إنني حقاً مندهش لماذا لم يطبق عليهم إلى الآن حد الردة؟".

ويستند هذا الوهم إلى الفكرة التي أشرنا إليها مسبقاً: فصل الدين عن الدولة، فمادامت العلمانية تبغي هذا الفصل فهي إذا ضد الدين وينبغي محاربتها.

والحق أن العلمانية لا تعادي الدين وإنما هي تدعو إلى استخدام العقل وأعماله في كل ما يدخل في ميدانه النسبي ولا أظن أن ديناً من الأديان يمكن أن يحض الإنسان على يكف عن إعمال عقله.

2. تماهي المؤسسات الدينية الرسمية مع الدين:

هناك اعتقاد لا يزال راسخاً في الخطاب العربي المعاصر والعقلية الشعبية بصفة عامة وهو الاعتقاد بأن ما تقوله المؤسسة الدينية أو الشخصيات الدينية الإعلامية هو بمثابة الحقيقة الدينية المطلقة أو هو القراءة التي ينبغي ألا يجادل في مضمونها العقل لأنها تمثل الحقيقة المطلقة المقدسة ويكتفي مثلاً أن يكون صاحب

(1) الظر جورج طرابيشي: "هرطقات . عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية"، دار الساقى، بيروت 2006، ص.19.

هذه القراءة هو المحدث باسم المؤسسة الدينية الرسمية لكي تكون قراءته عنواناً للحقيقة التي لا جدال فيها ولا ريب في صحتها.

بل أن هناك في المجتمع ثبات عريضة من الناس اعتادت في أمورها الحياتية الامتناع عن إعمال العقل في كل ما يصادفها من مشاكل والتجوء إلى الشخصيات الدينية الإعلامية.

إن التنوير لا مكان له بين أنساب استهانوا عن التفكير العقلاني بتقدیس أفكار الغير والرکون إليها.

إن امتناعك عن إعمال عقلك هو أمر مخالف للطبيعة البشرية، وهناك كثيرون ممن يعملون بالفتوى ويحتكرون لأنفسهم حق المعرفة بالمطلق تراهم يحظرون على الآخرين حق إعمال العقل في النصوص وتأويلها بدعوى أن لكل امرئ اختصاص علمي ولا يجوز لك تباعاً أن تتدخل في اختصاص الآخرين، وهذا القول مردود عليه بأن هناك فارق بين أن يقول امرئ رأيه وبين أن يفرضه عليك فرضاً بدعوى أنه يمثل الحقيقة المطلقة التي يعرفها هو وحده ولا قبل لك أنت بمعرفتها.

3. السلطة الدينية والممارسة السياسية:

إن الدين يمكن أن يمارس دوراً إيجابياً في المجتمع إذا كان من جملة وظائفه كما اقترح الإمام محمد عبده أن يكون سلطة أخلاقية مراقبة للدولة تساهم في منعها من التسلط وفي الحيلولة دون اعتدائها على حقوق وحرمات الأفراد في التفكير والتفكيير. لكن السلطة المراقبة تتحول إلى "آلة جهنمية للقهر لو صارت بمثابة مشروع دولة أو ذريعة للتسلط وألة للاستبداد".⁽¹⁾، ويتحول الدين إلى آلة للإستبداد لو احتكرت طائفة معينة في المجتمع الحديث باسم الله والحقيقة وهو أعلى أشكال العنف السلط على العقول والمائع لأي محاولة للتنوير. إن المجتمع مهيأ لأن يكون الدين حاضراً كمبدأ أساسي لكنه يخلط خلطًا حكيمًا بين الدين

(1) انظر د محمد حداد: «يانة الضمير الغربي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007

الروحي الذي يدافع عن قيم أخلاقية حامة وبين الدين المؤسس الذي يخلقه خلقاً رجال الدين ويهمنون العامة بأنه الدين الحقيقي الذي لا يعلمه أحد سواهم.

إن أهم شرط من شروط التنشير هو الحيلولة دون أن تكون هناك سلطة رسمية تدعى لنفسها حق التحدث باسم الدين وحدها وتطلق لنفسها العنوان في ممارسة السياسة بإسم الدين.

لقد استقر في الوعي الأيديولوجي السائد في العالم العربي والإسلامي التصور القائل بتدمير السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام، ولم يفكر أحد في مقوله حسن البنا منذ الثلاثينات من القرن الماضي والقائلة بأن الإسلام دين ودولة مع أن كلمة "دولة" نفسها لم ترد في النص القرآني ولا في عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية سواء الصحيح منها أو الموضع، بل أن هناك حديث للرسول جاء فيه: "فما حدثكم عن الله فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسك، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب" ومكمله "إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإلي". لقد كان من جراء تدمير الدين بالسياسي وقوع أبشع الفتن والحراب، ولعل ما يذكره التاريخ من مجازر بين السنة والشيعة ومقتل الحسين ومعه أربعة من أولاده ممن أنتبوا، إذ يروي التاريخ أن جنود الجيش الأموي إذا ما أمسكوا بولد من أولاد الحسين كشفوا عن عانته فإذا كان أنت ذبحوه.

ويكفي أيضاً أن نذكر في هذا الصدد مصائر الترجمة في العصور الإسلامية والطبيعة الأيديولوجية للدافع من ورائها. ففي العهد العباسى وبالتحديد في عهد الخليفة المأمون كان الدافع من وراء بناء بيت الحكم وهو أكبر ورشة ترجمة في الإسلام متيناً كما يقول ابن خلدون بما كان ينتهي المأمون ونحلة المأمون كما نعرف هي الاعتزاز وفي عصر لاحقة نظمت محرقة حقيقية للتركة الاعتزالية والمنزعنة العقلية التي صاحبتها ولعل أشهر محرقة للكتب في التاريخ تلك التي تمت على يد السلطان محمود الفزني (387-421 هـ في عهد الدولة البوهيمية) والتي راحت ضحيتها كتب الفلسفة ومذهب الاعتزاز، ولا

تنسى أيضاً المحرقـة التي راحت ضحيتها مؤلفات ابن رشد، وظاهرة حرق الكتب لم تكن وقفاً على أهل السلطـان فحسب بل امتدت إلى العامة بتحرريـن من الفقهاء المتزمـتين.

ويختلف ظاهرة حرق الكتب يؤكد لنا التاريخ ظاهرة نكاد لا نراها إلا في العالم العربي إلا وهي ظاهرة انعدام التراكم المعرفي، فكلما أتى عالم أو مفكر بفـكر جـديد أو روـية عـقلانية مـبتكرة لا يـكاد يـمضي عـلـيـه زـمـن قـصـير حتـى يتـعـرـض لـالـسـحـقـ والإـعـدـام من جـانـبـ السـلـطـاتـ الـدـينـيـةـ، ويـصـعـبـ إنـ لمـ يـتـعـذـرـ أنـ تـجـدـ مـحاـوـلـاتـ مـعـرـقـيـةـ تـجـعـلـ لـتـكـمـلـ مـحاـوـلـاتـ مـغـرـقـيـةـ سـابـقـةـ، فـلـيـسـ بـمـقـدـورـ أيـ عـالـمـ أوـ مـفـكـرـ جـديـدـ إـذـاـ ماـ أـرـادـ أـنـ يـبـتـكـرـ فـكـراـ أوـ نـظـرـيـةـ جـديـدةـ إـلاـ أـنـ يـبـداـ مـنـ الصـفـرـ.

ميدا الديموقراطية؛

إن العـلـمـانـيـةـ وـالـتـنـوـيرـ لاـ يـطـرـحـ ثـمـارـهـماـ إـلاـ فـيـ الـجـمـعـ الـدـنـيـ الـدـيمـقـراـطـيـ. بـيـدـ أـنـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ لـاـ تـزـالـ فـيـ مـأـرـقـ شـدـيدـ فـيـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ، وـيـخـتـلـفـ الـمـحـلـلـوـنـ فـيـ وـصـفـ الـدـاءـ. وـلـنـ كـانـتـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ قـدـ أـوـجـدـتـ عـلـاجـاتـ مـتـعـدـدـةـ لـأـمـراضـ الـقـهـرـ الـسـلـطـوـيـ مـثـلـ مـبـداـ فـصـلـ السـلـطـاتـ وـدـوـلـةـ الـقـانـونـ وـحـقـوقـ الـإـنـسـانـ إـلاـ أـنـ الـدـوـلـةـ لـاـ تـزـالـ فـيـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ آـلـةـ لـلـقـهـرـ. وـإـذـاـ كـانـ الـبـعـضـ يـرـىـ أـنـ الـمـوـلـةـ لـاـ تـكـفـ عـنـ الـعـدـوـانـ عـلـىـ الـجـمـعـ الـدـنـيـ يـرـىـ الـبـعـضـ الـآـخـرـ أـنـ هـنـاكـ عـدـوـانـ مـنـ الـسـلـطـةـ عـلـىـ الـدـوـلـةـ وـيـعـوـقـهـاـ عـنـ أـدـاءـ دـوـرـهـاـ كـعـاـمـلـ مـنـظـمـ وـمـعـقـلـنـ لـلـمـجـتمـعـ الـبـشـرـيـ، وـكـثـيرـاـ مـاـ نـشـهـدـ فـيـ الـمـجـتمـعـ أـكـثـرـيـةـ حـزـبـيـةـ تـنـتـصـرـ لـرـشـحـهـاـ وـلـاـ تـنـفـكـ هـذـهـ الـأـكـثـرـيـةـ تـسـيـطـرـ عـلـىـ الـمـؤـسـسـاتـ الـسـيـاسـيـةـ وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـصـلـ إـلـيـهـاـ يـدـ التـغـيـيرـ إـذـاـ هـيـ أـكـثـرـيـةـ سـكـسـونـيـةـ أـنـاحـ لـهـاـ الـفـانـونـ آـلـيـةـ تـمـكـنـهـاـ مـنـ الـبقاءـ فـيـ الـسـلـطـةـ دـهـرـاـ طـوـيـلـاـ وـفـيـ ضـوءـ الـسـيـطـرـةـ الـمـنظـمةـ لـهـذـهـ الـأـكـثـرـيـةـ تـتـعـرـضـ حـرـيـةـ الـفـكـرـ لـلـقـهـرـ وـالـقـيـدـ وـتـتـوـقـ حـرـكـةـ التـنـوـيرـ.

إن الـدـيمـقـراـطـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـحـقـقـ إـلاـ إـذـاـ تـوـافـرـتـ مـعـهـاـ وـيـشكـلـ مـواـزـيـ ذـهـنـيـةـ دـيمـقـراـطـيـةـ لـدـيـ مـنـ يـطـالـبـونـ بـهـاـ.

إذ يندر أن نجد في الشعوب العربية التي لا تكف عن المطالبة بالديمقراطية من يسلك في أموره الشخصية أو العائلية سلوكاً ديمقراطياً، هم دائماً ينادون بها ونادراً ما يطبقونها على أنفسهم.

هناك أزمة حقيقية في العالم العربي، أزمة خياب الذهنية الديموقراطية.

أولاً: لا تنوير حقيقي إلا برد الاعتبار للعقل والتحليل دون طغيان المؤسسات الدينية في كل ما يمس حرية التفكير العقلاني أو يدعو إلى تأثيره بدعوى المساس بآراء أو أفكار مقدسة.

ثانياً: لا تنوير حقيقي إلا بتخلص العقل من سطوة تقديس الأشخاص.

ثالثاً: إن التنوير لا يأتي إلا بتحرير العقل من التفكير النصلي الاتباعي وإحلال التفكير النقدي محله.

رابعاً: لابد من تغيير القوانين بالقدر الذي يجعل منها آلية تدافع عن العقل بدلاً من أن تظل آلية في أيدي المؤسسات الرسمية لاستعباده وواده.

خامساً: لا إصلاح حقيقي إلا بتحول الدين المؤسسي إلى ديانة فردية لا يحتكرها المشايخ والفقهاء، فليست هناك فقط رؤية فقهية للدين وإنما هناك أيضاً رؤى متعددة: رؤية فلسفية ورؤية أدبية ورؤية علمية. إن الديانة الفردية هي بيئة ذاتها الدين الروحي بثرائه وفضائله الشامية.

الجذور الفلسفية للبنيوية:

1. هل البنوية منهج أم مذهب؟

لقد صار من البديهي القول بأن البنوية قد تكونت في مجال المسائين أو علم اللغة الحديث، ثم امتدت بعد ذلك إلى مجالات معرفية متعددة منها: علم

النفس، علم الاجتماع، النقد الأدبي الأنثربولوجي... أي ما يسمى عادة بالعلوم الإنسانية ومرة بالعلوم الاجتماعية. وبالتالي فالبنيوية قد أصبحت جزءاً من تاريخ الفكر والمعرفة ولم تعد تقليعة أو موضة أو حدثاً إعلامياً كما قد يعتقد البعض.

ولذا كان موضوع البحث يتعلق بأصول النظرية البنوية صار لزاماً على أن أحاول البحث عن الأسباب الحقيقية والخلفيات الفلسفية العميقية التي دفعت البنوية إلى إصدار حكمها بحق الإنسان والعلم والفلسفة والتاريخ. وذلك بوضع المبادئ التي ترتكز عليها على محك النقد الموضوعي من دون إصدار حكم قطعية تتعلق بالأصول الفلسفية للبنيوية. وإنما بهدف إثارة النقاش والتساؤلات التي تعتبرها محطات بحث رئيسية في هذا المبحث، تتعلق كلها بأسئل التي طرحتها البنوية من الوجهة المعرفية والمنهجية.

من أولى هذه المحطات القول بأن قضية البنوية – في حد ذاتها قد قسمت الباحثين أو المفكرين المحدثين قسمين؛ فمثهم من يرى بأنها منهج في المعاينة وطريقة في الرؤية وهي وليدة الدراسات المسائية الحديثة، وينفي عنها صفة المذهبية أو كونها حركة فكرية أو فلسفية. في حين يرى أنصار القسم الثاني بأن البنوية ذات جذور فلسفية، قد تعود إلى الفلسفة الكانتية... ولذلك فمن أولى القضايا التي أثارها منتقديها البنوية هي: هل البنوية منهج أو فلسفه؟ بمعنى هل البنوية أداة علمية أم منذهب فكري فلسي واديولوجي كباقي الفلسفات والإيديولوجيات الأخرى؟

فها هو عالم النفس السويسري جان بياجيه يختتم كتابه القيم عن البنوية قائلاً: «... إذا كان تاريخ البنوية العلمية حلول بعض الشيء، فالدرس الذي يجب أن نستخلصه من هذا التاريخ هو أن البنوية لا يمكن أن تشكل موضوعاً لعقيدة أو لفلسفة ولا لأمكن تجاوزها بسرعة بل تشكل بالضرورة طريقة مع كل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من التقنية ومن الالتزامات والشرف الفكري»⁽¹⁾. فيما

(1) جان بياجيه، «البنيوية»، ص: 111.

يبدو من كلام بياجيه أنه يقول بالتاريخ العلمي للبنيوية، وبالتالي فهو يعترف بعلمية المنهج البنوي، باهتمارها طريقة وليس عقيدة وبالتالي فالبنيوية حسب رأيه ليست مذهبًا أو تياراً فلسفياً بل هي منهج علمي بحث.

ويقول المفكر الفرنسي ميشال فوكو في هذا السمت مايلي: «ليست البنوية - كما نعلم - فلسفة إنما يمكن أن تربط بفلسفات مختلفة، فقد ربط ليفي شتراوس بوضوح منهجية البنوية بفلسفة مادية الطابع وعلى عكس ذلك قام جирه بربط طريقة الشخصية في التحليل البنوي بفلسفة مثالية، في حين يستعمل التوسيير مفاهيم التحليل البنوي داخل فلسفة من الواقع أنها ماركسيّة الاتجاه، لهذا لا أعتقد أن بإمكاننا إثبات وجود رابط وحيد وحتمي بين البنوية والفلسفة»⁽¹⁾.

وهذا يعني أن فوكو ينفي عن البنوية صفة المذهبية (أو كونها حركة فكرية أو فلسفة)، كما لم يقل أو يعترض بالعلمية للبنيوية (أي أن تكون البنوية مجرد منهج علمي) إذ يقول: «يبدوا لي أننا لا نستطيع بحق تحديد البنوية كمنهج، ذلك لأنه من الصعب جداً ملاحظة وجه الشبه بين الطريقة البنوية لتحليل القصص الشعبية عند بروب وبين طريقة تحليل الفنون الأدبية عند هراري بأمريكا وبين تحليل الأساطير عند ليفي شتراوس»⁽²⁾.

وفي هذا النصريح اعتراف من المؤرخ ميشال فوكو بأنه لم يعد بالإمكان بكل بساطة تعريف البنوية بأنها منهج أو حتى تعريفها بأنها فلسفة. والحق أننا لو أمعنا النظر في الإتجاهات الفكرية المتباينة عند فرسان البنوية الأربع: ليفي شتراوس، وجاك لا كان، وميشيل فوكو، ولويس التوسيير - وعند غيرهم من البنويين كذلك - لوجدنا أنه ليس ثمة مذهب بنوي واحد يجمع بينهم. وهذا ما حاول فوكو قوله أو إثباته، فالبنيوية لا يمكن أن تستقيم منهجاً علمياً له أنسنة

(1) ميشال فوكو، «البنيوية والتحليل الأدبي»، تر: محمد الخالسي، «العرب والفكر العالمي»، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 15.

وأليته، لأن التحليل العلمي لدى كل من بروب وفرايد وشتراوس قد أثبت تبادين النتائج.

وغير بعيد عن هذا الشطط العربي، يذهب الدكتور صلاح فضل المذهب نفسه قائلاً: «بالرغم من أن بعض الباحثين المحدثين يرون أن البنائية ليست مجرد منهج للبحث عن الإنسان والعالم تنير بشكل جذري مشاكله المرهقة الحادة»⁽¹⁾. من الملاحظ أن الدكتور صلاح فضل يبين بدایة وجهات النظر المتصاربة حول قضية البنوية ليصل إلى نتيجة أو حقيقة مفادها أن البنوية منهج علمي ولا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال مذهبًا فلسفياً، بل يرد على كل من يعتقدون ذلك، فيقول: «بالرغم من ذلك إلا أن زعماء النظرية أنفسهم يؤكدون أن البنائية ليست مدرسة مذهبية ولا حركة فكرية ولا ينبغي حصرها في مجرد نزعة علمية بحثة وإنما يجب وصفها بطريقة أخرى».

وعلى هذا فإنهم ينتهيون إلى أن البنائية بالنسبة لجميع من يمارسونها إنما هي نشاط قبل أي شيء آخر أي تتبع منتظم لم عدد من العمليات العقلية الدقيقة⁽²⁾.

ويستبعد الدكتور سعيد الغانمي صفة المذهبية والطابع الفلسفى عن الاتجاه البنوى، قائل: «ربما كان من أهم ما يميز البنوية أنها تهتم بتعزيز الظواهر وتحليل مستوياتها المتعددة في محاولة للقبض على العلاقة التي تحكم بها، وهذا ما يجعل من البنوية منهجاً لا فلسفه، وطريقه وليس أيدىولوجيا»⁽³⁾ ونفس الموقف قيل مع الباحث البنوى الدكتور كمال أبو ديب، فقد انتطلق في مستهل عرضه للمنهج الذي سيتوسل به في مقاربة الشعر من فكرة أساسية هي أن البنوية ليست فلسفه، إذ يقول: «ليست البنوية فلسفية، لكنها طريقة في الرؤية، ومنهج في معاينة الوجود، لأنها بصرامتها وأصرارها على الاكتناف المعمق ولادرانك

(1) صلاح فضل، «نظرية البنائية في النقد الأدبي»، ص: 204، 205

(2) صلاح فضل، «نظرية البنائية في النقد الأدبي»، ص: 205.

(3) سعيد الغانمي، «البنوية: التموج اللغوي والمعنى الفلسفى»، ضمن كتاب: «معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقية الحديثة»، ص: 39.

متعدد الأبعاد، والغوص في المكونات الفعلية للشبيه والعلاقات التي تنشأ بين هذه المكونات، فهي تغيير الفكر المعain للغة والمجتمع»⁽¹⁾.

ومن التصريحات الدالة أو القائلة بالمنهج العلمي للبنيوية ثمة الكثير، حيث لا يتسع المقام لذكرها جمِيعاً غير أن ما أمكنني ملاحظته، وما أود الاشارة إليه، هو أنه على الرغم من أنه كان للسانيات الدور الفعال والكبير في إنشاء البنوية النشأة التي نعرفها اليوم، وذلِك من خلال تزويدها بالصطلاحات والأليات والمفاهيم التي توسلت بها في المجالات الثقافية الأخرى وأهمها مجال النقد الأدبي.

إلا أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال نكران المناخ الفكري والفلسفى الذي نشأت في أحضانه البنوية جنيناً (فكرة) قبل أن تلفظ مولوداً راسياً في القرن العشرين، وهذا ما عبر عنه الدكتور عبد الله ابراهيم قائلاً: «إذا كانت البنوية والسيميائية والتفسكيَّ تُعدُّ أَهمَّ المنهجيات الأساسية التي تهضُّت على الجهود اللغوية الحديثة، فإنَّ هَذَا يفرض رسم خارطة تلك الجهود رغم سمعتها وملاحظة مراحل تطورها واندماجها في منهجيات أخرى وصولاً إلى تجلياتها في المنهج التفسكي، ولكنَّ هَذَا الامتياز للسانيات الحديثة وفضليَّتها في تنظيم مناهج التحليل ويلورتها، لا ينسينا أبداً، البحث في الأصول الفلسفية لها»⁽²⁾.

وإضافة إلى ما سبق ذكره، فهذا التصريح بقرب بوجود أساس فلسفى قائم على الحداثة الغربية وبما أن البنوية تعد أحد أبرز عناوين أو مشاريع الحداثة الغربية وأكثرها تداولاً في مجال النقد، فإن البحث لن يتوقف عند أمر التسليم والاقرار بالمنهجية العلمية للمشروع البنوي، بل سيسلم مع الباحث الدكتور فؤاد زكريا بوجود أساس فلسفى تستند عليه البنوية، حتى يكتمل مشروع البحث والتنقيب في الخلقيات المرجعية لهذا المشروع النقدي الهام من جهة، وحتى لا يتوقف البحث عن تحقيق أهدافه.

(1) كمال أبو ديب، «جدلية الخفاء والتجلٍ - دراسات بنوية في الشعر»، ص: 08.

(2) عبد الله ابراهيم وأخرين، «معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقية الحديثة»، ص: 08.

والإكتفاء بشهادة أهل الذكر من الثقاد القائلين بالعلمانية فقط للمشروع البنوي ولا سيما أعلام البنوية أنفسهم من جهة أخرى.

وتأسيساً على هذه النظرة، فقد حاور الدكتور سعيد الغانمي في نهاية مقاله عن البنوية الدكتور فؤاد زكريا، الذي أقر - كما ذكرت - بوجود أصل فلسي للاتجاه البنوي، بل ذهب إلى حد ربطه بالفلسفة الكانتية قائلاً: «إن البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيراً من العصر الذي ظهرت فيه - وأهم هذه الجنون في اعتقادي، هو فلسفة كانت، فالبنائية - مثل فلسفة كانت - تبحث عن الأساس الشامل اللازمانى، الذي ترتكز عليه مظاهر التجربة وتؤكد وجود نسق اساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ»⁽¹⁾.

غير أن الأمر ليس بالبسيط - كما قد يعتقد البعض - بل يدعو إلى مزيد من التوضيح نظراً لعدة أسباب منها أن فلسفة كانت بقيت متداولة في الفكر الفلسي زهاء القرین ولم تثمر بنوية خالصة لهذا من جهة ومن جهة ثانية، فالدكتور فؤاد زكريا وعلى الرغم من تمسكه وإصراره على القول بالمنهبية والطابع الفلسي للاتجاه البنوي، إلا أنه «لا يخفى تحفظه وحيطته فيشير إلى أن تأثير فلسفة كانت في تفكيرهم - أي البنائيين - كان ضمنياً في أغلب الأحيان»⁽²⁾.

ويحاول الدكتور سعيد الغانمي نفسه القيام بمحاولة التخفيف من حدة الموضوع وإزالة اللبس مما يمكن تسميته "الجنور الفلسفية" و "المعنى الفلسفي"، فالجنور - كما يستعملها الدكتور فؤاد زكريا - تعني الأصول، «وبالتالي فإنه يسند اكتشافات البنويين من شتراوس إلى فوكو إلى أصول ومبادئ فلسفية»⁽³⁾.

(1) عبد الله إبراهيم وأخرين، «معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة»، ص: 08.

(2) المرجع نفسه، ص: 61, 62.

(3) المرجع نفسه ، ص: 08.

وهذا يعني أن بنية شتراوس وفوكو مثلاً لا يستقيم لها منهاجاً إلا في ضوء أصل فلسفى يقف وراءها ويعمل على تدعيمها وهذا الأصل هو حتماً مذهب **كانت الفاسقى**، غير أن هذا يتناهى مع ما أقره أهل الذكر من النقاد من أن البنية ظهرت كرد فعل لصعود نجم الدراسات اللغوية على يد العالم اللغوي السويسرى فردينان دى سوسير، حتى أصبحت البنية تمثل - ولربح من الزمن - اللغة الشارحة لكل حضاراتنا المعاصرة، نظراً لما لاقاه منهاجاً من قبول ونجاح في كافة المجالات الإنسانية والعلمية.

فقد تغيرت نظرة الناس إلى الأشياء من حولهم - على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا - فبعدما كانوا يتحدثون عن التاريخ والإنسان والذات والوجود أصبحوا بعدها لا يكادون يتحدثون إلا عن البنية والنarrative والنظام واللغة... ولعل سبب ذلك هو ميلاد نزعة فلسفية جديدة في العاصمة الفرنسية "باريس" أطلق عليها اسم "البنية" فالبنية - والحال هذه - يمكن أن تستغل - كمنهج وطريقة في البحث - في الفكر الفلسفى مثلما استعملها شتراوس في البحث عن الشعوب البدائية وإقامة علم خاص بها هو علم الأنثropolوجيا.

وأعتقد أن سارتر - رائد الوجودية - قد قدم الإجابة وبكل وضوح عندما سئل عما إذا كان يرفض البنية ككل قائلاً « بأنه يتفهم وضع البنية ويتقبله متى بقيت في حدود المنهج، أما إذا تخطت ذلك، فإنها تتحطى حدود شرعاًيتها فالبنيات لا توجد من عدم، وإنما هناك من أوجدتها إلا وهو الإنسان إذ كيف يمكن القول بثبات البنى ما دام الإنسان يخلقها باستمرار؟ »^(١).

ويمكنني أن أجده مثلاً آخر، يتمثل فيما وضعه الباحث البنوى لويس التوسيير عندما استخدم المنهج البنوى في تحديد الفكر الماركسي متزاوزاً إيهما إلى ما يمكن تسميته "ما بعد الماركسيّة". وإلى مثل هذا يذهب الدكتور إبراهيم زكريا إلى القول « بأن البنية صاحبة الجلالة وسيدة العلم والفلسفة، وسبب ذلك

(١) عمر مهيل، "البنية في الفكر الفلسفى المعاصر"، ص: 192.

يعود إلى مختلف التطبيقات التي عرفها منهج التحليل البنائي، والتي جعلت من "البنية" كلمة واسعة فضفاضة لا تكاد تعني شيئاً لأنها تعني كل شيء⁽¹⁾.

فالبنوية بحث شمولي يسعى إلى توحيد جميع العلوم في نظام واحد وأن يفسر علمياً كل الطواهر الإنسانية ولذلك استقطب هذا البحث كافة المجالات المعرفية بما فيها الفلسفية. وهذا في اعتقادي ما حاول ليفي شتراوس توضيحه عندما قال بأن البنية ليست واقعاً تجريرياً بل واقعاً كلياً يقيع وراء المعطيات المباشرة فهل ينحو شتراوس في هذا التصريح منحاً فلسفياً أم ماذ؟ هنا ما سأحاول الإجابة عنه في البحث المولى.

ليفي شتراوس بين العلم والفلسفة:

يعتبر كلود ليفي شتراوس^(*) مؤسس النظرية البنوية في العلوم الاجتماعية. وأول من طبقها في ميدان الأنתרופولوجيا، إلا أن أعماله العلمية لا تتحدد فقط في مجال الأنתרופولوجيا بل شملت المجتمع والفكر والثقافة، لذا فإن هناك من يرى: أن الفكر البنائي كله، يمكن أن يتحدد بأعمال ليفي شتراوس، بل وهناك من غالٍ في القول وأكّد: أن البنوية ماهي إلا ليفي شتراوس⁽²⁾.

وليس الهدف من هذا البحث هو إبراز الانتاج العلمي لشتراوس، لأن هذه الدراسة تبدو صعبة ومعقدة ذلك أن شتراوس قد قسم أعمالاً رائدة في العديد من المجالات منها: الأنתרופولوجيا، دراسة الأساطير والفكر، والثقافة، ولذا سأقتصر في هذه الدراسة على تبيان الثنائية الهامة التي تضمنها فكر شتراوس، ألا وهي ثنائية

(1) إبراهيم زكريا، "مشكلة البنية - أو أضواء على البنوية"، ص: 07.

(*) ولد كلود ليفي شتراوس في بروكسل، وتلقى تعليمه في باريس، ودرس في جامعة سالوبورنو في البرازيل من سنة 1935 إلى سنة 1939، وقام في ذلك ببحوث ميدانية أنתרופولوجية، وقد شغل منذ سنة 1959 منصب استاذ الأنתרופولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرنس. من أهم كتابه: البني الأولية للقلبة 1949، الجنس البشري والتاريخ 1952 الأنתרופولوجيا البنوية 1958 ، الفكر البري 1962 . فينظر جون ستوك، "البنيوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا" تر: محمد عصلو، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 206 ن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت فبراير 1996، ص: ٩٤

(2) الزواري بغرة، "المنهج البنوي - بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات"، ص: 147.

(العلم والفلسفة) ذلك «أن العديد من الدارسين من شاء أن يجعله في حلقة وسطى بين الأنتربيولوجيا والفلسفة أي بين العلم والفلسفة، فهو أنتربيولوجي أقرب ما يكون إلى الفلسفة وفيلسوف أقرب ما يكون لأنتربيولوجيا»⁽¹⁾.

فقد عمل شتراوس على تجاوز الطريقة الفلسفية في أبحاثه الأنتربيولوجية وأصفا إياها بالعقم والمدرسية وقال بالمنهج العلمي للبنيوية ، حيث حرص - في أكثر من مناسبة - على التصرير بأن البنية الأنتربيولوجية منهج لا نظرية، فعلى الرغم من أن تكوين شتراوس كان فلسفياً في بداية حياته الأكademie، إلا أنه ظل يهرب من النظريات الفلسفية لما فيها من صعوبة في اللغة وغموض في الأفكار وتعقد في الأسلوب.... ولذلك فهو يفضل الطريقة العلمية في التفكير على الطريقة الفلسفية ، نظراً لما تتميز به هذه الطريقة من صرامة وموضوعية. «ولم يكن لدى شتراوس أي نزوع فلوفي، لقد ولدت بنية شتراوس في وسط علمي تماماً، وليس في مصادره الثقافية مصدر فلوفي واحد»⁽²⁾.

وقد يكون هذا هو أحد الأسباب الهامة التي جعلت شتراوس يرحب بتصرير بول ريكور الذي وصفه يوماً بأنه "كائن بدون ذات متعلالية"، ورد عليه شتراوس قائلاً: «إني شاكر للسيد ريكور بصورة خاصة أنه أشار إلى القرابة الممكنة بين مشروعه ومشروع الكانتية، ظفوا الأميريتلخس بنقل البحث الكانتي إلى المجال الأنثropolجي، مع هذا الفارق في أننا بدلاً من التوصل بالاستبطان والتفكير في حالة العلم في المجتمع الخاص بالفيلسوف، ننتقل هنا إلى أقصى الحدود، أي أننا نسلك سبيل البحث عما يمكن أن يكون مشتركاً بين إنسانية تبدو لنا بعيدة جداً

(1) عمر مهيل، «البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر»، ص: 27.

(2) سعيد العلاني، «البنيوية: المودج اللغوي والمعنى الفلسي»، ضمن كتاب: «معرفة الآخر - مدخل إلى المذاهب النقدية الحديثة»، ص: 58.

والطريقة التي يعمال بها فكرنا، أي أن نحاول استخلاص الخواص الأساسية والقسرية لكل فكرأياً كان»⁽¹⁾.

وكذلك وافق شتراوس على وصف سارتر له بأنه "مادي متعالي" وإن كان للصفة الأخيرة نفس المعنى مع الصفة السابقة، «فكونه مادي متعالي يعود إلى فهمه للفكر بوصفه شيء، وإلى كون هذا الفكر محكوم بقوانين عقلية رمزية، لا شعورية، وهي قوانين، البنية، وكونه مثالي بدون ذات متعالية راجع إلى رفضه للذات وقوله بمبادئ عقلية مثالية تتحكم في العقل وفي الذات»⁽²⁾.

وإلى جانب ذلك فشتراوس يشيد بكل من "التحليل النفسي"، و"التحليل الماركسي" و"الجيولوجيا". فمن التحليل النفسي الفرويدي كان شتراوس قد وظف مصلحته في مجال الأنתרופولوجيا و بواسطته اكتشف كيفية الإجابة عن مستلزماته أو متطلباته، أما التحليل الماركسي فقد منحه لذة قراءة الواقع على مستوى استراتيجي رافض للنوعي، في حين منحت الجيولوجيا عمق النظرية إلى التاريخ نظرا لأن الجيولوجيا ترى بأن زمن الإحالة (*le temps référentiel*) ما هو إلا شبه زمن في المستوى الإنساني⁽³⁾.

ومن ثم فمنهج الدراسات العلمية الثلاث هذه يقوم على نوع خاص من الفهم لا وهو الفهم الباطني، العلمي، والعميق للظواهر الطبيعية والاجتماعية. «ومن خلال هذا الثالوث نستنتج الأبعاد الثلاثة التي ترتكز عليها أنثropolوجية وهي البعد العلمي الصرف، والبعد النفسي اللاشعوري، والبعد الاجتماعي»⁽⁴⁾.

(1) سعيد الغانمي، "البنوية: التموج الغري والمعنى الفلسفى"، ضمن كتاب: "معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 59، 60.

(2) الزواوي بغرة، "المنهج البنوي"، ص: 156.

(3) عمر مهيل، "البنوية في الفكر الفلسفى المعاصر"، ص: 29، 30.

(4) المرجع نفسه، ص: 30.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن شتراوس قد عمل على خلخلة التمركز الغربي حول ذاته، وكما هو معلوم فالتفكير الغربي لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية التي ورثها - حسب اعتقاده - من الإغريق قديماً إلى أوروبا حديثاً، هذا الفكر الذي يقول بتضيق الإنسان الأوروبي دون غيره من البشر، وعلى هذا الأساس فقد حظي مفهوم الإنسان باهتمام بالغ منذ الفلسفة اليونانية، على اعتبار أنه يشكل موضوع المعرفة الحقة والإشكالية الأساسية التي تتمحور حولها بقية المفاهيم الإنسانية والاجتماعية الأخرى وبما أن شتراوس قد تناول حقل الأنثربولوجيا البنوية، ذلك العقل الذي يبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر، تلك البنى ذات الطبيعة العقلية، والنفسية، بدل الاقتصار على المعاش والعياني والتجريبي على غرار ما تفعل الأنثربولوجيا البنوية وبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية ولذلك يجزم الدكتور سعيد الغانمي «بأن النقد الفلسفـي للبنوية ولد في الأساس مع نـقد شـتراوس، لأن موضوع شـتراوس كان مـوضوعـاً إنسـانـوـياً خـالـصـاً»⁽¹⁾.

فمدار البحث في العلوم الإنسانية هو الإنسان، باعتباره كائن مكلف يحمل أقدس رسالة في هذا الكون أو «باعتباره كائن يهتم أكثر بذاته»⁽²⁾. وهذا ما يدل على مدى انغلاق الفكر الغربي وتمرّكز حول ذاته هذا الفكر الذي يسعى إلى وصف ذاته بالمرجحية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمة وإحالة الآخر إلى مكون هامشي، فهو فكر لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية الإغريقية - كما ذكرت - والقائلة بأن "الإنسان معيار كل الأشياء". وطبعـيـ أنـ هـذـاـ الإـنـسـانـ الـمـعـيـارـ وـالـنـمـوذـجـ -ـ والـقـوـلـ لـلـغـانـمـيـ -ـ هـوـ إـنـسـانـ الغـرـبـ الـغـرـبـيـ الـذـيـ اـرـتـضـىـ إـلـىـ رـقـبـةـ إـلـاـنـسـانـ المـشـالـيـ أوـ السـوـيرـمانـ...ـ لـذـلـكـ فـالـغـرـبـ يـعـتـبـرـ نـفـسـهـ الـجـوـهـرـ الـوـحـيدـ يـقـدـمـ فـيـ الـعـالـمـ وـالـمـوـرـدـ الـذـيـ لـاـ يـنـضـبـ وـكـلـ الثـقـافـاتـ الـأـخـرـيـ أـعـراضـ...ـ

(1) سعيد الغانمي، "البنوية: التموج اللغوـيـ والمـعـنـيـ الـفـلـسـفـيـ"؛ ضمن كتاب: "معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 58.

(2) الزواوي بغورة، "المنهج البنوي"، ص: 149.

وهذا ما قرره الدكتور سمير أمين في حديثه عن جملة المركبات الهامة ذات الطابع الثقافية التي تستند عليها المركبة الغربية قائلاً: «إن الثقافة الأوروبية الحديثة قامت على أساس خرافه مفادها: الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية، وإبداع جنور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط. وهذا هو مضمون التمركز الغربي، وهو مضمون قسم العالم إلى مركز وأطراف، استناداً إلى اختراع خرافه "الغرب الأبدى" المضاد لـ"الشرق الأبدى". وقد كان هذا الاختراع المزدوج ضرورياً من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمرة في "الغرب" وغلبة عناصر الثبات في "الشرق"⁽¹⁾.

ويبدو أن هذا التقرير يحمل ابعاداً ثقافية خطيرة سوف أتكلم عنها تفصيلاً في المباحث القادمة. إلا أن ما يمكنني قوله في هذا السمت هو أن الغرب قد عمل على إعادة إنتاج بعض المكونات التاريخية التي توافق روبيته الخاصة في التملك والاستحواذ، معتبراً إياها جنوراً خاصة به، قاطعاً بذلك أواهس العصلة بيته وبين مختلف الشعوب الأخرى معتبراً إياها شعوباً خاملة، بدائية، متخلفة، بسيطة وبلا جنور...

ولكن شتراوس قد رفض هذه التسميات والمعتقدات كافية، «ورد اعتبار الشعوب اللاكتابية وجعلها لا تقل منطقية عن منطقية الإنسان الأوروبي، متنبهاً في ذلك نموذج سويسرا اللغوي، النموذج الذي اقتضى به أن يتخلّى عن اعتبار الإنسان الأوروبي معياراً من ناحية، وأن يجعل من المجتمع موضوعاً يمكن تثبيته في لحظة تزامنية من ناحية ثانية»⁽²⁾.

فكان شتراوس بذلك أول من رفض تسمية المجتمعات "القديمة" بالمجتمعات "البدائية"، فهو يسميها تارة "المجتمعات بدون كتابة" أو "المجتمعات

(1) سمير أمين، « نحو نظرية للثقافة»، معهد الإنماء العربي، (د-ط)، بيروت - لبنان، 1989، ص: 75.

(2) سعيد الغانمي، "البنية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفى"، ضمن كتاب: "معرفة الآخر"، ص: 58.

الباردة" في مقابل "مجتمعات الكتابة والحرارة"⁽¹⁾، ونفس العمل قام به مع باقي التسميات الأخرى مع شرح أسباب ذلك بالطبع، وإن كان في هذا العمل مبالغة، فهو يعكس - كما يقول الدكتور الزواوي بغوره - «موقعًا جديداً ونظرة مختلفة ت الواقع كعاد أن يكون بديهيًا، ذلك الواقع الذي استقر في أذهان الكثير من الباحثين المقتنيين بأن هذه المجتمعات مجرد مجتمعات بسيطة ومتخلفة ولا جذور، من هنا فبيان وجهة نظر ليضي شتراوس ذات أهمية خاصة، لأنها تعكس حقيقة هذه المجتمعات بل لأنها أرادت أن تزعم قناعات بلغت مستوى البديهيّة، ويعكس موقف البنية والمنهج البنائي الرافض للمركزية والتتوقع على الذات، والداعي إلى اللامركزية وكسر أسوار الذات والتفتح على الآخر»⁽²⁾.

ويبدو من هذا العمل أن شتراوس قد تأثر بالمسانيد البنوية التي وضعها دي سويسري في أوائل القرن الماضي عندما فصل بين اللغة والكلام، وقال بطبيعة الوحدة الأساسية في أي لغة، أقصد الرمز أو العلامة (Sign). حيث يرى الكثير من المفكرين بأن معظم الفضل في إعادة توجيه النظر إلى دراسة المجتمعات القديمة المسماة بدائية من لغة، وعادات، وأعراف اجتماعية، وأساطير... إنما يعود لشтраوس الذي قام بتطبيق منهج جديد من مناهج التحليل البنائي على المجتمعات القديمة يبني على النظريّة المساندانية الحديثة.

فقام بإعادة الاعتبار إلى هذه المجتمعات، ورأى بأن للأساطير - مثلاً - مكاناً هاماً ومميزاً في المنظومة الأنتربيولوجية. «إنها جزء لا ينفصل من اللغة، والتغاضي عن هذه النقطة الهامة تقرب عنده تفاصيّات جد خطيرة أهمها إهمال ما يسمى بالمجتمعات البدائية، ذلك أن معرفتها على وجه أكمل يعتمد بالدرجة الأولى على دراسة أساطيرها ومعرفتها التي تعتبر المعيار الحقيقي عن واقعها»⁽³⁾.

(1) الزواوي بغور، "المنهج البنائي"، من: 150.

(2) المرجع نفسه، من: 151.

(3) عمر مهيل، "البنية في الفكر الفلاني المعاصر"، من: 31.

وأعتقده قد توصل إلى هذه النتيجة من خلال اعتمادة الأساس البنائي في تحليلاته الأنثربولوجية لهذه المجتمعات، مثل انطلاقه من مبدأ اختلاف هذه المجتمعات بعضها عن بعض، وليس بهدف معرفة المجتمعات في نفسها، وهو يشبه في ذلك منهجية النظام اللغوي القائم على القيم الخلافية بين العناصر الموجودة داخل كل بنية. ولم تصبح المجتمعات القديمة بمثل البساطة والبساطة التي نتصورها على الرغم من أن هناك تمايزاً بين الفكر البدائي القديم والفكر العلمي الحديث، إلا أن هذا التمايز لا يمكن أن يرقى إلى المستوى الجوهرى الذي يصنع الحدود الفاصلة بين الفكرتين المعنين، بل هو ينشأ عن الاختلافات الموجودة بينهما من مثل أنماط الظواهر والأطر الثقافية والاجتماعية التي يمارس كل منهما فشارطه من خلالها.

وعلى هذا الأساس فقد ركز شتراوس في أبحاثه الأنثربولوجية على مفهوم الثقافة، وقام بعدم وجود الإنسان الطبيعي، بل إن الإنسان تصنّعه الثقافة التي يكتسبها والتي تجعله ذو طبيعة معنية وذلك في حدود المجتمعات الإنسانية وليس في حدود الطبيعة «إذن الثقافة هي الأصل ولست الطبيعة إلا اشتراكاً وحالة من حالاتها، مما يتربّع عنها نتيجة أخرى هي أن الثقافة ثابتة والطبيعة عارضة، وبهذا يكون ليفي شتراوس قد أحدث قطيعة بينه وبين الآراء السابقة له»⁽¹⁾.

وهذا يعني أنه ليس ثمة فكر واحد وثابت، كما أنه ليس ثمة فكر بداعي وفكري متمدن أو متحضر بل إن الفكر البدائي هو الذي يدخل في علاقات تناظر وتنافر مع الفكر المتحضر. لأن العقل يتميز بالثبات هذا الثبات الذي يجعله يتجلّى في شكل نشاط لا شعوري للعقل، وذلك «أن العقل شيئاً من بين الأشياء ووظيفته أن يفرض أو أن يصنع أشكالاً لضمائين معنية، فهو واحد عند الجميع، البدائيين والمتحضررين والسبب في ذلك أنه يخضع لقوانين واحد هو قانون البنية اللاشعورية الواحدة، ذات الطبيعة الأنطropolوجية ويدرك نصل إلى نظرية فلسفية في العقل والوجود تعكس نتائج وأبعاد النهج البنائي، الذي جعل من مبدأ التزامن أساساً

(1) المرجع نفسه، ص: 33.

لتحليلاته، لذا فإن النتيجة الجوهرية مثل هذه التحليلات هي إقامة نظرية ميتافيزيقية تقول بثبات العقل وواحديته وشكليته⁽¹⁾.

واهتمام شتراوس بالأساطير قد يعود إلى إيمانه بأن الدور الذي يؤديه العقل الأسطوري في المجتمعات البدائية هو نفس الدور الذي يؤديه العقل العلمي في المجتمعات المتحضرة، وأن الفرق بينهما ليس سوى اختلاف شكلي يتعلق بطبيعة الموضوعات التي يتناولها كل عقل، ويمكنني القول بالتالي أن شتراوس قد سعى إلى بناء قاعدة بنوية عامة تقول بأن العقل شيئاً من بين الأشياء، وأنه واحد عند الجميع، البدائيين والمتحضررين، والسبب في ذلك أنه يخضع لقانون واحد هو قانون البنية اللاشعورية الواحدة، وقد يكون هنا العمل انتقال أو تحول من نظرية في العلم والمعرفة المنهجية إلى نظرية فلسفية يتم فيها إدماج الثقافة في الطبيعة والحياة. ولكن هذا أيضاً انتقال من العلم إلى الفلسفة ومن المنهج إلى النظرية.

النزعـة الكاـنطـية عند ليـفي شـتراـوس:

من المعلوم أن جان بول سارتر كان من أكبر المدافعين عن الإنسان والتاريخ في الفكر الفلسفي المعاصر هلاغرو إذن أن ثري سارتر قد صدم للتصديع الذي بدأ ينتاب صرحة الضخم على يد البنوية، هذه الحركة الفكرية – العلمية التي عرضت مفهوم الإنسان والتاريخ لنقد وتجريح كبار، واعتبرت الإنسان مجرد راسب من رواسب المرحلة اللاحوتية ومجرد أداة معرقلة لتطور الفكر الفلسفي وانفتاحه على آفاق أوسع.

فعلاً لقد نادى شيخ البنويين لييفي شتراوس باسقاط مفهوم الإنسان والتاريخ من قاموس البنوية الدلائي، قائلاً: «ليس التاريخ الذي يزعم الكونية سوى تجميع لبعض التواريχ المحلية، الثغرات الموجودة ضمنها – وفيما بينها – أكثر عددها من أجزائها الممتلة»⁽²⁾. فشتراوس قد هز بذلك العلاقة الهامة والقائمة بين

(1) الزواري بغورة، «المنهج البنوي»، ص: 156.

(2) الزواري بغورة، «المنهج البنوي»، ص: 157.

الإنسان والفلسفة، والتي كانت دائمًا علاقة مميزة في الفكر الغربي، وأعلن - مثل فوكو - أن الإنسان سائر نحو الزوال والاندثار، هذا إن لم يكن قد مات فعلاً. فهل وجد شتراوس وغيره من البنويين ما سيبدؤون به مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفى المعاصر؟ وللألفا هو مصير النزعة اللاحاتاريخية، الإنسانية للبنوية؟.

يجيب الدكتور عمر مهيب عن هذا التساؤل قائلًا: «لقد استبدلت البنوية بمفهوم الإنسان نسقاً منتظماً من البني الثابتة الموجودة سلفاً وجعلته الناطق باسمها، كما أن البني اخترقته وأسكتت صوت الإرادة فيه وصارت المعبّر الوحيد عنه بأوجه متعددة منها السيكولوجي، والاقتصادي والإيديولوجي»⁽¹⁾.

وشتراوس قد صرّح بأن مثاله الأعلى في العمل البنوي هو الصرامة العلمية والموضوعية، التي حاول تطبيقاً في كل أعماله الأنثربولوجية ولا بد أن هذه الميزة قد أخذتها، عن اللسانيات البنوية مثل مفاهيم التزامن، والرمز (العلامة)، والقيم الخلافية، وغيرها من مبادئ ومرتكزات هذا العلم الحديث. غير أن الأنثربولوجيا البنوية - كما يرى سارتر - «تجعل من الإنسان مجرد رقم في معادلة رياضية وفي أحسن الحالات رمزاً لغويّاً في جملة غير مفيدة، إضافة إلى أن طريقة التموزج الواحد التي طبّقها ليفي شتراوس لا تؤدي بنا إلى نتائج يقينية»⁽²⁾.

ويكون شتراوس بذلك قد تعرض لجملة من الانتقادات العلمية المشروعة من قبل العديد من المفكرين، وسارتر يتصدرهم... غير أن ذلك لا يمكنه أن يقلل أو ينقص بأي حال من الأحوال من قيمة المجهود العلمي والفلسفي الذي بهذه شتراوس في العديد من مؤلفاته وإن كان إعلان موت الإنسان والتاريخ لن يمر هكذا - والقول بهيب - من دون تعقيّدات معرفية ومنهجية. «فموت الإنسان يعني نهاية الفلسفة، ونهاية الفلسفة تعني انهيار دعامة أساسية من دعائم المعرفة الإنسانية. صحيح أن هناك مجالات معرفية متنوعة يمكن أن تسد جزءاً من الفراغ لكن ما من

(1) عمر مهيب، «من السق إلى الذات - فراءات في الفكر الغربي المعاصر»، منشورات الاختلاف، ط. (01) الجزائر، 2001، ص: 22.

(2) عمر مهيب، «البنوية في الفكر الفلسفى المعاصر»، ص: 38.

واحدة يمكنها أن ترقى إلى مستوى التفكير الفلسفى أو يمكنها تمثل فعل التفاسف الذى هو من الأفعال الأولى التى لازمت ماهية الإنسان في دروب كينونته الأولى، وفي عملية بحثه عن طرق وعى هذه الكينونة، لأن حذف فعل التفاسف يعني القضاء على أفكار الإنسان وإجهاض رؤاه قبل أن ترى النور⁽¹⁾.

والفلسفة تسعى – كما هو معلوم – إلى تفسير أغلب الظواهر تفسيراً عقلياً، ولا سيما الظواهر المتناقضة مثل: الذات والموضوع، العقل والعاطفة، الواجب والهوى... حتى يتمكن من تحديد وضعه داخل الكل الهائل الذى تسميه الوجود. فقد كان العلم في العصر الوسيط خاضعاً للنسق المعرفي اليوناني والذي لم يكن فيه مكان للتجربة العلمية، ثم جاءت الفلسفة العقلية التي تعتبر المعرفة الرياضية أنموذجًا لكل معرفة وبذلك ركزت على العقل باعتباره مصدرًا هاماً لمعرفة العالم على الرغم من أن إمكانية التجربة في الرياضيات ناقصة نظراً لأنها لا تتمكن من إظهار الحقيقة في جزئياتها نتيجة انتهائتها إلى مجموعة قوانين ليس إلا... وخير مثال على ذلك ما قام به ديكارت – أبو الفلسفة الحديثة – من بناء لفلسفته العقلية على أساس رياضي، « لأن الرياضيات تنطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا توجد في غيرها، وهي حسب ديكارت توصل من يمرن ذهنه فيها لأن يكون أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور»⁽²⁾.

غير أن هذا لا يعني اقتصار الفلسفة على العقل دون سواه من الاستعلامات أو المناهج المعرفية الأخرى مثل منهج الحس ومنهج الحدس الصوفى... باعتبار أن هذه المناهج لا يمكنها الخضوع لعمليتي النقد والتمحيص نظراً لقيامتها على اعتبارات شخصية وذاتية ليس إلا. في حين ينشد العقل الضرورة في فهم الظواهر وتفسيرها نتيجة نزوله من عالم الميثاليات إلى جزئيات الطبيعة المحسوسة (الواقعية) التي تلمسها وترأها، فاتخذ العقل بذلك مبادئ ومستلزمات البحث

(1) عمر مهيل، «من النسق، إلى الذات - قراءات في الفكر الغربي المعاصر»، 22، 23.

(2) عبد الله إبراهيم، «التطابقة والاختلاف: المركبة الغربية (إشكالية التكون والتمرکز حول الذات)»، المركز الثقافي العربي، ط(01)، الدار البيضاء وبيروت، 1997 ، ص: 75.

العلمي (الملاحظة والتجربة) واتخذت بذلك التجربة وسيلة للبحث والتحقق، فاصبح بإمكان الإنسان أن لا يثق من حكل شيء إلا بعد أن يتحقق منه بواسطة العقل والتجربة...

يقول ول ديورانت: «إن الفكرة المركزية في ديكارت هي أسبقية الوعي وأن العقل يعرف نفسه بسرعة مباشرة أكثر من مقدراته على معرفة أي شيء آخر، وأنه يعرف العالم الخارجي فقط عن طريق أثر ذلك العالم على العقل بالإدراك الحسي. وبناء عليه يجب أن تبدأ كل الفلسفة بعقل الفرد ذاته وتبدأ نقاشها الأولى في كلمات ثلاث: أنا أفكر لذلك أنا موجود»⁽¹⁾.

لقد اتخذ ديكارت من المبادئ العليا والحقائق الميتافيزيقية فيما وراء الطبيعة أساساً لبناء فلسفته العقلية خلافاً لما سبقه من الفلسفه اللاهوتيين والتجريبيين، وشك في كل ما يحيط به، شكاً منهجاً ومؤقتاً ومبانع فيه لأنه يحكم على كل ما هو مشكوك فيه كـما لو كان باطلأ... بيد أن الحقيقة الثابتة الراسخة التي ظهرت لدى ديكارت كالشمس، هي الفكر. يقول ديكارت: «فليحصلني ما شاء، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شئ مادام يقع في حسابي أنني شيئاً»⁽²⁾. فالتفكير عند ديكارت ثابت - كما سأر لاحقاً - وهو في قضية الكوجيتو (الذات المفكرة) يتجلى حاسماً ويرتبط ارتباطاً ضرورياً بالوجود.

قد يكون هذا هو فحوى الفلسفة العقلية وإن اقتصرتها في ديكارت باعتباره مؤسس هذه الفلسفة التي تؤمن بواقعية العقل ونفعيته... وظل الأمر كذلك، إلى أن جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel kant

(1) ول ديورانت، «قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوبي)»، تر: فتح الله محمد المشعشع، ص 190.

(2) الربع ميمون، «مشكلة الدول الديكارتي»، ص: 30.

(*) إيمانويل كانط فيلسوف ألماني شهير، ولد في 22 أفريل 1724 في مدينة كوليجسيروج الألمانية في أمرة اشتهرت بالفقر والذين، وبالعلمية البالغة بتربية أولادها تربية دينية.. ولهذا طبع كانط منذ عهده الأول بالحياة على الهدوء والجدية وعلى التمسك بالدين والتغلق بنظام الكلمة. تخرج كانط من جامعة كوليجسيروج عام 1746 ، وبعد أن ظل بضع سنوات يعمل معلماً خاصاً، اشتغل بالتدريس والكتابية الحرة في الجامعة. وعندئذ أظهر فيما كتب من رسائل صغيرة ومقالات في شئ

وقال بعكس ذلك تماماً - إن صبح التعبير قال بجدوى إخضاع العقل نفسه للنقد والتمحيص؛ «لماذا لا تخضع هذا العقل بالذات للنقد والتمحيص لنتبين حدود استعمالاته المشروعة من حدوده غير المشروعة فهذا أضمن لبلوغ معرفة يقينية أكثر دقة وصرامة»⁽¹⁾. وإن هذه الفكرة على الرغم من بساطتها إلا أنها تحمل في دلالاتها معرفة موجزة لفلسفة حديثة كانت قد قدمت مثلاً صارخاً توجز فيه التناقض الإنساني القائم والمتجلّ في الوجود، كالتناقض بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشيء في ذاته... إلا وهي "الفلسفة النقدية"، فما الذي تعنيه بالفلسفة النقدية وما علاقتها بكل من كانت وشتراوس؟

ظهر كانت بوصفة فيلسوفاً نقيضاً في الفترة التي استفحلت فيها مغالاة التيارين الرئيسيين في الفلسفة الغربية: التيار التجربى الذى استثمر كشوفات العلم، ومحضى في القول إن التجربة الحسية أساس كل معرفة مفيدة وقد نظم إطاره الفلسفى لوك وهبوم، والتيار العقلى الذى يضع العقل مصدر لكل معرفة باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة، وهو التيار الذى نظم أطروحة ديكارت ومضى فيه سبينوزا ولابينتر إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية⁽²⁾.

ما أمكنني ملاحظة من هذا التصريح هو أن التفكير الفلسفى في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد انقسم على نفسه، فثمة فريق من الفلاسفة العقلانيين الذين حكموا على أهلية الدين والإيمان بالبطلان ونصبوا العقل مكانهما، العقل الذي يقترح تدمير معتقدات وديانات يؤمن بها الملايين من الناس منذ الألف السنين في جميع أنحاء العالم من جهة. وفلاسفة تجربيين قد غالوا في

ظروف المعرفة ببرغداً وعقرية نادرة، ولكنه في عام 1770 عن أستاذًا بالجامعة لعلوم المنطق والميتافيزيقاً فكثر إنتاجه فيما ألقى من محاضرات أو وضع من مؤلفات، وظل كذلك حتى أثر حياة الهدوء والاعتزاز قبل وفاته ببضعة أعوام - إلى أن وفاه القرن المحتزم دون أن يتزوج عام 1804، من مؤلفاته الثرية: «لقد العقل الخالص» (ينظر ول دورانت «قصة الفلسفة من الفلاطون إلى جون ديوبي»، ص: 326 وما بعدها، ومحمد عبد الرحمن بيسمار، «تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة»، منشورات المكتبة العصرية، ط (03)، بيروت - لبنان، 1980، ص: 132 وما بعدها).

(1) عمر مهويل، «البنوية في الفكر الفلسفي المعاصرة»، ص: 45.

(2) عبد الله إبراهيم، «المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية (إشكالية التكون والتراكز حول الذات)»، ص: 86.

ظنهم بأنهم احتكروا الحقيقة في حين ظلّها غيرهم من جهة ثانية، «وبنّي على أنّ نفهم أنّ ذلك الانقسام عائد في بعض أسبابه إلى طموح العلم المُشروع بأن يتحقق أقصى النتائج الواقعية الممكنة اعتماداً على الحواس والتجارب في منأى عن حضور موجهات الفكر القديم من جهة واحساس العقلانيين المتّصل تاريخياً أن ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى...»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن الفلسفة العقلية عمّت أوروبا كلّها آنذاك، وإن بدّت أقوى تأثيراً وأكثرها انتشاراً في فرنسا حيث كثرة الإعتقاد بنماذج التفكير العقلي وإعطاء القيمة المطلقة وجعله الأداة الصالحة لإدراك حقائق الوجود والمعيار الكافي لوضع قواعد السلوك، والغاية المثلّى التي يجب أن تهدف لها الحياة...

وهذا ما كان سبباً في انتشار موجة حادة وجارفة من الفكر والالحاد والتنكر لمختلف العقائد الدينية، والتي بدأت في عهد التنوير على يد فولتير (1694 - 1778)، المفكّر الفرنسي، الجري الذي أعطى العقل قوة دفع عظيمة وعاصر القرن الثامن عشر، هذا القرن الذي سمي بعصر العقل، حيث تم فيه دحض أباطيل الكنيسة وترهاتها القائمة على التفسير اللاهوتي للطبيعة. وسيجيئ كذلك بعصر التنوير الذي حدث فيه تطورات كبيرة، «وكان السبب الرئيسي هو نزول فولتير إلى الحلبة، إذ لم يلبث أن رفع عقيرته بانتقاد رجال الدين والنبلاء وسخريته للاذعة من الفلاسفة الذين عفا عليهم الدهن بكل ذلك بلغة بسيطة وبمزاج من روائع التهكم اللطيف والنقد المعقول، وجاءت أراءه هذه في كتابة "رسائل فلسفية" (Lettres philosophiques) 1734»⁽²⁾.

غير أن كاتط ومن سبقه من الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين أمثال: فرنسيسين بيكن، توک هيوم، بركلٍ... كانوا قد أطلقوا صريحتهم لمقاومة الهمجية التي طفت على الدين في عهد التنوير ومهدوا الطريق لاختبار العقل ووضعه على

(1) المرجع نفسه، ص: 86.

(2) "تاريخ الأدب الغربي"، تأليف مجموعة من الأساتذة المختصين، دار طлас للدراسات والترجمة ونشر، ج (02)، (د- ط) دمشق سوريا، (د- ت- ن)، من: 361.

محك النقد الموضوعي... ومع ذلك فإنهم لم يتوصلا إلى نتائج ذات صبغة بارزة هام مثل ما وصل إليه كانتط، لأنه وحده من وضع العقل موضوع الإتهام وقام بنقده بكل جرأة وشجاعة، «فإن كانط بوضعه كتابه (نقد العقل الخالص) ويعني به العقل النظري وقد أوسع في هذا الباب وأبدع حتى استطاعت فلسفته بما امتازت به من فوة الأقناع وعمق التفكير وصرامة الرأي وإحكام الصياغة ودقة البحث أن تغزو عقول المفكرين في أوروبا وأن يجعل من المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر مجرد موجات سطحية تتدفق تحتها التيارات الجارفة القوية للفلسفة الكانتية»⁽¹⁾.

فأمام تضارب التيارين العقلي والتجريبي وأمام تراكم المعارف وتبادر نماذج التفكير المعرفي ورفض نموذج أخلاقي معين، ظهر كانتط ناقداً من جهة وساعدياً لتركيب عقلانية جديدة تقوم على المصالحة بين التيارات الفلسفية المتعارضة. فأحدث بذلك ثورة فلسفية لخصت الخصائص العامة لعصر التنوير وأطلق عليها اسم "الثورة الكوبيرينقية" وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا⁽²⁾.

وهذا يعني أن كانتط قد أعاد الاعتبار حقاً للعقل، الذي كان مغيباً عند الفلاسفة التجربيين الذي اعتبروا أن إدراك الحقيقة يكون بواسطة التجربة والملاحظة، أي خارج العقل، «وقال باستحالاته الموجة إلى الواقع الخارجي للبرهنة على وجود العقل». وإن كان في هذا العمل رفض لتوجه الفلاسفة العقلانيين الذين غالوا في تمجيد العقل، بل إن كانتط قد حاول إعادة التوازن بين العقل والتجربة، محدثاً بذلك نقطة تحول هامة في تاريخ الفكر الإنساني، ناقداً أو مؤيداً

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 137.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، "المذهب الجدلاني عند هيجل"، دار المعارف، (د-ط)، مصر، 1969، ص: 91.

(3) عبد الغني بارة، "البنية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفى"، الميرز، المدرسة العليا للكتابة في الأدب والعلوم الإنسانية، الجزائر، ديفري 2002، ص: 135.

لما تضمنته فلسفة سابقه من آراء وافكار، ومؤسسًا لما أطلق عليه إسم "الفلسفة النقدية"، «التي تقوم على الأسئلة الثلاثة المشهورة وهي:

- أ. ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ويمثل مشكلة المعرفة.
- ب. ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ ويمثل المشكلة الأخلاقية.
- ج. ما الذي أستطيع أن أملأه؟ ويمثل المشكلة الدينية⁽¹⁾.

فالمشكلة الأولى تخص العقل الخالص أو النظري، وتدخل الثانية في نطاق اختصاص العقل العلمي بينما تكون المشكلة الثالثة من اختصاص العقلين معاً⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس فقد اعتبر كتاب كانت (نقد العقل الخالص) من الكتب القيمة التي أحدثت انقلاباً مفزعاً في عالم الفلسفة، والذي حاول فيه أصحاب الفلسفة النقدية بالصيغة العلمية من خلال نقاده العقل الخالص «الذي يعني في نظره المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، ولكنها معرفة مستقلة تماماً عن كل أنواع التجربة والحواس»⁽³⁾.

فكانط يقول - والحال هذه - بالفلسفة العقلية التي تقوم على النقد التحليلي والتي تعتبر العقل مصدراً ومستودعاً للمعرفة الإنسانية. وهو بذلك يهاجم الفلسفه التجريبية وعلى رأسهم لوک وهیوم قائلاً: «إن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاقاً حقائق عامة وبذلك فهي تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقمعه وترضيه. لذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة الداخلية مستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها، إذ لا بد أن تكون حقيقة، بغض النظر عن نوع تجربتنا الأخيرة وحقيقة حتى قبل التجربة»⁽⁴⁾.

(1) عمر مهيل، "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ص: 45.

(2) المرجع نفسه، ص: 45.

(3) ول سيرفات، "آئحة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوبي)", ص: 333.

(4) المرجع نفسه، ص: 334، 335.

ما أمكنني ملاحظته من هذا التصريح الذي أفادنا به الفيلسوف كانت، أن ثمة مفارقة جوهرية بين المنهج التجريبي والمذهب العقلي، ذلك أن المنهج التجريبي يسعى إلى تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف الحقائق الجديدة، وهذا ما يؤدي إلى تكوين علم قائم برأسه هو "العلم التجريبي". وبذلك فهو منهج يجعل للعقل دوراً ثانوياً في إقرار المعرفة، بعكس المذهب العقلي الذي يعطي العقل الأهمية الكبرى في اكتشاف الحقيقة، من دون إغاء المعرفة الحسية أو "الحس الشامي" الذي يرى فيه كانت الشرط الأول لحصول المعرفة وأداة الاتصال المباشرة بالواقع. قائلاً: «إن الأحاسيس في حد ذاتها ليست سوى وعي للدافع أو الحافز. فقد نحس بطعم على اللسان أو رائحة في الأنف، أو صوت في الأذن، أو حرارة على الجلد... هذه الأشار الحسية هي المادة الخام التي تبدأ بها التجربة ولكن إذا اجتمعت هذه الأحاسيس المختلفة حول شيء في المكان والزمان فإن هذا يؤدي إلى إدراك ذلك الشيء، وبذلك يكون الإحساس قد تحول إلى معرفة»⁽¹⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن لييفي شتراوس قد أكد دور الحواس في معرفة ظواهر العالم الخارجي عندما ناقش مشكلة اللغة والتلويل في الفلسفة الظواهرية والفلسفة التأويلية وقال بضرورة تخطي المعاش "Le Vécu" "من أجل اكتشاف البنية إلى ما هو واقع و حقيقي وهو لا يمكن أن يكون إلا عقلياً عنده"⁽²⁾.

وكلت قد رأيت في البحث السابق من هذا الفصل كيف أن شتراوس قد رفض الاعتراف بالبعد الفلسفى في أعماله البنوية الأنثربولوجية عندما قال بعمق القلسفة وغموضها، رغم أن تكوينه الأكاديمى في بداية حياته كان فلسفياً، إلا أن ثمة نقاط التقاء هامة بين شتراوس وكانت، يوجزها الدكتور عمر مهيل فما يلى:

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوبي)، من: 336، 337

(2) ينظر الرواوي بغور، "المنهج البنوي"، من: 136 وما بعدها.

❖ إذا كان كانط يقول بأن العقل البشري يتتوفر على تصورات قبليّة سابقة على أية تجربة، فإن ليفي شتراوس يؤكد أيضًا على وجود أمر عقلية ثابتة سابقة على التجربة، أي أولوية البناء على الضواهر وتعاقبها، وهذا ما يمثل أحد الأسس الهامة للبنيوية.

❖ لقد أولى كانط اهتمامًا خاصاً بالعقل أو الذهن البشري وأعطاه مكانة متميزة في منظومته الفلسفية النقدية: إذ نسب إليه تركيباً معيناً، ولكن دون أن يحدد لنا مصدر هذا التركيب، هل هو قبلي أم تجريبي؟ هل هو من صور الحساسية أم من تجليات العقل أو الفهم؟

ونسب أيضًا إلى النبات الإنسانية صور الحساسية والفهم السابقة الذكر دون أن يفينا عن سبب امتيازها هذا ليفي شتراوس أيضًا، وعلى الرغم من أهمية البنية ودورها في منظومته فإنه لا يحدد أصلًا لهذه البنية ولا يوضح لنا كيفية وجودها على ما هي عليه⁽¹⁾.

وبناء على هذه المعطيات يمكنني القول أن كانط وشتراوس بما قدماه من بناءات فكرية للفلسفة العقلية والأنtrapولوجيا البنوية على التوالي، لم تكن إلا لخدمة غرض تحقيق مبدأ الدقة والصرامة العلمية التي تود الفلسفه النقدية الوصول إليها. هذه الفلسفه التي دعم أسسها كانط عندما حاول بناء صرح جديد للميتافيزيقا يقوم على أساس المبدأ العلمي الصحيح والتخلي بالتالي على مركباتها التقليدية، وهذا نفسه ما حاولت البنوية تحقيقه في القرن الماضي عندما حاولت تطبيق منهج علمي صارم على العلوم الإنسانية والاجتماعية وكذلك الفلسفه.

وبذلك فقد شارك البنوية حلمها في تحقيق هدفها العلمي الصارم العديد من الفلاسفة، يأتي على رأسهم فيلسوف المثالية والنقدية الكبير كانط. غير أن ثمة نقطة خلاف هامة بين كل ليفي شتراوس وikanط تتعلق بمبدأ

(1) عمر مهيل، البنوية في الفكر الفلسفى المعاصر، ص: 47.

"الذاتية المتعالية" عند كانتط فانا أذكر جيدا قول المفكر الفرنسي بول ريكور "بأن بنية شتراوس كانتطية دون ذات متعالي". فهو يقصد بذلك أن شتراوس قد شارك كانتط الحلم عندما حاول جعل الفلسفة علما صارما له قواعده التي يرتكز عليها لكنه خالفة في مبدأ الذاتية المتعالية فكيف ذلك؟.

لقد أكد كانتط في أكثر من مناسبة، بأن أساس المعرفة موجود داخل العقل البشري أو الفردي وفي هذا التصريح تأكيد على الذات (التمركز الأوروبي)، «في الواقع إن زوال الذات عن فلسفة كانتط يحدث تغيره منهجية ومعرفية في مذهبه المتكامل للحلقات، ولكن إذا تقلنا هذه النزعة من الفلسفة إلى الأنتربيولوجيا فإن استبعاد الذات عنه لا يصبح ذات أهمية كبيرة، بل إن ذلك يساعدها على بلوغ الدقة العلمية التي ينشدتها لييفي شتروس»⁽¹⁾، فقد أعاد المنهج البيئي - كما أراده لييفي شتراوس - الاعتبار إلى المجتمعات البدائية من خلال نقده للمركزية الغربية، وذلك عندما أثبت بأنه من أجل الوصول إلى تحقيق الصرامة العلمية والموضوعية يجب التضحية بالذات، من أجل بلوغ الحقيقة أي يجب حذف الوعي من أجل اللاوعي، ودليل ذلك رفض شتراوس للتاريخ والقصائد له من جهة، وكذلك إصراره في أكثر من مناسبة «على التذكير بأن البنية منهج وليس فلسفة بل على التنبية بأنه لا يكاد يقرأ الفلسفة»⁽²⁾.

وبذلك فإنه لا يمكنني أن أجزم بأن هدف لييفي شتراوس في أبحاثه الأنتربيولوجية كان هدفا فلسفيا ويكتفي القول أن البنية تدعو إلى ثورة كوبيرنيقية مثل تلك التي دعا إليها كانتط، وقد يكون هذا هو أحد الأسباب الهامة التي جعلت الدكتور فؤاد زكريا وغيره من الباحثين يعترفون بوجود أصل فلسفى للبنية على الرغم من إنكار شتراوس نفسه لهذا الأصل.

(1) المرجع نفسه، ص: 47.

(2) سعيد الغانمي، "البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى النطفي"، ضمن كتاب "معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ص: 59.

البنيوية من أين؟ وإلى أين؟ (موقف من البنوية)

يمكن العودة ب بدايات التعريف بالبنيوية إلى الثورة المنهجية الجديدة التي دشنها الشكلانيون الروس، ودي سوسيير، ومروراً ب حلقة براغ واللسانيات الأمريكية والبنيوية التي استقام شأنها على اعتماد النموذج اللسانى معياراً لها في الوصف والتحليل، وصولاً إلى السيميولوجيا التي أشرت الأزمة الداخلية في النموذج الملغوى الذي تبنته البنوية، وانتهاء بالتفكيك الذي توج اتجاهه بتجاوز المعيارية، مطهراً السيميولوجيا إلى آفاق جديدة في الكشف والاكتشاف، واستكمانه ما هو مغيب في الخطاب الفلسفى والأدبى والتاريخي^(١).

يسىء بعض النقاد البنوية بالثورة النظرية أو المنهجية، نظراً لأنها ليست سوى منهج من المناهج الحديثة التي برزت إثر الثورة المنهجية الحديثة، ولأنها تومن باللغة وتثق فيها وفي إمكانية التحليل الموضوعي. فالبنيوية قد أعادت الاعتبار للغة، حيث لم تعد اللغة وسيلة سلبية لنقل الأفكار والمفاهيم القبلية وإنما هي الأساس الفاعل المنتج لهذه المفاهيم التي تنتقل بواسطتها. وفي الواقع فإن اللغة كانت ولا تزال تلعب الدور الحاسم في عمليات الوصف والنظر في منظومة الأفكار المداخلة.

ويمىء أن نظريات "ما بعد البنوية" تمثل في آن واحد استمرارية للبنيوية ورفض لها، فإن أنصار "ما بعد البنوية" ولا سيما التفكيريون يمشون على خطى أهل البنوية ويركزن على اللغة باعتبارها وسيلة تواصل هامة، وكونها تحدد الفروض الدقيقة وتصف البراهين والنتائج، فقد أصبحت اللغة هي "القدوة" و"النموذج" لمختلف العلوم، وخاصة الإنسانية منها.

والبنيوية منهج قد استفاض ويسقط جناحية خلال العقودين الماضيين من القرن العشرين على كثير من العلوم الإنسانية التقليدية ومجالات النشاط

(1) عبد الله إبراهيم، سعيد الغامبي، عود علي "معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة" ص: 50.

الإنساني، وتمكنـت من التزاوج مع طرائق التفكير النقدية الأخرى فتبـلورت بنـيـوـية شـكـلـانـيـة، وبنـيـوـية نـفـسـانـيـة وآخـرـى واقـعـيـة مـارـكـسـيـة... وينـذـكـر « فإن البنـيـوـية وهـي تـقـتـحـمـ منهـجـياـ سـبـلـ المـعـرـفـةـ المـعاـصـرـةـ، كـانـهـاـ وـجـدـتـ نـفـسـهـاـ فيـ ظـرـفـ تـارـيـخـيـ محمـولةـ حـمـلاـ عـلـىـ أنـ تـبـلـورـ لـنـفـسـهـاـ مـحـتـواـ فـكـرـيـاـ، وـعـلـىـ أنـ تـقـدـمـ نـفـسـهـاـ كـفـلـسـفـةـ مـضـادـةـ وـأـنـ تـنـتـصـبـ فيـ مـوـقـعـ النـقـضـ بـدـلـ طـرـيـقـ الـاستـرـسـالـ »^(١).

هـكـذاـ، وـعـلـىـ هـذـاـ الأـسـاسـ، بـاتـ مـنـ الواـضـحـ أـنـهـ تـزـامـنـاـ عـلـىـ الـبـاحـثـ العـرـبـيـ مـنـ أـنـ يـقـفـ عـلـىـ المـنـاهـجـ أوـ المـشـارـيـعـ النـقـدـيـةـ الـحـدـيـثـةـ بـمـاـ فـيـهـاـ البنـيـوـيةـ، وـقـضـةـ جـادـةـ، تـقـومـ عـلـىـ الـحـوـارـ الـبـنـاءـ وـتـحـمـلـ عـلـىـ عـاـنـقـهـاـ مـهـمـةـ التـوـضـيـعـ المـفـهـومـيـ لـلـبـنـيـوـيـةـ وـحـسـبـ، بـلـ لـكـثـيرـ مـنـ الـعـلـمـوـنـ وـالـعـارـفـوـنـ الـذـيـ تـدـخـلـ مـجـالـنـاـ الـثـقـائـيـ وـالـقـيـاسـيـ وـالـذـيـ يـتـعـاـمـلـ مـعـهـاـ فـكـرـنـاـ... وـهـذـاـ لـنـ يـتـحـقـقـ إـلـاـ عـنـ طـرـيـقـ مـمـارـسـةـ نـقـدـيـةـ حـقـيقـيـةـ لـلـوـقـوفـ عـلـىـ كـفـاـيـةـ هـذـهـ المـنـاهـجـ فيـ حـقـولـهـاـ... وـهـذـاـ الـعـمـلـ يـقـفـ بـدـورـهـ وـرـاءـ عـمـلـيـةـ إـعادـةـ الـنـظـرـ فيـ الـعـلـاقـاتـ الـتـيـ تـرـيـطـ الـثـقـافـةـ الـعـرـبـيـةـ بـأـصـوـلـهـاـ الـمـوـرـوثـةـ مـنـ جـهـةـ وـبـالـشـافـةـ الـغـرـبـيـةـ مـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ، فـهـوـ يـمـثـلـ دـعـوـةـ مـلـحةـ لـلـقـضـاءـ عـلـىـ ثـقـافـةـ الـمـطـابـقـةـ^(٤)ــ بـتـعـبـيرـ الدـكـتـورـ عـبـدـ اللهـ إـبرـاهـيمـ وـيـعـضـ نـقـادـنـاـ الـمـعاـصـرـيـنــ لـمـاـ فـيـهـاـ مـنـ تـبـعـيـةـ وـرـضـوـخـ لـلـغـرـبـ الـذـيـ أـصـبـحـ حـاضـرـاـ فيـ ثـقـافـتـنـاـ وـمـهـيـمـنـاـ عـلـىـ مـعـطـيـاتـهـاـ، إـذـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـعـرـفـةـ الـأـخـرـ مـعـرـفـةـ مـفـيـدـةـ إـلـاـ إـذـاـ تـمـ التـفـكـيرـ بـهـاـ نـقـديـاـ وـالـاشـتـفـالـ بـهـاـ بـعـيـداـ عـنـ سـيـطـرـةـ مـفـاهـيمـ الـإـذـعـانـ وـالـوـلـاءـ وـالـتـبـعـيـةـ، وـيـعـيـدـاـ يـعـيـدـاـ عـنـ أـحـاسـيـسـ الـطـهـرـانـيـةـ الـذـاتـيـةـ وـتـقـدـيسـ الـأـنـاـ»ـ.

وـهـذـاـ يـعـنيـ أـنـهـ لـاـ بـدـ مـنـ الـوـقـوفـ وـقـفةـ حـوـارـيـةـ حـيـالـ هـذـهـ المـنـاهـجـ الـحـدـيـثـةـ، وـعـدـ الـأـنـهـارـيـهاـ وـعـدـ مـبـاـيـعـتـهاـ عـلـىـ أـنـهـاـ الـخـلـاصـ، بـلـ يـنـبـغـيـ اـعـتـارـهـاـ مـسـاـهـمـةـ جـادـةـ يـمـكـنـ التـوـاـصـلـ مـعـهـاـ بـالـتـفـاعـلـ وـالـمـثـاقـفـةـ وـالـدـرـسـ الـخـصـبـ.

(١) عبد السلام المسدي، «القضية البنـيـوـيـةـ»ـ درـاسـةـ وـنـمـاذـجـ، صـ: 23.

(٤) المـطـابـقـةـ، ثـبـيـةـ الـقـلـعـةـ الـعـرـبـيـةـ وـلـاتـيـنـاـ لـنـقـافـةـ الـأـخـرـ، أـكـثـرـ مـنـ اـنـصـارـهـاـ إـلـىـ وـاقـعـهـاـ الـتـارـيـخـيـ، وـعـكـسـهـاـ ثـالـثـةـ الـاخـتـلـافـ وـهـيـ دـعـوـةـ إـلـىـ صـنـعـ ذاتـ هـيـ مـجـمـوعـ ذـوـاتـ كـلـيـةـ وـقـارـنةـ عـلـىـ إـنـتـاجـ الـفـعـلـ وـالـقـاعـلـ مـعـ الـأـخـرـ عـلـىـ نـفـسـ الـمـسـتـوىـ مـنـ الـمـقـرـرـةـ وـالـإـمـكـالـيـةـ (ـيـنـظـرـ عـبدـ اللهـ إـبرـاهـيمـ، «ـالـمـطـابـقـةـ وـالـاخـتـلـافـ: الـمـركـزـيـةـ الـغـرـبـيـةـ (ـشـكـلـانـيـةـ الـتـكـونـ وـالـتـرـكـيـخـولـ الذـاتـ صـ: 05ـ وـمـاـ بـعـدـهـاـ)ـ).

وهذا هو لب الممارسة النقدية التي تسعى إلى توسيع مجال الاختلاف، و توفير إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية عامة ضروب التماش والتطابق التي تعيق حركتها. ويعرف الدكتور سعد البازغى نوعية العلاقة بين الشرق والغرب قائلاً: «إنه من الممكن وصف التفاعل مع الغرب على أنه نوع من الاستقبال بالمعنى المزدوج للاستقبال؛ استقبال يمعنى التلقى والسعى إلى التفاعل البناء، واستقبال يمعنى التخاذ المكان أو الجهة قبلة، أي بالمعنى الذي يبرز خصوص الكثير من نقدنا العربي لقولات ونظريات ومناهج ليست مناسبة دائمًا، أو بالشكل الذي استقبلت به، ولم تستوعب في الغالب كمما ينبغي»⁽¹⁾.

يشير هذا التعريف على أن واقعنا الثقافي العربي يشهد حضور تيارين متصادمين؛ تيار يدعو إلى الاندماج التام والكلي في ثقافة الغرب من خلال التأثر به والأخذ عنه بل الذوبان فيه، وتيار آخر يدعو إلى الحوار مع الآخر والتفاعل معه بدل الاعتماد بالذات والوقوف عند ثقافة الأصول. برغم ذلك فإن الحضور الفعال كان للتيار الأول، التيار الذي لازال يسعى إلى هضم وتمثل كل ما هو آت من الغرب من دون حيرة أو ازعاج بما قد ينتاب ثقافتنا العربية وخصوصيتها من سوء التهالك على النظريات والمناهج الغربية والاستعجال في تمثيلها وذلك من دون استحضار واع للموقف الفكري المؤسس على الإيمان باحتمالية وحيوية التفاعل والملاقي مع الآخر.

وأكثر القول بأن البنية هي الوجه الآخر للغرب، فهي تعبر عن مدى التناقض الذي يحمله الفكر الغربي في أعماقه، أي أنها تعبر عن المفارقة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية المتمرکزة حول نفسها «وكل هو انغلاق للعقل الغربي وتمرکزه حول ذاته فهو لا يؤمن بغير مرجعيته الفكرية - التي ورثها من الإغريق قديماً إلى أوروبا حديثاً - مرشدًا ومعيناً في البحث، هو العقل الذي لا يكاد يقف عند منهج في التفكير إلا أعلن الثورة عليه، وأزاحه معلناً ميلاد مشروع بديل

(1) سعد البازغى، «استقبال الآخر - العرب في النقد العربي الحديث»، المركز الثقافى العربى، ط (٠١)، الدار البيضاء، (المغرب)، وبيروت (لبنان)، ٢٠٠٤، ص: ٥٥.

وهو إذ يفعل ذلك، يروم المحافظة على ديمومته ومركتزيته، وما البنوية والأمر كذلك إلا جزء من أجزاء العادلة، يتسلل بها في البدء كمنهج لاكتشاف وطريقة في البحث والمعاينة ثم تزاح، بل إنها تعلن بنفسها عن البديل، أي تخرجه من عياءتها ليكون حضوره سبب في عيابها وتواريها إلى غير رجعة، جريأاً على سنن الطبيعة⁽¹⁾.

وما تجدر الإشارة إليه، أننا قليلاً ما نتساءل عن حقيقة الغرب، أو بالأحرى حقيقة التمكhnات التاريخية الخاصة بالآخر، فما هو الغرب؟ ماهي أوروبا؟ وما الذي يعنيه هذان المفهومان المتلازمان؟ يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: «يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما:

”أوروبا“ و”الغرب“، والواقع إنهمَا من تمكhnات تلك الحقبة الطويلة والمترقبة التي يصطلح عليها بـ ”العصر الوسيط“ التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فائمة مجت لشكل ”هوية“ أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة؛ ظهر إلى العيان مفهوم ”الغرب“ بأبعاده الدلالية الأولى وسرعان ماركب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو ”أوروبا الغربية“⁽²⁾.

فقد سرد لنا صاحب النص المراحل التاريخية التي مر بها هذين المفهومين، ”أوروبا“ و”الغرب“ ذاكراً بأن تمكhnات العصر الوسيط أو عصر الظلام – كما يسميه بعض النقاد – هي التي أفرزت لنا مفهوم الغرب وهوية أوروبا..... وباندماج هذين المفهومين ورثي ما يعرف الأن بأوروبا الغربية.... مع أن هذا المفهوم الجديد ذو الدلالات المتوجة – بعبير الدكتور عبد الله إبراهيم – لا يقصد منه الرقعة الجغرافية لأوروبا، وإنما يدل على مجموعة من العناصر الاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية التي قام الغرب بتثبيتها، إضافة إلى مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز قارة تشكل أسس هويته...

(1) عبد الغني بارة، ”البنوية بين النموذج السالي والمعنى الفلسفى“، ”المبرز“، فبراير 2002 ، ص: 126.

(2) عبد الله إبراهيم، ”المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية“، ص: 13.

وأدى هذا بدوره إلى بروز مفهوم حديث هو المركبة الغربية فما الذي يعنيه إذن، مفهوم المركبة الغربية؟

قد يبدو هذا المفهوم مبهم في بداية الأمر، لأن كلمة مركبة Egocentricity كثيرة ما نجدها في الدراسات النفسية تتصل بعالم الطفولة. لأن الطفل يعيش في مرحلة من مراحل نموه أنانية مفرطة تجعله يركز كل شيء في إناء، لأن وجوده لا يفتح على الآخرين إلا بالقدر الذي يجعلهم فيه مجموعة من العناصر التي تقع في منطقة تملكه أو استسلامه⁽¹⁾ وفعلاً هذه هي حقيقة الغرب الذي يرى نفسه الجوهر الوحيد في العالم والورد الذي لا ينضب وكل الثقافات الأخرى أعراض. وكما يقول الدكتور سمير أمين، «المركبة الغربية» قد قامت على افتراض وجود مصالح تطور خاصة ل مختلف الشعوب لا يمكن ارجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع. وهي في الوقت الذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات، تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بوصفه «الاسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر»⁽²⁾.

والغرب قد قام بتثبيت بعض العناصر والخصائص العرقية والدينية والحضارية على أنها ركائز قارة تشكل أساس هويته، لأجل ذلك ضع جذوراً خاصة به، وجعلها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمه، في حين يؤكّد المفكر والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في أكثر من مناسبة أن الكلمة الغرب «كلمة رهيبة» عندما قال: «الغرب عرض»⁽³⁾، وثقافته شوهاء، إنها انعزلت عن أبعاد جوهرية. وهي تدعى، منذ قرون تحديد ذاتها بتراث مزدوج: أغربي - روماني، وبهودي - نصري وقد ظهرت أسطورة «المعجزة الإغريقية» في الغرب، لأنه اجتث عند عمد، جذور حضارته الشرقية»⁽⁴⁾.

(1) ينظر عبد الله إبراهيم، «المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية»، ص: 13 ، 14 .

(2) سمير أمين، « نحو نظرية للثقافة»، ص: 75 .

(3) عرض: أبي طارق ولیست أصلية، (يُنظر روجيه غارودي، «وعود الإسلام»، تر: مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، بيروت - لبنان، 1984، ص:13).

(4) روجيه غارودي، «وعود الإسلام»، تر: مهدي زغيب، ص: 13 .

قد تستغرب الأمر ببداية، كيف أن مفكراً بحجم غارودي تدفعه الدوافع والحيثيات بل ترغمه إلى إصدار هذا الحكم، لكن ستتوقف دهشتنا إذا فهمنا موقفه إزاء قضية التمركز الغربي التي يرى فيها نوعاً من الانعزal الجوهرى عن أصول حقيقية له، والإدعاء بالتالي الانتفاء إلى تراث إغريقي، «فوجئنا نظر غارودي تتمثل في أن أصول الغرب يجب البحث عنها في بلاد الرافدين ومصر، أي في آسيا وأفريقيا لأن هذه المراكز الحضارية هي التي غدت كل الحضارات اللاحقة بتصوراتها وأفكارها»⁽¹⁾. فغارودي يرفض فكرة الأصل الإغريقي الخالص للحضارة الغربية، هنا الأصل الذي ابتدعه الغرب من أجل تحديد أهمية كل شئ وقيمةه وإحالة الآخر إلى مكون هامشي، لا قيمة له، إلا إذا نهل من فيض عطاء الغرب وكريم فضله يقول غارودي: «إن الغرب يعتبر خلال الف سنة مصت أكبر مجرم في التاريخ، إنه اليوم وبالنظر إلى سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية – بلا مزاحم – يفرض على العالم كله نموذجه التنموي الذي يؤدي – في الوقت ذاته – إلى انتحار عالمي، لأنه يولد تفاوتات متضاعدة ويسلب المعوزين كل رجاء وينضج انتفاضات اليأس، في الوقت الذي يضع معادل خمسة أطنان من المتغيرات على رأس كله ساكن في هذا الكوكب»⁽²⁾. مما يهدف إليه النمط الغربي – حسب غارودي – هو جمع العالم الإنساني كله تحت سماء واحد، أي مجتمع واحد كبير ومتراحمي الأطراف ومحاولة السيطرة عليه وفرض نظامها عليه.

وما أريد قوله – والحال هذه – أن البنوية ماهي إلا الوجه الآخر للغرب، مادام أن النسق الذي يؤسس البنوية يبقى ثابتاً ثبات النسق (النموذج التنموي) الاقتصادي والسياسي والثقافي بل (العالمي والشامل) الذي يدعو إليه النمط الغربي هذا من جهة، ومن جهة أخرى أجده أن تنحى البنوية عن مكانها لتحل محلها نظريات "ما بعد البنوية" وأولها "نظيرية التفكيك" يعني أن البنوية قد زالت

(1) عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية"، ص: 23.

(2) روبيه غارودي، "تُعود الإسلام"، تر: مهدى زغيب، ص: 22.

حكمها، إما لأنها بلغت الذروة التي أرغمتها على التناحي تلقائياً من مكانها ليحل محلها منهج نceği جديد، أو أن تعترف بالعودة إلى ذاتها.

وهذا ما حاول الدكتور شكري عياد التعبير عنه في محاولة نقدة البنوية، أو بالأحرى نقد التناقض الذي يحمله منهاجها قائلاً: «ولعل التناقض الأساسي في البنوية هو التناقض الأساسي في هذه الحضارة نفسها حيث نجد سعيًا مستمراً التحويل كل عمل من أعمال الإنسان إلى نظام آلي يقوم به الكمبيوتر، وفي مقابل ذلك انهيار لكل الضوابط التي كانت إلى عهد قريب تضبط سلوك الإنسان نفسه. ويتمثل ذلك في البنوية التي حاولت أن تقنن الأدب كنظام عقلي مجرد، ولكنها اصطدمت بالأدب كانتاج يعبر عن حالة نفسية لإنسان العصر»⁽¹⁾.

يشير صاحب النص إلى أن البنوية تعبّر عن مدى التناقض الذي يحمله الفكر الغربي في أعماقه أي أنها تعبّر عن المفارقة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية المتمرّكة حول نفسها والتي عملت على إزاحة الإنسان من قاموسها الدلالي (العلمي والفلسفي) ليحل محله الإنسان الآلي (Robot). فالبنوية ليست مجرد منهج للبحث عن الإنسان في العلوم الطبيعية والإنسانية لأنها أزاحته من طريقها وعوضته بمجموعة من الانساق أو الانظمة ذات البني الثابتة، التي أسكتته وصارت الناطق باسمه، والمعبر الوحيد عنه بأوجهه متعددة منها: الأدبيولوجي، والسيكولوجي، والاقتصادي... وبذلك أصبحت البنوية عبارة عن مذهب متماسّك الأطراف، قد يصفه البعض بأنه علمي نظراً الاعتماد على نتائج نظرية وعملية بحثه، وقد يصفه البعض الآخر بأنه فلسفى لاشتماله على نظرية منظمة عن الإنسان والعالم ...

لكن أمر البحث والاستماع قد توقف بالبنوية أخيراً عند الأدب الذي لم يرى فيها سوى نظرية وليس منهاجاً أو أداة عملية يقول جورج واطسن: «لقد كانت البنوية بالنسبة للأدب دائمًا نظرية ولم تكن أداة عملية، فهي كما يقول

(1) سعد البازغى، "استقبال الآخر - الغرب في النقد العربى الحديث"، من: 177

أحد المعجبين بها ليست منهاجاً لإيجاد تفسيرات جديدة ومدهشة للأعمال الأدبية وإنما هي بباب من التفكير يتساءل كيف يمكننا الوصول إلى دلالات الأعمال الأدبية؟ ومع ذلك فمذا علم البنية عظيمة جداً إذ كانت تدعى أنها تفسر جميع الحقائق البشرية أو على الأصح أنها على وشك تفسير كل شيء. وكان هذا هو سر جاذبيتها⁽¹⁾.

ويفيد اعتقادي أن الوصفة الموضوعية المجردة التي سقطت في جوفها البنوية، نتيجة اعتمادها "النموذج اللساني" الواحد ومحاولته تطبيقه على مختلف مستويات البحث في حقولها المعرفية - بما فيها الأدب - هي التي جعلت البنوية وكذلك مختلف العارف والدراسات من أن تفقد خصوصيتها وتوجهها عندما أصبحت نتائج التحليل فيها تتطابق مهما اختلفت حقولها تعلن عن افلاؤها في نهاية الستينات.

(1) عبد السلام المسدي، "القضية البنوية - دراسة ونماذج -"، ص: 124

الفصل الثالث

الدّائمة الغربيّة وبعدها
الدولات الفكريّة الكبيرة
المُسلّمة لها



الفصل الثالث

الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المعاصرة لها

1. الحداثة الغربية:

يعتبر مصطلح "الحداثة" من المصطلحات التي كثُر فيها الجدال وتدخلت فيها الأيديولوجيات، ولذلك صارت قضيتها (إشكاليتها) من القضايا التي تحتمل الكثير من وجهات النظر المختلفة، غير أن هذا لا يعنيني البحث والتوصيل إلى جانب خاص من جوانب القضية. يقول الدكتور خليل الموسى في عرضه للحداثة في الحياة والأدب: «ومصطلح "الحداثة" Modernité "من المصطلحات التي كثُر فيها القول والجدل، وإن الحداثة والحداثوية مولدتان من كلمة "حديث"، وهما متراوحتان أحياناً ومتناقضتان مع القديم والكلاسيكية والتقاليدية، وهما متعددتان المعاني والدلائل حسب آراء عدد من المبدعين. منهم "بلزاك" Charles Baudelaire (1850–1799) (Honore de Balzac) و"بودنير" (1907–1848) (Joris Karlhuysrians) و"هيوسمن" (1867 – 1821)»⁽¹⁾.

وليس هدفي من هذا البحث، إبراز تاريخ الحداثة العام، بدءاً من عصور الانفتاح والتقدم الصناعي في أوروبا إلى عصرنا الحالي، بقدر ما كان غرضي إثبات نسخة الحداثة الغربية الأصلية وكذلك الجنون المعرفية (الفلسفية) القائمة عليها.

يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: «إن منطلق الحداثة الغربية والمدارس أو المشروعات النقدية التي أفرزتها هو أزمة الإنسان في العصر الحديث بعد أن فقد القدرة على التحكم في عالمه، وبعد أن أصبح مهوماً يوماً بعد يوم بمشكلة تحديد موقعه في العالم الجديد»⁽²⁾.

(1) خليل الموسى "الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر"، مطبعة الجمهورية، ط (01)، دمشق - سوريا، 1991 من: 08.

(2) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدثة (من البنية إلى التفكك)"، "عالم المعرفة"، أبريل 1998، من: 66.

من الملاحظ أن صاحب النص لم يعطينا تعريفاً محدداً للحداثة الغربية، بقدر ما ربط منطلقاتها بأزمة الإنسان الغربي في العالم المعاصر، نظراً لاشكالية الحداثة من جهة، تلك الإشكالية الناجمة عن عجز الناقد العربي في التعامل مع الدراسات البنائية وفهم أهدافها الحقيقة، بل فهم وظيفة النقد ذاته في ظل المصطلحات النقدية المترجمة والمنقوله من جهة أخرى، والتي قد تعود إلى تداخل مفهوم الحداثة مع مفاهيم أخرى مثل مفهومي المعاصرة والتجديد.

يوضح الدكتور خليل المؤمن هذه الظاهرة قائلاً: «ويختلط مفهوم الحداثة بمفهوم المعاصرة...». فالعصر لغة، مرحلة زمنية منسوبة إلى حكم رجل أو سيادة دولة أو إلى ظاهرة اجتماعية أو علمية أو نحو ذلك ويبعدوا أن المعاصرة أحد شروط الحداثة ولكنها ليست الشرط الوحيدة فهي لاتتطابق والحداثة وإن كانتا تتلاقان في بعض معانيها، وبخاصة إذا كان القصد من المعاصرة المدلول التقني ويجوز عند ذلك أن يكون المعاصر حداديثاً⁽¹⁾.

وفيما يخص اختلاط مفهوم الحداثة بمفهوم التجديد فيقول: «التجديد» (Renouvellement) «اصلاح وتحسين، وجدد الشيء جعله جديداً، والجديد عما سبقه بنسبة ما، وهو يقدم إضافة إبداعية ولكنه ينطلق من صورة مألوفة ويبعد أن خطى التجديد والحداثة يتلاقيات ويتبعادان، فالتجديد أحد شروط الحداثة ولكنه ليس شرطها الوحيد، وهو جزئي»⁽²⁾.

ما أمكنني ملاحظة من هذين التعرفيين هو أن الحداثة هي الاتریاط بأحداث العصر وقضاياها والاستفادة من الخبرات السابقة في تشكيل المفهومات الجديدة، وعموماً فممثلات الحداثة الغربية قد تعود إلى وضعية الإنسان الغربي في القرن العشرين - كما صرّح بذلك الدكتور عبد العزيز حمودة - ذلك أن القرن العشرين يتميز بالتطور العظيم الذي شمل مجالات الحياة كلها من سياسة

(1) خليل المؤمن، «الحداثة هي حركة الشعر العربي المعاصر»، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص: 16، 17.

الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى العساقبة لها

وفلسفه وعلوم إنسانية وفنون... تطورت كلها نتيجة لتطور العلم في هذا القرن، فقد تقدم العلم في الكشف عن أسرار الموجودات تقدماً مازال سيتمر في ميادين المعرفة كلها، ذلك أن الإنسان اتخذ من الخبرات التجريبية التي اعتمدتها التقنية في نشأتها موضوعاً للتفكير وراح ينظم نتائجها الثابتة ويصوغها في قوانين، فنشأ العلم الذي تغلغل في جميع ميادين الحياة الإنسانية. «والغريب أنه رغم ارقباط الحداثة الغربية تاريخياً بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإنها حلت محتواه إلى حد كبير حتى الخمسينيات من القرن العشرين، أي لمدة قرن كامل»⁽¹⁾.

وريما كانت ثمة عوامل أخرى قد مهدت لظهور أو حصول الحداثة الغربية، ومنها الأحداث البارزة التي شهادتها الساحة الأوروبية في فترة ما قبل القرن التاسع عشر، وأعتقد أن أولى هذه الأحداث هي قيام الثورة الصناعية سنة 1769 وقيام الثورة الفرنسية سنة 1789، والتي كان من نتائجها ظهور بعض المذاهب الفكرية والسياسية والاجتماعية ويزرو الأحزاب السياسية، أو بمعنى آخر حصول نوع من الحريات الفردية والجماعية.

ومن الملاحظ أيضاً أن الحداثة الغربية كانت قد فتحت الباب على مصراعيه أمام المشاريع النقدية مثل البنوية ونظريات ما بعد البنوية إبان القرن الماضي. فمدة قرن كامل كانت كافية لحصول الجديد، أو بالأحرى لاستنطاق الجديد الذي كان مغموراً منذ مئات السنين... حتى وجد الناقد الغربي – وكذلك العربي – نفسه أمام كم هائل من المصادر والمصطلحات النقدية الفلسفية البداية والمتهاي – بتعبير حمودة – «ويبدأ من التعامل مع مفردات كالمحاكاة، والتقليد، والنقد التاريخي، والنقد الاجتماعي والنقد النفسي، والأدب بين الذاتية الموضوعية، بل حتى المعادل الموضوعي والوعي الجماعي الذي يحدد وظيفة الأدب وجدنا أنفسنا نتعامل مع الميتا لغة والميتا نقد، مع الداخلي والخارجي، مع المعرفة مع الوجود، مع التأويل والظاهراتية، مع الانقطاع المعرفي، مع ازدواجية أو ثنائية الحقيقة، مع النصية (Textualitey) والبنوية (intertextuality)، مع

(1) عبد العزيز حمودة، «الرواية المحجبة - من البنوية إلى التكك -»، «عالم المعرفة»، أبريل 1998، من 87.

الشك واليقين، مع الفجوة بين تطور القيم وتطور التكنولوجيا، مع الذات في تأكيدتها ومع الذات في تفتيتها، مع الحقيقة والحقيقة. وجدنا أنفسنا ياختصار شديد، بعد أن كنا نتعامل مع الشعراء والنقاد، نقتاد عنوة رهم إرداتنا إلى عوامل بيكون ولوك وهيوم وسكانط وهوبز ويركلي وينتشه وهيجل وهو سلروجا دمار وحقيقة القائلة الطويلة من الفلسفه الذين يمثلون تاريخ الفلسفة العربية في القرن الثلاثة الأخيرة»⁽¹⁾.

تلوك هي الحداثة الغريبة في نسختها الأصلية والتي تعود تاريخها إلى مجموعة من الفلسفه والمفكرين ممن قدموا لنا مجموعة من المصطلحات والمفردات المركبة والمتداخلة والمتناقضه، وهي مفردات ظهرت بالتحديد مع البنوية. فما علينا فعله حقيقة هو قراءة الأعمال الحداثية قراءة جديدة في بنيتها، ولكنها قراءة غير منفصلة عن البيئة التي انتجتها، وليس قراءة مشروطة ببيئة غريبة خارجة عن تفكيرنا، منطقنا وعاداتنا. بمعنى أنه يجب علينا أن لا نلهث دائمًا وراء كل ما يوجد في الغرب دون أن ننظر إلى الوراء أو ننظر إلى أنفسنا أو نفعل شيئاً سوى التبعية.

2. الركائز الفلسفية للتزعنة العلمية والعقلية عند الغرب:

التابع العام للحياة الفكرية في العصور الوسطى:

يبدو من الناحية التاريخية أن مصطلح العصور الوسطى «قد أطلقه الغربيون على السنوات التي تفصل بين انهيار المدينة الرومانية وبين ما تراهى لهم من فجر مدينة العصر الحديث والمعروف أن العصور الوسطى امتدت منذ خلع "روميوس أوغسطلوس" آخر الأباطرة الرومان عن العرش سنة 476 إلى حوالي سنة 1500، إذ اعتبر هؤلاء المؤرخون النهضة الأوروبية بدء العصر الحديث واعتبروا القرن الرابع عشر بداية لها في إيطاليا»⁽²⁾.

(1) عبد العزيز حمودة، "المرايا المحببة - من البنوية إلى التفكك -"، ص: 88-89.

(2) السيد الباز العربي، "الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ق(1)، ط(2)، بيروت - لبنان، 1968، ص: 01.

هذا يعني أن مصطلح العصور الوسطى قد أطلق في الحضارة الغربية على الفترة الزمنية الممتدة من 476 م إلى 1500 م (أي من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر الميلادي)، أي منذ انهيار الإمبراطورية الرومانية إلى بداية عصر النهضة الأوروبية، وهناك العديد من المظاهر التي ميزت مرحلة القراءة والخطابة ومن أهمها ما يلي:

1. ظهور المسيحية بوجه جديد، ذلك أن أوروبا قد اسفلت عن الدين المسيحي رداً وتحدياً للدولة العربية الإسلامية التي ورثت معظم التركيبة الرومانية التي كانت قد انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية. وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي ميشال دو فيز يقول في كتابه "أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر": "إن أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... إن أوروبا هي حامل الرأي وجندى المسيح"⁽¹⁾.

وقد أدى انتشار المسيحية حين ذلك في كل أنحاء أوروبا إلى تأثيرات جاهدة على التفكير الإنساني بهذا الدين الجديد ومحاولاته رجاله استخدام الفلسفة في تأكيد عقائده وثبت مقدساته في النقوس.

2. ظهور طبقات حاكمة لها الميل والأذواق نفسها.
3. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في أواخر القرن الثالث عشر وذلك محاولة للتعرف على الآخر⁽²⁾.

4. وفي اعتقادي، أن أهم ما يميز مرحلة القراءة والخطابة - ولا سيما العصور الستة الأولى والتي عرفت بعصور الظلام - هو سيطرة آباء الكنيسة أو رجال الراهب على الفكر الغربي عاملاً في محاولة لدحض التفكير العلمي وجعل الأساطير والخرافات أساس التفكير والمصدر الذي يجب اتباعه في تفسير الحقائق. يقول الدكتور عبد الله إبراهيم موضحاً هذه الحقيقة التاريخية: «... كان على الكنيسة

(1) ينظر عبد الله إبراهيم، "الخطابة والاختلاف: المركبة الغربية"، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 15، 16.

أن تحتفظ بالسلطة العليا في جميع المسائل الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والسياسية، فإذا كان يراد أن تكون أوروبا مسيحية حقاً كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكام مسيحيين، هذا ما أعلنَه البابا "غريغوار السابع 1073 - 1085" الذي دشن التاريخ الرمزي الذي بسطت بعده الكنيسة نفوذها في المجتمع وذلك لأنها منذ تلك الفترة توصلت إلى قيادة المجتمع الأوروبي لأن لم يكن السيطرة المطلقة عليه وخلال ذلك كان الأهواء قد ثبت دعائم الكنيسة الأهواء الذي استمد مقوماته من أصول غير دينية⁽¹⁾.

وهذا يعني اعتماد التفكير الديني والتفكير الفلسفي على تعاليم ومعتقدات المسيحية، وهذا ما جعل خضوع المعرفة بمختلف فروعها للدين والأهواء المسيحي، خضوعاً ليس لذاتها، وإنما لغاية روحية لاهوتية. وظللت الفلسفة حبيسة النظرة الميتافيزيقية في حين كان عليها الاستمرار في دورها الرائد في مجال الأفكار والقيم والواجبات العام الذي يتمثل في بناء أنماط تصورية تفسر الخبرة وتوضّحها.

وعموماً فقد تميز الطابع العام لفلسفة العصور الوسطى المسيحية بمظاهر أو دورين هما:

الدور الأول: ويطلقون عليه اسم "فلسفة أباء الكنيسة" و يتميز بالشخصنة بالدراسات الألهوتية الدائرة حول العقيدة كما جاء بها الوحي، أو بعبارة أدق كما صورها رجال الكنيسة، دون أن يسمح بتعليم أي شيء آخر بجانبها إلا القليل - والقليل جداً - من آراء الفلاسفة مما قد يكون ذا صلة ضرورية بالدين سواء كانت الصلة مباشرة أو غير مباشرة، ومن أبرز فلاسفة هذا الدور "القديس أورليوس أو جستين"⁽²⁾.

الدور الثاني: ويطلقون عليه اسم "الفلسفة المدرسية"، و يتميز بشيوع دراسة العلوم والإقبال عليها والتطلع إلى حد كبير في دراسة الفلسفة الحرة، وتأسست

(1) المرجع نفسه، ص: 285.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة" من: 12.

الحالة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المعاصرة لها

فيه أكثر من مدرسة لتدريس مختلف العلوم في الكثائس، وإن ظل تدريسها على يد رجال الدين والرهبان. ولهذا سمو الدور باسم الفلسفة المدرسية وأبرز الفلاسفة الذين يمثلون هذا الدور هما: "البرت الكبير" والقديس "توما الأكويني" الذي تأثر إلى حد كبير بفلسفة "ابن رشد"— الفيلسوف الإسلامي المعروف — والذي شهد مؤرخوا النهضة الحديثة في أوروبا بما كان لأرائه الفلسفية وتراثه الفكري من آثار بالغة الأهمية في نهضة أوروبا وتطور حضارتها⁽¹⁾.

قد يشير هذا التقسيم إلى الصراع القائم بين النظام الكنسي والنظام العلمي (العلماني) من خلال السيطرة المطلقة التي مارستها الكنيسة خلال فترة القرون الوسطى، نظراً لإقامة بناءاً سياسياً واقتصادياً وفكرياً يلقي بسانفكتير العقلي والعلمي ضرب الحائل، والذي أدى — بدوره — إلى انعدام النشاط الفكري نتيجة انشغال الفلسفة في الدفاع عن العقائد الدينية المسيحية، أو بالأحرى الدفاع عن مصالح الكنيسة في الوقت الذي كان عليها إقامة بناءات فكرية جادة لمخاطبة الناس.

يقول الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل: «وما "الكنيسة" إلا نظام اجتماعي قام على أساس عقيدة، بعضها فلسفياً وبعضها خاص بالتاريخ المقدس، ولقد ظفرت الكنيسة بسلطان وبالشراء بفضل مالها من عقيدة، وأخفق الحكماء العلمانيون الذين ما افتکروا في صراع معها، وجاء إخفاقهم ذلك نتيجة لاعتقاد الكثرة الغالبة من الناس — بما في ذلك معظم هؤلاء الحكماء العلمانيين أنفسهم — اعتقاداً جازماً بصدق الديانة الكاثوليكية، وكان لا بد للكنيسة أن تقاوم طائفة من التقاليد الرومانية والجرمانية على أن هذه التقاليد أو تلك قد ثبتت قروناً طوال عاجزة عن مقاومة "الكنيسة" مقاومة مثمرة، وتعليل ذلك هو إلى حد كبير، أن تلك التقاليد لم تتبادر في فلسفة تعبّر عن مكنونها ككله»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 13.

(2) برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، مر: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط (02)، القاهرة - مصر، 1968، ص: 01، 02.

5. وقد نتج عن تمسك الناس بال المسيحية وتعاليمها في فترة القرون الوسطى، ظهور أدب لاتيني مسيحي ينادى باللسان الأدب الإغريقي اليوناني، فقد كان هدف أوروبا في تلك الحقبة - هو إعلاء شأن اللاتينية لأنها لغة الحقيقة، لغة الإنجيل، لغة الاهوت ولغة الكنيسة، وقد تحدثت بعض الروايات عن ظهور ممارسات عدائية ضد اللغة الإغريقية ضد المذين يعلمونها ويتعلمونها. ففي أثينا مثلاً قام يوستينيان (Justinian) في عام 529 م بإغلاق أبواب كل المدارس الفلسفية لأنها لا تتماشى في رأيه مع الديانة المسيحية⁽¹⁾.

6. ومن الظواهر التي ميزت مرحلة القرون الوسطى - أيضاً - ظهور مبدأ "الثنائيات" التي أصبحت الشغل الشاغل للفلسفة واللاهوت معاً. يقول برتراند رسل: «لوقارتنا العالم الوسيط بالعالم القديم الفينا الأول متميزة بألوان مختلفة من الثنائية، فهناك ثنائية رجال الكنيسة إزاء العلمانيين، وثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون، وثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا، وثنائية الروح إزاء الجسد.....». فالبرغم من أن بعض هذه الثنائيات جذور قديمة قد تعود إلى أفلاطون وتلميذه أرسطو (مثل ثنائية الروح والجسد) إلا أن أولى هذه الثنائيات انتشاراً في العهد الوسيط «هي القول بمصدرين للحقيقة: أولهما النص الديني المقدس والأخر الخطاب الفلسفى. ويعتبر هيلون المدشن أول من قال بهذه الثنائية»⁽³⁾.

7. وقد تأثرت الدراسات اللغوية في مرحلة القرون الوسطى بالأفكار الفلسفية اليونانية القديمة - ومنها المنطق - " وقد ظل تأثير الإغريق قائماً في عصور المسيحية الأولى، فقد اقتضى الرومان خطوات الإغريق في إقامة قواعد اللاتينية، وظهرت أولى الدراسات في هذا الموضوع في القرن الرابع بعد المسيح ثم في القرن السادس ثم تطورت اللاتينية القديمة في القرون الوسطى إلى الفرنسية والإسبانية وغيرها،"⁽⁴⁾

(1) أحمد مورن، "اللسانيات - النشأة والتطور -"، من: 29، 30.

(2) برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، من: 03.

(3) عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية من: 286.

(4) إبراهيم السامرائي، "التطور اللغوي التاريخي"، دار الأدلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط (03)، لبنان، 1983 من: 16، 17.

8. ويواكب هذه الفترة أيضاً ازدهار الحضارة الإسلامية ويلوغها أوجها، حيث كانت شعاماً للأروبيين ولا سيما في المرحلة المتأخرة من العصر النوسيط، حين تعرفوا عليها وتتأثروا بها، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية.

تقول المستشرقة الألمانية المعاصرة "هونكه" في كتابها: "شمس العرب تسقط على الغرب":

«استيقظ الفكر الأوروبي من سباته الذي دام نحو عشرة قرون أو يزيد على صوت قドوم العلوم والأداب والفنون الإسلامية...»⁽¹⁾. ويقول المفكر غوستاف لوبيون في كتابة "حضارة الغرب" معبراً عن هذه الحقيقة التاريخية: «أوروبا مدينة للعرب بحضارتهم، فالعرب هم الذين فتحوا لها ما كانت تجهله من المعارف الفلسفية والعلمية والأدبية، وعن طريقهم اهتدى الغرب إلىتراث الإغريق وكشف ماضيه، فأخذ ينقب عنه»⁽²⁾.

3. العلم التجاري والتفسير الخارجي (المادي):

لقد شكلت الكنيسة طوال حقبة العصور الوسطى ساطة قاهرة حسبت الحقيقة ومعها الإنسان في التفسير اللاهوتي (الغبيبي)، حيث أنها شكلت ما يعرف بالسجال أو النموذج الاهوتي⁽³⁾ الذي كان مسيطر على الفضاء العام الفكري، والذي تصلب أكثر فأكثر لتشكيل ما يعرف بالفلسفة المدرسية التي كانت قائمة على فلسفة أفلاطون وأرسطو... دونما اهتمام بالأبعاد الواقعية والتاريخية للتفكير الديني والاجتماعي، لكن غير رجال الكنيسة من أهل العصور الوسطى قد أقاموا بناء سياسياً واقتصادياً يضرب بالحياة القوية

(1) محمد عبد المنعم خفاجي، "دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه"، دار الجيل، ج (01)، ط (01)، بيروت - لبنان، 1992، ص: 08.

(2) المرجع نفسه، ص: 09.

(3) ينظر عبد الله إبراهيم، "المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية"، ص: 57.

اقاموه على مهل، وإن يكوثوا قد خبطوا فيه خبط عمياً بمعنى من معاني الكلمة، كذلك شهد الجزء الأخير من العصور الوسطى أدباً علمانياً هاماً يختلف جد الاختلاف عن أدب الكنيسة⁽¹⁾.

فقد اقتضى أمر التخلص من الفكر الاهوتى في تفسير الحقائق – والقول للدكتور عبد الله إبراهيم – إلى ضرب من النقد العميق الموجه للأطروحة والوجهات التي خضع لها التفكير الغربي في العصور الوسطى، أي إلى هدم النموذج الكنسي (الكهنوتي) للتفكير، وذلك عن طريق ما عرف بالتفكير العلمي الحديث: الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والمنهج الاستقرائي، مضافاً بالطبع – إلى المنهج الاستنباطي الذي كان قد استخدمنه مفكرو العصر الوسيط، بل وبالغوا فيه.

ولقد عرفت هذه الفترة من التاريخ الأوروبي بفترة الإصلاح الديني وعصر النهضة (بداية الوعي الأوروبي) والتي يوجز الدكتور حسن حنفي تعريفها قائلاً: «وهي محاولة لتأريخ الفكر الأوروبي ابان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وفيها نمت، بعد عصر الإحياء في القرن الرابع عشر، أول محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي، واحتكار الفكر، ورفض السلطة الدينية، وبداية إثبات الحرية، والعقل، والإنسان كحقائق أولية، وبداية كشف الإنسان يجهده الخاص للعلوم والفنون والصناعات ورفض تغليف الواقع باسم الدين أو باسم السلطة، ولكنها أيضاً هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا في الخروج عن حدودها والاستيطان على سواحل آسيا وأفريقيا وأمريكا وماسمته الكشوف الجغرافية، وهي بالنسبة لنا بدايات الاستعمار الاستيطاني»⁽²⁾.

(1) برتراند رول، «تاريخ الفلسفة الغربية»، من: 02 و 166.

(2) حسن حنفي، «التراث والتجديد - موقفنا من التراث الكبير»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط (05) بيروت - لبنان، 2002، ص 182.

يحيوي هذا التعريف الموجز لفترة النهضة الأوروبية العديدة من العناصر هي:

1. تعرف هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بمرحلة النهضة (Renaissance) أو الإصلاح الديني والتي انبعثت من إيطاليا مهداً الحضارة الرومانية وذلك في سنة 1500 م (أي القرن الرابع عشر الميلادي) ثم انتشرت بسرعة كبيرة في باقي الدول الأوروبية إلى غاية سنة 1800 (أي القرن السابع عشر للميلاد) وتميزت هذه المرحلة بازدهار العلوم والفنون وظهور المفاهيم الكلاسيكية⁽¹⁾ في حين تقلص دور الكنيسة في فرض سلطانها ومركزيتها على تفكير الناس ومصادرة كل ما يتصل بالتفكير العلمي جاعله من الأساطير والخرافات أساس المتفكين، والمصدر الفكري الذي يجب اتباعه في تفسير الحقائق... فشلة حركات إصلاحية دينية وعلمية قد عممت أوروبا خلال هذه الفترة وشكلت أحد العوامل المتعددة التي كانت سبباً في نهضة أوروبا آنذاك، ومنها: «حركة الإصلاح الديني التي قام بها» مارتن لوثر «في ألمانيا وعمت بعد ذلك جميع أرجاء أوروبا، وسكن من نتيجتها ثورة الناس على الكنيسة وسلطتها والمطالبة بتقرر حرية الفرد واستقلاله في اتصاله بالله مباشرة من غير واسطتها»⁽²⁾.

ففي هذه الحركة الإصلاحية الدينية دعوة إلى نبذ التصورات الكهنوتية التي لا قيمة لها - في نظر العقل، ولا في نظر العلم الصحيح - وبالتالي تحرير الفضاء العام الفكري من سيطرة رجال الكنيسة الذين عملوا على توجيهه حسب حاجاتهم، حيث جعلوا المعنى الديني للحياة هو الموضوع الشائع وبخاصة تنظيم العلاقة بين الله وال المسيح والمؤمنين، أي اعتمادهم مبدأ الوساطة الدينية.

2. لقد دخلت أوروبا العصر الحديث محاولة أن تجد لنفسها مكانة هامة بين شعوب العالم، فقامت بتوحيد مجموعة من العوامل التي قد تظهرها بوصفها مكوناً متجانساً ومؤثراً في الآخر، من أبرز هذه العوامل: بirth الأدب القديمة وإحياءها،

(1) ينظر أحمد سومن، «اللسانيات - النشأة والتطور»، ص: 46.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، «تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة»، ص: 14.

ولا سيما الأدب الإهريقي، والميائة المسيحية، واللغة الاتينية باعتبارها لغة الكنيسة وكذلك الوسيط أو الحامل للنظم الرمزية السابقة « مما أدى إلى ثورة ترمي إلى التحرر من الجمود الذي أصاب العقول وإلى منح الفكر الإنساني روح القوة الحيوية، وقد طلبت أسباب ذلك كلها في العودة إلى فسفة اليونان والأداب الرومانية التي حال رجال الدين المسيحي بينهم وبينها من قبل»⁽¹⁾.

3. لقد نظمت أوروبا خلال هذه الفترة رحلات إلى الشرق في محاولة للتعرف على الآخر، وفيية الكشوفات العلمية وتنشئه العلوم الطبيعية... غير أن الوجه الحقيقي لأوروبا - والقول للدكتور عبد الله إبراهيم - قد كشف عن نفسه في نهاية القرن الخامس عشر وذلك عن طريق ظاهرتين مهمتين هما:

الكشوفات الجغرافية الكبرى؛ يبدو أن نزعة الذاتية وحب التملّك التي يحملها الغرب في داخله قد بدت وتبلورت أكثر، إن الكشوفات الجغرافية الكبرى التي حققها الغرب في العديد من المناطق في العالم ومنها: إفريقيا وأسيا بالأخص فتح أمريكا عام 1492، حيث أصبح هذا التاريخ أنساب بدأية لتمييز العصر الحديث.

وتم التعرف على عدة أنواع من المخترعات والأجناس البشرية والأقاليم الجغرافية الجديدة، والتي كانت أثرا هاما من آثار هذه النهضة ومؤثرا قويا كذلك في دفعها إلى الأمام «فمنذ أن وطأت أقدام الأميرال الإسباني "اميركو فيسبوتشي" الأرض الجديدة أخذت اسمه وأعلنت نسبتها إليه، ألغى وجودها وتاريخها الذاتي، وأعلنت ملكيتها "بالتسمية" وأصبحت علاقة هذه الأرض بكل ما فيها أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة والواقع أن تلك التسمية الاستملاكية قد عمدت بالدم شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتها الاستحواذ والإخضاع»⁽²⁾.

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، من: 14.

(2) عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية"، من: 16.

ويذلّك كشفت أوروبا عن وجهها الحقيقي المتمثل في فرض الذات بالقوة واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب. وفوق كل هذا، فإن هذه الكشوفات الجغرافية الفريبية قد تمت تحت قطاء ديني في بعض المكتشفين كان يبحث عن الثروة ويسعى إلى الحصول عليها بأي وسيلة كانت، في حين كان يحمل البعض الآخر الإنجيل ويعمل على بث الحيوية الروحية - المزعومة - في ذلك الخمول الوثني.

يقول روجيه غارودي: «إن رجالاً هم الذين صنعوا مجتمعاتنا، منذ ستة آلاف سنة وأجل رجال وأغفلوا أو تجاهلوا مركبتها الأنثوية، وإن الغرب الذي يشكل جزءاً من البشرية هو الذي صنع التاريخ منذ قرون وبخاصة منذ ما يسمى بعصر "الأنبعاث" وأهم وأحتقر أو هدم مركبته الشرقية»⁽¹⁾.

يرى غارودي من خلال هذا التصريح أن الغرب قد عمل منذ ألاف السنين على تمجيد مبدأ الفردانية الذي يبتعد عن الإنسان أبعاده الإنسانية وأولئها روح التسامي والتعاون مع الآخرين (الجماعة) انطلاقاً من مبدأ المسؤولية اتجاههم، لكن الغرب عمل على فرض سيطرته وملكيته من خلال "أنبعاثه" مبتعداً عن كل ما هو آخر "باعتباره متواحشاً وهمجياً". وأول ما قام به الغرب لأجل تحقيق أهدافه تلك هو رفض الحضارة الشرقية - أو التراث الثالث بتعبير غارودي - وفرض سلطانه وبالتالي على شعوب العالم من خلال ادعائه مغامرات وفنون النماء والحضارة.

الثورة الفكرية والعلمية:

تعود الثورة الفكرية والعلمية أو ما عرف بالعلم التجاري إلى نهاية القرن السادس عشر، حيث انتهى العصر الوسطوي، عصر التحجر العقلي والقيد الفكري، وبدأت حياة جديدة لنظام فكري وعلمي جديد، اتخذ من الكون بأسره موضوعاً

(1) روجيه غارودي، "وعود الإسلام"، تر: مهدي زعبي، ص: 24.

جديداً، ولا سيما جانبه الطبيعي أو المادي. فكانت الفلسفة بذلك ما يعرف بالذهب الطبيعي أو المادي الذي يرى «أن المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم — وللماديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة — وأن النشاط الذهني الذي يسمح للإنسان بأن يشعر بهذه المادة، بل أن يعرف قوانينها تدريجياً ليس بمستقبل عن المادة، بل إنه، إن جاز القول، مثبتٌ عنها، ويمثل علاقته بها — كما يقول الفلسفة الأقدمون — كمثل علاقة الله بالحطب»⁽¹⁾.

وهذا يعني العودة إلى الطبيعة لا لتماس الحلول التجريبية القائمة على الملاحظة والتجربة بدل التحجر العقلي وسجن المعتقدات الكهنوتية التي لا قيمة لها في نظر العلم الصحيح.

وقد قام بعض الفلاسفة والعلماء والمفكرين بدور بارز في هذه الفترة العصبية، ومن أبرزهم: فرانسيس بيكون (1561 - 1626)، وغاليليو (1564 - 1642)، وجون لوك (1632 - 1704) وديفيد هيوم (1711 - 1776) الذين قاما بـ بدحض أباطيل الكنيسة وترهاتها القائمة على التفسير الأسطوري اللاهوتي للطبيعة وحل المضمون العقلي والعلمي محل هذه التفسيرات بهدف السيطرة على العالم.

ويقول ديكارت: «إن البناء العلمي الذي تشيده أوروبا هو من أجمل العالم كافية ومنفعة التخلسف لها أهمية كبيرة لأنها وحدتها تميزتنا من الأقوام المتواحشين والهمجيين»⁽²⁾.

فقد انتقل الناس في عصر النهضة إلى نوع آخر من التفكير، وأولئك التفكير المادي المتوجه نحو الطبيعة لا سطعاً بها، ونحو العالم المادي لدراسته وتكوين أحكامه في مجموعة من النظريات، أطلق عليها اسم "العلم"، وهذا يعني «بدء حياة جديدة

(1) فرانسوا غلر، «المشكلات الميتافيزيقية الكبرى»، تر: دهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، (دست)، بيروت - لبنان، (دست-ن)، ص: 29.

(2) عبد الله إبراهيم، «المطابقة والاختلاف: المركبة الغربية»، ص: 17.

الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المصاحبة لها

لفلسفة جديدة اتخذت لها موضوعاً جديداً هو الكون بأسره وعلى الأخص جانبه الطبيعي ومنهجاً جديداً للبحث هو المنهج التجريبي العلمي المبني على الملاحظة والتجريبية⁽¹⁾. وإنه من مميزات هذه الفترة ما يلي:

1. الاتجاه إلى الطبيعة لدراستها، واتخاذ مادة الاستدلال ومقدماته، مما يثبت فيها عن طريق التجربة أو ملاحظة ظواهر العالم الخارجي.
2. إقرار فردية التفكير، وفردية الحكم على الأشياء.
3. التصالح بين الاتجاهين المادي والعقلي في التفكير⁽²⁾.

من أبرز علماء هذه الفترة الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون الذي لقب "بالفيلسوف المجرب" أو "الفيلسوف الواقعي" نظراً لما قدمه من إسهامات في وضع الفلسفة الواقعية ككل موحد، وفي التقين الدقيق للعلم التجريبي كوحدة مكتملة⁽³⁾.

فقد استطاع بيكون أن يدخل الاستدلال الرياضي حقل الدراسات التجريبية على اعتبار أن الرياضيات وهي فن البرهان، تجعل الحكم على الشيء منطقياً يخضع للاستدلال والبرهان... ولكنها - أي الرياضيات - تبقى قاصرة في الوصول إلى اليقين الذي يتلخص الصدر، لأنها لا تتبع جزئيات الأشياء هذا ما يدعوه إلى استكمال هذا القصور بإدخال التجربة والملاحظة مع الرياضيات فيكتمل العلم وقتها ويصبح تجريبياً بالاستدلال الذي يقدم النتائج وبالتجربة لإثبات صحة هذا الاستدلال⁽⁴⁾.

وهذا يعني أنه لا يمكننا الوصول إلى تكوين "علم تجريبي" إلا عن طريق التجربة القائمة على حصد النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 15 و 26.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 26.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 28.

(4) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 58.

الحقائق الجديدة». وهكذا فإن المذهب التجريبي على خلاف المذهب العقلي يجعل للذهن دورا ثانويا هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة⁽¹⁾. وهكذا فالفلسفة التجريبية لا تلغي دور العقل أو الذهن، بل يصبح هذا الدور ثانويا ويتمثل في تنظيم المادة التجريبية.

أما غاليليو فيعده الباحثون الشخصية الرئيسية في مسرح الثورة العلمية⁽²⁾، ذلك أنه بحث في جزئيات المادة بطريقة عقلية وواقعة أساسها الدقة واللاحظة، حيث انطلق في تفسيره للطبيعة من خلال فضحه لمختلف التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنطاق الطبيعة، وذلك باتباعه نوع من النقد الفلسفى القائم على العقل والتجربة لأنها اعتبر الطبيعة - عكس أباء الكنيسة - ككتاب الكتب الأكثر وضوحاً والذي سيحل محل الكتاب المقدس لأنه أسبق منه⁽³⁾.

وما تجدر الإشارة إليه، أن ثمة ما يجعل العلم التجريبي ممهدًا للدراسات النقدية الموضوعية (البنيوية)، أن العلم التجريبي قد جعل من الإنسان مالكاً للطبيعة مسيطراً عليها، حتى أصبحت بالنسبة له كتاباً مفتوحاً، بعدما كانت الطبيعة مجموعة من الأشكال والمواد، أي مجموعة من الموضوعات الماثلة دائمًا لذاتها والمرتبة في نظام تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى.

بل أصبحت الطبيعة مجموعة من الظواهر الخاضعة لقوانين، فكانت وسيلة العالم في ذلك هي الاستقراء أو الانتقال من الخصوصيات إلى العموميات (التركيب) وتلهذا سمي المنهج التجريبي (بالاستقراء التجريبي) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد شار علماء هذه الفترة - بما فيهم غاليليو - على التفسير الأسطوري اللاهوتي للطبيعة الذي كان يبالغ في الاهتمام بالحقيقة المطلقة دون الحقائق الجزئية وتمكنوا من دحض أباطيلها. يقول الدكتور عبد الله إبراهيم:

(1) عبد القادر يشت، «الفلسفة والعلم - من كالط وليون إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية»، دار الطالبة للطباعة والنشر، ط(1)، بيروت - لبنان، ص: 97.

(2) عبد الله إبراهيم، «المركبة للغربية»، ص: 62.

(3) المرجع نفسه، ص: 62، 63.

الحالة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى المعاصرة لها

«يرى غاليليو أن الإنسان خادم للطبيعة، ومفسر لها، وخاضع لنظامها، وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك قوانينها وسيادة الإنسان عليها فيما بعد. أي استكشاف كل ما يتصل بها»⁽¹⁾.

يبليو من هذا التصريح أن الأساس الذي قام عليه العلم التجاري هو جعل الإنسان سيدا على الطبيعة لا خاضعا لقوانينها، ولذلك فإن الشعار الأول "شعار خدمة الإنسان للطبيعة" لم يكن في البداية إلا مجرد حيلة لسيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان، وأعتقد أن شعار "موت الإله" الذي أعلنه نيتше فيما بعد، وكذلك شعار "موت المؤلف" الذي أعلنه فوكو ويارت لم يكن إلا تعريفا واستنطاقاً لما أعلنه غاليليو في القرن السادس عشر⁽²⁾. وكذلك فعلت البنية حينما جعلت الإنسان حبيس النسق أو النظام اللساني.

وثمة من فلاسفة ومفكري الحقبة التجريبية من مهد الطريق لاختبار العقل ووضعه على محك النقد الموضوعي قبل مكانط بستوات كثيرة، ومنهم: لوک وهیوم ویرکلی، فقد قدم دفید هیوم يوما رسالة عن طبيعة البشر، قضى فيها على العقل، وهز من خلالها العالم المسيحي – كما يقول ول دیورانت – وهو لا يزال في السادس والعشرين قائلاً: «إننا نعرف العقل فقط كما نعرف المادة عن طريق الإحساس، على الرغم من أنه داخلي في هذه الحالة. إننا لا ندرك بالحواس العقل إطلاقاً كذات مستقلة وكل ما ندركه أو نشعر به هو مجرد آداة منفصلة وذكريات ومشاعر إلى آخر ما هناك.. إن العقل ليس جوهراً، أو عضواً له آراء، إنه إسم مجرد فقط لسلسلة الأراء. إن المشاعر والذكريات والاحساسات هي العقل، وليس هناك نفس منظورة وراء عملية الفكر»⁽³⁾

وهذا التصريح يدل على أن هیوم قد ألغى العقل من الوجود، ونفا أن يكون إدراك الحقيقة نابعاً من العقل والخبرة الاستبطانية التي تنشأ عن التأمل الداخلي

(1) المرجع نفسه، ص: 64.

(2) بطر عبد الغني بارة، «البنية بين النموذج اللساني والمعلم الفلسفى»، «الميرر»، فيفري 2002، من: 131.

(3) ول دیورانت، «قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون دوبي)، ص: 321.

لدى الإنسان لكل ما حوله، أي أن الحقيقة كامنة في العقل، وهذا ما قال به أصحاب الفلسفة العقلية (المثالية).

وعموماً فقد اعتبر المنهج التجريبي العملي أساساً للفلسفة الواقعية خاصة، ومصدراً هاماً للفلاسفة المحدثين بصرف النظر عما قد يكون بين أحدهم والأخر من فوارق تكبر أو تصغر قبعاً لنزعاتهم العقلية وأساليبهم العملية. فقد غير العلم التجريبي من نظرية الناس إلى الفلسفة والعلوم من حولهم، فبعدما كانوا يقررون أن العلم الكامل هو علم اللاهوت، أصبحت الدعوة ملحة إلى التهوض بالعلم عن طريق القضاء على كل ما وجد في فلسفات العصور الوسطى من أفكار ومعتقدات وإنها حالة الركود والجمود التي أحدثتها أنماط التفكير لدى كبار الفلسفه اللاهوتيين.

والملاطفة ثلاثة حقيقة أن العلم التجريبي قد ولد نوعاً من المعرفة التقنية التي لا تؤمن إلا باللحظة والتجربة في تطبيقها العملية "والتي جعلت العلم التجريبي خادماً للإنسان خاضعاً لسلطاته، أما المسكوت عنه هو أنها سالبة لحرি�ته بعدهما سجنته في نسق معادلتها"⁽¹⁾.

ولقد استطاع العلم التجريبي ترسیخ هذه المفاهيم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإعطاء التجربة الحسية مركبة إدراك المعرفة. وظل الأمر على حاله إلى أن جاء القرن التاسع عشر بفلسفة الشك في هذا اليقين الموضوعي، وتم ذلك على يد كل من أشترين بفلسفة النسبيةوها يزنيبارغ(Heisen ber) بفلسفة أو فيزياء الكوانتا التي تقول بنهاية الحتمة⁽²⁾.

فالعقل الغربي ينتقل في مسیرته الفكرية من العقل إلى ال اللاعقل، أو من التقيض إلى المانقيض بعدهما أعطي للتجربة الحسية مركبة إدراك المعرفة في عصر النهضة أو الانبعاث، قام بعد ذلك - وتحديداً في القرن التاسع عشر -

(1) عبد الغني باردة، "البنية بين المنهج السالبي والمعنى الفلسفى"، "العزيز"، فيفي 2002، ص: 132

(2) المرجع نفسه، ص: 132.

العدالة الغريبة وبعض التحولات الفكرية الكبرى المعاصرة لها

بسحب هذه المركبة والقول بمبدأ الشك وباختصار المسائل الفلسفية إلى مجرد قضياباً لغوية عند فلاسفة التحليل اللغوبي مثلاً، أي الشك في كل ما قبل سابقاً، تكي أقارب المسألة مقاربة حقيقة وأطروحها طرحاً سليماً لا بد من العودة مرة ثانية إلى استنفاد العلاقة بين اللاهوت (الميتافيزيقا) والطبيعة (المادة) وإعادة وضعها على بساط البحث، ليس لأن الفكر الغربي ألغى الإله من مرجعيته وعقيداته وجعل الإبن يحل محله، بل لأن العقل الغربي هو وحده المسؤول عن الصراع بين المقدس (اللاهوت / الله) والدنيوي (المادة / الإنسان).

الفلسفة العقلية (المثلالية) والنسق المفلق:

أكرر القول بأن دراستي هذه ليست دراسة للفكر الفلسفي الغربي على أساس من التتبع التاريخي التقليدي لأهم منجزاته من خلال ما حققه هؤلاء الفلاسفة مثل بي肯 وغاليليو وهيوم وغيرهم لكنها دراسة تعمدت فيها التوقف عند المحطات الرئيسية للتحولات المعرفية القائمة في تاريخ الفكر الغربي عبر ما يقرب من ثلاثة عشر عام، وإن كنت قد بينت سالفاً أولى ارهاصات أو بوادر التفكير العلمي عند الغرب وذلك في العصور الوسطى، مروراً بالحدث عن العلم التجاري في الفكر الفلسفي الغربي، والذي يمثله - حكماً رأيت - أنصار الفكر الواقعي الذي يعتمد التجربة الحسية كأساس للمعرفة الإنسانية وهذا ما يعرف بقطب الخارج في الفكر النقدي الحديث، المقابل لقطب الداخل، أي الفلسفة العقلية (المثلالية).

التي تضع أسس المعرفة داخل العقل البشري، وبين هذين القطبين يتحرك عدد من رواد الشك الذي يرون استحالة المعرفة اليقينية سواء انطلقنا من الداخل أو من الخارج.

ويمثل النموذج العقلي (المثالي)، في الفلسفة الغربية - باعتباره أحد التحولات المعرفية لهذا الفكر - عدد من رواد الفكر والفلسفة، وهم على التوالي: ديكارت، كانت، هيغل، ومن الجدير بالذكر أيضاً أن مصطلح "العقل" المتداول بين الفلاسفة اليوم مختلف دلالته عن المصطلح الذي شاع استعماله قبل أرسطو

وأفلاطون أي عند الحكماء المطبيين. تدلّك مكان على بداية الوقوف عند مصطلح "العقل" الذي يدور حوله الجدل الفلسفي الغربي، حتى إن فلسفة ما بعد الحداثة مثل دريدا وفوكو، وحتى نيشه وهيدغر وجدوا أن العقل هو المدخل لللام في تفكيره صرخ فلسفة الحداثة (الفلسفة العقلية، المثلالية)⁽¹⁾.

ويعرف الدكتور مراد وهبة في معجمه الفلسفي "العقل" قائلاً: «العقل قوة في الإنسان تدرك طائف من المعارف اللامادية يدرك العقل أولاً ماهيات المدارات أي كنها لاظاهرها، ويدرك ثانياً معانٍ عامة كالوجود والجوهر والعرض، والعليمة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثاً علاقات ونسب كثيرة، ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً، ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية»⁽²⁾.

يبدو من هذا التعريف أن العقل قوة في الإنسان تمكنه من التمييز بين الصواب والخطأ في عالم الواقع، وهو قوة مجردة في النفس الإنسانية تمكن الإنسان من إدراك الموجودات غير المادية.

ومن الواضح أن دلالات العقل قد اختلفت من زمن آخر، فمصطلاح العقل كان يعني في اللغة اليونانية "اللوغوس Logos"، وهو يتكون من جذر لغوي هو فعل "ليفن Legein" الذي كان يعني "يتكلم أو يخاطب" عند أفلاطون وأرسطو، ومنه اشتق المصدر: "كلام وخطاب" إذا فاللغوس عند أرسطو وأفلاطون هو الكلام والخطاب الذي يعمل على توجيه الإنسان توجيهها سليماً لإدراك الحقيقة وتطور مع أرسطو بأن أصبح منطقاً، فما عرف بالمنطق الأرسطي ليصبح الخطاب أو الكلام بذلك منطقاً (Logos Logique).

(1) ينظر عبد الفتى بار، "البنية بين المنهج المعاصر والمعنى الفلسفي"، "الميرز"، فيفي 200، ص: 133

(2) مراد وهبة، "المعجم الفلسفي"، ص: 275

أما هذا المصطلح عند الحكماء الطبيعيين فقد كان يعني: "يجمع" أو "يضم" ومنه اشتق المصدر: الجمع أو الكل لأن الطبيعة عند هؤلاء كانت تعني الكل أو الكلية (Totalite)، التي تجمع الكائنات كلها بغض النظر عن اختلافها بين الآلة والبشر، والكائنات الحية والجامدة⁽¹⁾.

يبدو من هذا التصريح أن مصطلح "العقل" قد اختلفت دلالته بين الحكماء الطبيعيين والمناطق (أفلاطون وأرسطو)، فقد تغير مفهوم العقل من اللوغوس (الطبيعية / المادة) إلى الخطاب (المنطق)، وهذا التغير هو في حقيقته انتقال من الطبيعة المادية (الفيزيائية) إلى العقل المنطقي. وهذا هو فحوى الصراع بين الفلسفة التجريبية (الواقعية) والفلسفة العقلية (المثالية).

قد يعكس هذا الصراع تعارضات ثنائية في معتقدات الفكر الفلسفي الغربي وأولها ثنائية الداخل والخارج - التي تحدث عنها في مستهل هذا المبحث - التي تعكس الصراع القائم داخل الفكر الغربي الذي قد يبدو للعيان أنه متلاحم ولكنه في الحقيقة متناقض تناقض الثنائيات المتشابكة التي يقوم على أساسها. يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: «إن الفلسفة الغربية بصفة عامة تأرجحت عبر ما يقرب من ثلاثة قرون بين الخارج والداخل، ابتداء بـ"هيوم" وـ"لوك" وانتهاء بـ"هيجل" وـ"تيتشه" التأرجح المستمر بين الخارج والداخل يمثل محور الاختلاف بين فكر واقعي يعتمد التجربة الحسية كأساس للمعرفة الإنسانية. وفكرة مثالي يضع أساس المعرفة داخل العقل البشري»⁽²⁾.

وهذا يعني قيام الفلسفة العقلية (المثالية) على حبس الحقيقة (المعنى) داخل سور منيع عرف باسم "سجن العقل"، فبعد العصر الكلاسيكي للفلسفة بدأت عمليات انسحاب المعرفة إلى داخل العقل البشري فظهور ما يعرف بالفلسفة العقلية/ المثالية التي جاءت لمحاربة العلم التجاري داعية أنه قد قلل من قدرة

(1) ينظر عبد الغني بارة، "البنية بي النموذج اللساني والمعنى الفلسفى"، "المبرز"، فبراير 2002، ص: 133، 134.

(2) عبد العزيز حمودة، "الرواية المحدثة ~ من البنية إلى التفكير"، "علم المعرفة"، أبريل 1998، ص: 111.

العقل في البرهنة على وجود الحقيقة، وبذلك فهي ترى أن الحقيقة موجودة في العقل البشري (الداخل) وبالتالي فهي تدعو المذاهب العارفة إلى الانفصال عن الجسد، ذلك أن الحقيقة موجودة في داخلها.

وقد بُرِزَ في سماء الفلسفة (المثالية) ثلاثة مفكرين، ساهم كل منهما بنصيب وافر في هذا الفكر الحداثي، إذ لا يكاد الجدل الفكري للفلسفة الغربية يستقيم إلا إذا كان فلاسفة العقل حاضرين، فمن ذا من الباحثين إذا ذكر العقل لم يستحضر "الكوجبيتو الديكارتي" أو "التعالي الكانطي" أو "النسق الهيغلي".

الكوجبيتو الديكارتي وبينور الذاتية الغربية:

اتفق تقليدياً على اعتبار ديكارت (1596-1650) كمؤسس (بمعنى غير إرادي) للمثالية الحديثة⁽¹⁾. ذلك أنه من أبرز دعاة المثالية في العصر الحديث يتخذ من المبادئ العليا والحقائق الميتافيزيقية فيما وراء الطبيعة أساساً لبناء فلسفته، واعتمد على العقل أولاً بالذات في منهجه الفلسفى، خلافاً لما جرى عليه سابقوه من اتخاذ الجزئيات المادية أساساً لبناء فلسفتهم والاعتماد على المنهج التجريبي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة.

فقد امتاز أسلوب ديكارت الفلسفى باستعمال الشك للتحقق من كل ما يتجلى له عن طريق النور الفطري والطريقة المنهجية الراسخة، وقد شرح هذا بنفسه قائلاً: «ولما كنت راغباً في التفرغ للبحث عن الحقيقة رأيت... أن أعتبر كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك باطل على الإطلاق»⁽²⁾ فالشك الديكارتى شك منهجي، مبالغ فيه، لا يقوم على الحواس أو الملاحظة المباشرة بل يقوم على العقل لاستنطاق الحقائق «وهكذا فإنني لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحياناً أردت أن أفرض أن لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس»⁽³⁾.

(1) فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، تر: نهاد رضا، ص: 52.

(2) الرابع ميمون، "مشكلة الدور الديكارتى"، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 1982، ص: 28.

(3) المرجع نفسه، ص: 28.

ولأنه من أبرز دعامة المثالية في العصر الحديث هو الفيلسوف ديكارت، فالفلسفة المثالية تقوم - كما رأيت - على حبس الحقيقة (المعنى) داخل سور منيع عرف باسم "سجن العقل"، حتى إن الذات الإنسانية لم تعد في هذه الفلسفة سوى ماهية مفكرة، عرفت بالذات المفكرة أو الكوجيتو - بتعبير ديكارت - فما المقصود بالكوجيتو إذن؟

صحيح أن فلسفة ديكارت، فلسفة عقلية (مثالية) راسخة الأركان وتقف موقف الشك إزاء العديد من القضايا والمسائل الفلسفية، «ولكن وسط هذا الشك الكلي ترأت له الحقيقة الثالثية: إن مجرد شكنا يترتب عليه بالضرورة القول بوجودنا (إنها العبارة الشهيره: أفكـن إذن أنا موجود Je Pense , donc je suis)». وهذا هو أول يقين متاح للإنسان: وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير، إلا أن الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية، إذ يتبيّن مما سبق أن الحقيقة الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا⁽¹⁾.

تقوم فلسفة ديكارت في مجملها على البرهنة أولاً أن الذات الإنسانية جوهر مفكر، وهذا يقتضي أن يكون ثمة خالق لها، يتصف بالديمومة والكمال، وهو الله عزوجل، والذي تهتمي له هذه الذات بواسطة العقل يقول ديكارت: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص من أحکامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الأراء التي سلمنا بها من قبل وذلك ريثما تكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وألا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز، وبهذه الطريقة نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود الله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في

(1) فرانسا غر بغار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ص: 52.

صفاته تستطيع أن تبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علتها⁽¹⁾.

تكشف هذه الخلاصة فلسفة ديكارت التي تعتمد على الحدس والبداهة العقلية بهدف إثبات الذات أولاً - باعتبارها ذات مفكرة - ثم إثبات الله ثانياً - باعتباره علة كل شيء في الوجود - وأخيراً إثبات العالم وإدراكه، فمن بين صفات الإنسان الكثيرة مثل: المشي والتغذية والاحساس... يرى ديكارت أن أهم صفة يحملها ويعتز بها هي صفة التفكير قائلاً: «وهذه هي الصفة التي أشعر بأنها تخصني، وأن الفكر وحده هو الذي يلزمني ولا ينفصل عنى بحال من الأحوال مهما شككت في وجود الأشياء جميعها»⁽²⁾.

ولذلك أطلق ديكارت قولته الشهيرة: مادامت أفكر فأنا موجودة، وكانت النقطة التي بدأ منها ديكارت فلسفته لإثبات "الذات" أو "الآنا"، ليقيم عليها صرح فلسفته وليرتب عليها كل نظرياته وأرائه سواء في فلسفته الطبيعية أو ما وراء الطبيعية. يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه "رواد المثالية" - باعتباره أحد المناصرين للديكارتية -: «... من هذا اليقين الأول، اليقين بوجود الذات المفكرة - أو ثبوتها بتبسيط أدق - استخلص التمييز الحاسم بين النفس والجسم. واستخلص أن جوهر النفس هو الفكر، وأن جوهر الله هو الكمال، وأن جوهر الجسم هو الامتداد، وبذلك سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة، لم يرد أن تكون معرفتنا بوجود الله عن طريق العالم - كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين - بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة بوجود الله هي التي تفتقر إلى وجوب الله سدا لها...»⁽³⁾.

يبدو من هذا التصريح المقرب بفضل الكوجيتو الديكارتي على الفلسفة الحديثة - أن الإنسان عند ديكارت نفس (ذات) وبدن (جسم) وحتى يتمكن الإنسان

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 75.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، "تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، ص: 70.

(3) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 78، 79.

من الوصول إلى الحقيقة عليه أن يفصل الذات عن البدن ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه أكثر من معرفة لجسمه أو بدنـه، لأنـها منـبع التـفكير بكل ما فيه من عمليـات الشـك الفـهم، التـصور، الإثـبات، النـفـسي، الإرـادـة، التـخيـل، الشـعـور... . ومنـ ثم فالـبدـن يـعد واقـعاً مـادـياً مـلمـوسـاً أما الذـات فـهي مـفـكـرة، ولـذـا فـعليـها الـبقاء دـاخـل العـقـل (الـنسـق).

ويرى العـدـيد من المـفـكـريـن أنـ الكـوـجيـتو الـديـكارـتي ليس إـلا مـوقـضاً تقـليـديـاً مـعـروـفاً فيـ الفلـسـفة الـمـدرـسـية التي قـامـت علىـ مـانـهـب روـحـيـ يـتـصل بـميـتـافـيـزـيـقاً الـلاـهـوتـ وـفيـ مـقـدـمـتها بـراـهـين وجودـ الله «وـهـوـ الدـلـيل الـأـنـطـولـوـجـي الشـهـير الـذـي صـاغـهـ القـدـيسـ أـنـسـلـمـ فيـ الـقـرـنـ الـحادـيـ عـشـرـ»⁽¹⁾ ، وـالـذـي وجـهـتـ لهـ اـنـتقـادـاتـ كـثـيرـةـ منـ قـبـلـ العـدـيدـ منـ الـفـلـاسـفـةـ، وـعـلـىـ رـأـسـهـمـ الـفـيـاسـوفـ الـأـلـمـانـيـ كـانـطـ الـذـي قالـ فـيـهـ: «إـنـا لـأـنـسـطـطـيـعـ أـنـ تـنـتـقـلـ مـاـ هوـ مـوـجـدـ فيـ فـكـرـنـا لـإـثـبـاتـ شـيـئـ فيـ الـوـاقـعـ، وـبـمـاـ إـنـا لـأـنـسـطـطـيـعـ التـفـكـيرـ يـفـيـ اللـهـ كـكـائـنـ غـيرـ مـوـجـدـ لـأـيـبـرـنـا إـثـبـاتـ وـجـودـهـ، ذـلـكـ أـنـ إـثـبـاتـنـا الـوـجـودـ اللـهـ لـأـيـدـلـ عـلـىـ شـيـئـ لـأـنـ الـوـجـودـ وـضـعـ وـإـثـبـاتـ، أـيـ لـفـظـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ شـيـئـ مـاـ لـهـ قـوـامـ، وـلـأـيـدـلـ عـلـىـ صـفـةـ زـائـدـةـ فـيـهـ أـوـ عـلـىـ كـمـالـ لـأـنـهـ لـفـظـ لـأـيـمـكـنـ اـصـبـارـهـ مـحـمـولـ مـنـ الـمـحـمـولـاتـ. فـإـذـا قـلـتـ: اللـهـ حـكـيمـ، وـصـالـمـ وـرـحـيمـ وـمـوـجـدـ فـإـنـيـ لـأـسـطـطـيـعـ أـنـ اـعـتـبـرـ لـفـظـ مـوـجـدـ مـثـلـ الـأـلـفـاظـ الـتـيـ قـبـلـهـ لـأـنـهـ مـحـمـولـاتـ وـهـوـ غـيرـ مـحـمـولـ»⁽²⁾.

فـالـمـنهـجـ الـفـلـاسـفيـ الـذـي اـعـتـمـدـ دـيـكارـتـ كـانـ يـهدـفـ إـلـىـ تـنـقـيـةـ الـعـقـلـ مـنـ تـصـورـاتـهـ الـمـهـوـرـةـ وـمـثـلـ ذـلـكـ إـثـبـاتـ وجودـ اللـهـ، وـمـاـ يـلـاحـظـ عـلـىـ هـذـاـ المـنـهـجـ أـنـهـ هوـ نـفـسـ الـذـي شـغـلـ الـلاـهـوتـ فيـ الـعـصـورـ الـمـسـطـرـ، وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ يـرـىـ دـيـكارـتـ بـأنـ فـلـسـفـتهـ -ـ لـيـسـ بـفـقـاهـةـ عـادـيـةـ -ـ وـإـنـماـ هـيـ فـلـسـفـةـ يـغـذـيـهاـ وـيـضـمـنـهاـ اللـهـ أـوـ بـأـحـرىـ هـيـ إـلهـامـ مـنـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ «...ـ وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ ذـلـكـ فـإـنـهـ لـأـيـمـكـنـ القـولـ بـأنـ دـيـكارـتـ يـطـابـقـ الـلاـهـوتـيـنـ يـفـيـ فـهـمـهـمـ لـلـدـيـنـ تـعـامـ الـمـطـابـقـةـ فيـ الـوـاقـعـ إـنـهـ أـكـثـرـ تـطـلـورـاًـ

(1) عبد الله إبراهيم، "المركبة الغربية"، ص: 79.

(2) الرابع ميمون، "مشكلة الدور الديكارتي"، ص: 57.

منه بالمعنى الفلسفى لأن فكره بدأ يتصل بنموذج آخر لتفكير إلا أنه ما زال متعلقاً بالنموذج القديم أيضاً⁽¹⁾.

فاللاهوتيون كانوا يرون بأن العالم ممتزج من فعل الله وفعل الإنسان ذلك لأن الله نفسه قد أصبح إنساناً بعدهما امتنزج لاهوته مع ناسوته (المسيح)، ومن ثم فهم يردون وضع الإنسان أمام عالم يحكمه الإنسان - غير أن هذا الإنسان الحاكم لا بد وأن تتوفر فيه شروط الإيمان والمقصود هنا هو البابا بالطبع - لكن ديكارت يقول بخلاف ذلك فهو يريد وضع الإنسان أمام عالم يحكمه الله تعالى، لأن الله هو خالق الإنسان والحقيقة وكل شيء. ولذلك كانت الدعوة إلى كل البشر لأجل تحكيم العقل في ذلك.

ومن هنا يمكنني القول أن الكوجيتو الديكارتي ليس سوى تأكيد على مبدأ انتقال الحقيقة (المعنى) من الطبيعة (الخارج) إلى العقل (الداخل)... فديكارت بدأ يركز موضوعاته حول اللاهوت أو إثباتها على أمل إثباتات العالم الموضوعي - عالم الله أو عالم الحقيقة الذي هو متعال عن عالم الإنسان استناداً إليها وهذا ما جعله يقسم فرضية إلى ثلاثة أقسام:

1. إثباتات الذات المفكرة.
2. إثباتات الله خالقه.
3. إثباتات العالم.

وعلى هذا الأساس يرى الدكتور عثمان أمين "أن فلسفة ديكارت قوضت مذهب أرسطو وقضت على علم العصر الوسيط، وأيدت سلطان العقل الناضج، وناصرت قضية الحرية المستنيرة وهياكل النفس للثورة الإنسانية الكبرى..."⁽²⁾، وإن العقل الغربي بانتقاله من العلم التجويفي القائم على الملاحظة والتجربة إلى استعمال العقل في البرهنة على وجود الحقيقة لدليل قاطع على مأساته وتقلبه في

(1) عبد الله إبراهيم، "المركيزة الغربية"، ص: 72.

(2) عبد الله إبراهيم، "المركيزة الغربية"، ص: 82.

الحالات الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبيرة العصاية لعا

الباحث عن السعادة والديمومة في هذا الكون، يبحث طويلاً جعله يتقلب بين قطبي الخارج والداخل أوقطبي الشك واليقين الموضوعي، وهو ما يؤكد ما قبل عن ثنائية الجوهر المفكرووالجوهر المادي في الفكر الغربي، وإن البنية بتركيزها على النسق أو النظم اللسانى تمثل اليقين الموضوعي الذى أثبتته العلم التجربى، كما تقتاطع أيضاً مع الفلسفه العقلية / المثالية في مبدأ النسق.

كانتط: مشروع التوفيق والمعرفة المتعالية:

كنت قد رأيت في مبحث سابق من الفصل الماضي وكيف أن كانتط قد حاول التوفيق بين المشروعين الرئيسيين في الفلسفه الغربية، الأولهما التيار العلمي التجربى الذي نظم أطروه الفلسفية لوك وهيوم... والتيار العقلى الذى نظم أطراه ديكارت ومضى فيه سبينوزا ولا ينتر إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية. فقد هاجم كانتط النزعة العقلية المتطرفة وقال بجدوى إخضاع العقل نفسه للنقد والتمحيص، وقدم بذلك أول خطوة لقيام الفلسفه النقدية، تلك الفلسفه التي قدمت مثلاً صارخاً توجز فيه التناقض الإنساني القائم والمتجرد في الوجود، كالتناقض بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشيء في ذاته...

ومما تجدر الإشارة إليه أن كانتط - باعتباره فيلسوفاً نقدياً - لم يلغى الفلسفه التجربية بل أثر التحفظ على فكرة أن إدراك الحقيقة / المعنى يكون بواسطة التجربة والملاحظة أي خارج العقل... وكذلك قال باستحالة اللجوء إلى الواقع الخارجي للبرهنة على قواعد العقل، فهذا الأخير يملأ من القوانين التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقبل غير صورتها مفسراً للأشياء.

فهي بذلك تغلق العقل على نفسه كملكة قادرة على إدراك الحقيقة/المعنى دون الاستعانة بما هو خارجه... وكان هذا هو أساس فلسفه كانتط المثالية التي تختلف التصورات المثالية الأخرى التي ترى أن العالم الخارجي ليس له وجود في ذاته، وإنما وجوده في الأذهان، فمثاليته لاتنكر الأشياء مكنونات يمكن إدراكها بل أعطائها حق الوجود والإستقلال. وبهذا استطاع أن يتغلب على

التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة، ففي نظره لم يعد هناك عقل في جانب وتجربة في جانب آخر، بل إن العقل عنده أصبح مبادئاً للتجربة كامناً فيها، وشروطها^(١).

ما أمكنني ملاحظة، من خلال ما قام به كانتط من توفيق بين مشروعى الحداثة الغربية على الرغم من الصراع الحاد الذي قام بينهما لعدة قرون وعلى الرغم أيضاً من مرتکزات الفكر الغربي على الثنائيات الضدية التي لا يقوم إلا عليها، فهو مذهب لا ي Bai غیر الصراع الثنائي مذهباً في الوجود باعتباره فكراً متناقضاً مع نفسه، لا يستطيع الباحث فيه الخروج بنتائج قارة، لأنه ما يلبث فيه الوقوف عند منهج في البحث والتفكير إلا أعلن الثورة عليه، وأزاحه معلناً ميلاد مشروع بديل، وهو إذ يفعل ذلك يروم المحافظة على ديمومته ومركزيته.

وهذا ما حصل بالفعل مع الفلسفة الواقعية التجريبية، إذ تم إزاحتها بهدف حصر المعرفة داخل العقل البشري، وكانت الفلسفة النسبية استجابة لهذه الرغبة، وكذلك فعل الغرب للفلسفة العقلية المثالية أين تم إزاحتها عندما بدأت مرحلة الشك في القدرات المحدودة للعقل، وبذلت الثقة الزائدة في الذات، خاصة حوالي منتصف القرن التاسع عشر، ولا سيما عندما ظهرت أراء داروين حول النشوء والارتقاء... ثم توطدت رحلة الشك أكثر مع نি�تشه الذي سجن العقل تمهدأ بذلك لسجن اللغة، فأين هو مبدأ تحرير الذات وأين هي حريتها؟

النسق الهيجملي وبناء التمرّكز الغربي:

تعتبر الفلسفة الهيكلية من أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث، وقد استندت الهيكلية في عملها هذا على قطبين أو دائرين، فاما الدائرة الأولى، فتمثلت في الفلسفة المثالية الألمانية التي أرسى دعائمها بكل من كانتط، فاخته، شلنج، ويتمثل القطب الثاني في دائرة الفلسفة الغربية عامة من أصولها

(١) ينظر عبد الله إبراهيم، "المراكزية الغربية"، ص: 91.

الأغريقية مروراً بلاهوت القرون الوسطى وصولاً إلى التيارات العقلانية والتجريبية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر. ولعبت هذه الدوائر دوراً ملائماً في تنظيم العام لنسق الفلسفة المهيغلية⁽¹⁾.

ولقد ابتدع هيجل نسقاً فلسفياً خاصاً انطلاقاً من نقدة اللامع للفلسفات التي سبقته وردها إلى مجرد عناصر ومكونات في نسقها العام، وهي فلسفة تدعى الشمول والكلية وإنما كانت الثنائيات الضدية الموجه الأساسية في فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فإن فلسفة هيغل قامت بتوحيد تلك الثنائيات عن طريق الجدل ومحاولاته تجاوز هذا الجدل وإدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات⁽²⁾.

ومثال ذلك نقد هيجل للفلسفة الكانتية، فالبرغم من اعتراضه بدور الكانتية المهم والذي لا يمكن رده في محاولة التوفيق بين قضية التجربة والعقل، إلا أن الكانتية قد ملأت بالثنائيات الضدية التي كانت سبباً في تمزيق تسييج وحدتها ومن هذه الثنائيات لأذكر: ثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الطبيعة والواجب وثنائية الحساسية والعقل وثنائية الضرورة والحرية... ولذلك أعلن هيجل فلسفة الجدل «والتي من خلالها تمكن من تجديد الفلسفة العقلية وجعلها أكثر صلابة من ذي قبل، إذ أقر مبدأ مركبة مرجعية الذات الإنسانية في إدراك الحقيقة الذي قال به ديكارت و كانط»⁽³⁾.

فتصور هيجل الفلسفي كان بمثابة طريق ثالث حاول الجمع بين أنصار الوجود وهم الطبيعيون (الواقعيون) وأنصار الماهية وهم المثاليون (العقليون)، أي حل التناقض القائم بين "الكيف" الذي تقول به المثالية، وـ"الكم" الذي تقول به التجريبية. وفي "الكيف" نجد أن الموجود ذاته هو الطريق الثالث الذي يحل التناقض

(1) عبد الله إبراهيم، "المركبة الغربية"، ص: 103، 104.

(2) ينظر إمام عبد الفتاح إمام، "المنهج الجدلاني عند هيجل"، ص: 102، 103.

(3) عبد الغني باردة، "البنية بين النموذج السلوكي والمحتوى الفلسفى"، "الميرز"، بيروت، 2002، ص: 135.

بين "الوجود" الذي تقول به المثالية، و "الموجود" الذي تقول به التجريبية⁽¹⁾. وهذا يعني أن هيجل قد استطاع النفاذ بالذات إلى خارج العقل أي إلى الموضوع وهذا نوع من تحقيق للحرية الفردية. ذلك أن تجاوز التناقضات يتم ليس بجدلات المفاهيم والقولات وإنما بتغيير الشروط المادية والتاريخية والاجتماعية التي أفرزت هذه التناقضات في العالم وفي فكر «فما يميز فلسفة هنجل هو أنه مع دعوته إلى سجن الذات داخل مفهوم النسق، إلا أنه من خلال مبدأ الجدل مكن الذات من تحقيق حريتها، إذ تستطيع أن تتحول إلى نقاضها، أي إلى الموضوع. إلا أن إغلاقه النسق من خلال توقيف الجدل بين الذات والموضوع يكون قد أوقف تواصل الذات مع الآخر، وهذا ما أستند عليه فيما بعد ماركس في تقد فلسفة هيغل، واعتبر أن الجدل الهيفلي مقلوب على رأسه»⁽²⁾.

بعد هذه الجولة السريعة والمقتضبة في الفكر الفلسفى الغربى، وتحديداً في المحطة الثانية لهذا البحث والتمثلة في النموذج العقلى (المثالى) والتي تعد من أبرز علامات الطريق في هذه الرحلة، أستطيع أن أفترض دون شك أن الكوجيتو الديكارتى، أو التعالى الكانطى، أو النسق الهيفلى ليس سوى تأكيد على مبدأ انتقال كفة الصراع بين قطبي اليقين / الشك أو الداخل / الخارج، فمن الوجود أو الكم الذى يقول به أنصار الفلسفة الطبيعية تم الانتقال إلى الماهية أو الكيف الذى يقول به أنصار الفلسفة العقلىة (المثالية).

فالتفكير الغربى يقوم - كما رأيت - على مبدأ الأزدواجية أو الثنائيات الضدية باعتبارها الموجه الأساسى في الفلسفات الحديثة، وهو فكر لا يابى غير الصراع الثنائى مذهبًا في الوجود، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تعasse الذات الإنسانية، تعasse الفرد الأوروبي الذى ما انفك يتخلص من السجن الرياضى الميكانيكي (التجريبى) ليجد نفسه في نسق (سجن) العقل. مع أن كل المنشورين قاما بهدف تحرير الذات الإنسانية. فلین هي حريتها.

(1) عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية"، ص: 140.

(2) عبد الغنى بارة، "البنية بين النوذج اللسانى والمعنى الفلسفى"، "المهرز"، ص: 135.

إن التعارض الذي قد يلاحظ من خلال الصراع بين العلم التجاري والفلسفة العقلية، يخفي وراءه تجاسساً بينهما؛ إذ قام كلاً هما بإعطاء الأحكام المنطقية مكان الصدارة في محاولة لإزاحة الفكر الغيبي الأسطوري، مع ما يوجد من تقارب بين المنطق الأرسطي والفلسفة العقلية، كما أنهما تعرضاً لنفس النقد؛ العلم التجاري بحلول النسبة محله، والفلسفة العقلية (المثالية) بظهور فلسفة الشك مكانها. وهو ما يجده الدارس اليوم في عالم النقد الأدبي؛ إذ تعرضت البنية وريثة العلم التجاري والفلسفة العقلية للنقد من قبل أنصار المشروع التفكيكي، يدعى أنها بالغت في استخدام المنهج العلمي على العلوم الإنسانية محاولة علمنه النقد وإدخال الموضوعية العلمية في تحليلاتها، وأثبتوا عجزها في الوصول إلى الحقيقة التي يرون على يد زعيمهم "نيتشه" بأنها وهم من أوهام العقل، فقالوا بتعدد القراءات، ولأنهاية الدلالة، مثلما فعلت النسبة مع العلم التجاري، وفلسفة الشك مع فلسفة العقل⁽¹⁾.

ما أمكنني ملاحظته من خلال هذا النص التحليلي، أن ثمة علاقة وطيدة بين الفلسفة الغربية والفكر النقدي واللغوي المقابل لها، فجون لوك مثلاً - باعتباره أحد أنصار الفلسفة التجريبية - يقول بوجود الحقيقة (المعنى) الخارجية سواء عبرنا عنها لغويًا أم لا. وهذا ما يذكرنا أو يعيينا إلى أحضان نظرية المحاكاة الأرسطية رغم الاختلافات الشائعة بين المذهبين، وكذلك القول بأن أساس المعرفة (الحقيقة) موجود داخل العقل البشري أو الفردي - كما يقول أنصار المثالية - يذكرنا بالنزعة الرومانطيقية التي تدعى إلى تأكيد الذاتية الفردية، «وإن كانت "النزعة الرومانطيقية" في الأساس رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلاً ضيقاً بمصطلح العقل وحده، كانت نوعاً من التأكيد على ذلك الجانب الأقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية، وعلى كل ما يميز الإنسان من آلية التفكير الحاسبة الباردة ومحببها وبالتالي ثورة ضد النظر إلى العالم كنظام آلي واسع فحسب... كانت تعبرياً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء، وأن العالم

(1) عبد الغني بارز، "البنيوية بين النزوج اللسانى والمعنى الفلسفى"، "الميرز"، فجرى 2002، ص: 137.

أكثر مما في وسع الفيزياء أن تجد فيه. كانت انصرافاً إلى خبرة الإنسان بكل اتساعها وشمولها بدل الاقتصار على العلم وحده»⁽¹⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الارتباط الحميمي بين العملية النقدية الحداثية وجذورها الفلسفية فالقضايا الأساسية التي شغلت النقاد منذ القرن السابع عشر حتى الآن عن معنى النص ووظيفة اللغة وحضور الذات أو غيابها، سواء كانت ذات المبدع أو المتلقى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطورات الفلسفة الغربية فاللasseفة لم يتحرّكوا في دوائر مغلقة عن الفكر النقدي ، بمعنى أنهم لم يكونوا بمنأى عند اللغويين والنقاد -- كما قد يعتقد البعض -- بل إنهم كانوا منظرين للنقد والدراسات اللغوية، حيث أن مناقشة الأمور الفلسفية كانت تقودهم إلى الحديث عن الإبداع الأدبي والفنى ووظيفة اللغة «ولهذا فإن دراستنا للمزاج الثقافي الغربي ممثلاً في الفلسفة الغربية والفكر النقدي واللغوي المقابل والموازي تؤكد اشتراك المصطلح الفلسفي والنطقي في الدلالة. فالمصطلح النقدي واللغوي الجديد لا ينبع من عدم أوينشاً من فراغ، لكنه عادة ما يكون امتداد لنفس الدلالة الفلسفية التي تنسحب على الدلالة النقدية واللغوية من غير انقسام. وليس من قبيل المبالغة القول بأن تطور الفكر النقدي حول الدلالة أو المعنى وحول وظيفته اللغة وعلاقتها بالخارج والداخل هو نفسه تطور الفكر الفلسفي حول هذه المفاهيم، بمعنى أن الفيلسوف الغربي كان أيضاً نادراً أدبياً في معظم الحالات»⁽²⁾.

وما يؤكّد اتفاق مصطلحات بل عوالم والنقد الأدبي الحديث مع الفلسفة الحداثية الغربية، ما يلاحظ من تشابه بين العلم التجاري الذي شاع في القرن السادس عشر -- كما رأيت -- وفلسفة الشك التي جاء بها نيشه والتي ظهرت بموازاة مع الفيزياء النسبية، إذ قام كلامهما بالتأكيد على قصور العقل في

(1) جون هاربن ولدال، *تكوين العقل الحديث*، تر: جورج طعمة، مر: برهان نجاني، تق: محمد حسين هيكل، مؤسسة فريكلين للطباعة والنشر، ج (02)، ط (02)، بيروت - لبنان، 1966، ص: 25.

(2) عبد الغزير حمودة، «المرايا المحدثة - من البنية إلى التفكير -»، *علم المعرفة*، أبريل 1998، من: 113، 114.

الوصول إلى الحقيقة أو اليقين المطلق الذي قال به ديكارت ومكانط في القرن السابع عشر.

وهذا ما شهدته البنية في القرن الماضي، باعتبارها التراث الشرعي للعلم التجاري إذ تم فقدانها والشك في قدراتها العلمية والمنهجية من قبل أنصار التفكير، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الصراع القائم وال دائم في مسيرة العقل الغربي عبر التاريخ، فهو عقل يدعى بلوغ الحقيقة بل الكمال، في الوقت الذي يعيش فيه الصراع، واللامعنى بين أحشائه.

نیتشه وفلسفة موت الحقيقة/ الإله/ العقل:

في بحث مهم للدكتور فؤاد زكريا، يقر بأن الجنون الفلسفية^(*) للبنائية تمكن في الفلسفة الكانتية، نظراً لما قامت به هذه الفلسفة من ثورة كوبيرنيكية على الأنظمة التجريبية القائمة آنذاك، ومحاولة فرض نظام عقلي / مثالي قائماً بذاته واتخاده نموذجاً ترتکز عليه كل العلوم الأخرى. يقول الدكتور زكريا: «كذلك تدفعو البنائية بدورها إلى نوع من الثورة الكوبيرنيكية مماثل لذلك الذي دعا إليه كانت، إذ تؤكد أهمية العلاقات الداخلية والنسق الكامن في كل معرفة عملية، وتسعى إلى تجاوز المظهر الذي تبسو عليه المعرفة من أجل النساذ إلى تركيبها الباطن، وهي بدورها تترفع على النظرية التجريبية وتؤكد أن تقدم المعرفة لا يتم عن طريق وقائع تجريبية يضاف بعضها إلى البعض، وإنما يتم عن طريق إعادة النظر في قوالب أو صور أو عمليات موجودة بالفعل، ولكنها تتخذ مظهراً جديداً في كل عصر...»⁽¹⁾.

(*) إن معنى كلمة جنون كما يستعملها الدكتور زكريا هو «الأصول وبالتالي فإنه يسد اكتشافات البنويين من شتاؤوس إلى فوكو إلى أصول ومبادئ الفلسفية (ينظر سعيد العابد، «البنيوية: الممزوج اللغوي والمعنى الفلسفى»، ضمن كتاب: «معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة»، ص: 62).

(1) المرجع نفسه، ص: 61، أخذنا عن: فؤاد زكريا، «الجنون الفلسفية للبنائية»، ص: 08.

يبدو من هذا التصريح أن الفلسفة الكانتية كانت بمثابة الأصل الأساسي – وليس الوحيد – للبنيوية، نظراً لبحثها عن الأسماء الشامل اللازماني الذي ترتكز عليه مظاهر التجربة من جهة.

وتأكيداً لها وجود نسق أساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ من جهة أخرى... غير أن المskوت عنه في هذا التصريح هو أن للبنيوية – مثلها مثل بقية المشاريع النقدية الحداثية – جذوراً فكرية أخرى قد تعود إلى أبعد من الفلسفة الكانتية بكثير، قد تعود إلى الفلسفة التجريبية على يد لوک وهیوم، مرسورةً إلى الفلسفة العقلية (المثالية) على يد ديكارت وسكانط وهيفل... بل إن من المفكرين من أرجع أصول الحداثة الغربية إلى أفلاطون وأرسسطو حيث يعود صراع ثنائية الداخل / الخارج – مثل ما فعل دريداً – غير أن أمر التبدل والاستكشاف في العالم الغربي لم يتوقف عند هذا الحد، بل ظهر فيلسوف ألماني قلب الموازين، ودعى إلى تعرية الفكر الفلسفى الغربي من الخرافات التي أقامها العقل، المثال بدعوى أنه يملك الحقيقة.

لقد جاء نيتشه (Nietzsche) بفلسفة الشك، «التي تمتاز بالثورية الشاملة والطموح الجامع، في ثقافة عصره، وهي ثقافة تقوم على الإيمان بقيم كان نيتشه يدعو معاصريه إلى أن يتخلصوا منها وأن يستبدلوها بها ما هو خير منها، لأنها في نظره، قيم انحطاط وحياة تميل إلى الانطفاء، وهي قيم النصرانية، والتshawم والعلم، والأخلاقية الواجب، والعقلانية، والاشتراكية، والديمقراطية، وغيرها»⁽¹⁾.

بعد ما جاء الفكر الفلسفى العقلى / المثالى الذى ادعى أن العلم التجربى قد قلل من قدرة العقل في البرهنة على وجود الحقيقة وسجن معه الذات في المعادلات الرياضية، جاء نيتشه بفلسفة الشك، وكان بذلك «أول الداعين إلى نقض العقل الغربي، وتعرية أنساقه وتفويضها قصد تحطيمها وإثبات قصورها في

(1) الربيع ميمون، «نظريّة القيم في الفكر المعاصر»، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د- ط)، الجزائر، 1980 من: 88.

بلغ الحقيقة/ المعنى... فقد رحل عنا في بداية القرن العشرين، تاركا وراءه أراء عدها النقاد بمثابة الخيوط الرئيسيّة لا ستيراتيجية التفكيك التي تزعمها دريدا فيما بعد، كما أنه بفلسفته يكون قد أسمهم في ميلاد النقد البنّوي، إذ لم تصبح نظرية الأدب مع البنّوية نظرية في الحياة وإنما أصبحت نظرية في ظواهر الإبداع الأدبي من منظورها اللغوي والجمالي، تدرج ضمناً لذلك ضمن الفلسفة العامة التي تأسست عليها تيارات العلم الحديث ومشت موازية لها وهي فلسفة "الظاهراتية" والتي تتميز بمحاذفها للجانب الميتافيزيقي الغيبي في دراسة الأشياء والتركيز على الجوانب التي تتجلى للإدراك... البنّوية استندت على هذا الجدار الفلسفـي المتين... وكان الغطاء النظري للبنّوية هو الظاهراتـي، لكن بنـك المصطلحات التي استـقت منه أدواتها كان "علم اللغة"⁽¹⁾.

لقد جاء نيتشه بفلسفة الشك، داعيا إلى تعرية الفكر الفلسفـي الغربي من الخرافـات التي أقامـها العقل / المثال حوله بدعوى أنه يملكـ الحقيقة، بل هي موجودـة لـقيم دليلاً أهـلـلقـ علىـهـ الفلـسـفةـ الـظـاهـرـاتـيـةـ الـتيـ لاـ تـؤـمـنـ إـلـاـ بـالـظـاهـرـ فيـ إـدـرـاكـ الأـشـيـاءـ. قبلـ بـيـانـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ، سـأـتـوـقـفـ أـمـامـ نـيـتشـهـ نـفـسـهـ، فـمـنـ هـوـ نـيـتشـهـ؟ وـأـيـ اـتـجـاهـ أوـ مـنـحـنـىـ فـلـسـفـيـ قـدـ اـتـبعـهـ فيـ حـيـاتـهـ وـفيـ فـلـسـفـتـهـ؟

نيتشه فيلسوف ألماني، عاش حـيـاةـ مـتـمـرـدـةـ ضـدـ ثـقـافـةـ عـصـرـهـ، تـلـكـ الثـقـافـةـ التيـ كـانـتـ تـقـومـ عـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـقـيـمـ وـالـبـادـئـ الـخـاطـئـةـ - فيـ نـظـرـهـ - وـمـنـ أـبـرـزـهـاـ: النـصـرـانـيـةـ، الـعـلـمـ، الـاشـتـراـكـيـةـ الـعـقـلـانـيـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ، أـخـلـاقـيـةـ الـوـاجـبـ، التـشـاؤـمـ وـغـيـرـهـ مـنـ الـقـيـمـ الـتـيـ كـثـيـراـ مـاـ حـارـبـهـ نـيـتشـهـ وـدـعـاـ مـعـاصـرـيـهـ أـيـضاـ نـبـذـهـاـ وـالـقـضـاءـ عـلـيـهـ «ـوـلـاـ سـيـماـ قـيـمـ النـصـرـانـيـةـ الـتـيـ تـخـلـىـ عـنـهـ وـهـوـ لـاـ يـزـالـ شـابـاـ لـمـ يـتـجاـوزـ الـعـشـرـينـ مـنـ عـمـرـهـ يـفـيـ بـأـزـمـةـ روـحـيـةـ حـادـةـ أـعـلـنـ فـيـهـاـ "ـمـوـتـ اللـهـ"ـ، وـكـانـ يـرـىـ فـيـهـ أـكـبـرـ جـرـيـمةـ ضـدـ الـإـنـسـانـيـةـ كـمـاـ كـانـ يـرـىـ فـيـ إـلـهـ عـصـرـهـ أـهـمـ أـحـدـاثـ الـتـارـيخـ

(1) عبد الغني بارة، "البنّوية بين التموج اللغوي والمعنى الفلسفـيـ"، "الميرـزـ"ـ، صـ: 140ـ، 141ـ، نـقـلاـ عـنـ: صـلاحـ فـضـلـ، "ـمـناـحـ النـقـدـ الـمـعاـصـرـ"ـ، الـهـيـنةـ الـعـصـرـيـةـ لـكـتابـ، الـقـاهـرـ، 1996ـ، صـ: 69ـ، 70ـ.

البشري لأنّه قلب في نظره وجود الإنسان رأساً على عقب⁽¹⁾. يقول نيتشه «أين الله، سأحدلكم عنه، لقد قتلناه أنا وأنت. فنحن كلنا قتله. إنّ أسمى وأقدس ما كان للعالم قد صرعته سكاكيتنا، فمن الذي ينطفئنا من لطخة الدم هذه؟ أليست عظمة هذا الفعل تفوقنا بكثير؟ وهل لا يجب علينا أن نصير آلة؟ لا فليكن ذلك حتى نثبت أننا أهل لقيامنا بالفعل الذي قمنا به»⁽²⁾.

قال نيتشه هذه الكلمات المجنونة في مكتابه "المعرفة المرحمة (Legaisavoir)، وفيما يبدو فإنّ نيتشه يجعل ما هي المشاكل العقلية الخالصة ولا يسجل في كتاباته سوى ما كان منه وجرى له في حياته، لذلك فإنه يدافع عن أفكاره بحماس ومن غير تدليل عليها لأن إيمانه بها جازم مثل إيمانه برسالته كفيلسوف. فهو أول من جاء بفكرة أو نظرية "الإنسان الأعلى (Le surhomme) لكنّ إيمانه بأفكاره ومعتقداته هو الذي دفعه إلى التبشير بظهور الإنسان الأعلى⁽³⁾.

فقد جاء نيتشه إذن، ليغير نظرية الناس إلى العالم من حولهم، وقال بأن الفلسفة العقلية ليست علما لأنها تستعمل في بحثها عن الحقيقة العقل وحده، بينما يربط العلم بين مجال الملاحظة الحسية وميدان العقل، كما شكك في قدرة اللغة في الوصول إلى الحقيقة من خلال تشكيكه في قدرة العقل ذاته في الوصول إلى الحقيقة أو اليقين المطلق الذي نادى به أنصار الفلسفة العقلية/ المثالية.

وكم ذكرت سالفا فإن الرومانسيّة كانت قد أعطت الذات مكانة مميزة ومتفردة، في حين أن الحداثة بما فيها من نظريات ودراسات قد أعطت ضرورة عنيفة للذات، حين أخرجتها من دائرة التفاؤل الروماني للتدخلها دائرة الشك في قدراتها، فقد أدت تجريبية القرن السابع عشر إلى إعادة التوازن بين طريق ثانية (العلم / الذات) وأبعدت الذات التي لا يمكن إثبات وجودها باعمال الحواس إلى

(1) الرابع ميمون، "نظرية القيم في الفكر المعاصر"، ص: 88، 89.

(2) المرجع نفسه، ص: 89.

(3) ونظر الرابع ميمون، "نظرية القيم في الفكر المعاصر"، ص: 89.

منطقة هامشية في تحقيق المعرفة، فإن تجريبية القرن العشرين توصلنا مرة أخرى إلى نفس النقطة - مع تغيير جوهري هذه المرة - وهو اكتشاف أنه لا العلم بتجريبية وتطبيقاته التكنولوجية، ولا الذات بمعرفتها الحدسية قادران على تحقيق معرفة نهائية أو يقينية⁽¹⁾.

وهكذا بدأت مرحلة الشك في كل شيء في هذا العالم، أصبحت الحقيقة وهمًا والحضور غياباً والميقين شكًا. ولم يكن نيتشه وحده من شار على التقاليد الغربية الحداثية بل إن المفكر الفرنسي ميشال فوكو كان واحداً من الذين قبّلوا موقف نيتشه الفلسفي «فنظرة فوكو للفكر الفلسفي الغربي تبدأ من نقده للفلسفة الإنسانية (Humanism) (والعلم والعقل ومعظم مؤسسات الثقافة الغربية بالشكل الذي اتخذته منذ عصر النهضة»⁽²⁾ وينطلق فوكو في نقاده للثقافة الغربية من قضية «الأزمة» التي يعيشها المجتمع الغربي ثقافياً، «وهذه أزمة تتعلق بذلك التأمل المتعالي الذي ربطت الفلسفة نفسها به منذ كانت»⁽³⁾.

ولقد قرّر فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» كيف أن تغير العلاقة بين الكلمات والأشياء وكذلك عدم قدرة الكلمات على تمثيل الأشياء هي التي كانت سبباً من بين أسباب ميلاد الحداثة النقدية في الغرب، فاللغة لم تعد المعيّر الوحيد عن الأشياء والأفكار، ولم تعد تلك الوسيلة الشفافة لنقل الأفكار والمعانٍ من المبدع (المؤلف) إلى القارئ، أصبحت اللغة لاتقول الأشياء، بل تقول رؤاها للأشياء - وهذا يعني أنها لا تعكسها ولا تعكس فيها - وشتان بين الأمرين «ففوكو لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل "الأشياء" و "الأفكار"»⁽⁴⁾.

(1) عبد العزيز حمودة، «المرايا المحببة - من البنوية إلى التفكك»، «عالم المعرفة»، أبريل 1998، ص: 105.

(2) جون ستروك، «البنوية وما بعدها - من ليفي شتاروس إلى دريدا»، «عالم المعرفة»، فبراير 1996، ص: 99.

(3) المرجع نفسه، ص: 99.

(4) جون ستروك، «البنوية وما بعدها - من ليفي شتاروس إلى دريدا»، «عالم المعرفة»، فبراير 1996، ص: 109.

ويذكر عبد العزيز حمودة «المرايا المحببة - من البنوية إلى التفكك -»، ص: 182، 183.

فقد تمزقت العلاقة بين الكلمات والأشياء، وأصبحت اللغة لا تقول الأشياء، بل هي غير قادرة حتى على التعبير... ولذلك تغيرت نظرية الناس إلى النقد، فبعدما كان النقد قد ينطلق من النصوص، مثله في ذلك مثل القراءة العاديّة (الشفافية أو البريئـة) – بتعبير عبد العزيز حمودة – التي انطلقت من النصوص القديمة التي كانت تتمتع بالشفافية في معانٍها بالرغم من احتوائـها على بعض الاستخدامات البلاغية والمجازية للغة.

غير أن القراءة عند الحداثيين اكتسبت معنى آخر، فالتفكيكـيون مثلاً يلغون المؤلف، ثم النص، لأن وجود المؤلف يعني وجود معنى نهائـي للنص، وهذا ما لا يقبلـه الحداثـيون، ولذلك تجدهـم يكررون عبارتهم الشهـيرة: «لا يوجد معنى»، «كل قراءة إسـاءة قراءـة» و غيرـها من العبارـات التي تعـبر عن فـكرـنـقـدي جـديـد يقول بـتعدد قـراءـات النـص الواـحد، وبـالتـالي فـيـان فـوضـى القراءـة هيـ التي قـادـتـنا إـلـى الشـكـ فيـ كل شـيـء فـيـ نهاية الأمـرـ، فـقد أـصـبـحـتـ المـعـرـفـةـ بـذـلـكـ كـلـهاـ مشـكـوكـ فـيـهاـ (أـيـ ذاتـ طـبـيعـةـ اـفتـراضـيـةـ) نـتـيـجـةـ لـغـيـابـ الـيـقـينـ الـكـامـلـ فـيـ عـقـلـ كـلـ عـارـفـ⁽¹⁾.

لقد تغيرت العلاقة بين النص (اللغة) والقارئ، فـلم يـعدـ النـصـ مـلكـاـ لـصـاحـبـهـ فـقـطـ، بل أـصـبـحـ لـلـقاـرـئـ دـورـ فـيـ الإـلـاءـ بـشـاهـدـتـهـ عـلـىـ كـيـانـ النـصـ وـالـخـروـجـ بـهـ مـنـ وـحـدـتـهـ بـعـدـ آنـ تـوـفـيـ صـاحـبـهـ. يـقـولـ بـارـثـ (Barthes)ـ – الـبـنيـويـ الـذـيـ مـهـدـ الـطـرـيقـ لـلـتـفـكـيـكـ – «إنـ مـوـتـ المؤـلـفـ يـعـنيـ رـفـضـ فـكـرـةـ وـجـودـ معـنىـ نـهـائـيـ أوـسـرـيـ لـلـنـصـ، بلـ رـفـضـ وـجـودـ اللهـ، ذـاتـهـ وـثـالـوثـهـ: الـعـقـلـ وـالـعـلـمـ وـالـقـانـونـ»⁽²⁾.

إـذـنـ، فـلـقـدـ تـبـدـلتـ نـظـرـةـ النـقـادـ إـلـىـ الـقاـرـئـ، فـبـعـدـماـ كـانـ مـجـرـدـ مـسـتـهـلـكـ لـلـنـصـ (الـكـلـمـاتـ)ـ أـصـبـحـ يـشـغلـ الدـورـ الـهـامـ فـيـ الـلـعـبـ بـالـكـلـمـاتـ، عـنـدـمـاـ صـارـ مـبـدـعاـ ثـانـيـاـ يـمـلـأـ الفـرـاغـاتـ الـتـيـ يـتـيـحـهاـ لـهـ النـصـ، لـكـنـ يـاـ تـرـىـ مـاـ سـبـبـ هـذـاـ التـغـيـيرـ كـلـهـ.⁹

(1) يـنـظـرـ المـرـجـعـ نـفـسـهـ، صـ: 105، 106.

(2) المـرـجـعـ نـفـسـهـ، صـ: 105.

الحالة الغريبة وبعض التحولات المفترضة الكبيرة المصادبة لها

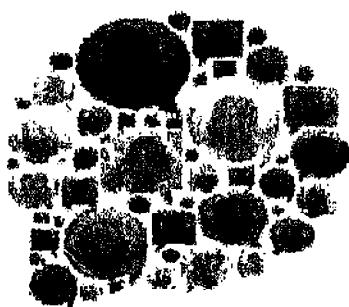
أعتقد أن الفضل في ذلك يعود إلى الفيلسوف نيتشه الذي غير من منظور الحقيقة وقال بالشك في كل يقين موضوعي، ليس يقين النصوص (اللغة) فحسب، بل ويقين كل موجود على هذه الأرض، وكيف لا وبداية دعوه كانت عن "موت الإله". يقول روجيه شارودي: «وتعلم الذي جعل هذا الفيلسوف يحظى بمكان الزعامة في مسرح الفكر الفلسفي للقرن العشرين، هو نزعة الشك التي اتصفت بها أفكاره ومفهومه للحقيقة، ودعوه إلى تفكير العقل الغربي القائم على الموغوس، وإعلانه عن "موت الإله" كتمهيد لإعلان "موت المؤلف" فيما بعد عند فوكو وبارت في إطار فلسفة "موت الإنسان"»⁽¹⁾.

وكلذك فعلت البنوية - حسب رأيي - عندما رأت أنه من العلمية القضاء على الإنسان من أجل تأسيس علوم الإنسان، والقضاء على الوعي من أجل إقامة البنيات اللاواعية، ورأت في العقل ساحة للاستقبال وشيئ كبيرة الأشياء، تحدث فيه أحداث وتبدل، فهو مجرد مكان لغير.

(1) عبد الغني بار، "البنوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفى"، "الميرز"، ص: 141، نقلًا عن: روجيه شارودي "البنوية فلسفه موت الإنسان" ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (02)، بيروت، 1981، ص: 28.

الفصل الرابع

البنيوية والنموذج
الساني:
(سبعين اللغة / التسوق)



الفصل الرابع

البنيوية والنحو في النصوص : (سجن اللغة / النسق)

لقد صار من البديهي القول أن البنية قد تكونت في مجال اللسانيات أو علم اللغة الحديث ثم امتدت إلى مجالات معرفية متعددة منها: علم الاجتماع، الأنثربولوجيا، النقد الأدبي... أي ما يسمى عادة بالعلوم الاجتماعية ومرة بالعلوم الإنسانية. وكان أهم مجال في ذلك هو النقد الأدبي، حيث دخلت البنية في الدراسات الأدبية النقدية في أواسط القرن العشرين قادمة - كما ذكرت - من اللسانيات والأنثربولوجيا لتلتبس بأحد طرق التفكير النقدية السائدة مثل: الشكلية، والواقعية، والماركسية... لتشكل في الأخير ما يعرف بالبنيوية الشكلية، أو البنية الماركسية، أو البنية النفسية... التي تدخل كلها ضمن إطار النقد البنيوي، ذلك (أن الحديث عن النقد البنيوي هو وقوف عند أول معلم من معالم الحداثة النقدية، هو حدديث عن نظرية نقدية مكتملة الآليات اتخذت من اللغة أساسا لها في البروز على الساحة النقدية، ليس اللغة كأداة للتواصل والتعبير بل هي هنا نهاية في حد ذاتها لا تحيلك إلا على معجمها الداخلي كنظام من العلامات تنتج الدلالة من خلال العلاقات القائمة فيما بينها)⁽¹⁾.

ومما لا شك فيه أن النقاد الفنانون والأدبيون كانوا يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته ويبينون نظرتهم إلى الفنان على وقائع نفسية أو اجتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد في التاريخ (فقد كان النقد قبل مجئي البنية عملا يهتم بالظروف الخارجية فيتناول الواقع النفسي أو الوجداني الذي يعبر عنه الأديب أو يتناول العصر أو المجتمع اللذين وجده فيهما الناص.

(1) المرجع نفسه، ص: 145.

وهذا ما يجعل الدراسات النقدية تبدو بعيدة عن الفهم الحقيقي للعملية الإبداعية، إذ من المفروض أن يهتم النقد بالنص، لأنه الذي يسough أي اهتمام ثبديه بصاحب النص، أو بعصره، فالتوصيف ذاته يكشف عن صاحبه لا العكس).

ظهرت البنية إذن كمنهج للبحث والاستكشاف بتأثير من العالمة دي سويسير في بداية القرن العشرين وإن لم يعثر في كتابه على كلمة "بنية" إلا أنه استطاع أن يغير نمط الدراسات اللغوية بما كانت عليه من قبل، فقال بان اللغة يجب أن تدرس كعلم مستقل بذاته ولخدمة ذاته، لا أن تدرس لذات علم آخر ولكن يتحقق ذلك كان لزاما دراسة علاقاتها الداخلية دراسة عميقية تشكل في مجموعها الدلالات الكلية المحققة لقيمها الكلية أو المقصودة. ولذلك فقد انطلقت سويسير في دراسة اللغة من مجموعة من الثنائيات أسس بها صرح المنهج البنوي، ومنها: ثنائية اللغة / الكلام، والمدلول / المدلال، والتزامن / التعاقب.

فالبنوية مد مباشرة من اللسانيات، ويقف دي سويسير على صدارته هذا التوجه النقدي، عندما حولت أفكاره الدراسات اللغوية نحو نقطة لا عودة منها لسابق عهدها، وكانت أفكاره نفسها صاحبة الدور الأكثر فعالية في بلورة البنوية واتجاهاتها، وخاصة من حيث أن أخذ بتعريف اللغة على أنها نظام من الإشارات، وهذه الإشارات هي أصوات تصدر من الإنسان، ولا تكون ذات قيمة إلا إذا كان صدورها للتعبير عن فكرة أو لتوسيلها، (وهو بهذا يكون قد مهد لمبدأ تعدد الدلالات ولأنهائية التفسير الذي قال به التفكيكون: إذ المدلول كصورة ذهنية لا يمكن تحقيقه في الواقع لأنه متصور غائب عن لحظة الكلام وغيابه دليل على حضوره، ويبقى دائما وأبدا مؤجل الحضور⁽¹⁾).

ولقد حاول بعض النقاد استخدام المنهج البنوي على النصوص الأدبية بغية الاقتراب من مبدأ العلمية وال موضوعية على عكس المناهج النقدية السابقة له، والتي يغلب عليها طابع الأحكام الذاتية والانتباعية... وهذا مالاحظه مع

(1) عبد الغني بارة، "البنوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفى"، "المبرز"، فبراير 1996، ص: 145.

الشكلية الروسية التي حاولت إرساء دعائم الدراسة الأدبية على قاعدة مستقلة ببدلت مركز الاهتمام من الشخص إلى النص. وكان أهم سؤال بالنسبة لها ليس كييفية دراسة الأدب وإنما الماهية الفعلية لموضوع بحث الدراسة الأدبية. فالنقد الشكلي نقد لغوي محض يستهدف الاحاطة بمستويات النص النحوية والمصرفية والصوتية والمعجمية، كما اشتهر هذا المنهج ياقصائه المنهجي للرؤى النفسية والتاريخية، والاجتماعية، إقصاء مطلقاً، على اعتبار أن هذه الرؤى من اختصاص علوم إنسانية أخرى. وقد تسبب ذلك في عداء شديد بين البنويين الشكليين وبين أصحاب المنهج التأديبى السالفة الذكر⁽¹⁾.

المنهج البنوي عكس المنهج الخارجية الأخرى، كالمنهج التاريخي والنفسي... التي تدرس الظاهرة الأدبية من خارجها، وتفسر العمل الأدبي إما برده إلى الشروط التاريخية أو إلى العوامل الباطنية للمؤلف، وذلك أن السياق الفكري الذي ترعررت فيه هذه المنهج سادت فيه النزعة التاريخية، حيث كانت تفسر كل الظواهر من خلال التاريخ، فالسابق دائماً يتحكم في اللاحق، وظل الأمر على حاله، إلى أن ظهر النقد الشكلي الذي يشبه كثيراً النقد البنوي في مبدأ الاستعانة بنتائج العلم التجربى في دراسة النصوص الأدبية، فها هو رومان جاكوبسون يطلق عام 1919 قوله التي أصبحت فيما بعد كبيان يختزل عمل الشكليين والشعريين والبنويين، حيث قال: (ليس موضوع علم الأدب هو الأدب وإنما الأدب أي ما يجعل من عمل ما عملاً أدبياً)⁽²⁾.

وإنه من أهم إنجازات المدرسة الشكلية هو مفهوم الأدبية أو الشعرية (الذى نعني به الوظيفة الخالصة للأدب، والذى تميز النص الأدبى عن غيره من النصوص، أي ما يجعل من نص مانصاً أدبياً)، أو التي تدل حسب التوجه السائد «على مجموعة المبادئ الجمالية التي تقود الكاتب في عمله الأدبى»⁽³⁾.

(1) خثير ثوري، «البنيوية والعمل الأدبي - دراسة بنوية شكليّة» (مرثية مالك بن الريب) -، ص: 34.

(2) صلاح فضل، «نظريّة البنائية في النقد الأدبى»، ص: 60.

(3) وائل يركات، «مفهومات في بنية النص»، ص: 55.

ولذلك فقد أضفى مفهوم الأدبية أو الشعرية على النظرية الشكلانية طابع العلمية والنسقية والاهتمام بالخصائص الشكلية للأدب، وأسهم في إيجاد أجوبة حول القضايا التي تخص الأدب من الخارج.

يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: (إن البنية الأدبية في جوهرها، ترکز على "أدبية الأدب (Literariness)" وليس على وظيفة الأدب أو معنى النص. أي أن الناقد البنوي يهتم في المقام الأول بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدباً، التي تجعل القصة أو الرواية أو القصيدة نصاً أدبياً. ولكن يتحقق ذلك عليه أن يدرس علاقات الوحدات والبني الصغيرة بعضها بعض داخل النص في محاولة للوصول إلى تحديد النظام أو البناء الكلي الذي يجعل النص موضوع الدراسة أدباً. وهو نظام يفترض الناقد البنوي مقدماً أنه موجود، وبعد ذلك يحاول تطبيق خصائص النظام الكلي العام على النصوص الفردية معطياً لنفسه حق التعامل بحرية مع بنى النص الصغرى ووحداته).

ومن المفترض أن ثمة نقاط تماشٍ وتقاربٍ عديدة بين المدرستين الشكلية والبنوية، ولعل أبرزها: التماشٍ في مفهوم "الشكل – البنية" والنظام – النسق" كما استعمله دي سوسير، وكذلك الاشتراك في المصدر اللسانى، باعتبار أن الشكلانيين قد وجهاً أبحاثهم نحو اللسانيات التي كانت تلائم نظرية الشعر في الدراسة إضافة إلى فرضهم موقف علمي موضوعي من خلل (رفض المبادئ الجمالية الذاتية التي روج لها كتاب النظرية الرمزية، والتحرر – وبالتالي – من المقولات الفلسفية والتآويلات النفسية والإيديولوجية⁽¹⁾).

ولكن أهم نقد قد يوجه إلى المدرسة الشكلية – والذي يعد في حد ذاته نقطة اختلاف هامة بينها وبين المدرسة البنوية – فيتمثل في تركيزها على جانب الشكل دون الاهتمام بالغاية من العمل الأدبي وبمحتوى الأدب وهذا ما عبر عنه "شلوفكسي" – أحد مؤسسي هذا الاتجاه – في صورة نقد ذاتي قائلاً:

(1) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد، ص: 55.

البنيوية وللعوْج اللساني، (سبعين اللغة / النسق)

(لقد شغلت في دراساتي النظرية بالقوانين الداخلية للأدب، وإذا كان لي أن استخدم صيارة مأخوذة من المجال الصناعي فإنني كنت مثل من لا يشتغل بوضع القطن ومنتجاته في الأسواق العالمية والسياسة الاحتكارية المتبعة فيه وإنما يركز اهتمامه على مشاكل الغزل والنسيج من الوجهة الفنية).

يدل هذا الاعتراف من أحد أقطاب الشكلية أنفسهم، على أن ثمة نوع من القصور المنهجي في هذه المدرسة، فطرا لتركيزها على الجانب الشكلي دون غيره من الجوانب الفنية الأخرى مثل المضمون أو المعنى، ذلك أن الدراسة النقدية الجادة هي تلك الدراسة المترابطة والمتكاملة الأبعاد والوجهات الفنية. لذلك فإن البنية باقتربها من مجال النقد الأدبي، إنما تسعى (التخفيف من سطوة علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ على مجال النقد، في محاولة لتحقيق التوازن، وهو أن تطبق منهجا علميا على مجال غير علمي (العلوم الإنسانية) حتى تتخلص من المفاهيم النقدية القيمية التي أرهقت كاهل النقد وجعلته مجرد مخبر لتجارب هذه العلوم).

وكما هو معلوم فإن المنهج البنوي ظهر كتيار فكري في نهاية الخمسينيات ليتجاوز النزعة التاريخية والفلسفات التي تعتمد الذات كخلفية مثل الوجودية أو الظاهراتية، مستعينا في ذلك بنتائج العلم التجريبي ، فقد اعتمد خلفية عملية وفلسفية أكسبته نسقية منهجية وشموليّة ميدانية. وكما هو معلوم فالبنيوية قد تارت على الفلسفات السابقة لها، ولا سيما الفلسفات الوجودية الظاهراتية والماركسية، التي سادت فرنسا في فترة ما قبل البنوية متخذة من الآثار السيئة للحرب العالمية الثانية وكذلك الممارسات الديكتاتورية والغير ديمقراطية التي سادت العالم الغربي خلال هذه الفترة ذريعة هامة وحاسمة للدخول ساحة المعارك الأدبية والعلمية.

فبعد أن فقد الإنسان الغربي ثقته في هذه الفلسفات كانت الساحة شبه فارغة لمجيء النقد البنوي وحمله راية الدفاع عن الإنسان المهزوم، (لكن عبئا

يحاول فالإنسان الغربي وإن أبدى ترحيباً بالبنيوية بديلاً عن الوجودية، إلا أنه يعلم أنها ثمرة من ثمار العلم الذي زرع الخوف وجلب اليأس له في الحرب الكونية الثانية وليس أدل على ذلك من القنبلة الذرية في اليابان، فقحط هو يريد أن يجد بديلاً يقاوم به فشله في تحقيق السعادة ولو إلى حين، وهذا مما يفسر المدة القصيرة التي بقيت فيما البنوية).

فقد شاعت في منتصف السبعينات وما بعدها بضعة شكوك في الكفاية المنهجية للبنيوية بشتى حقولها الأنثربولوجية، والنفسية، والأدبية، والمعرفية، تقول جوناثان كلر: (إن اهتمام البنوية على النموذج اللغوي في الدراسات الأدبية جعلها تنطلق من نظرة سابقة أصلاً للعلمية الإبداعية) هذا يعني أنه وبما أن البنوية ظلت أسيرة النموذج اللغوي فقد وقعت في مأزق الوصفية والمعيارية الجامدة وأصبحت نتائج التحليل فيها تتطابق مهما اختلفت حقولها... ولكن سرعان ما تحولت هذه الشكوك في ذراحتها البنوية إلى تيار نقدي يحاول نقد الوصفية البنوية المجردة ونموذجها اللغوي الذي عمدته على العلوم الإنسانية، وقد تم هذا الخروج من أقطاب البنوية أنفسهم: بارث، تودوروف، التوسيير، فوكو دريدا... ويدأت أولى هذه الارتدادات حين ألقى دريداً سنة 1966 في جامعة "هوبكينز" بالولايات المتحدة الأمريكية محاضرة حول التفكيك، ثم جاءت ثورة الطلبة الفرنسيين سنة 1968 تأمكيداً لأفول شمس البنوية وكل ماتمت به من صلة إلى الموضوعية. ولعل الانتقال من البنوية إلى السيميائية لأبرز دليل على انهيار الوصفية الموضوعية التي أرستها البنوية.

وكلما هو معلوم، فإن البنوية قد اعتمدت مبدأ النموذج اللغوي وطورته ليصبح أساس المقارنة النقدية (البنيوية) للنصوص الأدبية، متخذة من الرياضيات المثال المحتنى، ذلك أن الرياضيات لا تحتاج إلى تحقيق خارجي للتدليل على صحة قضاياها. ويوضح الدكتور شكري عياد العلاقة الوطيدة بين البنوية والنقد الأدبي قائلاً: «... إن الحديث عن البنية أو البناء قد صاحب كل حركة نقدية عنيت بالتحليل الفني للنصوص الأدبية، مخالفة للاتجاه الذي ظل

سائداً حتى أوائل هذا القرن وهو الاتجاه السائد في جامعاتنا نحو نحو التفسير التاريخي والشبه واضح على الخصوص - بين النقد الجديد الذي سيطر على الدراسات الأدبية في أمريكا في الأربعينيات والخمسينيات والنقد البنوي الذي انطلق في فرنسا في السبعينيات، بل إن النقد البنوي سمي أيضاً بالنقد الجديد.

كما أن اصطلاح البنية ظل شائعاً بين النقد الجديد في أمريكا، ولا يكاد القارئ يشعر بفارق بين دلالة البنية عند هؤلاء وهؤلاء سوى تأكيد البنويين جانب الاصطلاح في الأدب من حيث هو مؤسسة ذات مواضعات فنية، على حين يؤكّد النقد الجديد، مخلصين لتراثهم الانجلوسكسوني الذي يهتم بالواقع المحسوس المجرب، جانب النص الأدبي كعمل له تفرده وذاته قبل أن يصبح في الإمكان النظر إلى السمات المشتركة بين مجموعة من الأعمال الأدبية أو بين الأعمال الأدبية كلها، ولكن هؤلاء

و هؤلاء يتمسكون باستقلالية الأدب كمؤسسة أو كأعمال متميزة عما يسمى بالواقع الخارجي أو الحقائق الفكرية⁽¹⁾.

وفي هذا التصريح ما يؤكّد مقوله الدكتور عبد العزيز حمودة، من أنه يستحيل أن يوجد في تاريخ النقد الأدبي مدرسة جديدة بالكامل⁽²⁾، فلو تتبعنا التحولات المعرفية الكبرى في الثقافة الغربية - ولا سيما القرون الثلاثة الأخيرة - لوجدنا أنها قد مرت بأطوار زمنية وفكرية متعددة ، تقسم على نوع من الإستمرارية والتواصل الفكري النقيدي، فكل مشروع جديد كان يلخص المشروع البديل (أو السابق له) ويخرجه من عباقته، وبالتالي فإن مقوله الحداثيين الغرب بأنهم ابتعدوا مدرسته فكرية نقدية جديدة اسمها البنوية، ليس له أي أساس من الصحة.

(1) عبد السلام المسدي، «قضية البنوية - دراسة ونماذج -»، ص: 94.

(2) ينظر عبد العزيز حمودة، «المرايا المحببة - من البنوية إلى التفكك -»، أبريل 1998، ص: 100 و 195.

لكن ما تؤخذ عليه البنية الأدبية حقيقة هو اهتمامها بالجوانب الداخلية للنص الأدبي بعيداً عن كل ما يمت بصلة للنص من الخارج ، (تكون قد أعادت فكرة " سجن النسق " من جديد: إذا جعلت اللغة غاية في حد ذاتها، بل إن الإنسان يولد فيها، فهي بيت الوجود كما يقول هيذر، وما الإنسان إلا كتاباً أو حتى قارئاً لا يملأ إلا أن يستجيب لأنساقها الداخلية الثابتة، فليس له الحق أن يأتي بشيء من عند ياته ليجد نفسه في سجن اللغة بعدما فر من سجن القوى الإقتصادية الماركسية).

فالبنية ما هي إلا تعبير عن تناقض في الحضارة التي أنتجتها، فبالرغم من أن البنية قد ثارت - كما ذكرت - على تلك المنطلقات المأوازية والماهيات المتعالية والكليات المجردة كالواحد والذات والحقيقة والوجود والعقل، إلى أن المحظوظ في هذا العمل هو أن البنية لم تنشأ إلا في أحضان الفلسفة العقلية المثلية، فلسفة الذات العارفة (الكوجيتو) عند ديكارت، والمتعالية عند كانط والتي أدعت الثورة عليها.

صحيح أن الفيلسوف الفرنسي بول ريكور قد صرخ يوماً بأن البنية
كانطية دون ذات متعالية ، غير أن المحظوظ في هذا التصريح، هو أن البنية
النقدية قد قامت سجن الذات في النسق أو النظام والذي يتمثل عندها في اللغة،
في حين كان يتمثل في الفلسفة المثلية في سجن العقل / المثال .

ولقد أصبح النقد البنوي في الواقع عبارة عن نوع من الممارسة النقدية
للنـص باعتباره يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر، فلم يعد النـص مرآة لـ الواقع،
ولا ترجمة ذاتية لـ سيرة صاحبه، أو حالة المجتمع. وإنما أصبح التركيز في النقد
منصبـاً على مشروعية وصـيـونـة النـص ذاتـه.

يقول الدكتور علي حرب موضحاً هذه الحقيقة: (في منطق النقد
يمستـقلـ النـصـ عنـ المؤـلـفـ كـمـاـ يـمـسـتقـلـ عنـ المرـجـعـ لـكـيـ يـغـدوـ وـاقـعـةـ خطـابـيةـ لهاـ
حـقـيقـتـهاـ وـقـسـطـهاـ منـ الـوـجـودـ طـبـعاًـ لـيـسـ كـلـ خـطـابـ يـشـكـلـ تـصـاـ فـالـنـصـ هوـ)

البنيوية والمعنى في النص، (سجين اللغة / النسق)

خطاب تم الاعتراف به وتكرر عليه. إنه كلام ثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثراً يرجع إليه، إذن فالنص، لا الواقع، هو الذي يعدو المرجع، بمعنى أنه يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته باستمرار فتقى النص ينكشف عن نقد للحقيقة واستكشاف للأشياء إنه فتح علاقة مع الحقيقة من شأنها أن تغير مفهومنا لها وأن تبدل طريقة تعاملنا معها. ففي منظور النقد ليست الحقيقة جوهرًا يتعالى على شروطه أو يوجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلقه النص نفسه. بكلام آخر: النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته).

قد يعني هذا التصريح أن النص لم يعد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً لذاته أصبح الاهتمام موجهاً نحو اللغة، لغة النص، لذلك فقد عملت البنية على إبعاد كل العوامل الخارجية التي تؤثر على الدلالة في النص، وبات مركز الاهتمام منصبًا على النص (اللغة) وحده باعتباره مجالاً لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر في ما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن... مثل ما قامت به الفلسفة العقلية/ المثالية من فصل بين الذات والبدن بدعوى أن البدن يمثل الخارج الذي يعرقل عملية الوصول إلى الحقيقة، والذات تعبّر عن الداخل، لهذا فشبقي قاعدة فيه تبلغ الحقيقة أو اليقين المنشود.

من هنا فإنه يمكنني القول بـ"سجين اللغة"، نعم، فقد زجت البنية الإنسان الغربي مرة أخرى في سجن من نوع آخر، إنه "سجين اللغة"، وهذا ما يفسر -حسب ظني - تفشي الجانب "غير الإنساني" في الأسس الفلسفية للمنهج البنيوي - باعتباره أحد أهم المناهج الحداثية الغربية - الذي ألغى مفهوم "الإبداع" من قاموسه الدلالي، بعدما حكمان هذا المفهوم مسيطراً على الفكر الرومانسي الغربي لفترة غير وجيزة. يقول الدكتور سعد البارزاني موضحاً ذلك: (فالبنيوية مثل النقد الأسطوري، غير معنية بالجانب الإبداعي في النصوص الأدبية، وانشغالها الأساسي ينصب على الأدب بوصفه نظاماً شاملًا من أنظمة الثقافة التي يموت فيها المؤلف أو الإنسان المبدع، وما على الباحث إلا اكتشاف

القواتينيين وال العلاقات التي تربطه بعضه البعض تمهد لاستكمانه ما تنطوي عليه من دلالات).

وفي هذا العمل ما يفسر بعض التناقضات في الاستقبال العربي للنقد الغربي - ولا سيما البنوي - لما فيه من نزعة غير إنسانية، في حيث مازال نقدنا العربي ذو مزعة إنسانية تتمرّكز بآبائنا حول الإنسان فالإنسان هو ضحية المشروع البنوي، مثلما كان الضحية الأولى والأخير مختلف مشاريع الفلسفة الحداثية الغربية التي جذرت فكرة موت الإنسان وأقرتها مبدأ سارياً في كل المشاريع الفكرية والنقدية.

البنوية وما بعدها:

يذهب الكثير من النقاد إلى القول بأن البنوية مرحلة مضت وانقضت، فلم يعد الناس يتحدثون عن البنوية في باريس مثلا، إلا حين يشيرون إليها بوصفها من بقايا نظرية بالية. ولاشك أن مثل هذه المقوله هي أمنية واهمة لا حقيقة واقعة، إذ ما زلنا نجد أن البنوية متعلقة لا تنفك عن ما بعدها أي "ما بعد البنوية" والتي هي في الواقع استمرار لمنظور البنوية ضد إنساني.

ومن أهم الاتهامات التي وجهت للبنوية في مرحلتها الأخيرة، ما قاله دريدا^(*) والتفكيريون معه (أن البنوية محكومة بالغائية، وأنها تعتمد على الاختلاف بين أمنيتها ومتتحققها، وسواء أتعلق الأمر بالبيولوجيا أم بعلم اللغة أم الأدب، كيف يمكن تصور كلية منظمة دون الإنطلاق من غايتها؟ أو من افتراض غايتها على الأقل؟ وإذا لم يكن المعنى ذا معنى إلا داخل كلية، فكيف تراه ينبثق إذ لم تتجه الكلية إلى خاتمة تنتهي عندها، وبقصدية لا تكون بالضرورة والأساس قصدية وهي؟ وإذا كانت هناك بني فهي ممكنة انطلاقاً من هذه البنية الأساسية

(*) جاك دريدا Jack Derida: فيلسوف فرنسي، ولد بالقرب من مدينة الجزائر سنة 1930، وتلقى علومه في الإيكول نورمال سوبير بباريس، وهو يدرس الآن تاريخ الفلسفة هناك (ينظر جون ستوك، "البنوية وما بعدها - من ليقي شتلويس إلى دريدا -"، ص: 208).

التي تتفتح بها الكلية، وتفضي بها عن نفسها، لتنفذ معناها في استعجال غاية نهائية يجب أن نفهمها تحت شكلها الأكثر لا تحديداً ولا تعيناً).

ما أمكنني ملاحظته من هذا التصريح، هو أنه بتركيز البنوية على أهمية البنية ونظامها المتكامل تكون قد دفعت النقاد إلى أن يجدوها حيث لا يوجد، بل وبأبلغ انصارها في عدم الاعتراف بأن مظاهر البنية المدروسة ليست هي المظاهر الوحيدة ، ولا هي وحدها التي تعمل في نظام مغلق دون أن تتأثر بالعالم الخارجي. ومن الملاحظ أيضاً أن دريداً كان الشخصية الرئيسة والمسؤولة عن تطوير الحركة الفكرية والنقدية الجديدة المسماة "بالتفكيكية"، حيث لم ينطلق في إرائه أسس هذه الحركة على نقد البنوية فحسب، وإنما نقد العقل الغربي عامه.. يقول جون سترونوك: (ثبتت دريداً بوصفه فيلسوفاً أو قارئ تصوّص فلسفية أن الميراث الفلسفي الغربي ظلّ دائماً متشبّعاً بما سماه "مركبة الكلمة"(Metaphysics of logocentrism) أو "ميتاфизيقياً الحضور (Presence) وبين أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الريكون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أنه بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها، بالإصغاء إلى ذلك يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لا نستطيع أن نتخيل "نهاية" الميتافيزيقياً أو أن نضع لها حدأً، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، ويقلب هذا النظام رأساً على عقب).

لورجعت إلى الوراء قليلاً، وتحديداً إلى الفلسفة/ العقلية المثالية التي أرسى دعائهما كل من كافنط ديكارت، وهيفل، والتي جاءت لتحرير الذات الإنسانية من سيطرة النزعة التجريبية، فانطلقت هذه الفلسفة من العقل واعتبرته الأساس الوحيد للمعرفة، بدل الطبيعة واستخدام الملاحظة والتجريب.

وبذلك فالفالـ، فـة العقلية قد نفت أن تكون الحقيقة موجودة في الطبيعة(الخارج)، بل هي قابعة في(الداخل) وما على الذات العارفة أو المتعالية إلا

البحث عنها واستنطاقها. وقد يكون هذا - العمل حسب ظني - هو نفس ما ذهب دريدا إلى تحقيقه أو البحث عنه، عندما قال بوجوب ضرب الميتافيزيقا الغربية (أو المركزية الغربية إن صح التعبير) من الداخل وقلب نظامها رأساً على عقب، فهو يرى أن ثمة ميتافيزيقا خفية تكمن وراء تفكيرنا كله. ولذلك فقد (وضع دريدا في تعامله مع النصوص الفلسفية وصفاً نقدياً بالغ القوة للفكر الغربي).

لقد عبر دريدا من خلال دعوته إلى ضرب المركزية الغربية عن بداية النهاية للميتافيزيقا الغربية التي تعود إلى أفلاطون وتتصل إلى ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين. غير أنه اعتبر البنية مريط الفرس وحجر الأساس في نقده العقل الغربي. ويرى الدكتور سعيد الغانمي أن السبب في ذلك قد يعود إلى (أن البنية حين تبدأ من البنية تفترض سلباً نوعاً من التزامن اللاهوتي الذي يستنجد بسرمدية الكتاب كما يراه الله، وهذا يعني دريداً بتمزيق البنية وتفضيكيهما، فليست ثمة بنية أو مرicken، إن المركز عنده خارج النص (أي نص) وداخله، إنه اللعبة المتواصلة بين المركز واللامرicken⁽¹⁾).

لقد وصف دريدا البنية بالاختزالية والتجريد، واتسامها بسمات الثبات الشكلاطي، ووقعها تحت هيمنة ميتافيزيقا التزامن الآلي... لكن الغريب في الأمر حقاً أن البنية لم تتربي طويلاً على عرش الساحة النقدية، ولم تستطع التبرير، ولا الرد، ولا حتى التعامل مع الاتهامات والانتقادات التي وجهها لها أقطابها أو روادها أنفسهم. فها هو زعيم البنية ومثلها الأعلى رولان بارت يعلن عام 1971 عن رفضه ونفيه لمفهوم العملية البنوية وكل محاولاتها الوصفية والمعاييرية في مستهل دراسته البنوية (س/ن). وإذا كان تودوروف يمتلك خاصية التحول الكامنة في شخصية بارف لقدرته على التحول إلى حيث يرى صواب الآخر، فإن هذا التحول إنما هو في الحقيقة نتاج لعدم الإحساس بالثبات واليقين

(1) سعيد الغانمي، "البنية: التموزج اللغوي والمعنوي الفلسفـي"، ضمن كتاب: "معرفة الآخر"، ص: 68، 69

إلى الأسئلة الملانهائية التي تقدمها الخطابات الإنسانية والتي يستحيل وصفها بدقة إلى لعبة لاغير⁽¹⁾.

بالفعل لقد انتقل بارث من الوصفية والمعيارية إلى البحث عن صيغ أخرى. لقد تحول إلى السيميوائية Sémiologie (وراح ينقد البنوية وطرق تحليلها للنصوص... وبذلك فقد خضع كل شيء للشك وعدم اليقين والتحول والتجدد.. وهذه هي طبيعة الفكر العلمي والفلسفي، فهي طبيعة تحيل إلى البحث عن نموذج شامل يعمم على مختلف أنواع المعرفة من أجل توحيدها، وقد بدأ هذا الطموح جليا في المراحل التي قطعها التفكير الإنساني، بحيث أن كل مرحلة فيها نموذج خاص "المثلالية" اختارت نموذج "المطلق" والنزعية الرومانسية اختارت نموذج "العضوبي"، في حين أن القرن الثامن عشر اختار كلمة "أثيكانيك"، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأ النموذج اللغوي يتسلب لجميع فروع المعرفة ... (فلا غرابة أن تنتعش السيميوولوجية ومن ثم التفكيك في أعقاب البنوية. فهذا منطق الجدل المنهجي، وكفاية طرائق التعبير عن الرؤية بين مرحلة وأخرى وعصر وآخر فليست السيميوولوجية أو التفكيك أو الهرمونتيكا بآخر المنهجيات، فلابد أن تعقبها محاولات أخرى تنبع من توجهات جديدة على ما استعصى على تلك).

ومن الطبيعي أن عصور الفكر الكبير ونماذجه لا تعرف نهايات حادة ولا بدايات مفاجئة.

فأمشاج الماضي تتسلب في تلافيف الحاضر وكثير من مراجعات الحاضر تستمد نسخها من صلابة النموذج السابق ويصعب تخلص الأفكار الجديدة من التصورات الموروثة إلا بواسطة النقد الجذري والمراجعة المتواصلة وهو أمران يستغرقان وقتاً طويلاً.

(1) سعيد الغالي، "البنيوية: النموذج اللغوي والمعنى الفلسفي"، ضمن كتاب: "معرفة الآخر"، ص: 25

فأين هو النقد الحداثي العربي من كل هذا ؟ لقد اكتشف البحث بعد قرائته البنوية ومحاولته التقرب من قضيتها ثم تقديمها بالشكل الذي أرتضاه ، أن البنوية لم تمثل سوى الوجه الآخر للغرب / المركز الذي يرى في نفسه أصلًا للحضارة الإنسانية ، ومركزها يشع بالمعرفة بمختلف صنوفها، وعداء أي الشرق هامش ، وأعراض... فما البنوية إلا كل وسيلة من وسائل القمع، والتقطيل للجانب اللاشعوري الإنساني الذي اعتاد الناقد عليه في دراسته للنصوص، من خلال ما تطرحه من آليات بحث وإجراءات مقاربة للناقد الغريب عنها ...

ومن خلال ما تتمتع به من قدرة على الإغراء والغواية، وإن كانت في حقيقتها سوى حالة من حالات التمزق والصراع الفلسفى الغربي ، هذا الصراع القائم منذ القديم والذي يرى بأن الحقيقة وهم من الأوهام التي أقرها العقل في مسيرته من أفلاطون إلى كانت وديكارت، بل من أفلاطون إلى بارت ودريدا... وأكرر تسائلي: أين يقف النقد الحداثي العربي من كل هذا ؟ لم يدعى نقادنا الجدد أنهم يملكون آليات ومصطلحات بنوية يتولون بها في مجال النقد، وأي وسائل هذه ؟ أليست لهذه الوسائل أصول غربية بحتة ؟ أم هل ستبقى حداثتهم ممسوحة إن لم تتصل بصلة وثيقة مع فنون الحداثة الغربية ؟.

وأي حداثة هذه ؟ فالحداثة النقدية الغربية وثيقة صلة – كما هو معلوم – بأصولها الفلسفية وبتراثها الفكري. لا يقع النقاد الحداثيون العرب في تناقض؛ إذ كيف يتم استخدام مصطلحات نقدية فلسفية المرجع مأخوذة من بيئه ثقافية تختلف عن البيئة الحضارية للنص المقارب بل تناقضه ؟ أم أن النقد معرفة علامية يمكن استقطابها وتبني مقولاتها دون أن يكون في ذلك مساس بماضي الشعوب وتراثها، أم ماذا ؟.

١. البنوية بين المنهج والفلسفة:

- المنهج البنوي
- خطوات المنهج البنوي // بناء النموذج
- من خصائص المنهج البنوي
- هل البنوية منهج أم مذهب ؟
- النزعة الكانتية عند ليفي شتراوس
- البنوية // مقاربة نقدية.

٢. الحداثة الغربية وبعض التحولات الفكرية الكبرى والصاحبة لها:

- البنوية من اين والي اين ؟
- الحداثة الغربية.
- الركائز الفلسفية للنزعة العلمية والعقلية عند الغرب.
- البنوية والنموذج اللساني (سجن اللغة/ التسلق)
- البنوية وفلسفة موت الانسان.
- البنوية وما بعدها.

المختصرات:

- مج: مجلد
- ج: جزء
- ط: طبعة
- (دــ ط): دون طبعة
- ص: صفحة 141 من 30
- تر: ترجمة
- تحق: تحقيق

- (د-ت-ن): دون تاريخ نشر
- مرا: مراجعة
- تق: تقديم
- تا: تأليف
- تع: تعليق
- تعر: تعریب
- ق: قسم

ولهذا فقد استقطبت اهتمام المجالات المعرفية كافة، وسعت الى استكشاف بنيّة الاشياء، حيث اخذت من البنية اسمها ومتذكرة، ولا بد ان تحمل نفس جوهرها وخصائصها.

ولذلك تعتبر البنوية حركة استمولوجية، عرفت بحركة البنوية، والتي قيل عنها انها احدثت اكبر ثورة كوبيرنيكية في مجال العلوم الانسانية من جهة، وفي مجال الفلسفة بوصفها الوعي الاجتماعي لاي مجتمع من المجتمعات من جهة اخرى.

لقد شهدت الساحة الفكرية -بعد زوال الفلسفة الوجودية التي ركزت على قلق الاختيار الانساني والتاكيد على المسؤولية والالتزام والحرية... ميلاد مذهب فلسي جديـد يختلف اختلافاً عن الفكر الوجودي هو البنوية، مع اختلاف في المطلقات الفكرية وفي نسق المفاهيم الذي تسعتمله، حيث حاولت البنوية ان يجعل تصورها للمعرفة والتاريخ والانسان قاعدة اساسية للفكر المعاصر، فاصبحت الشغل الشاغل المثقفي هذا العصر مما كان لها من اهمية بالغة في مجال الدراسات الانسانية والطبيعية... فقد سحرت البنوية اوروبا باعتبارها بابا من ابواب التفكير، وبوصفها تحليلاً عاملاً للعقل، برغم اصحابه انهم يجدون تماثلات او تقابلات وبالذات تعارضات ثنائية في معتقدات الافراد والجماعات وفي سلوكيـهم... فمزاعم البنوية كانت عظيمة جداً، اذ كانت تدعى انها تفسـر

جميع الحقائق البشرية، أو على الأصح أنها على وشك تفسير كل شيء، وهذا هو سر جاذبيتها...

امام كل هذا ارتايت ان يكون موضوع يحثي؛ البنية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفى، وقد دفعنى الى اختيار هذا الموضوع جملة من الاسباب، تعل من اهمها: ما اثارته قضية البنية من جدل بين اهل الدراسة من العلماء في مجال النقد، ويتعلق الامر باصول النظرية البنوية، فالبعض يرى بان البنوية منهج في المعانبة وطريقة في الرؤية وهي ولادة الدراسات اللسانية التي صعد نجمها في القرن العشرين على يد العالم اللغوي السويسرى دي سوسير، وينفي عنها صفة المذهبية أو جكونها حركة فكرية أو فلسفية، اما البعض الآخر فيعتقد بان البنوية ذات جذور فلسفية، قد تعود الى الفلسفة العقلية المثالية، وتحديدا الى الفلسفة الكانتية.

فبعد الحديث عن البنوية يتبعى سبل انه من الضروري - ان تقوم بعملية تحديد اولية تمثل في التمييز بين صفتها من حيث هي منهج، وصفتها من حيث هي مذهب فلسطي عام، كما لفت انتباхи نقطه هامة هي قلة الدراسات والبحوث في معهدنا حول البنوية، بل قلة الدراسات العربية التي تناولت قضية البنوية، اضافة الى انها دراسات لم تهتم بالمنهج البنوي ولا باصوله الفلسفية، على قدر اهتمامها بالبنيوية بشكل عام، فقد كانت دراسات اولية توضح المعالم الرئيسية للبنيوية وبعض المجالات التطبيقية، من غير ان تبين الاساس المنهجي والعلمى والفلسفى الذي تقوم عليه البنوية، وبالاضافة الى ذلك كان المتبع للحركة النقدية جيدا سواء في البيئة العربية والغربية المعاصرة، سيجد نوعا من التخوف لدى اهل الدراسة من العلماء حيال المشاريع التي تركز عملها على استكناه الجذور الفلسفية التي تقف وراء الاتجاهات النقدية...

لقد كانت هذه الاسباب وغيرها مجتمعة، هي ماقادنى الى توضيح بعض المفاهيم بحسبها علامات طريق بارزة في مشروع البحث، حيث حاولت في هذه

الدراسة الوقوف، عند معالم هذه القضية (قضية البنوية)، متخذة من النقد الحواري ومن المنهج الوصفي التحليلي، منهجاً ومعنىً في رحلة البحث عن اصول "النظرية البنوية"، لأن من خصوصيات هذا المنهج النبش والحضور في الخلفيات المعرفية التي اهتمت في ميلاد أي مشروع مهما كانت اصوله، دون ان انسى البحث في المبادئ المنهجية للمنهج البنوي طبعاً اذ لا بد في محاولة للرد على سؤال البحث المركزي: ما هو المنهج البنوي وما هي خطواته ومبادئه وقواعده؟.

ما هي اصول المعرفية والفلسفية، وما الذي حققته البنوية في الفكر النقدي الحداثي المعاصر؟

ويضم هذا البحث ثلاثة فصول، الفصل الاول: جعلت له عنواناً هو: "الاصول اللسانية للبنوية"، وفيه تعرض بالبحث والتحليل لقسمين او فرعين: الاول، قدمت فيه عرضاً تحليلياً للمفهوم "البنية" و"البنيوية"، في محاولة للتعریف بهما، على الرغم من كونهما من اصعب المفاهيم التي يمكن اعطاء هما تعريفاً شاملأً او موحداً، مع ابراز ما يتمتع به المصطلح من خصائص ومميزات، اضافة الى ذلك فقد قمت بتحديد بعض المفاهيم البنوية كالنسق والترامن والتعاقب، لا تتقل الى توضيح نقطة جوهيرية تمثلت في العلاقة بين البنوية والتاريخ، مع ابراز المظاهر التعارض بينهما، ثم انتقلت الى الحديث عن أشهر مؤسسي البنوية، وهم اعلام متعددو التخصصات كانوا قد أسهموا في بلورة البنوية وتحديد مبادئها ومرتكزاتها.

اما القسم الثاني فقد تناولت فيه نشأة المسانيات البنوية عند مؤسسها الفعلي فريدينان دي سوسيير، من خلال التعرف بدأية على اهم الدراسات اللسانية في مرحلة ما قبل البنوية، بدءاً من القرن الثامن عشر الى غاية القرن العشرين، محاولة مني لتحديد معالم الخليفة المعرفية والمنطلقات التصورية والمنهجية التي قام عليها التفكير اللساني البنوي، ثم قمت بعدها بشرح مفاهيم المسانيات البنوية بشيء من التفصيل، مثل المفاهيم الثنائية لدى سوسيير، وفكرة النموذج

اللسانى، والسيميائية... نظراً لأهميتها بوصفها الأساس الذى قامت عليه جل مفاهيم الدرس اللسانى الحديث.

الفصل الثاني عنوانه: "المدارس اللسانية الأوروبية والأمريكية"، وفيه استعرضت بشيئ من التفصيل - ابرز وأشهر النظريات والمفاهيم اللسانية البنية نومن أجل الوصول الى حقيقة الدرس اللسانى الحديث، ومن اجل استعراض الابعاد التصورية والأوصول النظرية لمنهج اللسانى البنوى، وقد استغرق ذلك قسمين:

الأول: تناولت فيه بالتفصيل أهم المدارس اللسانية التي ظهرت باوروبا – وليس كلها – في القرن العشرين، كمدرسة جنيف التي ارسى قواعدها دي سوسين، ومدرسة براغ التي أسسها فيلام ما تيسوس (Vilem Mathesius)، ومدرسة كوبنها عن التي وضع اسسها لوفيس هلمسيلف (Lovis Hjelmslev) وبروندال (H.Juldall)، مع اشارة موجزة لبعض النظريات أو المدارس اللسانية التي لم تتبثق من الاتجاه البنوى بشكل مباشر مثل المدارس اللسانية الروسية، كمدرسة قازان، ومدرسة موسكر، غير انني توقفت بشيئ من التحليل عند الحركة الشكلية الروسية، نظراً لما احدثته هذه الحركة من تحول منهجي – في ميزان الدراسات الأدبية واللغوية على السواء، من حيث الانتقال الى طابع العلمية والنسقية، والاهتمام بالخصائص الشكلية للأدب... – كان احدى الاسباب المضدية لبروز المنهج البنوى.

اما القسم الثاني من هذا الفصل، فقد تناولت فيه اهم التيارات اللسانية الكبرى التي برزت في الولايات المتحدة الأمريكية، والمنتمية للسانيات البنوية، كالسانيات الأنתרופولوجية، اللسانيات السلوكية، واللسانيات التوزيعية.

الفصل الثالث عنوانه: "الاصول الفلسفية للبنيوية"، اردت لموضوع هذا الفصل ان يتوجه في دراسة الاسس الفلسفية التي تمد المنهج البنوى، والتي كانت احد اهم الاسباب المضدية لبروزه، ذلك انه وعلى الرغم من اهتمام البنوية احد

اهم الم المنتجيات الاساسية التي تهضت على الجهد اللغوي الحديثة، فمان هذا الامتياز للسانيات الحديثة - ودورها في تزويد النبوية بالصطلاحات والآليات التي توسلت بها في مجال النقد الأدبي - لا ينسينا ابداً، بماي حال من الاحوال، فكران المناخ الفكري والفلسفى ، الذي يكاد يكون المحضن الثقلية الذي نشات في كنفه البنوية فكرة قبل ان يلفظها مولوداً راسياً في القرن العشرين، وقد ورد بيان هذا العمل وتفصيله عبر قسمين:

الاول: حاوالت فيه وضع موازنه شبه نهائية بين البنوية ن حيث هي منهج او مجموعة من المفاهيم والادوات الاجرائية التي يستعان بها لعرفة خصائص قوانين البناء المنوذجي الكامن وراء الطواهر الطبيعية... - اومن حيث هي مذهب فكري او فلسطفي عام - يتلوخى مبدأ الكلية والشمولية والنظر في ظواهر الوجود... - فركزت بذلك على مبادئ المنهج البنويي وقواعده وخطوطاته وعلاقته بمختلف العلوم الطبيعية والانسانية وتعرضت بالبحث لاصول البنوية الفلسفية في محاولة للالجاجة عن السؤال المركزي: هل البنوية منهج ام مذهب ؟ كما قمت بالبحث عن البعد الفلسطفي في مركز ليفي شراوس باعتباره احد اشهر مؤسسي البنوية، بل توصلت الى استعراض لنزعه الكانطية عنده وكان غرضي من هذا العمل النقدي هو الوقوف على المقدمات والممهادات الاساسية التي كانت تقف وراء ظهور البنوية.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل، تم التعرض بالبحث والتحليل عن الاسباب الحقيقة والخلفيات الفلسفية العميقه التي دفعت البنوية الى اصدار احكامها بحق الانسان والتاريخ والعلم والفلسفه ، وذلك بوضع المبادئ التي ترکز عليها على محل النقد الموضوعي دون اصدار احكام قطعية تتعلق بالاصول الفلسفية للبنوية، وانما بهدف اثارة النقاش وفتح باب التساؤلات التي اعتبرتها - في الوقت نفسه - محطات بحث رئيسة، والتي تتعلق كلها بالسائل التي طرحتها البنوية من الوجهة المعرفية والمنهجية، باعتبارها أحد اهم مشاريع الحداثة الغربية.

هذه هي الموضوعات التي حاولت دراستها والتعرف عليها بالتفصيل خلال فصل البحث المختلفة بعد فانا لا دادعي الابراع والابتكار، فقد جمعت ما تفرق في الكتب، وعلقت عليه بدوري، في محاوالي التقرب من قضية البنوية، وذلك من خلال قراءتها وتقديمها بالوجه الذي ارتضيته لهذه القراءة، دون ان يكون في ذلك ادعاء بامتلاك الاجابة الشافية القارة... ولقد توصلت الى نتائج ربما ذكرت قبلى، ولا انفي ان يكون فيها من النقص ما خففت عنه او عجزت عن استدراكه ولكنني اجتهدت وحاولت لأصل الى هذا العمل المتواضع، الذي ابتعثت من وراء افاده زملائي الطلبة، وازالة الضموض الذي سيطر على عقولنا حول المنهج البنوي من جهة ومحاولة استكناه الجذور الفلسفية التي تقضي وراء الاتجاهات النهائية من جهة اخرى، كما لا يفوتنى ان اعبر عن شكري وامتنانى لكل من قدم لي يد العون والمساعدة من اجل انجاز هذا البحث، واحراجه على هذه الصورة التي اود ان تثالع اعجاب القارئين واهتمامهم.

أصل إلى الخاتمة هذا الموضوع الذي حاولت أن أستجلي فيه قضية –
النظرية البنوية – وهي قضية أثارت الكثير من الجدل بين أهل الدراسة من العلماء في مجال النقد ويتعلق الأمر بأصول النظرية البنوية وعلى هذا الأساس فقد انتقلت من البحث في الأصول اللسانية للنظرية البنوية باعتبارها منهج في المعاينة وطريقة في الرؤية وهي وليدة الدراسات اللسانية الحديثة لأصل إلى أنهم ما حققته اللسانيات البنوية من خلال ما ترمه من مآثر ومنجزات سواء في الدراسات اللغوية أو في غيرها من النشاطات المعروفة والفكرية الأخرى وإن كانت المدارس اللسانية الأوروبية والأمريكية أكبر مترجم عن الهيكل التصنيفي لهذا ب علم اللسانيات الحديث ودون أن أسمى البحث في الأصول الفلسفية لها فتوصلت من خلال دراستي إلى عدة نتائج هي:

1. يعتبر مفهوم البنية من المفاهيم التي يصعب تحديدها أو إعطاءها تعريفاً شاملًا وموحدًا وليس أولى ذلك من كثرة التعريفات التي نجها متناثرة هنا وهناك.. ولذلك فقد يكون أبسط تعريف للبنية هو القول بأنها كل مكون

من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ولا يمكن أن يكون ما هو بفضل علاقتنا بما عداه.

2. للبنية مفاهيم عدة كالشقيق التزامن التعاقب الآلية... وهي نسق أو نظام يعمل رفق قوانين مجتمعة تميزه الكلية والتحويل والانتظام.

3. يعد التاريخ أكثر العلوم الإنسانية التي تعرضت للإهانة والتجریح من قبل البنية إذ رفضت أن تعطيه الأولوية والصدارة من خلال رفضها لأن تكون الصدارة للبعد الزمني على البعد المكاني فالبنية تؤكد على ضرورة وأولوية الدراسة التزامنية الآنية للأحداث التاريخية على الدراسة التعاقبة كما تعمل على استبعاد التناقضات الجدلية التي تقف وراء العمليات الداخلية للتتطور الاجتماعي وهي نفس قوانين التطور التاريخي مثل: الصراعات الطبقية داخل المجتمع.. وعموماً فقد أضحت البنية نزعة متعالية تلغى التاريخ وتغترب بلا إنسان في سجون النسق أو النظام.

4. لقد تمكنت البنية من خلال سعيها وراء النموذج اللساني من بناء موقف نقدي جعل منها فكرية واسعة شملت العديد من المبادرين وناقشت الكثير من المواضيع من قبل عدد لا يأس به من المفكرين الباحثين للذين لعبت نجوم اسمائهم في سماء البنية ومنهم الانتربولوجي كلود ليفي شتراوس الناقد الأدبي رولان بارث عالم النفس الشهير جاك لا كان المؤرخ ميشال فوكو الفيلسوف جاك دريد الأديب لوسيان غولدمان.. وهذا ما يدل على اتساع المجالات الطبيعية والمعرفية البنوية وذالك باتساع عدد مفكريها أو المفتشين إليها فلم يعد المذهب البنوي في الحقيقة ظاهرة منعزلة بل هو آت عن نزعة عامة في التفكير شغلت الباحثين في كل فروع البحث العلمي في العلم والفن واللغة والدراسات الإنسانية على المسواء.

5. اللسانيات هي الدراسة العلمية للغات البشرية وتعني بدراسة الأنظمة اللغوية دراسة آنية وصفية وإن كانت في الحقيقة تتوسعاً لكل الأعمال السابقة التي عرفتها الفيلولوجيا والنحو التقليدي..... دي سويسر الذي يعد مؤسساً لعصر بأكمله من الدرس اللساني فهو مؤسس المدرسة الاجتماعية في دراسات

البنيوية والمعوّذج اللساني، [سجن اللغة / النسق]

اللسانية وإليه يرجع الفضل في تحديد المنهج الحديث بباراز تقاصيله وحدوده وإيضاح مبرراً له وأمكانات تطبيقه كما أنه قام الوضع الأساس النظري الذي مهدت لتحول البحث اللساني من المنهج التاريخي المقارن إلى البنائية فقد طرح في بداية كتابه قضية ببنية اللغة وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله اهتماماً يذكر.

لكنها غدت المكون الأساس للسانيات البنائية في القرن العشرين باعتبار إن اللغة كيان واحد متكامل يتكون من جزئيات في نظام محكم تحكمه عدة علاقات. فالبنيوية هي مجموعة العلاقات القائمة بين عناصر النظام. وإضافة إلى ذلك يعتبر دير سويسير من أوائل المشررين بالبنيويولوجيا في لعصر الحديث، فقد تطلع إليها بمنظار لساني وليس بمنظار فاسفي كما فعل الفيلسوف الأمريكي شارل بيرس.

6. وفي أوائل القرن العشرين ظهرت مجموعة مدارس لسانية كبيرة في أوروبا تكونت على يد لفيف من اللسانيين الأوروبيين أمثال: شارل بالي، سيشهاي، جاكسون، ترويتسكوي، ماريتيني، هلمسياف، وغيرهم معن قرروا محاضرات دي سويسير، باهتمام، وأدركوا وجاهة طروحاتها، وأهمية الثورة اللسانية التي جاءت بها. فتبينوها وسخرروا أقلامهم لشرح مقولاتها، واستثمار مفاهيمها، وتعريف الدارسين بها... و من أهم هذه المدارس ذكر:

7. مدرسة جنيف وهي مدرسة ذات اتجاه سويسري انبثقت من الأفكار الواردة في محاضرات دي سويسير وتعرف بالمدرسة التقليدية ومن أكبر المروجين لها شارل بالي وبابار سيشهاي

8. مدرسة براغ لقد استفادت هذه المدرسة من آراء سويسيري بقدر ما استغلت منطلقاتها النظرية في أعمالها وكونت لنفسها نظرية لغوية ذات صيتها في ميدان الفono لوجيا وركزت في بحاثتها على الجانب الوظيفي الذي يقوم في الدراسات اللسانية الحديثة على ضرورة دراسة اللغة باعتبارها نظاماً تتحرك به الألسنة بطريقة معينة لتمكن من التواصل وعلى هذا الأساس يجب دراسة

هذا النظام في ذاته ولذاته لتفهم طبيعته تحقيقه لهذه الغاية وكانت مدرسة براغ من استعملت الكلمة بنية كمفهوم جديد وذلك سنة 1928 كما استفادت هذه المدرسة من النظرية الفلسفية عند هوسرل ومن اقطابها فيلام ما ثيسيوس نيكولاي يرويتسكوي رومان جاكسون اندرية مارتنه.

9. مدرسة كوبنهاغن مدرسة دنماركية تمركزت بكوبنهاغن واقتربت أساساً باسم ثويس هلمسييف ويرودل وقد عرفت بالمدرسة الغلوسييمية أين حاولت توسيع المفاهيم السويسرية وذلك لمعالجة الظواهر اللسانية معالجة دقيقة على منوال النهج التجريبي في دراسة جزئيات اللغة فاعتبرت هذه الدراسة أول تعميق منهجي وعلمي لأراء دي سوسير اللسانية وأول عصرنة للدراسات اللغوية باستخدام المناهج العلمية الرياضية كما حاولت دراسة الأصوات من حيث هي صورة وأشكال دون الرجوع إليها كمظاهر مادية وسعت في نظر هلمسييف قابلة للانضمام بما تبينه وذلك فقد عرفت هذه المدرسة بالمعالجة العلمية الدقيقة للغة من خلال الدراسة المنطقية الدراسة المنطقية المجردة.

10. المدرسة الروسية: تعتبر المدرسة الروسية من أهم المدارس التي اتبثقت عن المسويسرية وقد تمثلت في مجموعة من المدارس استطاعت أن تقدم افكارا جليلة وملحوظات هامة كانت بمثابة المبشر لبعض سمات النهج البنوي والتي لم يتقطن الدارسون لفهميتها إلا بعد انتشار مبادى اللسانيات السويسرية ومن أهم هذه هذه المدارس أو النزاعات اذكر منها مدرسة قازان ومن اقطابها بودون دي كورتوناي وميكولاي بكروفسكي الذين قاما في السبعينيات من القرن التاسع عشر بتطوير الأفكار اللسانية وبلورتها إضافة إلى ذلك فقد كون فيليب فورتوناف وفي نفس الفترة الزمنية تقربا مدرسة موسكو التي سميت باسمه أين كشف معاجته لبعض الظواهر اللسانية عن حس متميز باتساع أفاق البحث... ويرغم هذه المحاولات الجبارية في خلق علم لغوي روسي لا قائم بذاته تحت حركة الشكليين الروس الصدارة في هذا العمل حيث كان روادها ابرز من تأثره بأراء اللسانية لدى سوسير وأجهتهما في إيجاد علم ادبى انطلاقا

من الخصائص الجوهرية للمادة الأدبية التي هي المادة اللغوية في حد ذاتها لإدراكيهم أن يميز النص الأدبي عن نص آخر هو اللغة في وظيفتها الجمالية.

11. أما اللسانيات الأمريكية فقد تأثرت بالأبحاث الحقلية الانتropolوجية التي قام بإجرائها كل من بوواز ساير ووف على اللغات الهندية الأمريكية من جهة وبالنشاطات الدينية المسيحية التي قام بها بعض الباحثين من جهة أخرى إضافة إلى هيمنة اللسانيات الوصفية البنوية التي وضع أساسها بلومفيلد على الساحة الأمريكية حتى أواخر الخمسينيات، حيث كان له ابرز الأثر في ذلك. وبعدما كانت علاقات اللسانيات الأمريكية باللسانيات الأوروبية تتسم بالضيق والانفصال، لا سيما في تصوراتها المنهجية، تغير الموقف بعد عام 1950 وبدا الأمريكيون في التعرف إلى النمط البنوي لدى حلقة براغ، حيث أصبحت نظرية الفوئام التي تقوم على الكشف عن السمات المائزة أكثر إقناعاً من النظرية الأمريكية التي تتحرك حركة مغلقة في إطار المعايير التوزيعية، الكثير من الدارسين من يرى أن النظرية الأمريكية ظلت مغلقة في حقل التحليل التوزيعي بالرغم من التعرف على الأبحاث اللغوية الأوروبية، فتبقى النظرية التوزيعية هي تسامح الدراسات الصرفية والسانكتكسيمة في التحليل اللساني، وذلك ان المنهج التوزيعي ينطلق من اعتبار الواقع اللساني ظواهر سلوكية للأفراد بنوع خاص، مما أدى إلى مطالبة المحلل اللساني لمدونة من المدونات أن يعمل على إبراز تلك العلاقة الموجودة بين المجموعة الصوتية المتناثرة في السلسلة الكلامية أو الخطاب من جهة وبين الحافز الذي يستدعي الاستجابة أو رد الفعل من جهة ثانية.

12. وبشكل عام، تعد البنوية الصيحة التي جمعت بين مدارس مختلفة في علم اللغة في القرن العشرين، وبهذا المعنى يمكن القول إن المدارس اللسانية الحديثة منذ دي سوسير وحتى تشومسكي تنتمي إلى المذهب البنوي بصورة أو بأخرى، لأنها جميعها استهلقت منهج دي سوسير في إحلال البنوية محل الذرية، والنظر إلى اللغة على أنها صورة لا مادة، والأخذ بمبدأ النسق الذي يعطي

الصدارة للنظام الكلي على أجزائه أو عناصره، وإن اللغة نظام من العلاقات الترابطية التي يتوقف بعضها على بعض.

13. إن المنهج البنوي منهج قائم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية، حيث تربطه بالمنهج النسقي علاقة تماثل أو تشابه، نظراً للخصائص الأساسية التي يتمتع بها مفهوم النسق والبنية وكذلك الشرط المنهجي الذي يقتضي وجود البنية داخل نسق معين... فكثيراً ما يقال أن المنهج البنوي هو المنهج اللساني في صيغته البنوية، نظراً لما حققه من تقدم علمي، ساعد على تحديد مجرى اللسانيات والابتعاد عنها كلية عن مناهج اللسانيات التاريخية نتيجة تمسكها بمبادئ العلوم الصحيحة، وثمة مجموعة من الأسباب الهامة التي جعلت اللسانيات نموذجاً للمنهج البنوي:

أ. اللسانيات هي العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة.

ب. تدرس اللسانيات موضوعاً عاماً هو اللغة، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.

ج. لأن منهجها متشابه، أي أنه يمكن إتباع نفس المنهج في دراسة أي لغة، قديمة كانت أو حديثة ن بدائية أو متحضررة

د. لأن منهجها يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمتخصصون... وعليه استطيع القول أن المنهج البنوي يعد معلماً من معالم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية نظراً لما يتمتع به من خصائص ومميزات وإبعاد نظرية وايديولوجية. إن المنهج البنوي يعتبر تجلياً للتحول الجذري الذي عرفته العلوم الإنسانية في القرن العشرين، ورؤيه جديدة لمراجعة التصورات السائدة والتقاليد التي رسختها الأفكار السابقة للقرن التاسع عشر. ولقد اتخذ من صفة البنية ميزته الأساسية التي أكسبته جملة من الخصائص كالكلية والثبات والعلاقات، كلما يعتمد المنهج البنوي بكثيره من المناهج على جملة من المبادئ والقواعد جعلت منه منهجاً قائماً بذاته.

14. النموذج إطار نظري لتعريف الواقع، وهو أداة للكشف عن البنية، مع ملاحظة أن البنية المناسبة هي الباسط من غيرها والتي بتفسير أكبر قدر من الظواهر.
15. ولكي استجلِي الأسباب المضدية لبروز المنهج البنوي لا بد من معرفة الأسس الفلسفية التي تهمه. ذلك إن المقصود بالجذور الفلسفية للبنيوية، إنما يقصد به المناخ الفكري الذي سبق ظهور البنوية، والذي يعزى إليه فضل المساهمة في تهيئَة الاجواء لميلاد هذا المشروع... فإن الميزة الأساسية للفلسفة الفرنسية ما قبل البنوية هو وعلها بالذاتية، وبالتحديد بالكوجيتو والديكارتي، فجاءت البنوية - بذلك - في فترة متميزة كان فيها التفكير والانقسام يلعب دوره الحاسم بين المعارف والعلوم التي كانت تنوي الوصول إلى النسق المتماسك.
16. تعتبر البنوية نزعة علمية سعى إلى توحيد جميع العلوم في نظام واحد، وإن تفسر علميا كل الظواهر الإنسانية. ولقد استفادت البنوية كثيراً من الاتجاهات الفلسفية الجديدة المسماة بالاستمولوجيا، لأنها تدرج معها ضمن التيار العقلاني المعاصر الذي يسعى إلى التخلص من المشكلات التقليدية للفلسفة الفرنسية، والاعتماد - وبالتالي - على المعرفة العلمية كأساس لحل المشكلات المعرفية والمنهجية، كما إن للبنيوية علاقة وثيقة بالفلسفات الهيغيلية والفيونومينولوجية (الظواهرية) على الرغم من وجود بعض الاختلافات حول بعض المفاهيم... في حين ت肯 البنوية العداء للفلسفة الوجودية نظراً لعدة أسباب، لعل من أهمها إلغاء البنوية لمفهوم الإنسان من إعمالها بدعوى أنه يعرقل مسيرتها ويتعارض مع منطلقاتها وتوجهاتها، بدعوى تطبيق مبدأ الدقة والصرامة العلمية في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية على السواء... في حين أصرت الوجودية الحفاظ على مفهوم الإنسان وإعطائه المسؤولية الكاملة.
17. تؤكد الجذور الخفية للبنيوية أنها لم تنشأ من فراغ، وإنما امتداد للشكالية الروسية بقدر ما هي ثورة عليها، وتطوير للنقد الجديد بقدر ما هي رفض له، وفوق هذا وذلك فإنها النتيجة المنطقية لإنجازات العقل والتفكير العلمي والفلسفي، لأنها جاءت كتطور طبيعي لنتائج فكري يعود إلى نهاية القرن السادس عشر، أي بدءاً من الفلسفة التجريبية على يد لووك وهيوم وبركلي،

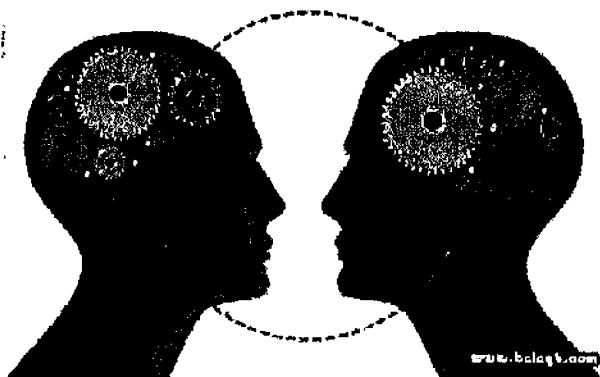
مروراً إلى الفلسفة الظاهراتية عند ينتشـه وهو سلـو وهـيدـغـرـ. بل إن الفيلسوف التـفـكـيـكيـ جـالـكـ درـيدـاـ يـرجـعـ أـصـوـلـ الحـدـائـةـ الغـرـبيـةـ وـالـبـنـيـوـيـةـ أحـدـ اـبـرـزـ مـشـارـيعـهاـ إـلـىـ أـقـلـاطـونـ وـأـرـسـطـوـ، حـيـثـ يـعـودـ صـرـاعـ ثـنـائـيـةـ (ـالـدـاخـلـ /ـ الـخـارـجـ)ـ؛ـ بـيـنـ مـنـ يـرـىـ الـحـقـيقـةـ (ـالـيـقـيـنـ /ـ الـمـعـنـىـ)ـ مـوـجـودـةـ فـيـ الـخـارـجـ (ـالـطـبـيـعـةـ)،ـ وـبـيـنـ مـنـ يـرـاهـاـ قـائـيـةـ فـيـ الـعـقـلـ كـمـرـكـزـ لـلـادـرـاكـ وـالـمـعـرـفـةـ.

18. لقد صار من البديهي القول أن البنية قد ولدت نتيجة لكشوفات اللسانيات الحديثة في القرن، فإن المحجوب في هذا القول هو أنها الوجه الآخر للغرب / المركز الذي يرى يرى الجوهر الوحدـيـ فيـ العـالـمـ وـالـمـوـرـدـ الـذـيـ لاـ يـنـضـبـ وـعـدـاهـ،ـ أيـ الشـرـقـ،ـ هـامـشـ وـإـطـرافـ...ـ فـهـذـهـ هيـ خـصـوصـيـةـ العـقـلـ الغـرـبيـ،ـ يـظـهـرـ غـيـرـ ماـ يـبـطـنـ،ـ فـقـدـ اـنـتـقـلـ هـذـاـ العـقـلـ المـتـمـرـكـزـ حـوـلـ نـفـسـهــ.ـ مـنـ عـلـمـ تـجـريـبـيـ قـائـمـ عـلـىـ الـمـلاـحظـةـ وـالـتـجـربـةـ إـلـىـ اـسـتـعـمـالـ لـلـعـقـلـ فـيـ الـبـرهـنـةـ عـلـىـ وـجـودـ الـحـقـيقـةـ،ـ حـيـثـ اـنـ هـذـاـ الـاـنـتـقـالـ دـلـيـلـ قـاطـعـ عـلـىـ مـأسـاةـ الـغـرـبـ وـتـقـلـبـ فـيـ الـبـحـثـ عـنـ السـعـادـةـ وـالـدـيـمـوـمـةـ فـيـ هـذـاـ الـكـوـنـ،ـ بـحـثـ طـوـيـلـ جـعـلـهـ يـتـقـلـبـ بـيـنـ قـطـبـيـ الـخـارـجـ وـالـدـاخـلـ أوـ قـطـبـيـ الشـكـ وـالـيـقـيـنـ الـمـوـضـوعـيـ الـذـيـ أـثـبـتـهـ الـعـلـمـ الـتـجـريـبـيـ مـنـ نـاحـيـةـ وـتـقـاطـعـ مـعـ الـفـلـسـفـةـ الـعـقـلـيـةـ /ـ الـمـثـالـيـةـ فـيـ مـبـداـ النـسـقـ كـذـلـكـ.

19. ثمة جملة من الأسس الثقافية والفلسفية والايديولوجية التي افتضـت ظهور البنية والتي تبين لنا أكثر من ذي قبل انغرـس مثل هذا المنهج في لحمته الثقافية الغربية وصعوبـةـ نـقـلـهـ كـمـاـ هـوـ إـلـىـ بـيـئـاتـ ثـقـافـيـةـ مـغـاـيـرـةـ،ـ وـهـذـاـ مـاـ حدـثـ فـعـلـاـ مـعـ نـقـدـنـاـ الـحـدـائـيـ الـعـرـبـيـ...ـ فـمـاـ عـلـيـنـاـ فـعـلـهـ حـقـيقـةـ هـوـ قـراءـةـ الـأـعـمـالـ الـحـدـائـيـةـ الـغـرـبـيـةـ قـراءـةـ جـدـيـدةـ،ـ وـلـكـنـهاـ قـراءـةـ غـيـرـ مـنـطـقـيـةـ عـنـ الـبـيـئةـ الـتـيـ اـنـتـجـتـهـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـهـ يـجـبـ عـلـيـنـاـ أـنـ لـنـلـهـتـ دـائـمـاـ وـرـاءـ كـلـ مـاـ يـجـدـ فـيـ الـغـرـبـ دـوـنـ أـنـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـوـرـاءـ وـانـ يـنـظـرـ إـلـىـ أـنـفـسـنـاـ أـوـ إـنـ فـعـلـ شـيـئـاـ سـوـيـ التـبـعـيـةـ...ـ

الفصل الثاني

بين أركون وابراهيم...
في نقد العقل
العربي/ الإسلامي



www.tologt.com

الفصل الخامس

بين أركون والجابري .. في نقد العقل العربي / الإسلامي

تمهيد:

"بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967 وظهور المشاريع العربية المعاصرة، تم تجاوز القسمة التقليدية للعقلانية الموروثة منذ عصر النهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الميرالية، والعقلانية العلمية العلمانية، إلى مشاريع جديدة تحت مسمى (نقد العقلانية) بضروعها الثلاثة: نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لعبد الجابري، ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي"⁽¹⁾.

حينها أخذ (نقد العقل) موقع الصدارة، وأحتلَّ حيزاً كبيراً في خطاب المفكرين في الساحة العربية، نتيجةً للمأذق الذي كان يمرّ به الواقع العربي منذ السبعينيات على كافة الأصعدة (ال الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية)، الأمر الذي دفع بالمتلقين العرب إلى توجيهه أصابع الاتهام بالدرجة الأولى إلى العقل العربي ذاته.

من هذا المنطلق بالذات كما يقول علي حرب: "نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتجلّى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلفات أو فيما تطالعنا فيه الصحف والمجلات من حوارات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات، كلّها تخصص لمسائلة العقل العربي عن فاعليته وجودوه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده... فمن هذه الأعمال - ونقول ذلك على سبيل المثال لا الحصر - ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحثّكم إليه ويستنهضه، ككتاب الدكتور فؤاد زكريا "خطاب إلى العقل

(1) حسن حنفي، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن ندوة 'حصيلة العقلانية والتقوير في الفكر العربي المعاصر'، مركز دراسات الوحدة العربية، ص.42.

العربي"، ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعى عليه سجنه بل موته، كحما في محاولة برهان غليون المسماة "اغتيال العقل"، ومنها محاولات تتوجه بالاتهام إلى العقل العربي ذاته كما يتجلّى ذلك في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون على اختلاف بينهما⁽¹⁾.

النقد الكانتي وأثره على مشروعِي أركون والجابري:

ومفهوم (نقد العقل) في أصله وامتداده مفهوم كايانطي، نسبةً إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانت (1804م)، والذي استطاع أن يحدث انعطافاً فلسفياً حاداً في تاريخ الفكر الأوروبي، من خلال مشروعه الضخم (نقد العقل المحسن)، حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد تحول معها النقد من نقض المسائل والمقولات والمذاهب، إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات والمسائل، وذلك من خلال فحص الشروط القبلية التي تجعل تلك المقولات ممكنة. واختبار الأصول وال المسلمات والبديهييات المنتجة لتلك المقولات⁽²⁾. وقد أصبح يعرف هذا النقد بـ(النقد الكانتي).

لقد شكلت النظرية الكانتية لحظة تحول أساسية وخطيرة في تاريخ الفكر الأوروبي، فلم يعد النقد مجرد دحضٍ ونقضٍ، وإنما أصبح فحصاً وتحليلاً لأنظمة المعرفة والكشف عن أسس التفكير وأالياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقاعدته تشكيلاً الخطاب.

يقول الناقد علي حرب: "لا جدال في أن ما أتى به كانت هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدة والأصالة، وتجلس الأصالة أول ما تجلّى في النقلة التي أحدثها كانت في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة ومغايرة،

(1) طلي حرب، نقد النص، ص 69.

(2) النظر: مقتنية موسى وهبة لكتاب "نقد العقل المحسن". ومحمد فهمي زيدان، كانت وفلسفته النظرية، ص 41. وعبد الله الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانت، ص 200.

بين أرسطو والجابري .. في نقد العقل العربي / الإسلامي

ذلك أنه مع النقد الكانطي تنتقل من نقد (الكتب والمذاهب) إلى نقد (العقل نفسه) أي تنتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف⁽¹⁾.

لقد صار مفهوم الفلسفة بعد مكانته ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تنضوي داخلها جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فلا توجد فلسفة غربية اليوم إلا وهي نقدية، وبالتالي فالفلسفة النقدية تعني: الاتجاه الماركسي، والوجودي، والظاهري، والبنيوي، والتفسكي، وكذلك مناهج البحث التاريخي واللساني والتحليل النفسي والأنثربولوجي⁽²⁾.

هذا التوجه الكثيف والعميق نحو النقد، يكتسبه مع مرور الوقت مجالاً معرفياً مستقلاً، وأصبح له قوانينه وتقنياته الخاصة به، وتحول من أداة لاستكشاف الحقيقة أو إنتاجها، إلى فلسفة قائمة بذاتها، بحيث أن النقد ذاته وبصورة مستقلة "يفضي إلى الحقيقة دون الرجوع إلى أي معطى ماروائي/خيبي (الوحي) يكتسبه مشروعية الحكم"⁽³⁾.

ولذا كان مشروع مكانته منصبًا على العقل المحسن / المخلص / المجرد عن أي صفة معرفية أو مذهبية، فإن المفكرين من بعده قد أفادوا منه في نقد العقل المختص معرفياً أو المتنمي مذهبياً بعد تجربته من كل تجسيداتها الواقعية والإمساك بالعالم النظري لذلك العقل، فصار هناك نقد العقل السياسي، ونقد العقل الصناعي، ونقد العقل الوضعي، ونقد عقل التنوير، ونقد العقل الديني... إلخ. وكلها تتجه إلى فحص النظم المعرفي المبني على مسلمات وأصول معينة، هذه المسلمات والأصول هي المنتجة والمشكلة للمقولات في ذلك العقل المعرفي.

(1) نفس المصدر، ص 222.

(2) مله عبد الرحمن، لفته الفلسفة (178/1).

(3) المصدر السابق: ص (178/1).

من هنا كان مشروع الجابري وأركون في نقد العقل العربي/ الإسلامي، حيث تحول نقد التراث عبر مشروعهما، من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام العربي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات... من مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري العميق، أو الأنظمة الفكرية المنشجة للتصورات الدينية في التراث الإسلامي.

هذا هو الانعطاف النقدي الجديد الذي حصل مع الجابري وأركون.

وحين نقول نقد النظم أو الأنظمة، فهذا يعني أن الهدف هو دراسة المنهج، أي بنية العقل الديني وطريقة اشتغال آلياته وليس مضمونين الشريعة والعقيدة بحد ذاتها، فمسائل الشريعة والعقيدة كما يقول أركون "قد تختلف"، ولكن الجذور المعرفية واحدة، أو بتعبير آخر؛ "ليس الاهتمام بالأفكار ذاتها، وإنما بالأداة المنتجة لهذه الأفكار"، وهو المنهج.

والهدف النهائي من هذين المشروعين، هو معالجة إشكالية ثنائية (التراث والحداثة) في الفكر الإسلامي، من خلال تهيئة أو تمهيد أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة. المشكلة أن هذه المنهجية تفترض – بوعي أو بدون وعي – أن الإشكالية تكمن في التراث دون الحداثة، وبهذا ينصب نقدها ومراجعتها وقراءتها وإعادة الصياغة والتكيّف للتراث دون الحداثة. مع أن الحداثة الغربية بحاجة ماسة أيضاً إلى القراءة والمراجعة، إن لم تكن هي أولى بالنقד وإعادة الصياغة والتكيّف حتى تتوافق مع الذات المسلمة.

على أية حال؛ الهدف النهائي لمشروع (نقد العقل العربي/ الإسلامي) هو صياغة ذات عربية تراثية يمكنها أن تتواافق وتنسجم مع الحداثة المعاصرة. وهذا يعني إزالة كافة الأطروحة والسياجات الدينية والترااثية (ال fasde والصحيحة على حد سواء)، والتي طالما كانت تحول المسلم من الدخول في فضاء الحداثة.

بين أركون والجابري .. في نقد العقل العربي / الإسلامي

لقد كان لهذين المشروعين الكبارين صدى واسعاً وكبيراً بين عامة النخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي، بل وعدهما البعض مرحلة حاسمة للحداثة العربية للتتحول المنهجي من التراث العربي الإسلامي.

هذا بالنسبة لمفهوم النقد.

تاریخیة العقل:

أما مفهوم العقل الذي يستخدمه الجابري وأركون في مشروعهما، فليس المقصود به الصفة القائلة بالإنسان، والتي هي بمثابة الغريزة أو القوة التي تحكم أقواله وأفعاله، أو النشاط الذي يحصل به الفهم والإدراك والتمييز من خلال العمليات العقلية المختلفة: كالتجريد، والتحليل، والتركيب، والاستقراء والاستنتاج.

كما أنهما لا يقصدان بالعقل: العقل الأنطولوجي (الوجودي)، المفارق للإنسان، وهو عند الفلسفه أحد موجودات العالم، والذي رسمه أرسطو ونظمه من خلال نظرية (العقل الهيولياني) و (العقل الفعال)، وهما - في نظره - "عقلان ثابتان خالدان مفارقان للطبيعة وللعقول الفردية معاً".

كذلك الجابري وأركون لا يقصدان بالعقل، ذلك المفهوم الشالى الذي تبلور في فضاء الفلسفه الحديثة على يدي ديكارت و كانط وهيجل، المفهوم الذي يرى بأن العقل هو مجموع المبادئ الصلبة المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، والتي تتميز بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة. ثم قابله المفهوم المادي، الذي يذهب إلى أن العقل صفيحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكاراً مكلية بعد عمليات طويلة من التركيب، بحيث تكون تلك الأفكار في النهاية انعكاساً للواقع.

عموماً، مفهوم العقل في مشروع الجابري وأركون مختلف تماماً عن هذه المفاهيم السائدة في حقل الفلسفة الكلاسيكية.

لقد تجاوز الجابري وأركون كل هذه المفاهيم، واتجها إلى آخر الواقع الفلسفية الغربية المعاصرة (الفرتيسية على وجه الخصوص)، ينهاها من إنتاجها، ويستقريا منها مفهومهما للعقل.

والفلسفة المعاصرة كما هو معلوم قد أحدثت قطاعية معرفية (ابستمولوجية) مع عقل التنوير، ومع المفاهيم الفلسفية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وصارت تبدع مفاهيمها وفق آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية المعاصرة⁽¹⁾.

لقد كانت لحظة تحول مفهوم العقل في الفكر الأوروبي المعاصر "نتيجة لما سمي في تاريخ الفكر الغربي بأزمة الأسس (la crise des bases)، والمراد بها الأزمة التي عرفتها مختلف العلوم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ نتيجة ظهور معارف ونتائج علمية ومستجدات فكرية لم تعد العلوم الكلاسيكية قادرة على استيعابها واحتواها، الشيء الذي استدعى إعادة النظر في مختلف مفاهيم ومناهج ونتائج العلوم وهو ما سمي بإعادة السبك"⁽²⁾.

فظهور الخلية في مجال البيولوجيا، وظهور نظرية المجموعات في الجبر والهندسات اللاأقلية في الرياضيات والنظرية الكوانطية والنظرية التموجية والنظرية النسبية في الفيزياء... الخ، كل ذلك أدى إلى إحداث قطاعية ابستمولوجية بين العلوم أو العقلانية الكلاسيكية من جهة، والعلوم أو العقلانية

(1) انظر: جيل دولوز و فيليكس خثار، ما هي الفلسفة، ص 30. وانظر كذلك: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتياح، ص 250.

(2) انظر: عمار الطالبي، مفهوم العلم، ص 24.

بين أر��ون والجابري .. في نقه العقل العربي / الإسلامي

المعاصرة من جهة ثانية. فأصبحت العقلانية الحالية أكثر انفتاحاً نتائجة تجاوزها لتلك المبادئ التي تحكم العقل: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية⁽¹⁾.

وهكذا لم يعد العقل جوهرًا ثابتًا، أو بنية قلبية مطلقة متعالية على الزمان والمكان تماشى ذاتها عند كل إنسان أيا كان، بل أصبح العقل أداة إنتاج المعرفة تنمو وتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. فالعقل إذن كيان قابل للتتوسيع واستيعاب المستجدات المتغيرة باستمرار، فهو إذن خاضع لكل الملابسات والحيثيات الزمكانية⁽²⁾.

من هنا تشكلت فكرة (تاريخية العقل)، لدى منظري ما بعد الحداثة - وفي فرنسا على وجه الخصوص (المسباع الأساس لفكرة الجابري وأركون) - هذه الفكرة تقول: إن العقل لم يعد "جوهرًا ثابتًا يخرج عن حكم تاريخية وكل مشروطية"⁽³⁾، بل هو متعدد داخل التاريخ، "معنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا تغيرت العصور والأزمان وتتجدد وسائل المعرفة"⁽⁴⁾.

لقد اكتشف أركون "أن مفهوم العقل له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصياً اليوم"⁽⁵⁾.

(1) نفس المصدر، ص 25.

(2) انظر: جون سيل، العقل واللغة والمجتمع، ص 12.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 241.

(4) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 190.

(5) المصدر السابق.

إذن "العقل ليس شيئاً مجرداً قابعاً في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فللمعقل تاريخيته أيضاً، وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبطة بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر"⁽¹⁾.

بمعنى آخر، أن المفهوم الأفلاطوني والأرسطي للعقل، والذي امتد أثره إلى فلاسفة الأديان وعلماء اللاهوت في (اليهودية والمسيحية والإسلام) واستطال أثره إلى فلاسفة التنوير (ديكارت، لابينتر، كانت، هيجل)، والذي يقوم على أساس أن العقل مفهوم متعال، كلي، أبدى، "لا يعتريه البلاس والتغيير كما تستغير الأشياء الفانية"⁽²⁾؛ هذا المفهوم بحسب أرركون "لم يعد أحد يقتنع بوجوده... ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه، بل إن كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الأيديولوجيا"⁽³⁾.

ولهذا يقول: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجساري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتغيرة المتنفية بتغيير البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"⁽⁴⁾.

وأرركون حين يتبنى هذا المفهوم، فهو يعتمد على الإبستمولوجيا المعاصرة التي تقول: العقل يتطور من عصر إلى آخر، "الإبستمولوجيا المعاصرة أو فلسفة العلوم لم تعد تعتمد بإمكانية تأصيل العقل، أو الحقيقة بشكل نهائي، والدليل على ذلك أن الحقيقة تتغير، والعقل يتتطور من عصر إلى آخر"⁽⁵⁾.

(1) نفس المصدر.

(2) محمد أرركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 28.

(3) نفس المصدر، ص 24.

(4) محمد أرركون، نحو تقييم واستئهام جديدين للتفكير الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، من 43.

(5) محمد أرركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 177.

بين أر��ون والجابري .. هي نقد العقل العربي / الإسلامي

كما أنه يعتمد على التاریخية الجديدة التي أسسها تيار مجلة الحوليات الفرنسيّة⁽¹⁾، والتي تأثر بها أركون بشكل عميق كما يقول عن نفسه. فمدرسة الحوليات ترى بأن العقل مشروط بأنظمة تاريخية محددة. يتتطور بتطورها ويزول بزوالها⁽²⁾. ولا يخفى المترنح الماركسي لهذا الاتجاه الجديد، وإن كان هو ليس ماركسيًا تماماً، لأنه لا يتبنى الفلسفة الماركسيّة بشكل كامل بل هو ينقدها في بعض جوانبها، كما سيأتي معنا.

إذن العقل ليس شيئاً ثابتاً لا يتحول، بل هو نسبي، في ظل صيروحة تاريخية دائمة. وهذا المبدأ بحسب أركون ينسحب على جميع العقول المفكرة، حتى الأوروبيين، فعقل القديس توما الأكويني ليس هو عقل ديكارت، وعقل ديكارت ليس هو عقل هيجل⁽³⁾.

وهنا اتساعٌ؛ كيف يمكن لهذه العقول أن تتواصل إن كانت هي مختلفة فيما بينها؟ كيف يمكن لها ذلك إن كانت العقول بطبعتها متحولة جذرياً واستمرار إلى درجة أنه في خضون عقد أو عقدين لا يوجد أي تناسب يجمعها؟

إذا كان كلام أركون صادقاً فإننا لا يمكن أن نقرأ لفکر سبقنا بقرن من الزمن، بل حتى بعقد أو عقدين، لأن عقله مختلف عن عقلنا وفضاءه العقلي بعيد عن فضائنا.

وأركون بهذا المفهوم إنما يؤكد النسبية السفهية طائفية ويردد أطروحت الفلسفه العدميين أتباع التيار النيتشوي، كهایدغر، وفوكو، ودریدا⁽⁴⁾.

فعلاً؛ إذا أردت أن تُضعف من سلطنة شيء ما، فعليك أن تُفتّته إلى أجزاء غير قابلة للوصل، أو تُخضعه إلى صيروحة زمنية لا تقف عند حد ولا تملأك أي

(1) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 183.

(2) انظر: تعليق هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتہاد، حاشية رقم 7، ص 307.

(3) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 190.

(4) محمد المروحي، نيشة هيدجر فوكو - نقد وتنكیك، ص 48.

مراجع ثابتة، هكذا تتلاشى وحدته وتتحلل شموليتها. أركون يجزئ العقل ويفصله إلى هباءات لا يجمعها جامع، ولا يمكن ربطها أو إيجاد حتى قرابة نظرية ومبتدئية بينها⁽¹⁾.

أما محمد الجابري، فمن خلال مشروعه (نقد العقل العربي)، يذكر بأنه يعتمد في تحديد مفهوم العقل، على نظرية العقل المكون (بالكسر)، والعقل المكون (بالفتح)، وهي نظرية حديثة صاغها الفيلسوف الفرنسي رينيه لالاند في كتابه (العقل والمعايير)، وكان أصله سلسلة محاضرات ألقاها في جامعة السريون عام 1909 تحت عنوان (العقل والمبادئ العقلية)⁽²⁾. يقول الجابري شارحاً لهذه النظرية:

"لنستعن بادي ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز الذي أقامه لاalanد بين العقل المكون أو الفاعل، والعقل المكون أو السائد. فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى إنه: الملاكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس.

أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا... وهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة لااحظ هنا تاريخية العقل وبعبارة أخرى إنه: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"⁽³⁾.

ومما يدل على أن التقسيم الثنائي اللالاندي للعقل قائم على أساس (تاريخية العقل). هو أن العقل الذي يسميه لاalanد بـ(السائد) أو (المكون) لا يمكن أن يكون - في نظره - ثابتاً مطلقاً، إنما يكون ثابتاً في فترة تاريخية معينة، فإذا بدأ العقل الفاعل (المكون) يراجع ذاته ويقوم بوظيفة نقدية للعقل السائد (المكون)؛

(1) محمد المزغبي، الرحي بين العقل والتاريخ، ص 48.

(2) انظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 12.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

بين أركون والجابري .. في لقى العمل العربي / الإسلامي

عندما سيدخل العقل الناقد في أزمة مع العقل السائد، وبالتالي يمهّد الانتفاضة عليه لا محالة، الأمر الذي يجعل العقل في صيرورة دائمة وإعادة تكوين.

يقول جورج طرابيشي شارحاً لهذه الفكرة:

"العقل المكون (السائد) عند للاند هو عينه العقل المكون (الفاعل) عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً، فالعقل خلافاً لدعوى العقل المكون (السائد) ليس له طابع ثابت ومطلق. وأياً ما تكون أوهام المنتهرين إليه في حقبة تاريخية ما؛ فإن عقل عصر ما ليس هو قحط العقل المحس. وحدهم أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو الفلسفه الحس النبدي اللازم يمكن أن يتراهى لهم أن العقل المكون السائد في عصرهم عقل مطلق".⁽¹⁾

إذن متى يحصل التحول للعقل ويصبح نسبياً؟

يحصل ذلك "عندما تراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة إلى (تنسيب) هذا المطلق (أي جعله نسبياً) وحينها يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة. والحال أن الاستقرار في الأزمة هو بالضبط وظيفة العقل المكون (الفاعل). فالعقل المكون هو العقل عندما يراجع ذاته، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته. وهذا العقل الذي في أزمة... هو ما يعمّد للاند باسم (حركية العقل)".⁽²⁾

و(حركية العقل) هذه، هي التي يريدها الجابري: "إن هذا العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل... يؤكّد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرّك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية".⁽³⁾

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 20.

(2) المصدر السابق.

(3) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26.

"فانعقل حكوني ومبادئه كلية ضرورية... نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة"⁽¹⁾.

إذن، (تارikhia العقل) أو (حركية العقل)... هو ما يحتاجه الجابری بالفعل في مشروعه النقدي، لأنّه حينها "يمكن النظر إلى (العقل العربي) بوصفه عقلًا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما"⁽²⁾.

مما يعني أنه "بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديد أو تجديد؛ العقل السائد القديم. وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد"⁽³⁾.

وكيف تم عملية نقد العقل السائد؟

هنا... في هذه المنطقة يتلاقي الجابری مع محمد أركون؛ فيقول: "إن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها وإغناتها بمفاهيم واستشرافات جديدة تستقيها من هذا الجانب أو ذلك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفی أو الفكر العلمي"⁽⁴⁾.

"تعرية الأساس"، "تحريك الفاعلية"، "استدعاء مفاهيم من جوانب الفكر الإنساني المتقدم"، هذه منهجية الفكر الحداثي في نقد العقل السائد (العقل العربي الإسلامي).

(1) نفس المصدر، من 16.

(2) المصدر السابق.

(3) نفس المصدر.

(4) نفس المصدر.

وأريد أن الفت النظر هنا؛ إلى أن هذا المفهوم التاريخي للعقل الذي يتبنّاه الجابري وأرسطون، له انعكاس عميق على موقفهما الفلسفي، وبالتالي على مشروعهما النقيدي. فالعقل بهذا المفهوم التاريخي له خصائص ومفاهيم، تؤول في نهايتها إلى مشارف أبواب الفلسفة العدمية النسبوية التي يتبنّاه مفكري ما بعد الحداثة، وليس بالضرورة أن الجابري وأرسطون يتبنّيان صراحة الفلسفة العدمية ولكن مفهوم تاريخية العقل ينتهي إلى هذا.

فمن هذه خصائص هذا العقل، أنه عقل متّحول غير ثابت، وهذه شرطٌ تاريخيته، ولذا فلا يوجد في مفهومه معنى المطلق والكلي والثابت. يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران: "يبدو لنا اليوم أنه من الضروري عقلياً نبذ كل تاليه للعقل، أي نبذ كل عقل مطلق ومغلق ومكتف بنفسه، ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية تطور العقل، إن العقل ظاهرة تطورية لا تتقدم بصورة متصلة وخطية، كما كانت تظن ذلك النزعة العقلانية القديمة، بل إن العقل يتتطور عبر طفرات وإعادة تنظيم عميقه"⁽¹⁾.

ومن خصائصه أيضاً أنه، منفتح، ومعنى الانفتاح: أن العقل أصبح لا يلغى ولا يُقصى اللامعقول (وهو ما يخرج عن نطاق الخبرة الحسية بحسب المفهوم الوضعي للعقل)، بحيث صار يحتوي في مفهومه الخيال والعاطفة والشعور، ولذا فهو يعترف بالسحر والأسطورة والشعودة، وهذا الذي يفسّر لنا ما يحدث في المجتمعات الأوروبية في الآونة الأخيرة من الإقبال الملفت نحو الممارسات الشاذة المتلخصة بالأساطير والسحر والطلاسم.

"إن عقلاً متفتحاً هو وحده الذي يمكنه ويعتبر عليه أن يعترف بوجود اللامعقول (الصدق، مظاهر عدم الانتظام، النقاوص، التغرات المنطقية) ويمكنه أن

(1) انظر: العقلانية وانتقاداتها، (عدد وترجمة محمد سبلا و عبد السلام بنعبدالعالى، ص 49).

يشتغل على ما ليس معقولاً، إن العقل المفتوح ليس كبتاً بل هو حوار مع
اللامعقول⁽¹⁾.

ومن خصائص العقل التاريخي أيضاً أنه، تعددي، وهذا نتيجة لمصيرورته
وانفتاحه، ونتيجة أيضاً لبروز النزعة الذاتية في الفلسفة المعاصرة، والتي تقوم على
أساس أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف⁽²⁾، وبالتالي فمفهوم
العقل على هذا الأساس ظاهرة ذاتية، وهذا ما أدى إلى تعدده بتنوع الذوات، فأصبح
من الجائز الحديث عن عقول بعد أن كان حكراً على العقل الواحد بمفهومه
الكبير، وبدأنا نسمع عن عقل غربي، وعقل عربي، وعقل إسلامي، وعقل مسيحي،
وعقل يهودي، وعقل سياسي، وعقل ثقافي، وعقل اجتماعي... الخ، والقائمة تتطول⁽³⁾.

هذه الخصائص للعقل التاريخي؛ تؤدي في النهاية إلى نتيجة واحدة وهي ما
يعرف الآن بـ: (موت العقل). وهو الإعلان الذي دائماً ما يطلقه مفكرو ما بعد
الحداثة حين ينون عقلانية التنوير⁽⁴⁾، يقول جان فرنان - وهو أحد هم - : "عندما
نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية ومن
ثم على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة منقلب بتحول الشروط، وبذلك
فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتى ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام
الاختلاف"⁽⁵⁾.

(1) إدغار موران، من أجل عقل مفتوح، نقاً عن العقلانية وانتقاداتها ص 39.

(2) محمد سبيلا، مخاضات الحادثة، ص 23.

(3) محمد عابد الجابري، تكون العقل العربي، ص 24.

(4) لوك فيري، عقلانية الأدوار موضوع تناول، ضمن كتاب العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعال، ص 25.

(5) جان بيير فربان، العقل بين الأمس واليوم، ضمن كتاب التفكير الفلسفى، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعال، ص 19.

وهنا تساؤل فرئان، ما هو هذا الشيء "المخالف تمام الاختلاف" ٦

الجواب بطبيعة الحال: إنه عقل ما بعد الحداثة.

وما وجه الاختلاف بينه وبين عقل الحداثة ٧

يقول أرکون: "الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة؛ يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو أكثـر ولكنها حتماً لن تدوم أبداً" ٨.

ولا يخفى على القارئ، أن مفهوماً للعقل كهذا؛ لابد وأن تنعدم عنده الحقائق بالكامل، ويفسح المجال للنسبية والعدمية، وبالتالي تغيب المعيارية؛ لأن المعيار وجوده مرتبطة بوجود المبادئ الكلية الضرورية. وإذا غاب المعيار الذي يفصل بين الصواب والخطأ، لم يبق هناك مجال للتفاضل، بل كل شيء متكافئ ومتجانس، وحينها لا يمكن تأصيل أي فكر ولا الثبوت على رأي واحد، لأن الأصل لا وجود له ...

ولاشك أن محمد أرکون يجد في هذا الاتجاه دعامة قوية لمشروعه النبدي، ولهذا كان مكتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) الذي قال فيه بوضوح: "أردتُ قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل، ومعملية التأصيل، أو بالأحرى الإدعاء

(١) محمد أرکون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 317. والعجيب أن أرکون يقول في نفس الكتاب من 321: "نقد العقل لا يعني التخلّي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتقوسيمه وجعله أكثر إنسانية وأقل آذانية. بالطبع هناك بعض العدميين في الساحة الأوّلية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعل على كل ما حصل، ولكن هذا ليس موقفنا". هذا نموذج من نماذج كثيرة للتناقض الصارخ الذي تقسم به كتابات محمد أرکون، وعليه أية حال لهذا النص التطوفى لا ينفع أرکون ولا ينفعه، والإهتمام بما يبقى من العقل إذا كان لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة المطلقة أبداً، وإنما حقائق نسبية مؤقتة تدوم طويلاً أو أكثـر ولكنها حتماً لا تكون أبداً، هل هناك أكثر من هذه العدمية ١١

لإمكانية التأصيل لفكرة ما: دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية⁽¹⁾.

ويضيف هاشم صالح شارحاً: "يقصد أنه لا توجد أصول دائمة وأبدية، وإنما هناك أصول متغيرة بتغير العصور لكي تتناسب مع المستجدات، وبالتالي فالتأصيل النهائى للحقيقة أو للعقل شيء مستحيل، لأن الحقيقة أصبحت نسبية ولم تعد مطلقة وأبدية كما يتوهم الأصوليون من كل الأنواع والأجناس"⁽²⁾.

هنا يظهر بجلاء الانعكاس الفلسفى الخطير لتاريخية العقل على محمد أركون. وأما الجابري فالحق أن تأثره بتاريخية العقل أخف بكثير من أركون. بل إن تبنيه لفلسفة ابن رشد القائمة على مبدأ السببية قد خفت كثيراً من أثر النزعة النسبوية. ولكن تبنيه لمفهوم (العقل المكون) و (العقل المكوّن) تؤول وتنتهي - كما رأينا - إن لم نقل إلى العدمية فإلى مشارف أبواب العدمية.

مفهوم العقل العربي / الإسلامي:

أما مفهوم (العقل العربي / أو الإسلامي): فيجب ابتداء أن نشير إلى أن هذا المفهوم التراثي مفهوم حادث؛ لم يكن متداولاً لا في التراث العربي الإسلامي، ولا في الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة إلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي تقريباً، بينما قد نستثنى عبد الله العروي في مؤلفه (مفهوم العقل) والذي تقدم عنهما ببضع سنوات، لكن طرحة لم يحدث صدى في الساحة الثقافية كما أحدث مشروع الجابري وأركون.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 9.

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، الحاشية الثانية، ص. 37.

ومنذ بداية الثمانينيات - كما سبق معنا - بدأ المصطلح يشتهر تداوله بشكل ملحوظ⁽¹⁾، وذلك بعد التحول المنهجي للفكر الحداثي في موقفه من الدين والتراث الإسلامي، من حالة المواجهة والمنابذة إلى حالة المصالحة والاحتواء، ومن منهجية نقل الحداثة من الخارج إلى تأصيلها من داخل التراث. وكان أبرز من يمثل هذا التحول: محمد أركون في مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، ومحمد عابد الجابري في مشروعه (نقد العقل العربي)، والمفت أن كلا المشروعين ظهرا في سنة واحدة، (سنة 1984)⁽²⁾.

أركون يجد أحياناً أن يستخدم عبارة الفكر الإسلامي، بدلاً من العقل الإسلامي، وهذا يعطينا إضافة أخرى في استكشاف مفهوم العقل الإسلامي عنده، لأن "كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، فالعقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر كالخيال والذاكرة، ولهذا السبب أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول أنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي، وأشتغل في مجال الفكر الإسلامي، وذلك لأن كلمة فكر أوسع"⁽³⁾.

وهذا الاستخدام المحبذ تجده أيضاً محبذاً عند الجابري، فهو يعترف أن مصطلح (العقل العربي) سيثير "في ذهن القارئ الفاحص لما يقرأ، أكثر من سؤال: هل هناك عقلٌ خاصٌ بالعرب، دون غيرهم؟ أو ليس العقل خاصية ذاتية للإنسان، أي إنسان، تميزه وتفضله عن الحيوان؟" وخروجاً من هذه الإشكالات "يمكن تضادي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة (فكرة) بدل كلمة (عقل)"⁽⁴⁾. وفعلاً "نستطيع أن نحدد مفهوم (العقل العربي) كما سنتناوله بالتحليل والفحص في"

(1) انظر: ندوة حصلية العقلانية والتورير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 42.

(2) انظر: كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 80.

(3) المصدر السابق، ص 240.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 11.

هذه الدراسة تحديداً أولياً، فنقول: إنه ليس شيئاً آخر غير هذا (الفكر) الذي نتحدث عنه⁽¹⁾.

إذا كان الأمر كذلك، فما الذي دفع أركون والجابري إلى استعمال
كلمة العقل (الإسلامي/ العربي) بدلاً من كلمة (الفكر)؟

الذى يبدو أن أركون والجابري وإن كانوا يحبّان استخدام كلمة (الفكر)،
إلا أنهم يشعّران بوجود إشكالية تحيل إليها كلمة (فكرة) عند استعمالها، "ذلك أن
كلمة (فكرة) تعني في الاستعمال الشائع اليوم إلى مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي
جملة الآراء والأفكار والمسائل المعتبر عنها في هذا الفكر"⁽²⁾. وهذا ليس موضوع أركون
وليس هو هدفه: "إنّي أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغال العقل
الديني ووظائفه ولا تهمّني مضمون العقائد والمذاهب بحد ذاتها، فالمضمون
والتفاصيل قد تختلف ولكن الآليات واحدة"⁽³⁾.

وكمما يقول فالجابري: "لو فعلنا ذلك [أي استعملنا كلمة فكر] لساهمنا
في إعطاء القارئ لعنوان الكتاب فكرة وبعد ما تكون عن مضمونه الحقيقي... ذلك
لأن ما سنفهم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها؛ بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار"⁽⁴⁾.
ولذا كان استخدام كلمة (العقل) أدق وأقرب للتعبير عن طبيعة مشروعهما،
خاصةً بعد تطور مفهوم العقل.

خلاصة القول أن مفهوم (العقل العربي/ الإسلامي)، يتمثل في مجموعة
المبادئ والسلمات القبلية التي من خلال يفكّر العقل المسلم الفردي، ويصدر أحكامه
ويتّخذ مواقفه تجاه الواقع.

(1) نفس المصدر، ص 13.

(2) نفس المصدر، ص 11.

(3) محمد لركن، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 297.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 11.

ولكن ثمة إشكال قوي، دائمًا ما يطرح على محمد أركون، حين يستعمل عبارة (العقل الإسلامي)، وهو أن هذا الاستعمال يُشعر بوجود عقلٍ واحدٍ يمكن تحديده والإمساك به، مع أن الواقع والتاريخ يقول بخلاف ذلك!

هناك في التاريخ الإسلامي، أنظمة فكرية متعددة، حصرها الجابري - مثلاً - في ثلاثة أنظمة/ عقول: عقل بياني، وعقل عرفاني، وعقل برهاني، وهناك من يفرّع هذه الأنظمة الفكرية إلى ما هو أدق، فيقول: عقل كلامي، وعقل فلسفى، وعقل صوفية، وعقل خارجي، وعقل سنى، وعقل شيعي... إلخ. وكل عقلٍ من هذه العقول، له ومبادئه وأصوله الفكرية، التي تميز منهجه عن غيره من العقول في النظر والاستدلال. فكيف إذن تختزل هذه (العقل/ المنهاج) في عقل واحد، وهي بهذا التعدد والاختلاف المنهجي؟ بعبارة أخرى: ما هو العقل الإسلامي الذي يعنيه أركون من بين هذه العقول؟

في الحقيقة أن أركون لا يجهل هذا التنوع والاختلاف في داخل إطار العقل الإسلامي، فهو يدرك أن هناك "عقل إسلامية (بالجمع)، لا عقل إسلامي واحد"⁽¹⁾، وعندما نقارن - كما يقول أركون - "بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإمامية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة... إلخ؛ فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اضطررت وتنافست وتناحرت"⁽²⁾. بمعنى أن العقل الإسلامي بالفعل "عقل تعددي متتنوع لأنه يعتمد أنهاتاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية"⁽³⁾.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، من 236.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

ولكن في نفس الوقت "عندما نعمق التحليل أكثر، وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضاً أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذا العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد) بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المترفرفة ويشملها كلها"⁽¹⁾.

ولهذا ينتقد أركون المنهجية الاستشرافية في دراستها لفرق الإسلامية والتي التزمت بالتصنيف والتقطيم الذي كان يسلكه علماء الفرق في الإسلام، وهو يخص هنا بالذكر كتاب (هنري لاوست) "الانشقاقات في الإسلام"، الذي يقول عنه: "نلاحظ في هذا الكتاب أن العقائد وممثليها من المؤلفين قد ذكرت بشكل مختصر ضمن تسلسل زمني وسياسي دقيق، ولكن مفهوم العقل الإسلامي قد تفكك فيه وانحل إلى غبار منتاثر من الأفكار والشخصيات والأحداث. إن المؤلف يهتم فقط بتبيان التناقضات والخلافات السطحية بين المدارس الفكرية الإسلامية. ولكننا نعلم أن هذه التناقضات السطحية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقه"⁽²⁾.

هذه العناصر المشتركة والتي تمثل – في نظر أركون – البنية العميقه للعقل الإسلامي، يمكن تحديدها من جهتين:

1. من جهة المنهج الذي ينطلق منه ذلك العقل.
2. ومن جهة المبادئ والسلمات القبلية التي تحكم ذلك المنهج.

أما من جهة المنهج، فقد فضل أركون أن ينطلق من أهم المؤلفات المعيارية الكبرى في الإسلام، ويُفضل أن يكون ذلك من لحظات النضوج والتأسيس للفكر العربي والإسلامي، كما ويُفضل أن يكون من الكتب التأسيسية في أصول الفقه، وذلك لأن علم أصول الفقه في نظر أركون، "يشكل بناء متماساً يتيح لنا أن

(1) نفس المصدر.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 88.

نستخلص مفهوماً فعالةً من الناحية التاريخية والتأمليّة للعقل الإسلامي
الكلاسيكي⁽¹⁾.

لقد اختار أركون أن يستخدم رسالة الإمام الشافعي رحمه الله، "الراي"⁽²⁾ المعياري، الذي يمكن الاتكاء عليه للتوصّل إلى تحديد وبيان عقل الإسلامي الكلاسيكي⁽³⁾. وذلك لأنّه "مؤلف معياري اشتُرِفَ به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للإجماع والأشعاعات المختلفة". ولأنّه "يعتبر المؤلّف الأول لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"⁽⁴⁾.

إذن الرسالة في نظر أركون تعتبر بداية أو تأسيس للعقل الإسلامي، وبالتالي لا بد من تحليلها، واستكشاف المبادئ التحتية العميقّة أو الضمنية التي تشكّل بكل خطاب الرسالة وتنتجه.

وغمى عن القول بأن الإمام الشافعي رحمه الله قدّم الأصول المنهجية التي تحقّق القراءة الصحيحة للوحي، كالتسليم بـ "أن كل ما أنزل في كتابه - جل ثناوه - رحمةٌ وحجّةٌ، علمٌ من علمه، وجهلٌ من جهله... وأنه لا تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفيه كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"⁽⁵⁾. وهذا أصل أولي بدأ به رسالته.

ثم قرر بأن العلم بالقرآن لا يتم إلا بمعرفة بيانيه، ولهذا البيان وجوه⁽⁶⁾: منها "ما أبان الله لخلقٍ نصاً". ومنها "ما أحکم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان

(1) المصدر السابق : ص 67.

(2) الراي : هو المجرّب والمخبر. ورأيه : أي جزئية وقدرة وامتحنة لينظر ما تعلم، والدّيّان وزنة ليعلم قدرة. والرجل اختبره ليعلم ما عندّه. انظر : لسان العرب، مادة رأي.

(3) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص 67.

(4) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ص 7.

(5) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر : ص 19 - 20.

(6) نفس المصدر : ص 21 - 25.

نبيه". ومنها "ما سئل رسول الله مما ليس لله فيه نص حكم". ومنها "ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد".

وبناء على ذلك انتهي الشافعي إلى التقرير بأن العلم عن الله ورسوله ما هو إلا اتباع، "فلم يجعل الله لأحد بعد رسول الله، أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم: الكتاب، والسنّة، والإجماع، وما وصفت من القياس عليها"⁽¹⁾. وهذه المصادر مرتبة على الأولوية، فالإتباع أولاً: "اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفًا (الإجماع)، فإن لم يكن فقياس"⁽²⁾.

ثم قرر رحمة الله بأن السنة وهي كالقرآن، "وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل"⁽³⁾. وهذا النقطة على وجه الخصوص تعتبر بمثابة حجر الزاوية ببناء الفكر الإسلامي. ولهذا يقول أركون: "ينبغي العلم هنا بأن الجميع يعترفون للشافعي بميزة أنه فرض الحديث النبوى، وللمرة الأولى، بصفته المصدر الأساسى الثانى للتشريع بعد القرآن"⁽⁴⁾.

طبعاً هذه دعوى معروفة لدى العقلاةين⁽⁵⁾، وهي أن الشافعي هو أول من قام بـ(تأييم) الفكر الإسلامي حين رفع الحديث النبوى إلى مرتبة الموحى وكان المنهج لم يكن هكذا قبله، ومعلوم أن الشافعي لم يقرر ذلك باجتهاده المحسن، وإنما كان منهجاً قبله ثابتاً سارٍ لدى عامة أهل العلم والإيمان من الصحابة والتابعين. وقبل ذلك هو أمر الله تعالى الصريح في كتابه، كما أنه مقتضى الإيمان بالنبوة.

(1) نفس المصدر: ص 508.

(2) نفس المصدر: ص 390.

(3) نفس المصدر: ص 32.

(4) أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي : ص 102.

(5) انظر على سبيل: نصر حامد أبو زيد في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية). وأدونيس في كتابه (الثابت والمحول - الجزء الثاني). هذا على المستوى الطماني. وأما على المستوى العصري فعبدالمجيد الصغير في كتابه (التفكير الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام). ولوبي صافي في كتابه (أعمال العقل).

ومن معالم هذا المنهج، الاعتماد على لسان العرب فهم سخالن الله وتكلم رسوله. يقول أركون: "قبل القيام بالقراءة الصحيحة للقرآن ينبغي على المسلم أن يزيل عقبة معرفية أو استمولوجية بحسب ما يقول لنا الشافعي. يقول بالحرف الواحد: ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب"⁽¹⁾. وبغسل هذا الشافعي بقوله: "إنما بدأ بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون خيره، لأنه لا يعلم من أيضاح جمل علم الكتاب أحداً جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيها وتفرقها"⁽²⁾. ماذا نستنتج من ذلك؟ يقول أركون: "نستنتج طبقاً لمنطق الشافعي بالطبع أن هناك علاقة لغوية إجبارية تربط بين الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أو الأحكام من جهة ثانية، والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن باللغة العربية من جهة ثالثة. بمعنى آخر، لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية، وذلك لأن القرآن نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس إذن"⁽³⁾.

إلى آخر معالم هذه المنهجية التي أصلها الإمام الشافعي في كتابه الرسالة، والحقيقة أن أركون لا يهمه كثيراً مناقشة تفاصيل هذه المنهجية، إنما الذي يهمه محاولة الكشف عن البنية الخفية التي تقف وراءها كما يقول، أي محاولة إبراز المبادئ والمسلمات الضمنية التي بررت للإمام الشافعي بناء هذه المنهجية، والتي تعبر عن محددات العقل الإسلامي من وجهة نظر أركون.

إن الكشف عن المقدمات القبلية لهذه المنهجية ومحاولات تفكيكها ونقدها تاريخياً هو الذي سيؤدي – بحسب أركون – إلى تثوير العقل الإسلامي، بخلاف الانشغال بالماحكات اللاهوتية الشكلية حول صحة هذه المنهجية من عدمها.

(1) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي : ص 97.

(2) الشافعي، الرسالة : ص 50.

(3) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي : ص 98.

هذه المبادئ التي أثبتت منها منهجية الشافعي، والتي تعتبر بمجموعها التأسيس الأولي للعقل الإسلامي، يكشف عنها أركون في النقاط التالية⁽¹⁾:

1. يوجد إله واحد، حي، خالق.
2. التحدى الإنسان بخليفة له على الأرض.
3. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم.
4. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).
5. وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه.
6. ثم دونوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ (المصحف). فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن.
7. والقرآن يعني كلام الله المتنلٌ شعائرياً، والمقرؤُ، والمفسّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدى، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمس، والصالح لكل زمان ومكان.
8. ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرّحه، وقد جمّع الحديث بنفس الحشية أو التقى والورع الذي جمّع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي، أي الشريعة.
9. أن صحابة النبي يشكلون جيلاً ممتازاً ومتميزاً، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكيرية مثالية تؤهلهم لأن يشرّحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم (العصر الذهبي)، وكانوا هم الرعيل الأول.
10. يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك (العصر الذهبي) الذي يمثل إسقاطاً لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحقق لها.

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ص 330.

بين أركون والجايري .. هي نهاد العقل العربي / الإسلامي

هذا هي المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي - بحسب أركون - والتي بمجموعها تشكل نظاماً معرفياً ملزماً، ومقديماً ضمنية توجه الفكر الإسلامي توجيهها حتى وهو يمارس علوماً مختلفة في الظاهر (الفقه، الفلسفة، علم الكلام، اللغة وال نحو،...).

هذه إذن عناصر (ابستيمية) العقل الإسلامي، التي أصبحت فيما بعد "سياجاً دوغمائياً انغلق داخله العقل الإسلامي"⁽¹⁾، بحيث أنه لا يستطيع أن يفكر ذلك العقل خارج إطارها. وهو أيضاً يمثل "ملخص الاعتقاد الإسلامي ككتفناه هنا بشكل حربى. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آن معًا نظام العقائد/ الاعتقادات الخاصة بال المسلمين. ومن هذه النواة الصلبة تستمد الشيفرات المعيارية الشعائرية، والأخلاقية، والتشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية، وطرق التتحقق أو التجلي المعنوية والفنية والثقافية"⁽²⁾. باختصار؛ فإن كل التوسعات والانتشارات في الزمان والمكان لعمل العقل والذكريات الاجتماعية⁽³⁾ تنطلق من هذه النواة الصلبة.

هذه النواة الصلبة، هي محل نقد العقل الإسلامي عند أركون، وهي موضوع (الإسلاميات التطبيقية).

يقول أركون "إن هذه النواة الصلبة للأعتقاد الإسلامي متجاهلة أو مُهمَّلة من قبل الباحثة المتبحرين في العلم (المستشرقين)، كما أنها متجاهلة من قبل الخبراء الغربيين في الشؤون الإسلامية... وحده (الباحث - المفكر) يوضح نقطتها أبحاثه وتحرياته. فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للأعتقاد الإسلامي، ثم دراسة

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ص 330.

(2) نفس المصدر : ص 331.

(3) نفس المصدر.

مضامينها وتوسعتها العديدة (أو انتشارها). ثم يطبق عليها عمليات المزحجة والتجاوز. هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقاً الفكر الإسلامي نفسه⁽¹⁾.

"وهذا ما سأفعله الآن... إن التحري الذي يفرض نفسه منهجياً وأبسط ملوجياً علينا هو التحري التاريخي، الذي يقوم به المؤرخ، ولا أقصد المؤرخ الفيلولوجي على طريقة القرن التاسع عشر فقط. وإنما أيضاً المؤرخ الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية والأداة الألسنية، والأداة النفسية - الاجتماعية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأنثropolوجية - السوسيولوجية، والأداة الأنثريولوجية"⁽²⁾.

هذه يعني أن أركون بحسب تلميذه هاشم صالح "سوف يجيئ ترسانة من الأسلحة المنهجية والمفهومية لكي يستطيع تفكيك النواة الصلبية للاعتقاد الإسلامي، ويحررها من الداخل ويحررنا من وطأة هيمنتها على مدار القرون. فهو يريد تجييش علم الألسنيات الحديثة، وعلم السيميائيات أو الدلالات، وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات، وأركيولوجيا المعرفة على طريقة ميشيل فوكو، وعلم الاجتماع الحديث على طريقة بورديو، وتفكير الميتافيزيقا على طريقة دريدا،... إلخ، من أجل تنفيذ مشروعه الكبير في نقد العقل الإسلامي"⁽³⁾.

بناء على هذه العناصر المشتركة؛ يمكننا - بحسب أركون - أن نتحدث عن (عقل إسلامي) كبيّن، متسم بنظام فكري محدد، تنضوي تحته كافة مختلف العقول الفرعية التي قُسّمت عبر التاريخ الإسلامي.

ومحمد أركون إذ يرسم هذه الفكرة للعقل الإسلامي، فهو إنما يستعين ويوظف نظرية (الابستيمية) Episteme للمفكر الفرنسي (ميشيل فوكو)، الذي طالما يبدي أركون اعجابه به، إلى درجة أنه لا يخفى التشبه والتآثر بمنهجيته أثناء نقاده للعقل الغربي: "إن الثورة التي أحدثتها ميشيل فوكو في الساحة الفرنسية

(1) المصدر السابق : ص 332.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر، حلية رقم 3 : ص 333.

عندما فكك أسس الإنسانية البرجوازية والمنهجية والتقاليدية الأوروبية تشبه ما نفعله فحن في الساحة الإسلامية والعربية⁽¹⁾.

ما المقصود بالإبستميه؟

يقول ميشيل فوكو: هي "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية"⁽²⁾. بعبارة أخرى هي: "مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية"⁽³⁾.

ويمكن أن نشرح هذا فنقول: إن الإبستميه هو نظام الفكر العميق الذي يسيطر على البشر طيلة فترة معينة من الزمن، أو هي النظرية النموذجية التي تسيطر على جماعة المفكرين طيلة فترة معينة من الزمن، والتي يفسرون من خلالها كل شيء، وذلك قبل أن تسقط وتنها وتحل محلها نظرية جديدة، وهناك الإبستميه الأرسطوطاليسي، وهناك الإبستميه الغاليليوي، وهناك إبستميه نيوتن، وأبستميه اينشتاين، وكل واحدٍ من هذه الإبستيميات كان يستخدم في وقته لتفسير الكون والعالم، وبالتالي فالإبستميه يعني نظام الفكر المسيطر في مرحلة تاريخية ما وبيئة ما⁽⁴⁾.

لقد سعى أرکون وفق نظرية الإبستميه إلى إخراج الفكر الإسلامي من مجال العشرة التي لا جامع لها – كما يقول⁽⁵⁾ – إلى مجال النظام، وذلك من خلال بحثه عن المبادئ المشتركة بين مختلف العقول الإسلامية، ليصوغ لنا في النهاية النظام الفكري العام أو الأفق الفكري المعرفي الذي يؤطر كافة العقول الإسلامية.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 334.

(2) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 183.

(3) نفس المصدر.

(4) هاشم صالح، منظم إلى التأثير الأوروبي، ص 131.

(5) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 242.

هذا بالنسبة لأركون وتحديد مفهوم العقل من خلال نظرية الإبستميه ليشيل فوكو، ولكن إذا أردنا أن نعود إلى المقارنة من جديد بين أركون والجابري، فيمكننا أن نقول: إن آثر ميشيل فوكو لم يكن مقتصراً على أركون فحسب، بل نجده أيضاً حاضراً عند محمد عابد الجابري⁽¹⁾.

حيث وظف الجابري أيضاً نظرية الإبستميه أو (النظام المعرفي)؛ في تحديد مفهوم العقل العربي بوصفه كما يقول: "النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية انتاجها داخل الثقافة العربية"⁽²⁾.

ماذا يقصد الجابري بـ(النظام المعرفي)؟

يجيب: "يمكن أن نتلمس لمفهوم النظم المعرفي Episteme تعريفاً أولياً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطى للمعرفة في فترة تاريخية ما؛ بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيتها اللاشعورية"⁽³⁾.

ثم يشير في الهاشم قاتلاً: " واضح أننا نستوحى هنا، على صعيد التعريف، ميشيل فوكو، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي. ولكن

(1) بل إن آثر ميشيل فوكو يطال كثيراً من المفكرين المحدثين في الساحة العربية، خاصة المغاربية، انظر: الزواوي بغور، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر.

(2) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37.

(3) (البنية اللاشعورية) هي: مجموعة الأحكام وال المسلمات الذهنية الخفية التي تتعمق في عملية المعرفة لدى الفرد ويستعملها في تذكره بطريقة لاشعورية. وقد استقاد الجابري هذا المفهوم من عالم النفس البنوي الشهير (جان بياجيه)، والذي استعمل مفهوم اللاشعور المعرفي Linconscient cognitive في دراسته لتكون العقل الفرد وعلاقته بالثقافة المسائدة. واضح أن الجابري يرى أن اللاشعور المعرفي عند بياجيه هو الإبستميه عند فوكو، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40. وبالمناسبة لجورج طرابيشي نقد ذكي على الجابري في توظيفه الخاطئ والانتقائي لنظرية الإبستميه عند فوكو، انظر: إشكاليات العقل العربي، ص 277.

(4) محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40.

لا تحدو حنته، حتى وإن فعل كما يقال، بل فلتلمس لعملنا مفاهيمه وتجويهاته من طبيعة موضوعه الخاص؛ الثقافة العربية”⁽¹⁾.

لكن تحديد الإبستميه أو النظام المعرفي للتراث عند الجابري يختلف عن تحديد الإبستميه عند أرکون، فأرکون – كما سبق معنا – يعود بالنظام المعرفي إلى (العقل المؤسس) أي إلى القرآن أو الوحي، بخلاف الجابري الذي يجعل عصر التدوين منذ أواخر الدولة الأموية هو العصر الذي تكونت فيه الأسس النهائية للعقل العربي، حيث تم فيه جمع الأحاديث النبوية، ووضع تفاسير القرآن، وما تلا ذلك من بدء كتابة التاريخ الإسلامي، وأسس علم النحو، وقواعد الفقه، وعلم الكلام، وتشكيل المذاهب والفرق الإسلامية، فهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربية فيه اكتمل التكوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت وما زال سائداً في ثقافتنا حتى اليوم، وهو الإطار المرجعي للعقل العربي، وعلى هذا فإن بنية الثقافة العربية ذات زمن واحد، زمن راكمد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه آجداده في القرون الماضية.

هذه العلوم التراثية المتعددة والمذاهب والنظريات الإسلامية المختلفة تعود إلى بنية محددة، هذه البنية تتجلّى من خلال ثلاثة أنظمة رئيسية، وهي: النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني. وهذه الأنظام مع وجود خصائص مميزة لكل نظام إلا أنها تشتراك في معنى واحد حده الجابري في آخر كتاب (بنية العقل العربي).

والهدف عند الجابري من دراسة هذه الأنظمة الثلاثة ومحاولة استنباط البنية التي تطبع خلفها، هو من أجل التمهيد لطريق النهضة، فلا “يمكن بناء نهضة عقل غير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومناهيمه وتصوراته

(1) نفس المصدر، ص 55

ورؤاه⁽¹⁾، ولهذا فإن هذا المشروع "كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة، إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من حكل مشروع النهضة"⁽²⁾.

المقصود أن الجابري يريد أن يتجاوز حالة الدراسة التراثية التقليدية من قبل الباحثين القدامى والجدد، الذين تعاطوا مع التراث بصورة تجزئية يغيب فيها الترابط المعرفي الذي يعطي وحدة البنية المعرفية للتراث الإسلامي، ففرقوا بين أنواع الفلسفات والمناهج والعلوم داخل المجتمع، مما يؤدي إلى تفكير وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متباينة ولم يقفوا عند هذا الحد بل وصلوا إلى حد تفكير وحدة المعارف والتفريق بين الفقه وعلم الكلام والأصول والتفسير والحديث، بل حتى وصل التفكير للعلم الواحد، كالعلم النحو والصرف والبيان ونحو ذلك، مع العلم أن العالم في ذلك الزمان كان يجمع في ذاته جميع المعارف الراحلة آنذاك، فهو الفقيه والأصولي والمتكلم، لهذا فدراسة التراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير بوصفها علوماً لكل منها كيانه المستقل تمام الاستقلال، إذاً من خلال هذه النظرة الموجزة يتبيّن أن الجابري يبحث على وحدة البنية الفكرية للتراث العربي الإسلامي، حتى يمكن الإمساك على الإحداثيات المنهجية في هذا العقل التراشي، هذه الإحداثيات التي يمكن عبر مراجعتها ونقدها وإعادة تشكيلها إلى تحديد العقل العربي.

أين يختلف أو يكون عن الجابري؟

عندما نشير إلى هذا الالتباء بين أرى كون الجابري في تحديد هما لمفهوم العقل (الإسلامي أو العربي) وفق مرجعية فوكو، إنما نهدف من وراء ذلك إلى طرح السؤال التالي:

(1) للجابري، الحداثة والتراث: ص 22.

(2) نفس المصدر.

إذا كان أركون والجابري يتفقان في المنهجية التي يمكن من خلالها تحديد مفهوم العقل الإسلامي أو العربي - بوصفهما بنية، أو ابستميه، أو نظام الفكر، أو اللاشعور المعرفي - فلماذا اختار أركون إذن تسمية العقل بـ (الإسلامي)، واختار الجابري في المقابل تسمية العقل بـ (العربي)؟ هل جاء هذا الاختيار عفوياً بدون قصد؟ أم أن هذا الاختلاف في تسمية العقل كان مقصوداً؟ وبالتالي له أثره عندهما في طبيعة المنهج والموضوع؟

يبدو في الواقع أن هذا الاختلاف في التسمية لم يكن عفوياً؛ وبالتالي فهناك فرق بين طبيعة المشروع النقيدي عند محمد أركون والمشروع النقيدي عند محمد الجابري، ويظهر هذا من خلال المعطيات التالية:

1. أن العقل الذي يريد أركون أن يقوم ببنقه ودراسته هو العقل الديني، أي "العقل حين يكون خاضعاً لمعطى الوحي، ويُقر بأنه إلهي، وأن دوره ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفسير ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط"⁽¹⁾. فالعقل بهذا المعنى هو موضوع أركون، بخلاف العقل العربي، الذي هو في الغالب ما "يُعبر باللغة العربية أيًّا تكون نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيّد به"⁽²⁾ ولذا يدخل فيه المسيحيون واليهود وغيرهم الذين انتجوا علوماً و المعارف وأدباً وشعرًا باللغة العربية وداخل محيط الثقافة العربية؛ لكنهم في نفس الوقت كانوا خارج العقل الديني الإسلامي. أي ما كانوا خاضعين لنظامه؛ لهذا السبب يقول أركون: "فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي".⁽³⁾

2. ولذلك كان مشروع أركون - في نظر الجابري - مشروعًا لاهوتيًا (عقائدياً) بامتياز، فما يقول الجابري: "اهتم بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة

(1) محمد أركون، أين الفكر الإسلامي، ص XIII.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

الإسلامية"⁽¹⁾ أما هو (أي الجابري) فكان: "مهتماً ب النقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية"⁽²⁾.

وهذا يعني أن النقد العقائدي (اللاهوتي) ليس من اهتمام الجابري، "النقد اللاهوتي – العقائدي الكلامي ليس من مجال اهتمامي"⁽³⁾.

"الأمر يتعلق بحدود علمي ملحوظاتي. أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء (علم الكلام) جديد... إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية؛ أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها... والنقد الذي اختاره يتناول المعرفة وليس العقيدة"⁽⁴⁾. وبإمكان القارئ كما يقول الجابري أن يلاحظ الفرق بين مشروعه ومشروع أركون إذا عمد إلى استخراج المفاهيم المركزية في تحليلاتهما: "إذا شاء القارئ أن يتتأكد فليتناول أبحاث ودراسات زميلي وصديقي الدكتور محمد أركون... إنه سيجد مثلاً أن مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل/ الفرع، يحتلان عندي موقعًا مركزيًا، أما الأخ أركون فقد نجد مفهوم (الأرثوذكسية) أو مفهوم (الرمز) أو (المخيال) تاحت عنده موقعًا مركزيًا"⁽⁵⁾. مما يعني "أن هاجس (النقد اللاهوتي) حاضر عنده وبوعي... ولذلك فالزميل أركون محقق تمام الحق في اختيار عبارة نقد العقل الإسلامي كعنوان لأبحاثه ودراساته"⁽⁶⁾.

3. إلا أن أركون له نظرية أخرى؛ فهو يرى أن ثمة تقبية يمارسها الجابري: "إن الجابري تحاشى استخدام مفهوم (نقد العقل الإسلامي) واستبدل به (نقد العقل العربي) لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفي على أحد"⁽⁷⁾. ذلك لأن نقد العقل العربي في نظر أركون لا يمكن أن يكون إلا نقداً

(1) العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 26/27، 1986.

(2) نفس المصدر.

(3) محمد الجابري، التراث والحداثة، ص 331.

(4) المصدر السابق : ص 330.

(5) نفس المصدر : ص 331.

(6) نفس المصدر.

(7) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 330.

بين أركون والجابري .. في لفظ العقل العربي / الإسلامي

لاهوتيًا، لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو أقلًّا لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود، فكيف يمكنه أن تنتقد العقل العربي دون أن تنتقد العقل الديني؟ هنا مستحيل⁽¹⁾. اعتقد أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، بمعنى آخر؛ إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية، ويحاول أن يقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأولى⁽²⁾.

أمام هذه التقيية وهذه المنهجية (الاستهلاكية) للتراث؛ ينبرى هاشم صالح مهاجماً الجابري ومدافعاً عن أستاذة أركون قائلاً: "إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتنطح أصحاب المشاريع (كمشروع نقد العقل العربي) لتجديد التراث والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكير التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة... وبالتالي فهي مشاريع للتهدئة أو للتلويه ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق. وحده نقد العقل الإسلامي بالمعنى الجندي للكلمة سوف يؤدي إلى ذلك"⁽³⁾. نعم؛ هكذا يكمن الحل في نظر محمد أركون، إنه "لا يكمن في الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد" ⁽⁴⁾ وإنما يكمن الحل في نقد الدين والتراث الديني مباشرةً: "فإن نقد العقل اللاهوتي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها وبينون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص. والدليل على ذلك ما يحصل الآن"⁽⁵⁾.

4. وبطبيعة الحال؛ الجابري من جهته، دافع عن موقفه بشدة، واعتبر أناتهاته بالتقية: "اتهام رخيص فعلاً، بل دنيء لأنه لا يمكن ارجاعه إلى شيء آخر غير

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

(3) الفكر الإسلامي واستحالة التناصل، الحاشية الأولى، ص 168.

(4) محمد أركون، قضايا في نقد الديني، ص 330.

(5) نفس المصدر، ص 331.

سوء النية⁽¹⁾. "أنا لا أستعمل التقنية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة (العقل العربي) هي بالنسبة إلى اختيار استراتيجي ميداني منهجي"⁽²⁾. وذلك للأسباب التالية:

الأول: "إذا أكدنا مراراً في مختلف أعمالنا أننا نعني بـ (العقل العربي) ذلك الذي تكون داخل الثقافة العربية، وإن فهو بصورة أو بأخرى عقل جميع من ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها"⁽³⁾، ولذا فإننا نستعمل عبارة العقل العربي في موازاة مع عبارة (العقل اليوناني) وعبارة (العقل الأوروبي). فهل نشطب هاتين العبارتين ونضع بدلاًهما على التوالي عبارة (العقل الوثني) باعتبار أن المفكرين اليونان كانوا جمِيعاً وثنين، وعبارة (العقل المسيحي) باعتبار أن المفكرين الأوروبيين كانوا جمِيعاً مسيحيين؟ هل نتهم بالتقية كل من يستعمل عبارة (العقل اليوناني) وعبارة (العقل الأوروبي)؟"⁽⁴⁾.

الثاني: اقتناع الجابري بـ "أن أي شيء يوصف بأنه (إسلامي) لا ويحيل مباشرة إلى الإسلام كدين، وأنا لم يكن هدفي هو البحث في شيء اسمه (العقل الديني الإسلامي)"⁽⁵⁾. إنما كان هدفه - كما يقول - نقد (عقل الحضارة الإسلامية) "إذا نحن أردنا أن نعبر عن (عقل الحضارة الإسلامية) فالواجب يقتضي استعمال (العقل العربي) تجنبًا للالتباس الذي ينشأ من ارتباط لفظ (إسلامي) بالدين الإسلامي في ذهن المسلم"⁽⁶⁾.

(1) محمد الجابري، التراث والحداثة، ص 131.

(2) نفس المصدر، ص 132.

(3) نفس المصدر 133.

(4) المصدر السابق.

(5) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 277.

(6) نفس المصدر، ص 278.

الاعتبار الثالث: وهو أن الجابري يرى أن عبارة (العقل الإسلامي) ليست إلا "توصيف استشرافي... والذين يلاحظون على تجنب عبارة (العقل الإسلامي) هم واقعون تحت تأثير هذا الفهم الاستشرافي للإسلام"⁽¹⁾.

5. إذا تفهمنا سبب اختيار الجابري لعبارة (العقل العربي) بدلاً من عبارة (العقل الإسلامي) لأن الثانية تحيل إلى نقد العقل اللاهوتي، فما مشكلة النقد اللاهوتي عند الجابري؟ ولماذا يحرض أن يتتجنبه؟⁹

يجيب الجابري عن هذا السؤال بسؤال استنكارى: "هل نحن في حاجة اليوم إلى نقد لاهوتى، أم نحن في غنى عنه؟"⁽²⁾ يقول: "أنا شخصياً أعتقد أننا في غنى عنه"⁽³⁾ ويعلل ذلك: "أن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوروبا [كمحمد أركون]⁽⁴⁾، يتغافل الفرق بين الدين الإسلامي والمدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحظه تفاصيله ولا تحريره مند أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحرير أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه"⁽⁵⁾ وبالتالي فنحن بحسب الجابري "أمام أمرتين لا ثالث لهما: إما أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي كان عند الصحابة زمن النبوة وزمن أبي بكر وعمى، وهذا ما يعتقد المسلمون قديماً وحديثاً، وفي هذه الحالة فلا مجال لممارسة أي نقد لاهوتى على النص القرآني. وإما أن هناك تغييراً أو بترًا وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها؛ الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة".⁽⁶⁾.

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

(4) يقول أركون: لا ينبغي أن يكون هناك فرق في المعاملة، فما ينطبق على المسيحية ينبغي أن ينطبق على الإسلام، وهذا ما أورهن عليه شخصياً من خلال كتاباته وتبرسيّ النظر: الإسلام أوربا الغرب، ص 145.

(5) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 279.

(6) نفس المصدر.

والجابري يؤسس موقفه هذا على قضية مهمة وهي: "أن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوروبية مرتبطة بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما إنها مجموعة من الأنجليل تنسب إلى صحابة المسيح... فالنقد اللاهوتي ينصب أساساً على نقد هذه الروايات وهي نصوص جمعت في فترة متأخرة، إن الوضعية التاريخية للأناجيل أشبه ما تكون بالوضعية التاريخية للحديث عندنا، وقد ظهرت عملية نقد الحديث منذ بداية جمهة"⁽¹⁾.

6. وبناء على ما سبق؛ يظهر الفارق الجوهرى بين مشروع أركون ومشروع الجابري، فأركون لم يتوقف عند نقد الأنساق الفقهية والمنظومات التراثية كما فعل الجابري (أى نقد الثقافة العربية الإسلامية)، وإنما تجاوز إلى أبعد من ذلك؛ إلى العقل التأسيسي كما يسميه، إلى موضوع الوحي والقرآن... الوحي والقرآن الذي يقول عنه علي حرب: "هو أهم مسكتوت عنه عند الجابري... وهذا السكتوت هو المسئول عما تنتظوي عليه قراءة الجابري من (تلفيق)"⁽²⁾. أما أركون فإنه يعود إلى الأصول والبدایات منقباً مستنبطاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وبكلام آخر: إنه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان صيغية تشكله وتجذرها تاريخياً... ومن هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفسير، بل يتوجّل في نقاده وتفكيره إلى الأصل الأول، إلى الوحي القرآني"⁽³⁾.

والحق أن موضوع الوحي والقرآن لم يكن مسكتوتاً عنه عند الجابري كما توهّم علي حرب، بل حدد موقفه منه بوضوح، وأفصح عنه بصراحة عندما قال: "النقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن، لأنه من الثابت

(1) نفس المصدر.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 97.

(3) نفس المصدر، ص 62.

تارياً أنه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا".⁽¹⁾

7. هنا هو الفارق الجوهرى بين مشروع أركون ومشروع الجابري، وهذا الذى جعل العلمانيين العرب يذهبون إلى أن مشروع أركون هو الأجرأ والأعمق والأنفع، فالجابري وإن كان قد بحث الأنظمة العقلية في التراث الإسلامي، فإن أركون - كما يقول كمال عبداللطيف⁽²⁾ - قد بحث نظام الأنظمة الذي انبثقت منه الأنظمة الثلاثة عند الجابري. وكما يقول علي حرب: "مشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعًا جذریاً يطال بالنقض والتفسیک الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتھا، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر... هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعدها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد... إن أركون هو الأجرأ على هذا الصعيد... بذلك يفضح أركون ما ينطوي عليه التأسيس الإسلامي من علميات الحذف والتهمیش أو القهقر والکبت والنسيان".⁽³⁾

(1) محمد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 280.

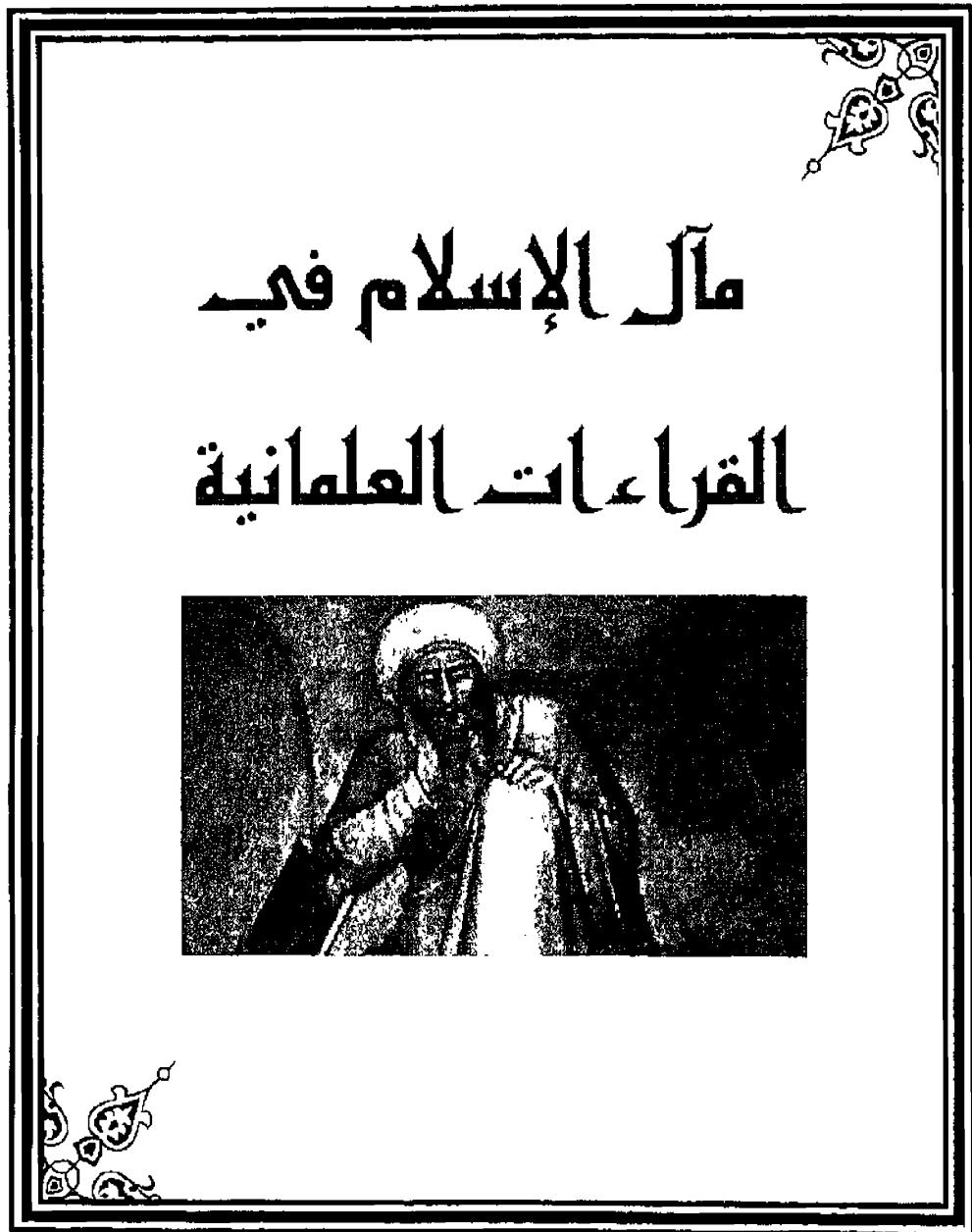
(2) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 80.

(3) علي حرب، المترنح والمبتغى، ص 131.

الفصل السادس

ما زال الإسلام فيه

القراءات العلمانية



الفصل السادس

مآل الإسلام في القراءات العلمانية

تمهيد:

تتناول المشاريع العلمانية المختلفة الإسلام بحسب خلفياتها الفكرية والأيديولوجية تناولاً مختلفاً ولكنها تتافق جمِيعاً على أمرٍ: أنهم جميعاً يتكلمون وكأنهم مختصون بـ تفسير الإسلام ومتبحرون في دراسة نصوصه دون اعتبار لكونه ديناً له روبيته ومصادره التي تحتاج إلى تخصص ودرأية وهي غير متوفرة لدى أصحاب هذه المشاريع. والأمر الثاني: أن هذه القراءات جميعها تتافق على طمس الإسلام الحقيقى الذي يدين به المسلمون جميعاً، واعتباره ديناً طواه التاريخ، وغضى عليه الزمن، وأصبح مجرد ذكرى، ومن ثم تسعى لابتکار إسلام جديد لا يمت إلى الأول بأي صلة حتى الاسم لا يراد له أن يستمر لكي لا يفهم الآخرون أننا دوغمايون ومتخلفون.

وقد تتبع المقولات المتصلة بالإسلام في هذه القراءات وحاولت أن أعرض نصوصها بشكل موجز ثم أحلى القارئ الذي يرغب بالتوسيع أو التوسيع إلى مصادر هذه النصوص ليراجعها في سياقاتها وإطاراتها الكاملة. كما أعني تم أعن في هذا البحث بمناقشة هذه الأطروحات لأسباب ثلاثة:

الأول: أنها دعاوى مجردة عن الاستدلال فهي مزاعم كبيرة جداً بدون أي محاولة للبرهنة.

والثاني: إذا لم يقيموا عليهما بينات أصحابها أدعىاء

والثالث: أن أي مسلم بل أي حاقد لديه إنعام بالإسلام ومصادره وتاريخه يجد أن ما يطرحه هؤلاء العلمانيون لا يمت إلى الإسلام، وإنما هو تخرصات من وحي الفلسفة الغربية وحداثتها، تزيد أن تقتصر شخصية الإسلام.

الثالث: الهدف من هذا البحث هو وضع القارئ أمام التصور العلماني للإسلام، وإنمال الحقيقى الذى ينتهي إليه، وفضح هذه المشاريع العلمانية وكشف الأقنعة التى تتسرب بها، وتعريتها أمام الباحثين عن الحقيقة. ذلك أن الخطاب العلماني يدرس الإسلام وهو يستظر الإيمان به كمقدس موجى به، ولكن التقسيب والاستقصاء يكشف أن المستبطن المولى يناقض ما هو معلن عنه نظرياً، وهكذا يكشف لنا البحث بالدرجة الأولى التناقض بين الظاهر والباطن في بنية المنظومة العلمانية، وهو ما يتنكر له الخطاب العلماني إذا ما جوبه به ويعتبره اتهاماً ويبحث عن النوايا وتفتيشاً عن الضمائر. باختصار، البحث يريد أن يقول للناس: انظروا ماذا يقول العلمانيون عن الإسلام، وكيف يتعاملون معه علمياً أنهم يزعمون الانتماء إليه.

وقد اعتمدت في هذا البحث على المصادر الأساسية والمباشرة للخطاب العلماني – إلا في حالات نادرة – وحرصت على أن أترك النصوص هي التي تتكلم، وأن يكون منهاجى هو المنهج الوصفي الكشفي التركيبى حتى لا أتهم بالتجمى والتتحامل.

وها هنا ملاحظة مهمة أود أن ألفت النظر إليها لعلها تجنبنى الكثير من النقد وسوء الفهم وهي أننى في هذه الدراسة لم أتعامل مع الخطاب العلماني كأشخاص وأفراد متباينين مختلفين، وإنما تعاملت معه كمنظومة فلسفية تنتهي إلى جذور واحدة و تستند على أسس مترابطة، ولذلك تجنبت ذكر الأسماء غالباً في متن الدراسة، وأحلت إليها في المهاشم، ولذلك أيضاً كنت أنتقل من نص إلى نص دون اعتبار لقائله ما دام يتكملاً مع غيره في داخل السياج الأيديولوجي العلماني.

لقد أراد البحث إذن أن يكشف عن الوحدة المتخفيه وراء التنوع والاختلاف في المنظومة العلمانية، وأن يصل إلى الجذور الكامنة وراء الأغصان والفروع، فالتيارات والمدارس العلمافية الليبرالية والماركسية والحداثية والعدمية على الرغم

من اختلافها إلا أنها تتفق إلى حد كبير كلما حاولنا الحضر في الأعمق للوصول إلى الجذور المندادية والدينوية التي تغذيها، ويكون الاتفاق أكثر وضوحاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية عموماً، وذلك بسبب التضاد المطلق بين هدف الرسالة الإسلامية وهدف العلمانية الغربية في التعامل مع أسئلة الإنسان الكبرى وقضايا المصيرية.

وقد جاء هذا البحث في ثلاثة مطالب ومطلب ختامي:

المطلب الأول: تكريس تاريخية الإسلام القرآني .

المطلب الثاني: ترويج الإسلام العلماني الجديد.

المطلب الثالث: المرجعية النقدية لنسخة النقدية العلمانية.

المطلب الختامي: النتائج.

المطلب الأول: تكريس تاريخية الإسلام القرآني:

أولاً، التورخة من منظور حداثي:

إن الموقف العلماني من الإسلام عموماً ليس مستغرباً إلا لكونه يصدر من أنسٍ يقولون إنهم مسلمون، ولكن إسلامهم ليس استثناءً بين الأديان، فهو ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسمورية، والأشورية، والفرعونية⁽¹⁾، وما هو إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر، لذلك جاءت العبادة العربية عبادة قمرية، وتحتفظ إلى اليوم

(1) حاول تركي علي الريبعي في كتابه "الإسلام ولحمة الخلق الأسطورية" أن يعقد مقارنات بين العقائد الإسلامية والأساطير القديمة راجحاً أن إسلامنا هو إلا امتداد لهذه الأساطير. وانظر: رشيد الخيون "جدل المترزين" من 74، 75 يقول الخيون: إن طه اسم إله ضد الهنود الحمر، وعند السومريين اسم مسيح متظاهر. فلت: إن طاهارو الذي يتنتظره السومريين ما هو إلا بشارة بطه أي بمحمد صلى الله عليه وسلم.

بقدسيّة القمر، فالشهر قمري، والتاريخ قمري، والصوم قمري، والزمن العربي كله قمري⁽¹⁾.

واحتفظ الإسلام ببعض الشعائر والطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسع القديم جداً مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان ومذاب القبر وبعض التصورات الأسطورية الأخرى، واستخدامها من أجل إعادة توظيف نصف متباشرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد⁽²⁾.

وهكذا يقرر الخطاب العلماني بناءً على ذلك أن الرسالة المحمدية لم تكن أحسن حظاً من سابقاتها⁽³⁾، والإسلام "بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفكوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي والأنثربولوجي والفلسفى بكل تأكيد"⁽⁴⁾.

وهو أي الإسلام كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث⁽⁵⁾، ويعني أركون بأن الإسلام كحقيقة الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنَظَّرُ الفكر الدوغمائي الإيماني⁽⁶⁾، وهو سيخضع لنتائج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية إذ أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى⁽⁷⁾، وسيصبح الإسلام

(1) انظر: سيد الفقي "رب الزمان" ص 168.

(2) انظر لأركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص 108 و "تألّفه على الإسلام" ص 114 وتاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص 231 وانظر: طيب تيزني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص 113 وانظر عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 26.

(3) انظر: محمد شحرور "حو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ص 348.

(4) أركون "تألّفه على الإسلام" ص 171.

(5) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 326.

(6) انظر: أركون "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر" ص 169 - دار الساقى للنـ ط 1 / 1997 وانظر: إلياس قويسم "إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً يبحث ثواب شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس 1420 هـ 1999 - 2000 م / من 201.

(7) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 194.

بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وي فعل الحداثة المكتسحة " شيئاً باليأ لا معنى له" وسوف يتبعه ويذهب مع الريح⁽¹⁾، وسينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للذكري والدراسة فقط كما حصل للمسيحية⁽²⁾، ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها⁽³⁾. لأنه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنه ظاهرة فريدة من الأديان⁽⁴⁾. كما ينبغي أن نعلم - بنظر أركون - أن الإسلام كأي عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً⁽⁵⁾. إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان⁽⁶⁾.

وعلى ذلك فمن الخطأ أن نؤنّم قيم الإسلام فلننظر إليها على أنها حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعها من مشروطيتها التاريخية⁽⁷⁾، لأن الإسلام رسالة موجهة إلى أساس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر مبنية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإيليس والشياطين والملائكة

(1) انظر: السابق ص 60.

(2) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 60 و ص 328، 318 .

(3) انظر: حامد أبو زيد "الخطاب والتأليل" ص 227.

(4) انظر: أركون "مجلة رسالة الجهاد" عدد 40، من 59، 60 نفلاً عن عبد الرزاق هوماس "قراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408 هـ 1987 - 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.

(5) انظر : أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 175 وانظر: أبو زيد "مفهوم الفص" ص 16.

(6) أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 174.

(7) انظر: أركون "ثقافة على الإسلام" ص 170.

والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر⁽¹⁾.

وهو ما يعني أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد، فالمثقف المسيحي كان يؤدي كل طقوس دينه حتى القرن التاسع عشر، ثم تحرر منها بعد الشورة التنويرية والشورة الصناعية، وهذا ما يتعرض له المسلم اليوم⁽²⁾.

وهنا يرى أركون ومترجمه هاشم صالح أن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدي الطقوس والشعائر بالضرورة⁽³⁾، ولذلك يجب تحرير الناس من العقلية الشعائرية⁽⁴⁾، فليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات الأخرى⁽⁵⁾.

ولكي يتحقق ذلك لابد أن نخرج من الدائرة العقائدية والمعيارية للإسلام الأرثوذكسي⁽⁶⁾، وإعادة تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية من جملة جملة عمليات وسيرورات أخرى، وبيان الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان و تستعصي على التاريخ⁽⁷⁾. وهذه مهمة التاريخية وهي أن تقوم بالكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي

(1) انظر : عبد المجيد الشرقي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 45.

(2) انظر : أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 28.

(3) انظر : السابق ص 36.

(4) انظر : السابق ص 329.

(5) نقلًّا عن عبد الرزاق هوماس "قراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير" ص 169 ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(6) انظر : أركون "تاريخية الفكر" ص 217.

(7) انظر : رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن" ص 15، والباحث تلميذ لأركون ويحيل إلى كتابات لأركون باللغة الفرنسية - جامعة تونس الأولى بعنوية - 1991 م تونس - شهادة الكلمة في البحث - قسم اللغة العربية - إشراف د. عبد المجيد الشرقي.

حال الإسلام في القراءات العلمانية

يتولد عنه التراث وأسباب ذلك وأبعاده⁽¹⁾، وإعادة تفسيره طبقاً لاحتاجات العصر⁽²⁾. وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة في طرح الأسئلة على التراث، وجرأة في الإيجابية عليها، مع الحذر من تأثير الإجابات الجاهزة⁽³⁾، لأن ما حفظناه من التراث هو التراث الرجعي⁽⁴⁾.

وكل ما لدينا هو تقليدي الصورة مثل: تشكل المصحف، والشريعة، وشخصيات الصحابة والنبي ﷺ، ونريد الصورة التاريخية أي الحقيقة، العقلانية "كما فعل الغربيون بالنسبة لل المسيحية الأولى"⁽⁵⁾.

إن الإسلام الشائع اليوم بنظر أركون هو الإسلام السنّي الأرثوذكسي وهو ليس إلا تقطيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً⁽⁶⁾، ونفس ونفس الشيء يقال عن الإسلام الشيعي⁽⁷⁾، فلا يوجد إذن إسلام حقيقي "لقد خرب تاريخ الإسلام الأولى وأفسد إلى الأبد"⁽⁸⁾، وما قدم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي⁽⁹⁾.

و"تغيرت معالم الإسلام الأساسية، وملامحه المحددة، وسماته الذاتية، وصفاته الخاصة، وحلت بدلاً منها معالم أخرى مخالفة تماماً، ومناقضة كلية، ومضادة على الإطلاق، واستبدلت بالمعالم الأساسية للإسلام معالم أخرى خطيرة

(1) انظر: رمضان بن رمضان "خصائص التعامل من التراث" ص 17.

(2) انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 16.

(3) انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 17.

(4) انظر: السابق ص 14.

(5) انظر: أركون كضايا في نقد العقل الديني ص 293.

(6) انظر: أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص 52.

(7) انظر: السابق ص 53.

(8) السابق ص 84.

(9) انظر: طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص 167.

وفاسدة ودخيلة"⁽¹⁾ "وانزلق الإسلام إلى مهوى خطير، وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير"⁽²⁾ .

ثانياً: التورخة من منظور ماركسي:

أما بنظر الاتجاه الماركسي العربي فقد كان الإسلام "ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويرة اقتصادياً وطبيقياً وسياسياً ودينياً طبقاً لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاءت بها حلاً للتناقضات الحادة التي كانت تعتمل في كيان المجتمع العربي بخاصة والإنسانية بعامة"⁽³⁾ .

والقرآن كتاب الثورة الإسلامية الكبرى والمعبر عنها ومصدر المعرفة الأولى لنظرية هذه الثورة⁽⁴⁾ ، والقراء المستثيرون أمثال مصعب بن عمير انضموا إلى الثورة، الثورة، وتخلىوا عن طبقاتهم المترفة، ولم يجد النبي ﷺ أشكفأ من القراء يمثلونه وينويبون عنه في ممارسة ذلك العمل الخطير، الذي لم يكن شيئاً سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي وإعادة تحضير المجتمع العربي في وقت واحد⁽⁵⁾ . ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية والوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة⁽⁶⁾ ، ثم كان عمر القائد التالي للثورة⁽⁷⁾ . وبذلك يكون الإسلام ثورة عربية خاصة بالعرب ومن الخطأ أن نعممه⁽⁸⁾ ، وليس الإسلام إلا فرعاً للعروبة، وليس هو إلا طوراً من أطوار المسيرة العربية⁽⁹⁾ . والله عز وجل معبد عربى، وأول بيت بني له

(1) انظر: محمد سعيد العشماوي "معلم الإسلام" ص 8 طبعة القاهرة 1989 وانظر للدكتور محمد عمارة "سقوط الغلو العلماني" ص 12.

(2) انظر: العشماوي "معلم الإسلام" 132 وانظر: د. عمارة "سقوط الغلو العلماني" ص 17.

(3) د. عبد الله خورشيد البري "القرآن وعلومه في مصر" ص 112 دار المعارف بمصر 1969 م.

(4) انظر: البري السابق ص 5، 108، 116، 117. وانظر د. عمارة "الإسلام بين الترور والتور" ص 202.

(5) انظر: السابق ص 112، 113. وانظر: د. محمد عمارة "الإسلام بين الترور والتور" ص 203.

(6) انظر: السابق 117.

(7) انظر: السابق ص 121.

(8) انظر: د. محمد أحمد خلف مقال في جريدة الأهرام 16 / 9 / 1987 صفحة الحوار القومي نقلاً عن فهيمي هويدي في "المفترقون" ص 170.

(9) نقلاً عن فهيمي هويدي "السابق" ص 174، 180.

مآل الإسلام في القراءات العلمانية

بأرض العرب من قبيل أن يكون الإسلام، وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المرسول للرسالة التي تعرف باسم الإسلام⁽¹⁾. فالإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية العربية أولاً وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء ليكون البديل عن الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها على أساس منها". "والعرب في كل مكان يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الناس". "والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع"⁽²⁾.

وهكذا وطبقاً للتحليل الماركسي يوصف الإسلام بأنه حركة محمدية⁽³⁾ أو ثورة⁽⁴⁾ يقارن بينها وبين الثورة البلاشفية والثورة الفرنسية⁽⁵⁾ وأن محمدًا^ص تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع، وأحلام المستقبل⁽⁶⁾.

ويمـا أن التوحيد نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فإن التوحيد اليهودي الذي ظهر في جزيرة العرب غير ممكن لأنهم مختلفون، أما توحيد آخـاتـون فقد كان بسبب وجود بنية تحتية متقدمة⁽⁷⁾.

ولـكنـ أوضـاعـ الجـزـيرـةـ العـرـبـيـةـ الـاـقـتـصـادـيـ وـالـاجـتـمـاعـيـ وـالـسـيـاسـيـ وـالـاـقـتـصـادـيـ فـبـاـنـ مرـحـلـةـ مـتـسـارـعـةـ مـنـ التـغـيـرـاتـ الـكـيـفـيـةـ النـاتـجـةـ عـنـ تـغـيـرـاتـ عـدـيـدةـ مـتـراـكـمـةـ، وـمـرـتـبـطـةـ بـظـرـوفـ أـدـتـ إـلـيـهـاـ، مـمـاـ هـيـاـ مـكـةـ لـلـتـحـولـ مـنـ كـوـنـهـاـ مـجـرـدـ اـسـتـرـاحـةـ وـمـنـتـدـىـ وـثـنـيـ دـنـيـوـيـ عـلـىـ الطـرـيقـ التـجـارـيـ، لـلـقـيـامـ بـدـورـ قـارـيـخـيـ حـثـمـهـ مـجـمـوـعـةـ

(1) انظر: السابق من 181 .

(2) السابق من 182 والتصوص لخلاف الله ينتلقها عنه فهمي هودي .

(3) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآنى إما إشكالية البنية والقراءة" ص 113.

(4) انظر: د. محمد شحرور "الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة" ص 555 لما بعد دار الأهالي - دمشق.

(5) انظر: جمال البنا "تبيّن القرآن" ص 10، 11 - د، ط / د، ت دار الفكر الإسلامي - القاهرة.

(6) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم الفصل" ص 74 .

(7) انظر: العنقى "رب الزمان" ص 187 .

من الظروف التطورية في الواقع العربي وال العالمي، وكان ذلك الدور هو توحيد عرب الجزيرة في وحدة سياسية مركبة كبرى⁽¹⁾.

فكان الأحداث تجسيداً لنزوع ما لاتتجاهه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة، وكان محمد صلى الله عليه وسلم جزءاً من هذا الاتجاه⁽²⁾. ولم يكن متشددًا مثل زيد بن عمرو بن نفيل فكان يتقبل الأحكام مما ذبح على النصب لأنّه كان ينتمي إلى ثقافة وواقع ومجتمع⁽³⁾.

وتهيأت مكة لقبول فكرة الإله الواحد، ومن هنا يكون توحيد الأديان في إله واحد قد جاء عند الرؤاد الحنيفيين كنتائج طبيعيّ لهديّر الواقع، وقد حتمت الظروف، وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش، وفيّ البيت الهاشمي الذي أخذ على عاتقه تحقيق هذا الأمر العظيم⁽⁴⁾.

"ولم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي صلى الله عليه وسلم] سوى الالهاء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتبطة نبياً مثل داود"⁽⁵⁾. "واتبع محمد صلى الله عليه وسلم خطًا جده كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء، وأعلن أنه نبي الفطرة"⁽⁶⁾ "وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة"⁽⁷⁾.

(1) انظر: السابق 206.

(2) انظر: نصر حامد "مفهوم النص" ص 72.

(3) انظر: "مفهوم النص" 71.

(4) انظر: القندي "رب الزمان" ص 206.

(5) القندي: "الحزب الهاشمي" ص 54.

(6) السابق ص 151.

(7) السابق ص 132.

وهكذا يبدو الإسلام في - المنظور العلماني - ليس إلا حلمًا سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم "أي جدي ها أنت أحق حلمك" وقد حققه⁽¹⁾.

وهكذا استبدل الإسلام بالآلهة إلهًا واحدًا، وانتسب إلى دين إبراهيم لاستيعاب اليهودية والنصرانية⁽²⁾، ويحثًا عن الهوية القومية للعرب⁽³⁾ لأنه "أصبح تعدد الأرباب عائقاً دائمًا ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب"⁽⁴⁾.

وحتى القرآن ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية اقتبسها النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية بن أبي الصلت وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار⁽⁵⁾، وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا زيد بن عمر بن ثفيل حيث كان هذا يسمى حنيفيته بالإسلام⁽⁶⁾.

ثالثاً: التورخة التشطيرية:

يحرص الخطاب العلماني على الحديث عن إسلامات متعددة، وذلك ليمزق الإسلام تمزيقاً شديداً، لكي تسهل عملية تصفيته وتذریته في الرياح، ويحمل الإسلام لتحقيق ذلك كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها وتمر بها الأمة الإسلامية، فتُحدَّث عن الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة

(1) السابق ص 151، 153.

(2) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص 135.

(3) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 72، 74 وأنور خلوف "القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي" ص 122 دار حوران - الطبعة الأولى - سوريا 1997 وانظر: القنوي "الحزب الهاشمي" ص 116.

(4) انظر: سيد القنوي "الحزب الهاشمي" ص 66.

(5) انظر: "السابق" ص 122، 124.

(6) انظر: السابق ص 117، 118.

المركزية والذي مارس بمنظر العلمانيين دوره في التحرير والتزييف⁽¹⁾، ويقصد أركون بالإسلام الرسمي أنه "نتاج الخيار السياسي الذي اخنته الدولة أو النظام المحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسدياً"⁽²⁾، وهو مصطلح استعاره الخطاب العلماني من فيكليسون كما هو واضح⁽³⁾.

وهذا الإسلام السلطوي يسميه محمد أركون أحياناً الإسلام الأرثوذكسي⁽⁴⁾، وأحياناً الإسلام الكلاسيكي التقليدي⁽⁵⁾، وأحياناً الإسلام الأقنوومي الأقنوومي ويعني به أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم، قادر على كل شيء، ويؤثر في كل شيء، دون أن يتاثر بشيء، في حين أنه هو يزيد الإسلام

(1) انظر: د. طيب تيزيدي "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ص 163، 164 والنظر لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص 146، 202، 206 و رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه "قراءات في القرآن" ص 17.

(2) انظر: د. أركون "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ص 63 وانظر: "العواصم من قواسم العلمنافية" ص 211.

(3) انظر: د. طيب تيزيدي "النص القرآني" ص 344.

(4): انظر: لأركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص 12 وكتاباً في تقد المقلد الدينى ص 101 ولا حاجة للإحالات أكثر لأن هذه اللقطة تعتبر مصطلحاً يميز به أركون عن غيره في كل كتاباته، وقد لاحظ ذلك عابد الجابري واعتبر مفردة الأرثوذكسيّة تميّز أركون عنه أما هو الجابري، فما يميزه مصطلحه "اللفظ والمعنى" أو "الأصل والفرع" انظر: "الجابري" التراث والحداثة" ص 321. والأرثوذكسيّة في الأصل تعنى الرأي المستقيم ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام الأرثوذكسي وفي كل مكان ترد فيه مضامنة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه، ولذلك يضعها بين فوسين، وهذا ما يوضحه مترجم أركون هاشم صالح انظر: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" هامش المترجم ص 44 ورويّضه هذا المعنى أيضاً تلميذ أركون آخر بقوله: "مفهوم الأرثوذكسيّة الذي يعني في الاصطلاح، الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمترمت الذي فرض نفسه بالقوة، بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم، أي لم يفرض نفسه عن طريق الإنقاوع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المنطالي" انظر: خالد السعديانى "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر" ص 231. ويوضح أركون نفسه مراده باطلاق الأرثوذكسيّة على الإسلام أو الفكر الإسلامي فهو يعني بها العبادى والمسلمات والديينيات المشكلة للاعتقاد الديني التي لا يمكن التمرد عليها دون عقوبة، وبهذا المعنى فإن هناك أرثوذكسيّات إسلامية تتفرع إلى أرثوذكسيّات سنية أو شيعية فالسيادة الأرثوذكسيّة هي كل سلطة دينية تمنع كل محاولة نفاذ نقية داخل الأمر المشكلة لمنظومتها الدينية، نظراً لأن إعادة القراءة يهدى ثبات مكانتها ومصالحها. انظر "أركون" العلمنة والدين" دار المساق ط 2 / 1993 ص 14 وانظر: إيلاس قریم "إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نوروز" ص 104. والنظر: رمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه "قراءات في القرآن" ص 35.

(5) انظر: لأركون "اللادة على الإسلام" ص 24، 172 و "على حرب" "النص" ص 127.

المعاصر الذي يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض⁽¹⁾. وأحياناً الإسلام الملاذ، أي إسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحة، إسلام التغافل والتعلّم، إسلام الملاذ من الفشل، الإسلام الذي يجد وحده كتعاليم إلهية قادراً على الحفاظ على التماسِك الاجتماعي⁽²⁾. وليس هو السلامة المعرفية والصحّة الأبستمولوجية⁽³⁾. هذه الإسلامات المتعددة تقابل الإسلام المعاصر كما أشرنا أو الإسلام الدين ولكنها إسلام أركوني جديد⁽⁴⁾.

والخلاصة الأركونية أن "الإسلام فرض نفسه كدين مدعاً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل"⁽⁵⁾، وتشكل منه إسلام مثالي متعال وفوق تاريخي هو الدين الصحيح [بنظر أصحابه طبعاً] يُبطل ويلغى كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يُبطل⁽⁶⁾، ولذا فإن "إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطررنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي"⁽⁷⁾.

وهكذا فإن أركون يعتبر الإسلام الذي فهمته الأمة عبر تاريخها وتقبله الناس، وأمن به السواد الأعظم من البشر إسلاماً مثالياً خيالياً يختلف عن الإسلام الحقيقي [وليس هناك إسلام حقيقي في المنظور العلماني عموماً ولذا فإن أركون يأخذ على عاتقه أن يكشف عن الإسلام بمفهوميه: الإسلام المعاش، وهو غير مطابق وغير صحيح، والإسلام غير المعاش وغير المفهوم وهو الخاضع للتحليل⁽⁸⁾] الأركوني طبعاً.

(1) انظر: لأركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 174، 175.

(2) انظر: لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص 115، 116 وانظر: عبد الرزاق هوماس "قراءة جديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" ص 286.

(3) انظر: نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص 108.

(4) انظر: لأركون "تاريخية الفكر" ص 115، 116.

(5) د. أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" ص 115.

(6) انظر: السابق ص 115.

(7) السابق: ص 115.

(8) انظر: السابق ص 116.

ومن الإسلامات العلمانية الأخرى: الإسلام الشعبي⁽¹⁾ الذي يقوم على الثقافة غير العائلة⁽²⁾، لأنه إسلام جمهور المسلمين وعامتهم⁽³⁾، وهذا النوع من الإسلام لا يتتفق مع الإسلام الحمدي – بنظر الخطاب العلماني – إلا في الأسم، لأن لكل شعب مسلم عاداته وتقاليده وإسلامه الخاص⁽⁴⁾، وفيه مظاهر وثنية⁽⁵⁾.

والإسلام النظري وهو النسق الفكري المتشعب والمتضطبي الذي أنجزه جمع من المفكرين، ويستمد إمكاناته من الوضعية الاجتماعية المشخصة "الواقع"، وتشخيص في بعض المنظومات المهمة مثل الاجتهاد والتأويل والقياس والتفسير والإجماع⁽⁶⁾.

والإسلام الشخصي الفردي، ويسميه أركون الإسلام الثالث أو الفردي⁽⁷⁾، وهو قائم على الضمير الشخصي الحر، والممارسة الشخصية للإسلام⁽⁸⁾. وتجلّى في الممارسات الصوفية التي أفصحت عن نفسها في الطموح إلى العيش في علاقة مع الله أعز وجلها على نحو يلبي الحاجات الروحية المطلقة، وقد حاول الإجماع الذي هو في حقيقة الأمر إجماع فقهي نخبوي أن يحد من هذه الحرية الفردية⁽⁹⁾.

(1) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" من 147 وانظر: أركون "تاريخية الفكر" من 180، 132، 202 وانظر: له "نافذة على الإسلام" ص 14، 106 وانظر: عبد المجيد الشرفي "البنات" من 77.

(2) انظر: د. طيب تيزيني "السابق" من 162.

(3) انظر: السابق من 141.

(4) انظر: د. تيزيني "السابق" من 158، 159.

(5) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "البنات" 77.

(6) انظر: د. طيب تيزيني "النص القرآني" من 166.

(7) انظر: السابق من 169.

(8) انظر: السابق من 174.

(9) انظر: السابق من 173، 174.

والإسلام الـ⁽¹⁾ وهو - كما يبدو لي - إسلام الشعوب المختلفة غير العربية الذي امتنزج بعناصر من حضاراتها السابقة وعاداتها المختلفة⁽²⁾، وهو ما يعبر عنه آخرون بإضافة الإسلام إلى بلدانه، أو مذاهبها المختلفة لتكريس التجوزية، فيقال مثلاً: الإسلام الأندونيسي، والإسلام الباكستاني والإسلام العربي أو الإيراني والإسلام العراقي أو الشامي⁽³⁾. والإسلام السنوي الشيعي⁽⁴⁾. والإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، بينما الإسلام الاعتزازي التقديمي مهمش⁽⁵⁾. والإسلام التقديمي بنظر جاك بيرك هو الغاية والمطلب لأنّه إسلام الديمومة⁽⁶⁾، ومعيار ذلك أن يتخلّى الإسلام عن مفاهيمه وتصوراته ومبادئه، ويُعتنق الرؤية الغربية لكي يصبح إسلاماً تقدّمياً، فالشرط الجوهرى للتقدّم هو الإسلام أو الاستسلام، ولكن ليس لله عزوجل وإنما للغرب المهيمن، أو النظام العالمي - أقصد الأمريكي - الجديد، للقطب الواحد⁽⁷⁾.

رابعاً: التورخة النسبية:

لقد قطع الإسلام - كما رأينا - في دوامة المجزرة العلمانية إلى إسلامات كثيرة، ولا بد هنا من السؤال: هل يطرح العلمانيون مفهوماً جديداً للإسلام يضاف

(1) انظر: د. نزيهي "السابق" ص 176 وانظر أركون "تاريخية الفكر" ص 180 حيث يستخدم مصطلح المجموعات الإثنية والإثنية أو الإثنية: تأتي للدلالة على تصنيف عرقى ثقافي وهى مشتقة من الإثنولوجيا التي تعنى علم الأجناس البشرية حيث يدرس هذا العلم القوافل العامة لتطور البشرية انظر: رابعة جلبي "ملحق من إعدادها تعرف فيه بعض المصطلحات" ملحق بكتاب "الإسلام والعصر" مشترك بين د. البيوطى - نزيهي ص 239.

(2) انظر: د. نزيهي "السابق" 176.

(3) انظر: د. محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 230 وتلميذه خالد السعيدانى "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر" نتاج محمد أركون نموذجاً ص 79 بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس - المعهد العالي لأصول الدين 1428 هـ 1997 م إشراف د. محمد محجوب وانظر: حسن أحمد أمين حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية" ص 27، 197.

(4) انظر: د. جورج طرابيشي "إشكاليات العقل العربي" ص 13 وأصحاب هذه الفرقـة في الأصل هم المستشرقون كما يشير طرابيشي.

(5) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "النص السلطة الحقيقة" من 14.

(6) انظر: جاك بيرك "القرآن وعلم القراءة" ص 131 ترجمة وتعليق مذذر عياشى - دار التوير - بيروت - مركز الإمام الحاضري - حلب ط 1 / 1996 تقييم: د. محمود عكام.

(7) انظر: المصدر السابق هوامش المترجم مذذر عياشى ص 131، 132.

إلى الإسلامات التي رأيناها أم يرتكبون مفهوماً من بين تلك المفاهيم؟ أم أن هناك خياراً آخر؟

إذا كان الإسلام بانتظار أحد الباحثين فكرة مجردة⁽¹⁾، وإذا كان الإسلام جاء وذهب بانتظار باحث آخر⁽²⁾، ولا يمكن إعادةه في بكارته النبوية الأولى عقيدة وتشريعًا وفقها⁽³⁾. وكان في أساسه قاصرًا على الأخلاق والتقييم، ولم يكن فيه أي نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي⁽⁴⁾، وكان رخواً مرتناً جداً في التعامل مع الشعوب المفتوحة، فلم يطلب أكثر من إعلان الشهادة فقط، ولهمارسوا عاداتهم ومعتقداتهم كما يريدون⁽⁵⁾ فإن هذا يتتيح لنا - أقصد للخطاب العلماني - أن نبحث عن إسلامٍ عصري مستنير مساير لروح العصر⁽⁶⁾ فالإسلام لا يكون صحيحاً إلا إذا طرح بالمفهوم البرغسوني وذلك بجعله ديناً منفتحاً⁽⁷⁾، والخلص من الفهم الفوري الحرفي للدين⁽⁸⁾، ولن يتم ذلك إلا إذا تمت إعادة النظر في الإسلام ككلية من منظور تاريخي بحيث يصبح من الضروري أن توفق بين الإسلام والفكر اللاديني⁽⁹⁾، وبحيث يمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً والإيمان إلحاداً، "فالإلحاد هو التجديد، وهو المعنى الأصلي للإيمان"⁽¹⁰⁾.

(1) انظر: د. زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" ص 68 يعني لا يمكن تحديد نموذج تطبيقي له في الواقع ليكون معياراً يرجع إليه.

(2) انظر: "الصالق للبيوم" صوت الناس، مجلة ثقافة، ص 155.

(3) انظر: د. طيب تيزيني "الإسلام والمصر" ص 129، 130.

(4) انظر: د. طارق حجي "الثقافة أولاً وأخيراً" ص 20.

(5) انظر: عبد الوادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص 41، 42.

(6) انظر: حسين أحمد أمين "حول الدعوة إلى تطبيق الشرعية" ص 5 ونصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص 195، 197.

(7) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "البنات" ص 50 وانظر له أيضاً "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 47 يفرق برجسون بين الدين المطلق والدين المقتوح والأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة انظر: مزاد وهبة "المذهب" في فلسفة برجسون ص 92 من 140، 142.

(8) والمقصود بالفهم الحرفي هو الفهم المستقر بين الأمة للإسلام والذي يدين به مليار مسلم ودانت به الأمة منذ أربعة عشر قرناً، والفهم الحرفي والعرفيين كلمة تتكرر كثيراً لدى العلماء.

(9) قال د. أركون ذلك في حوار مع إحدى المجلات الفرنسية انظر: عبد الرزاق هوماس "قراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير" ص 171.

(10) انظر: د. حسن حتفي "التراث والتجديد" ص 67 طبعة القاهرة 1980 وطبعة بيروت - دار التدوير 1980 - ص 53 وانظر: د. محمد عمارة "الإسلام بين التدوير والتزوير" ص 196 وانظر: جورج طرابيشي "المتفقون العرب والتراث" ص 212 وانظر "التأويل في مصر في الفكر المعاصر" ص 326.

وهذا يقتضي التخلص من المفاهيم السائدة عن الإسلام بأنه دين الحق، أو الحقيقة المطلقة، أو الدين القويم وأنه النسخة الأخيرة من الدين المقبول عند الله عز وجل⁽¹⁾.

كما أنه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه: إنه "الدين الذي أتى به محمد"⁽²⁾ صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام ليس إلا "أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية"⁽³⁾ و"حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يكتسب بصورة نهائية، وإنما هي مركب يجري تشكيله وإعادة انتاجه باستمرار، وهي تتتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات"⁽⁴⁾.

فلا يوجد إذن إسلام ما هو قائم في ذاته بصرف النظر عن أنماط تحققه في هنا والآن، لا يوجد إسلام جوهرى حقيقى نموذجى، وإنما الإسلام هو ما طبق في التاريخ⁽⁵⁾، وهو ما يعني أنه "لا يوجد إسلام في ذاته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للمختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته"⁽⁶⁾ "لا يوجد إسلام أصولى صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل"⁽⁷⁾. ولأن التطبيق خيانة فإنه لا يوجد لإسلام حقيقى أصولى يمكن العودة إليه، فالإسلام الحقيقى لم يوجد ولم يطبق لا في هذا الزمان ولا في صدر الإسلام، لأن حقيقة الإسلام هي محصلة تواريخته⁽⁸⁾.

(1) انظر: د. أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص 69 إن مثل هذه المفاهيم بنظر أركون جاءت في سياق تاريفي لتحقيق سيادة المؤمنين على غيرهم من الفئات الأخرى كاليهود والمصارى، لتأسيس مشروعية سلطوية للنبي والمؤمنين متبرزة عن الفئات الأخرى، فهـى إن مفاهيم تاريخية مهمتها تحقيق مصالح مباشرة لفاعلين اجتماعيين أي للمؤمنين"انظر: أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص 70، 71.

(2) انظر: د. أركون "النكر الإسلامي قراءة علمية" ص 114.

(3) انظر: د. أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص 39.

(4) انظر: علي حرب "نقد النص" ص 155.

(5) انظر: علي حرب "نقد النص" ص 153.

(6) انظر: السابق ص 158.

(7) انظر: علي حرب "الملموس الممتع في نقد الذات المفكرة" ص 28.

(8) انظر: السابق ص 28.

ولأننا لا يمكننا اليوم أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك⁽¹⁾ فإن مفهوم الإسلام يجب أن يبقى منفتحاً مستعصياً على الإغلاق لكي يقبل الخضوع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، فالإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعریفه داخل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة⁽²⁾.

وهذا هو معنى القراءة العلمانية للإسلام "أن لا نسلم بالمسلم به"⁽³⁾، وأن نطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية⁽⁴⁾، ويخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي⁽⁵⁾.

ولكن هنا لا يعني بانتظار أركون - متأخلاً! - أن نحذف كل إشارة إلى الإسلام⁽⁶⁾، وإن كان حسن حنفي يدخل علينا بهذا الفضل! فيرفض حتى الكلمة إسلام ويستبدلها بكلمة التحرر، لأن هذا اللفظ الأخير "يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم".⁽⁷⁾

خامساً: التورخة الهدمية الاجتنابية:

كيف يتم الوصول إلى هذا التجديد العلماني بشكل جذري وثورى؟

النقد الإيديولوجي هو وسيلة لنا للتخليص من فكر العصور الوسطى لكي "نودع نهائياً المطلقات جميعاً، ونكتف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا

(1) انظر لأركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ص 146 وانظر عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" ص 84.

(2) انظر: خالد السعيداني "إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نتاج محمد أركون نموذجاً" ص 56 ورمضان بن رمضان "خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن" ص 16.

(3) على حرب "نقد الحقيقة" ص 58.

(4) انظر: د. نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 20.

(5) انظر: لأركون "تاريخية الفكر" ص 217.

(6) انظر: السابق ص 217.

(7) انظر: د. حسن حنفي "التراث والتجديد" ص 99.

أمامنا⁽¹⁾. من أجل ذلك لا بد أولاً من انتزاع هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافه⁽²⁾.

وانزياح المقدس يعني أن تخترق المحرمات وتنتهي الممنوعات السائدة أمس واليوم وتنمرد على المراقبة الاجتماعية⁽³⁾ وتخترق أسوار اللامفكرة فيه وتدخل إلى المناطق المحرمة⁽⁴⁾، ونسعى إلى خلخلة الاعتقادات، وزحزحة القناعات، وزعزعة اليقينيات، والخروج من الأصول العقائدية⁽⁵⁾، وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامه⁽⁶⁾، ومراجعة كل المسلمات التراثية⁽⁷⁾، وطرد التاريخ التقليدي من منظومتنا الثقافية لأنه بناء عتيق عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، فوجب حكنس الأنماض قبل الشروع في البناء⁽⁸⁾.

وتكريس القطيعة مع الماضي – كما فعل الغربيون – هو الحل وليس الإصلاح "لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعوا إلى الإصلاح والإحياء والعودية إلى حالة ماضية"⁽⁹⁾ في حين المطلوب هو "اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الشعبي"⁽¹⁰⁾ لأنه كان وسيبقى سبب التخل⁽¹¹⁾ لأنه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة اجترارية، انتهازية،

(1) د. عبد الله العربي "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" ص 16 وانظر: مبروكه الشريف جبريل "الخطاب النفي في المشروع النهضوي العربي العربي والجاري لموجاً" ص 41.

(2) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص 26.

(3) انظر: خالد السعيدالي "يشكالية القراءة" ص 125.

(4) انظر: د. ناصر حامد أبو زيد "الخطاب والتلويل" ص 116 والحديث عند ناصر حامد عن أركون وانظر ص 235.

(5) انظر: علي حرب "قد النص" ص 72، 143، 144.

(6) انظر: د. أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحطيم الخطاب الديني" ص 6.

(7) انظر: د. ناصر حامد أبو زيد "الخطاب والتلليل" ص 228.

(8) انظر: د. عبد الله العربي "مجمل تاريخ المغرب" ص 25 نفلاً عن مبروكه الشريف "الخطاب النفي" عن 133.

(9) د. العربي "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" ص 104 وانظر: مبروكه الشريف "الخطاب النفي" ص 115.

(10) د. العربي "العرب والفكر التاريخي" ص 225 وانظر: مبروكه الشريف من 101.

(11) انظر: السابق من 223.

نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية... الخ⁽¹⁾، ولا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبعد الإنسان العربي إذا لم تنهض البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير معرفة النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه⁽²⁾.

والوسيلة المجدية لذلك هي "هدم الأصل بالأصل نفسه" وإذا كان التغيير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بالآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بالآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته⁽³⁾. هذه الآلة ما هي إلا التأويل الباطني الغنوسي الذي ينفي النبوة الإسلامية ويقيم على أنقاضها دين العقل⁽⁴⁾

المطلب الثاني: ترويج الإسلام العلماني الجديد

أولاً: الإسلام العلماني الجديد:

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التذكير بأن ما يتحكم بالموقف العلماني الذي عرضناه آنفاً بشكل مكثف هو معيار مادي فلسفى غربى اعترف العلمانيون بذلك أى لم يعترفوا، وأن الخلفية الانحدارية أو الشكية أو اللاأدبية هي التي يستبطنها أغلب العلمانيين في تناولهم للإسلام، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام، ولم يجاهروا بمالحدتهم وتحدىوا عن امكانية وجود ما للإسلام، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد صلى الله عليه وسلم وقال عنه «إِنَّ الدِّيَنَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»⁽⁵⁾. «وَمَنْ يَتَشَيَّعَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ

يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽⁶⁾.

(1) انظر: د. مirokka الشريف "الخطاب الندي" من 53 وهي كلمات متفرقة في خطاب عبد الله العروي تحصيها الباحثة.

(2) انظر: أدوبس "على أحمد سعيد" الثابت والتحول ١ / 32، 33 دار المودة - بيروت 1974.

(3) انظر: السابق ١ / 33 وانظر نصر حامد "شكالية القراءة" آليات التأويل من 232.

(4) انظر: أدوبس "الثابت والتحول" 2 / 209 - ٤ / 208 - دار المودة - بيروت.

(5) سورة آل عمران آية 19.

(6) سورة آل عمران آية 85.

ولئما إسلام جديد يختارونه منفتح - كما رأينا - وغير مغلق، وغير مكتمل، بعكس ما أراده الباري عزوجل: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَفَعْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»⁽¹⁾. إنه امتداد لما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي كما طرحته فلاسفة النهضة الأوروبيين واستعواضوا به عن المسيحية، وهكذا يسلك العلمانيون العرب درب أساتذتهم فيما يخص علاقتهم بالإسلام، فالإسلام الجديد الحصري المستثير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً.

فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعنى الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعنى الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ⁽²⁾.

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان⁽³⁾.

- والصلاحة مسألة شخصية⁽⁴⁾، وليسوا واجبة⁽⁵⁾، وفرضت أصلاً ترتيبين عريكة العربي، وتعويذه على الطاعة للقائد⁽⁶⁾، وتغرنى عنها رياضة اليوغما وهو ما غفل عنه الفقهاء⁽⁷⁾.

(1) سورة المائدah آية .3.

(2) انظر: د. حسن حفي "من العقيدة إلى الثورة" I / 17 وانظر: أبو طالب حسنين "التأويل في مصر" من 339.

(3) انظر: الصادق البيهقي "صوت الناس"، محنة ثقافة ممزورة"ص 25 .

(4) انظر: عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" من 129، 169 ينقل عن أركين في مصدر أجبني له.

(5) الظفر، عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 63.

(6) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص 110، 111.

(7) انظر: الصادق البيهقي "الإسلام في الأنس" من 127، 134.

- والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية⁽¹⁾، كما أنها لا تؤدي الفرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها " فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة ... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، وهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تناول شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة⁽²⁾. إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة⁽³⁾.

- والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير⁽⁴⁾، وهو مفروض على العربي فقط، لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية⁽⁵⁾. بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج⁽⁶⁾.

- أما الحج صنعته فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب⁽⁷⁾ وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي⁽⁸⁾، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكّد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر⁽⁹⁾. كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب

(1) انظر: د. عبد العميد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 63 وانظر: العثماني "جوهر الإسلام" ص 7، 8، 79، 80.

(2) د. الجابري "وجهة نظر" ص 150 - 151.

(3) انظر: محمد محمود طه "الرسالة الثانية" ص 155، 164.

(4) انظر: د. الشرفي "البنات" ص 173 لما بعد وانظر للشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 63، 64.

(5) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص 109.

(6) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق تونسي "تونسي" وألزم به الشعب التونسي انظر تونس الإسلام الجريح لـ محمد الهادي مصطفى الزمرizi ص 48، 49 نقاً عن الدكتور القرضاوي "التطرف العلماني في مواجهة الإسلام" ص 144.

(7) انظر: د. الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 65 وانظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص 154، 155 وانظر: تركي علي الريبعو "العنف وال المقدس والجنس" ص 89.

(8) انظر: الريبعو "العنف وال المقدس والجنس" ص 89.

(9) انظر: الريبعو "السابق" ص 89 وانظر: الفقهي "الأسطورة والتراكم" ص 165.

الإسلام وتأكيد عروبيته⁽¹⁾. وليس من الضروري أن يقام ببطقوسه المعروفة إذ يعني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي⁽²⁾.

وهكذا تُمْيِّز ككل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية⁽³⁾، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها⁽⁴⁾ بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغوا هذه هذه المرنة⁽⁵⁾. إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدي الطقوس والشعائر بالضرورة⁽⁶⁾ فقد أصبحت المساجد أو كار الإرهاب⁽⁷⁾، ويرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاج واللحى⁽⁸⁾.

إن علامات الاستسلام تتجلّى في ممارسة الشخص للصلوة والزكاة وهذا عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي السياسي للفرد، ولهم وظيفة في كسر العصبيات والتضامنات التقليدية⁽⁹⁾، ونحن اليوم مدعوون لإعادة النظر في في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً⁽¹⁰⁾.

(1) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص 106.

(2) انظر: أركون "مجلة الكرمل" العدد 34 / 1989 جزء 1 من 23 فصيلة تصدر عن الاتحاد العام لكتاب والمحظيين الفلسطينيين مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع - قبرص - وانظر: خالد السعدياني "إشكالية القراءة" ص 37 و انظر: رمضان بن رمضان "خصائص التراث" ص 108، 109، 124 يعتبر أركون الحج العقلي ينتهي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى "الحدث القرآني" أما الحج الشرعي فينتهي إلى تأطيرات الفقهاء المقلقة الأرثوذكسية أو ما يسميه "الحدث الإسلامي" وهو يستثير المصطلح من التوحيد الذي ألف كتاباً بعنوان "الحج العقلي" إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي كما يذكر أركون نفسه . راجع "المصادر المابقة".

(3) انظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص 154، 155.

(4) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص 81.

(5) انظر: الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 121.

(6) انظر: أركون قضايا هي لقد العقل الديلي" ص 36.

(7) انظر: "الفاشيون والوطن" ص 200.

(8) انظر: العظمة "العلمانية تحت المجهر" ص 181.

(9) انظر: أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص 17.

(10) انظر: حسين أحمد أمين "الاجتهد في الإسلام" ص 23 نقاً عن د. عمارة "الإسلام بين التزوير والتويير" ص 218.

وهكذا يُطمس الإسلام الرياني الذي أرسّل به محمد صلى الله عليه وسلم، ويبزّ الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة، والمقابلة لكل الأفهام والتآويلات، والتي لم تتوقف عند هذا الحد، لأنّه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني.

ثانياً: الإيمان العلماني الجديد:

والإيمان أيضاً ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" وإنما "هناك تغيير جذري في المفهوم الإيماني نفسه، وفي وسائل تحققه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة ... المشكلة الإيمانية الآن في توجّه الإنسان كلياً نحو الاتّحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بدلاً عن التوجّه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق ... فالإيمان في عصمنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتّكوين كما يوضّحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلّها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله".⁽¹⁾

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي فالإيمان الحديث "يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكه وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للمجتمعية الاجتماعية، وهو ما تدعوه بارخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي".⁽²⁾

(1) انظر: أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية" 2 / 497، 498 وانظر: "البعد الزمانى والمكالى وأنزهها في التعامل مع النص البشري" 116

(2) انظر: أركن "من القرآن إلى التفسير الموروث" ص 83، 84.

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصادم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي⁽¹⁾. وبناءً على هذا المفهوم الجديد للأيمان الأرثوذكسي فإن كل الذين اعتبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين لأنهم لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائرهم الخاصة⁽²⁾.

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركناً فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر⁽³⁾، وعند آخرين "الإيمان بالله والاستقامة"⁽⁴⁾، والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيمة، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالْمُنْتَهَىٰ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْهُ رَءِيْبُهُمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»⁽⁵⁾.

وعند طائفة ثالثة يفتح المجال للكونفوشيوسية، والبوذية وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية⁽⁶⁾، لأنه يسر على المؤمن في عالم اليوم أن يحمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدینه الموروث، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصرني غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم، وبالتالي أنيست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية⁽⁷⁾.

(1) أركون قضايا في نقد العقل الديني ص 207. يميز أركون أيضاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان: الإيمان التقليدي البسيط والإيمان الوعي التاريخي، والإيمان الأسطوري العاطفي، أو الإيمان الحق والإيمان الباطل الزائف انظر: أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" 50 - 51.

(2) انظر: أركون "مجلة الكرمل" من 39 عدد 34 / 1989 م.. وانظر: "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال" ص 9.

(3) انظر: محمد شحرور "حو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ص 31 والدكتور حامد طاهر يذكر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم.

(4) انظر: العثماني "جوهر الإسلام" من 109، 121.

(5) سورة البقرة آية 62.

(6) انظر: السابق ص 127 و قوله: "أصول الشريعة" من 100.

(7) انظر: د. أركون "تأفاذة على الإسلام" من 60 وله أيضاً "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" ص 84.

(8) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "البنات" من 101.

وهكذا بالتوالي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما أصبح الإلحاد عند نيشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير⁽¹⁾ يصبح كذلك عند المفكرين العرب "الإلحاد هو التجديد لأنه يطابق الواقع ووعي بالحاضر ودرء للأخطار ومرؤنة في الفكر... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مختلف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق"⁽²⁾. والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجّه بالعبادة إلى غير الله عز وجل، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطرفة دائماً، فالتناقض شرك والتقدم توحيد⁽³⁾.

إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة «أَجْعَلِ الْأُلَّاهَ إِلَيْهَا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ»⁽⁴⁾.

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون والموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال وإنما الله يعني الإنسان، وصفاته جماعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني⁽⁵⁾. الله الجديد [سبحانه سبحانه وتعالى] هو: الدافع الحيواني، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبر، الحب⁽⁶⁾ أو هو هو الأمل بالعدالة والحرية والمساواة⁽⁷⁾.

(1) انظر: كولبر "الله في الفلسفة الحديثة" ص 333، 334.

(2) د. حسن حنفي "تراث التجديد" ص 54.

(3) انظر: د. شحورو "الكتاب والقرآن" ص 496 وانظر: الشيخ عبد الرحمن حبطة الميداني و "التحريف المعاصر في الدين" من 202.

(4) سورة ص آية 5.

(5) انظر: د. حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص 54 - 57 والاستشهاد بالأية منه طيباً.

(6) انظر: د. حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" 2 / 92 - 93، 112 - 113، الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على على المجاز 2 / 602 وانظر 2 / 604 - 112 - 113، 114، 630 أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على الحقيقة فهو مستحب بمنظار د. حنفي. انظر: السابق 2 / 601 وانظر: التأريل في مصر من 347 فما بعد.

(7) انظر: حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص 72.

(8) انظر: أركون "قضايا في نقد المثل العربي" ص 282 وانظر: نوال السعداوي "المرأة والدين والأخلاق" من 50.

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة فإن الغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية⁽¹⁾. وإن فكرة اليوم الآخر في أساسها نشأت في منظور بعض العلمانيين مع عبادة الشمس لدى المصريين، ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة⁽²⁾ أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطرها على الناس ويحكمونهم⁽³⁾.

والكتب المقدسة بما فيها القرآن تنكر العالم الغيبي لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب، وأصبح من الممكن أن يوصل إليه بقليل من المنطق والحساب⁽⁴⁾. إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، وصار قابلاً للتفسير العلمي⁽⁵⁾. إن البعث ليس في السماء، إنه في المستقبل على الأرض، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر⁽⁶⁾.

البعث الذي يرويه القرآن والنبي ﷺ ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتحول إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين. إن العرب أساءوا الفهم فتحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي⁽⁷⁾.

(1) انظر: نصر حامد أبو زيد "النص، السلطة، الحقيقة" ص 135.

(2) انظر: مراد وهبة "ملك الحقيقة" ص 299.

(3) انظر: الصادق الشيريم "الإسلام في الأسر" ص 82.

(4) انظر: السابق من 81.

(5) انظر: السابق من 82.

(6) انظر: السابق نفسه.

(7) انظر: اليهود "السابق" ص 106، 107.

ان المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجبن والملائكة، فالإيمان ما وقري في القلب وصدقه العمل⁽¹⁾. ولا يحتاج للفرضيات الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة⁽²⁾.

"قد لا يكون البعض واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجداد بل يكون البعد هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والاسكون"⁽³⁾ "إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمهي عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم التهم كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة"⁽⁴⁾.

إن "الجنة والنار" هما الثناء والعقاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها"⁽⁵⁾، "أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر"⁽⁶⁾. أما الحور العين والملذات فهي تعبر عن الفن والحياة بدون قلق⁽⁷⁾ وأما الوطء فهو تعبر عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة⁽⁸⁾.

(1) انظر: حلفي في فكرنا المعاصر، ص 93.

(2) انظر: أركن، ص 81.

(3) د. حلبي من العقيدة إلى الثورة 4 / 508. وانظر أبو طالب حسين "التأولين" في مصر ص 374.

(4) د. حلبي من العقيدة إلى الثورة 4 / 600.

(5) د. حلبي من العقيدة إلى الثورة 4 / 601.

(6) د. حلبي من العقيدة إلى الثورة 4 / 605.

(7) انظر: تركي علي الربيعر "العنف والمقدس والجنس" من 140 - 141.

(8) انظر: السابق من 132، 138.

المطلب الثالث: المرجعية النقدية للمسخة العلمانية؛

إن ما قرأناه من نصوص للمخطاب العلماني حول الإسلام ليست أكثر من محاولة لتمرير المشاريع النهضوية والتنويرية الغربية إلى الفضاء الإسلامي متجاهلين الفروق الحضارية والتاريخية والثقافية بين الأمتين الأوروبية والإسلامية.

ولعل أبرز ما يمكننا رصده من هذه الاتجاهات التي حاول العلمانيون سحبها إلى فضائنا الإسلامي تتمثل بما يلي:

1. فلسفة الرشديين الذين سيطروا على العقل الأوروبي لمدة طويلة، وكانت فكرة الحقيقة المزدوجة أو الحقيقة ذات الوجهين من أبرز الأفكار التي ذاعت وتدالوها هؤلاء المفكرون ويعنون بها أن الشيء يمكن أن يكون صادقاً فلسفياً خاطئاً لا هوتياً أو العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حرّاً في المجاهرة برأيه ونتائجـه في مجال الفلسفة بحجـة أنه فيلسوف يعتبر موضوعات الإيمان تتجاوز الفهم البشري وإن كانت نتائجه الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات⁽¹⁾.

فهي فكرة—إذن— يريد منها استرضاء الكنيسة دون خسائر علمية أو فلسفية، وعقد نوع من المهاـنة بين الكنيسة والفلسفة. ولقد عـبر بـتـارـك عن سـخـطـه من هـؤـلـاءـ الـذـينـ يـفـصـلـونـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـفـلـسـفـةـ وـلـمـ يـقـبـلـ هـذـهـ الـمـهـاـنـةـ، لأنـهـ يـعـلـمـ أنـهـ بـدـاـيـةـ النـهـاـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـسـلـطـانـ الـكـنـيـسـةـ، فـالـرـشـدـيـوـنـ —ـ كـمـاـ يـتـحـدـثـ إـذـاـ جـاهـرـواـ بـمـجـادـلـاتـهـ اـحـتـجـواـ بـأـنـهـمـ يـتـكـلـمـونـ مـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ الـدـيـنـ، إـنـهـ يـبـحـثـونـ عـنـ الـحـقـيقـةـ بـنـيـنـهـمـ الـحـقـيقـةـ، وـإـنـهـمـ يـبـحـثـونـ عـنـ النـورـ بـإـدـارـةـ ظـهـورـهـمـ نـحـوـ الشـمـسـ، وـلـكـنـهـمـ يـقـرـرـونـ لـأـنـهـمـ يـتـرـكـونـ مـغـالـطـةـ أـوـ تـجـدـيفـاـ⁽²⁾.

أليس هذا هو ما يرددنه أولئك الذين يتحدثون — في عصرنا — عن أنهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، وبذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم أن يقرروا

(1) انظر: وليم كلي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ص.40.

(2) انظر: إرنست رينان ص.343.

ما يشاعون من القضايا التي يرفضها الدين، فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل أحدهما في شؤون الآخر⁽¹⁾ لأن المناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة⁽²⁾.

ويبدو أنه بقدر ما أصبح للرشديين من سلطان على العقول أخذت هذه الفكرة تتمدد في الأوساط الثقافية فظهر من هؤلاء يوبنوناتزي 1462 – 1525 وهو من أشهر أساتذة بادوفا في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشدية خالصة وقد تبني هذا فكرة الحقيقة المزدوجة فاصدر كتاباً أنكر فيه خلود النفس، ثم أعلن خصوصه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد أن يُعدم حرقاً ولكنه نجا بحماية أحد الكرادلة له⁽³⁾.

ويؤكد يوبنوناتزي أن الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الآخر ووالنعيم، ويتجنب الشرهرياً من الجحيم لا يزال في طور الطفولة، وبذلك فهو بحاجة إلى الوعد والوعيد، وأما الفيلسوف فيصدر عن المبادئ والبراهين فقط، إن المشرعين بنظره هم الذين ابتكروا الخلود لا عناء منهم بالحقيقة، بل حرضاً على الخير العام، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية، فال الأولى ثابتة بالإيمان، والثانية ثابتة بالتجربة⁽⁴⁾.

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون 1561 – 1626 كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة وهي تعني عنده أن ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، والإيمان طريق الوحي، والعلم طريق العقل⁽⁵⁾ وعلى ذلك فالكتاب المقدس شيء، وكتاب الطبيعة شيء آخر⁽⁶⁾، والدراسة الفلسفية عنده لا تساند أي استدلال على وجود الله

(1) انظر: زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي من 135، 136 دار الشرق - الطبعة التاسعة 1993 م.

(2) انظر: علي حرب "لقد النص" - المركز الثقافي العربي ص 97 الطبعة الأولى 1993 - بيروت.

(3) للنظر: يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة من 14 ورسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص 39.

(4) انظر: السابق ص 15 و "الإلحاد في الغرب" ص 39.

(5) انظر: برتراند ريل "تاريخ الفلسفة الغربية" ص 81.

(6) لنظر: جيمس كوليز الله في الفلسفة الحديثة من 133 ترجمة: فؤاد كامل - مكتبة الغريب - القاهرة 1973 د.ط.

اعزوجلأ أو العناية الإلهية، وكل ما يمكن أن نصل إليه من دراسة مكتاب الطبيعة هو إثبات وجود الله قادر وحكيم⁽¹⁾.

ولذلك أوصى بيكون في تقرير رفعه إلى الملك جيمس الأول لإصلاح التعليم أن تتم المحافظة على هوة عميقية بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكمال العلمي يتطلبان بنتظره فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذي ينتمي في اللاهوت يخلق مذهبًا خرافياً جامحاً، في حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً بالفروق الفلسفية والكشف العلمية ينتهي إلى الزندقة، والملك الوحيد المنفذ - بنظره - هو إقامة ثانية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي⁽²⁾.

ولم يكن غاليليو 1564 - 1642 م المعاصر لبيكون بعيداً عن هذه النظرية فقد كان يستشهد بالكاردينال بارونتيوس عندما قال: "غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء، لا ككيف تسير السماوات".⁽³⁾ وكتب لصديق له: "اعتقد أنه يجب أن لا نبتديء في مناقشة المسائل الطبيعية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة، ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية".⁽⁴⁾

أما سبينوزا 1632 - 1677 م فقد استمات في الدفاع عن الحقيقة المزدوجة ليجد لنفسه منفذًا يقول من خلاله ما يشاء دون أن يخشى بطش اليهود فهو يرفض أن يكون العقل خادماً للكتاب، كما يرفض أن يكون بينهما أي تناقض لأن لكل ميدانه الخاص ويمكنهما أن يعيشَا في وئام⁽⁵⁾ "فاللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً لللاهوت، بل لكل مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، ولللاهوت مملكة التقوى والخضوع".⁽⁶⁾ فإذا وجد تناقض في الكتاب مع

(1) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص 136.

(2) انظر: جيمس كوليز "السابق" ص 133.

(3) انظر: جون هرمان زاندال تكوين العقل الحديث" ص 368.

(4) انظر: اريدل تكوين العقل الحديث" ص 368.

(5) انظر: سبينوزا رساله في اللاهوت والسياسة" ص 368، ترجمة د. حسن حلبي.

(6) السابق ص 370 - 371.

العقل هلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عنده كل فرد أن يفكر كما يشاء دون أي خوف⁽¹⁾ ويمكننا أن نعبر بقولنا للعوائد الموجي بها عن طريق اليقين الأخلاقي فقط ولا نملك أكثر من ذلك⁽²⁾.

2. فلسفة التنوير:

ويعد القرن الثامن عشر لدى غالبية المؤرخين هو القرن الذي شاعت فيه هذه الفلسفة ومن أبرز هؤلاء التنويريين فولتير 1694 - 1778 م وجان جاك روسو 1712 - 1778 م و كانط 1724 - 1804 م و دينيس ديدرو 1713 - 1784 م وهولباخ أو دولباك 1723 - 1789 م ودي لامترى 1709 - 1751 م و مونتسكيو 1689 - 1755 م وغيرهم وقد كان الاتجاه العام لفلسفة التنوير يقوم على اعتبار الأديان ظواهر تاريخية وضعيفة خضعت للتطویر والتغيير بحسب تنامي الوعي الإنساني وتطور العقل البشري، ولم تكن فلسفة التنوير ناجمة عن فراغ أو طفرة بل سكانت امتداداً للتendencies الرشدية والنهضوية التي بدأت تتفاهم في أوروبا منذ القرن الخامس عشر فقد رأى توماس هوبز 1588 - 1679 م أن جوهر الدين لا يقوم على الحقائق وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة أو الخوف من الموت، وما الصفات التي تخليها على الإله إلا أسماء تعبّر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجحولة⁽³⁾. هذا الرأي الذي يزعمه هوبز لا يختلف عما نادى به قبله بأكثر من ألفي سنة الفيلسوف اليوناني ديمقريطس 470 - 361 ق. م كما أنه يتبنى رأيه في فناء كل شيء إلا الذوات والفراغ⁽⁴⁾.

(1) انظر: السابق من 371.

(2) انظر: السابق من 372.

(3) انظر: جيمس كولينز "الله في الفلسفة الحديثة" ص 140 وانظر: روبرت أغروس "العلم في منظوره الجديد" ص 79، 80 يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص 56.

(4) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص 40 وانظر: ول دبورانت "قصة الفلسفة" ص 317 وذكي نجيب وأحمد أمين "قصة الفلسفة اليونانية" ص 76.

ومن هؤلاء أيضاً جون لووك 1632 – 1704 م الذي لم يستطع أن يجاهر بعذاته للمسيحية، ولم يخف على المقربين منه ازدراءه لها فقد كتب لصديقه "لينيترز" أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث "يقصد الميتافيزيقاً"⁽¹⁾ وقال أيضاً: "لم تبق حاجة أو نفع للوحى، طالما أن الله أعطاها وسائل طبيعية أكثر يقيناً للتوصل بها إلى المعرفة"⁽²⁾. والخير والشر عنده كما هما عند هوبيز وأبيقرور مرتبطان باللذة والألم، فالخير ما يجعل اللذة، والشر ما يجعل الألم⁽³⁾. ودعا إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، وأصدر كتابين أحدهما "لا ضرورة لفسر معصوم للكتب المقدسة" والثاني "معقولية المسيحية" غالب فيما الجانب العقلي في المسيحية، ودعا إلى عقلتها لكي تقبل⁽⁴⁾.

كذلك كان ديفيد هيوم 1711 – 1776 م يبني النزعة الطبيعية التي تأدي بها بيكون وهوبيز ولكن مع تعليم هذه النزعة بمقولات الشكاك الأول مثل بيرون وشيشرون وكان ينعت نفسه بـ "الشاك" وغرضه أن يعزل الدين أو ما يسميه "الخرافة المستقرة" عن أي سيطرة فعالة في الحياة الأخلاقية للفرد والإنسان الاجتماعي⁽⁵⁾.

ولا محل في فلسفة هيوم للحديث عن وجود الله [عزوجل] أو النفس⁽⁶⁾، فهو فهو يرفض آية براهين عن ذلك⁽⁷⁾ ويقول: "لو وجد لأمكن البرهنة على وجوده"⁽⁸⁾، "وعل الاعتقاد بوجود الله عزوجل بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمنا ترغمنا على ذلك، وإن كان التحليل الفلسفي يفتقر إلى البرهان"⁽⁹⁾ ولم يكن لهذا

(1) انظر: برتراند رسل *تاريخ الفلسفة الغربية* ص 177.

(2) انظر: راندال تكتون العقل الحديث من 440 .

(3) انظر: برتراند رسل *تاريخ الفلسفة الغربية* ص 183 .

(4) انظر: يوسف كرم *تاريخ الفلسفة الحديثة* ص 142.

(5) انظر: جيمس كوليوز الله في الفلسفة الحديثة 164 يوسف كرم *تاريخ الفلسفة الحديثة* ص 179.

(6) انظر: يوسف كرم *تاريخ الفلسفة الحديثة* ص 177.

(7) انظر: جيمس كوليوز الله في الفلسفة الحديثة من 167 يوسف كرم *تاريخ الفلسفة الحديثة* ص 178، 179.

(8) انظر: كوليوز *السابق* ص 170.

(9) انظر: كوليوز *السابق* ص 172.

رأيه في الميتافيزيقا فقحه، بل إنه يرفض جميع الجوادر⁽¹⁾ وينكر الروح والمادة، ولا يُبقي إلا على المدرّكات الذاتية نفسها⁽²⁾، ولا يعترف بأية حقائق ضرورية، والعلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة⁽³⁾.

3. الدين الطبيعي:

لقد ثبّتني عدد من فلاسفة التنوير ما سمي بدين العقل أو الدين الطبيعي⁽⁴⁾ وهي مسميات لفكرة قديمة، تقوم على الإيمان بالله عزوجل، ورفض النبوة والوحي والكنيسة⁽⁵⁾.

وكانت ديانة العقل هذه متضمّنة في المذهب الديكارتي، وتقوم على الإقرار بوجود الله عزوجل، ذلك أن ديكارت وإن كان يصرح باعترافه بال المسيحية إلا أنه لم يهتم كثيراً بأسرارها⁽⁶⁾، بل هناك من يعتبر أن إيمانه كان مداهنة لرجال الدين ومهادنة للكنيسة، ولأغراض السياسية⁽⁷⁾.

(1) انظر: وليم كلي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ص 202

(2) انظر: روبرت أغروس "العلم في مظروه الجديد" ص 104.

(3) انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص 175

(4) انظر جيمس كولنз "الله في الفلسفة الحديثة" ص 61 وروسيس عوض "الإلحاد في الغرب" ص 121. وجون هرمان رال DAL تكوين العقل الحديث" ص 435، 436 يمكن الاطلاع على فكرة الدين الطبيعي في جاكلين لاغريله "الدين الطبيعي ترجمة منصور القاضي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1 / 1431 هـ 1993 م.

(5) انظر: جيمس كولنز "الله في الفلسفة الحديثة" ص 61 نشير إلى أنه ظهر في التاريخ من ينكر النبوة والوحي ونسب ذلك إلى البراهمة وهو قبلية آرية سيطرت على الهند منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد انظر: أبو زهرة: "الديانات القديمة" ص 19 وقد أشار إلى إنكار البراهمة للنبوات جل المؤرخين والمتكلمين المسلمين ومن هؤلاء: الباقلاي "انظر التمهيد" ص 96 والإنصاف له أيضاً ص 61 والبغدادي "انظر له أصول الدين" ص 154 وأiben حزم "انظر الفصل 1 / 137" والاسفاريني "انظر التبصير في الدين" ص 89 والجوبني "انظر له الإرشاد" ص 257 والنظمية ص 61 والغزالى "انظر له الاقتصاد" ص 95 والشهريستاني "انظر له المال والنحل" ص 250 ونهاية الإهادم له ص 495، وأiben رشد "انظر له مناجح الأدلة" ص 209 والرازي انظر له المحصل من 308 والأدمي انظر له غاية المرام ص 318 وأهم من كل هؤلاء البيروبي الذي قضى في الهند فراية عشرين عاماً انظر بشبهات البراهمة انظر في الفلسفة الإسلامية منهجه وتطبيق لإبراهيم منكور 1 / 87082.

(6) انظر: جون هرمان رال DAL تكوين العقل الحديث ص 438.

(7) انظر: برتراند ريسل تاريخ الفلسفة الغربية" ص 106، 107 وانظر مقدمة حسن حلبي لرسالة مجيئوا الرسالة في الالهوت والسياسة ص 11.

وقال جون لوك 1632 - 1704 م معبراً عن هذا المذهب: "لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله [عزوجل] أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة"⁽¹⁾.

وكانت جماعية لندن للمراسلات تحتضن المذهب التأليهي، وتنشر كل ما يزري بال المسيحية وينصر التأليهيين، فبالإضافة إلى نشرها لكتاب "عصر العقل" لـ توماس بين نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراعة بالدين المسيحي هما "نظام الطبيعة" لـ ميربودو، و"حطام الامبراطوريات" لـ هولني، كما نشرت أبحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي، ونشرت كذلك من الكتب المعادية للمسيحية "جمال المذهب التأليهي" و"المعجم الأخلاقي" و"جوليان ضد المسيحية" و"الأفكار الطبيعية في مواجهة الأفكار الخارقة للطبيعة". ومن الواضح هنا من خلال العناوين السابقة كيف كان الدين الطبيعي يكسب أنصاره بكثرة⁽²⁾.

(1) انظر: رائد تكوين العقل الحديث ص 440.

(2) انظر: رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 161 - 162، ومن أعلام الديانة العقلية في بريطانيا نجد: ماثيو تندال: 1653 - 1733م وهو من أشهر التأليهيين الإنجليز بعد اللورد هيربرت تشيريري، كتب كتاباً تحت عنوان "مسيحية قيمة قدم الخليقة" أو "الكتاب المقدس إعادة لنشر دين الطبيعة"، في لندن سنة 1730م وهو كتاب تولّت طبعاته، واعتبره التأليهيون كتابهم المقدس وأطلق تندال على نفسه "تأليهي المسيحي" اعتقاداً منه بعدم وجود تعارض بين المسيحية والمذهب التأليهي، وأن المسيحية تتطابق مع الطبيعة الخالد. انظر: رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 143 - 144 ووليم كلّي رايت من 220، جون تولّاد: 1670 - 1673م كتب كتاباً بعنوان: "مسيحية بدون أسرار" تشره سنة 1696م وهو متأثر بكتاب جون لوك "معقولية الدين المسيحي أثيم الكتاب بالهرطقة، مما يدفع مؤلفه إلى الهراء من إيرلندا إلى الكلذرة وأفهم بالكار التثلث والوهبة المسيح، انظر: رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 145 - 146 ووليم كلّي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة من 220. وبعده - هذا - أبرز من غير عن الأفكار التأليهية في عصره، فرفض العناية الإلهية والوحي، والنفس، والمعاد. انظر: رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 151 ويوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص 155. شافتسبري: 1671 - 1713م الرأي عنده أن الهدف وزراء الأخلاق هو الدخان عما يمكن تسميته اللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي، وليس عن الأخلاق المستمدّة من آية قوى غبية أو خارجية، فالدين الطبيعي يختلف عن الدين العدل في أنه مبادئ تستند إلى قوانين الطبيعة وتزامنهما الظاهر؛ رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 152 ووليم كلّي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ص 218، واعتبر شافتسبري أن ارتباط فعل الخير بالثواب في الآخرة فيه نظرة نفعية تتفاوت مع المسيحية المقدمة، ويسخر من دعاء الفضيلة الذين يؤمّسون دعوتها على أساس من الإيمان بالتلزيل، والحق بنظره أن الأساس هو أن نظرة الإنسان السليمة تدفعه إلى فعل الخير. انظر: رمسيس عرض الإلحاد في الغرب ص 154 وويرى أن الفكر الديني التقليدي من ألد أعداء الدين الحق، والمقصود بالدين الحق في نظره هو الدين الطبيعي لأن الدين التقليدي يدعوا إلى الإيمان بالمعجزات، واتهام قوانين الطبيعة، ونظم الكون في حين أن دين الطبيعة يبني على أساس التجاذب والتآ geream و التوافق الموجود في الكون انظر: "السابق" ص 155 . ولعلنا هنا نتفكر سبيلاً، وما يدل على لغوز - هذا - في عصره أنه تأثر به فولتير، ولسنجر، ومنلسون، وهيردر، إلى جانب كل من ليبلتز ونيدرو، انظر: "السابق" ص 153.

وفي ألمانيا كان نسخ 1729 - 1781 م يقول، بأن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بال المسيحية، لأن هذه - أي المسيحية - أسبق في وجودها من قبول الكنيسة للمعهد الجديد بصورة الراهنة، كما أن الدليل على صحة جوهر المسيحية يكمن في ملائمة لحاجات الطبيعة البشرية ومتطلباتها وليس في معجزاتها، وأن روح الدين لا تتأثر برأية أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة، وأعلن أنه لا يؤمن بسائر الأديان، وأن كل دين يمثل كلمة الحق الأخيرة، وأن أي هجوم عليه لا يضره، وأن كل الأديان لها فضل على الإنسانية باشتراكها في تطوير حياتها الروحية، ولا يوجد دين يمتلك احتكار الحقيقة⁽¹⁾.

وفي أمريكا كان من أشهر التألهييين بنiamين فرانكلين 1706 - 1790 انكر الوهبية المسيح، وتقبل الأخلاق الدينية بطريقة نوعية براجماتية، وكان يسمى نفسه "التألهي" واستحدث صلاة خاصة بمذهبه تخاليف صلاة المسيحيين كان يتوجه بها إلى الله [عز وجل] كل يوم⁽²⁾.

أما في فرنسا فقد كان دنیس دیدرو 1713 - 1784 م قد تأثر بالتألهيين الإنجليز مثل شافتسبيري وجون لوک وفرنسیس بیکون، ورفض الأخلاق النابعة من الدين المترتب، وأمن بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواقف العاطفية

توماس بين 1737 - 1809 م: اربط اسمه بالمذهب التألهي، وتوضح زريته بالدين المسيحي في كتابه "عصر العقل" الذي ظهر أول جزء منه عام 1793 م، والرأي عنده أن المعهد القديم مليء بقصص الفحش والتوك، والمعهد الجديد مليء بالمتناقضات، وقد بلغت حماسة المؤمنين بأفكار بين مبلغاً يدفعهم إلى إطلاق اسم الكتاب المقدس الجديد على كتابه "عصر العقل" ويررون أن مجرد اقتئانه دليل على التحضر، انظر : السابق ص 158 - 161 ووليم كلّي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة¹ ص 240 . يقول بين في كتابه عصر العقل: في جميع الأديان التي تم اختراعها لا يوجد دين أشد إهانة للقدير، ومداعاة لجهل الإنسان، وأكثر عداوة للعقل وتناقضًا مع ذاته من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية" رسميين عوض الإلحاد في الغرب² ص 162 . ويخلص بين إيمانه بما يليه آؤمن به واحد، وأمل في سعادة تتجاوز الحياة على الأرض، وبالمساواة بين البشر، كما آؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في ثنيت العدل والمحبة والرحمة والسعى إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة" انظر: رسميين عوض³ السابق ص 163 . ويمكن مراجعة أفكار الفللسنة السابقة حول الدين الطبيعي في: جاكلين لاغرية الدين الطبيعي⁴ ص 119 لما بعد ترجمة: منصور القاضي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط 1 / 1993 .

(1) انظر: السابق ص 186 ووليم كلّي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة¹ ص 235 .

(2) انظر: رسميين عوض الإلحاد في الغرب² ص 187 .

الاجتماعية⁽¹⁾، وكان مثله مثل فولتير يريد أن يرى آخر ملوك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس⁽²⁾، وأدله على وجود الله عز وجل نفس أدلة المؤلهة الطبيعيين⁽³⁾، وكان يقول "أكاد أجن من كوني مقتنعاً بفلسفه شيطانية لا يملأك عقلي إلا تصديقها، ولا يملأ قلبي إلا رفضها"⁽⁴⁾.

وفي كتابه "إميل" يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي، ويرفض الأخلاق القائمة على الوحي، وقد أغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال: "لست أخمن بوجود قواعد لسلوكك، ولكنني أجده هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحى"⁽⁵⁾، وهذا يعني أن اعتقاده في الله عز وجل قائم على أساس شخصي ذاتي لا يمد أي شخص آخر بأسس لهذا الاعتقاد⁽⁶⁾.

واما فولتير فقد اعتبر الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي أوروبا، وهو وإن لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا أن كتاباته الأدبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة إلى تمجيد العقل إلى درجة دفعتهم إلى عبادة "إله العقل" المسمى في شكل امرأة حسناء من نساء باريس⁽⁷⁾.

ويرى أن المؤمن الوحد الذي يجب أن نعرف به هو المؤمن بالله [عز وجل]، والذنكر للوحي، والإنجيل الوحد الذي يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذي كتبته يد الله [عز وجل]، وختمه بخاتمتها، والديانة الوحيدة التي يجب التبشير بها هي عبادة الله وانصي للخير⁽⁸⁾، ويريد أن يرى آخر ملوك مشنوقاً بأمعاء

(1) انظر: العابق ص 178، 179.

(2) انظر: ول دبورانت قصة الفلسفة من 289.

(3) انظر: وليم كلி رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ص 233.

(4) انظر: جيمس كولينز الله في الفلسفة الحديثة من 213.

(5) انظر: رميس عوض "الإلحاد في الغرب" من 182 وبرتراند رول "تاريخ الفلسفة الغربية" من 298.

(6) انظر: برتراند رول "تاريخ الفلسفة الغربية" من 297 وله أيضاً: حكمه الغرب 2 / 145. ترجمة: فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - المدح 72 مطابع الرسالة - الكريبي وانظر: وليم كللي رايت "تاريخ الفلسفة الحديثة" من 233.

(7) انظر: ول دبورانت قصة الفلسفة من 317 ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع - منشورات مكتبة المعارف - بيروت الطبعة السادسة د. ت.

(8) انظر: جون هرمان رانداي - تكوين العقل الحديث من 446.

بأمعاء آخر قسيس وهو ما ردهه بيدهو كما أشرنا آنفاً⁽¹⁾. ولم يتردد في إنكاره للأديان والسوحي والتنتزيل والمعجزات وعبر عن ذلك في مكتابه "مبحث في الميتافيزيقا" ومقاله الذي نشره عام 1742م بعنوان "المذهب التاليفي"⁽²⁾.

1. طوفان العلمنانية (العلمانية الشاملة):

كان من منجزات النهضة والتنوير هو "العلمانية الشاملة" أو "الترشيد" بحسب مصطلح ماكس فيبر وعلى أساس ذلك سادت النظرة المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز العالم كامن فيه غير مفارق أو متتجاوز له، وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة خالية من القداسة ومجرودة من الأسرار، ويعني ذلك أن العالم المنظور يحتوي بداخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه، وعقل الإنسان قادر على استخلاص المعلومة المعرفية والأخلاقية اللازمة لإدارة حياته وكونه⁽³⁾.

وتحاول هذه المنظومة بكل صرامة أن تحدد علاقة الدين والمطلقات والمواضيعات بكل مجالات الحياة فاما أن تنكرها في اسو الاحوال أو تهمشها في أحسنها، وكل الأمور تؤول في النهاية إلى التاريخية الزمنية النسبية⁽⁴⁾.

2. النقد العالي:

دفعت الصدمة العلمانية الشاملة العقل الأوروبي إلى اقتحام كل المقدسات، وإعادة النظر في كل المعطيات الدينية المسائدة وانعكس ذلك بشكل خاص على جانبين في الديانة المسيحية:

(1) انظر: السابق من 462، إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد لنا كم كانت أوروبا من الاختلاف بين ذكى الكراشة: الملوك، والكنيسة مما دفعها إلى ردء فعل قوية تجلت فيها ترى من مذاهب وتخارير فكرية تسير في طريق العلمنانية على المستويين اللذين عانت منهما: السياسة والدين .

(2) انظر: رمسيس عوض "الإلحاد في الغرب" من 176، 172 - 173.

(3) انظر: د. عبد الوهاب المسيري "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" 1 / 354 - 355.

(4) انظر: السابق 1 / 209 - 210.

- الكتاب المقدس.

- الوظيفة الإنسانية للدين.

أما فيما يتعلق بالكتاب المقدس فقد كانت الدراسات النقدية تزيد يوماً بعد يوم في انهيار قداسة الكتاب، فالرشديون كانوا قد طعنوا في ذلك، ولكن ظلت مطعناتهم على مستويات فردية لم تشكل تياراً جارفاً، ثم أظهر لوثر وفنجلي وكالفن بأن تشكيل الكتابات المقدسة "العهد القديم" من عمل إبراهام بن عزرا، ونيقوليوس مليرا، وإليا هوبيا⁽¹⁾. تم أعراب المثقفون اليسوعيون عن رأيهم بأن العهد القديم، قد أقحمت فيه بعض الإضافات المتأخرة ووجدوا دعماً لهم في آقوال أندریاس مزیوس أحد المثقفين الهولنديين الذي تمكن من تحديد الزمن الذي رتبت فيه التوراة⁽²⁾.

و قبل ذلك تشكك الخبر الغرياطي إبراهيم بن عزرا، وابن جرسون في صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى عليه السلام، وفي صحة نسبة سفر يشوع إليه⁽³⁾، ثم جاء باروخ سبينوزا 1632 - 1677 م في على تشكيكات وألغاز بن عزرا بناءً نقدياً هائلاً، ويكشف أن ابن عزرا تيقن أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، ولكنه لم يجرؤ على الجهر بهذه الحقيقة خوفاً من بطش الفرنسيين، ولكنه عبر عنها باللغاز استطاع سبينوزا أن يحللها، ويخلص إلى نتيجة أعلنها على الملأ وهي أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة⁽⁴⁾ لأن الأسفار تتحدث عن وقائع وحوادث وقعت بعد موسى بزمن طويل، كما تروي نبأ وفاة موسى ودفنه، وأن أحداً لا يعرف مكان قبره إلى اليوم، وأنه أفضل من كل الأنبياء الذين جامعوا بعده إذا ما قورن بهم⁽⁵⁾.

(1) انظر: زالان شازار تاريخ نقد العهد القديم ص 88 ترجمة: أحمد محمد هريدي، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2000 م القاهرة د.ط.

(2) انظر: زالان شازار "السابق" ص 88.

(3) انظر: سبينوزا في اللاهوت والسياسة ص 266 و د. محمد عبد الله الشرقاوي في مقارنة الأديان ص 65. دار الجليل بيروت - مكتبة الزهراء بجامعة القاهرة - ط 2 / 1410 هـ 1990 م.

(4) انظر: سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة ص 266 .

(5) انظر: سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة ص 269 - 271.

لقد ضاعت مخطوطات موسى الأصلية، والأسفار التي بين أيدينا تقىيت نفس المصير⁽¹⁾.

ويفي العهد الجديد فإن كتيبات الحواريين حتى وإن افترضنا أنهم أنبياء فإنهم لم يكتبوا لنا باعتبارهم كذلك، ولا كتبوا لنا كتاباتهم على أنها وحي أو بتفويض الهي، وإنما كتبوا لنا كتاباتهم على أنها مجرد أحكام شخصية وذاتية مؤلفوها وروایات تحكي قصة السيد المسيح عليه السلام⁽²⁾.

ويعتبر تشارلز بلاونت 1654 – 1693 أول تأثيри إنكليزي ينتقد الكتاب المقدس، ويتشكّك في كونه كتاباً منزلاً، نشر بلاونت أول عمل له سنة 1679 أشار فيه إلى أن الأنبياء والكهنة جماعة من المحتالين والجشعين اخترعوا الجنة والنار ليحكموا سلطتهم على العباد⁽³⁾. ونشر سنة 1693 كتابه "عرافات العقل" رفض فيه معجزات الكتاب المقدس، وأحاديثه عن الخلقة، ونهاية العالم أو بداية الخلق، وسخر فيه من قصة حواء، وقصة متواشلح الذي يقول الكتاب المقدس عنه إنه عمر أكثر من تسعمائة سنة وقصة إيقاف يوشع لحركة الشمس، وفكرة الخطيئة الأولى، كما اعتبر أنه من السخف، أن نصدق أن كوكبنا الصغير في هذا الكون الفسيح العريض هو المركز⁽⁴⁾.

وفي سنة 1753م ظهر في بروكسل كتاب بالفرنسية مجهول المؤلف يحمل العنوان التالي: "خواطر حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين"⁽⁵⁾، كان مؤلف هذا الكتاب هو الطبيب الفرنسي جان أستروك أراد أن يثبت أنه إذا كان موسى هو الكاتب للتوراة – وهو ما يخالفه فيه أكثر

(1) انظر: السابق من 341.

(2) انظر: السابق ص 330 – 344 يقول لوقا في بداية إنجيله "إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المبنية هنا، كما سلمها [لينا الذين كانوا منذ البدء معلميين وخداماً لكلمة رأيت أنا أيضاً إذ قد تبنت كل شيء من الأول باتفاق أن أكتب إليك على التوالي أيها العزيز تاوثيلس، ولتعرف صحة الكلام الذي علمت به لوقا 1 – 4.

(3) انظر: رسيس عوض "الاتحاد في الغرب" من 117.

(4) انظر: رسيس عوض "السابق" من 117، 118.

(5) انظر: رسيس عوض "السابق" من 118 وانظر: د. محمد خليفة حسن "آتجاهات نقد العهد القديم" من 94.

النقد في عصره - فإنه لم يكن شاهد عيان لكل قصصه ورواياته طالما أن موسى عاش زمن الوجود العربي في مصر ولم يكن معاصرًا لعصور الآباء وما قبلها، وإذا مكان الأمر كذلك، فكيف كتب موسى أقواله بشأن خلق العالم والطوفان وتاريخ الآباء حتى عصره، أي كل ما ورد في سفر التكوين، لذلك لا بد أنه كانت أمام موسى عليه السلام مصادر قديمة استمد منها آرائه وأقحمها داخل سفره⁽¹⁾.

وتحليله للنصوص استطاع أسترووك أن يعزل في الكتاب المقدس بين روایتين إحداهما تتحدث عن الله [هزوجل] باسم "الوهيم" وأخرى تتحدث عنه باسم "يهوه"⁽²⁾، وهاتان الروايتان مختلفتان، وكل واحدة منها تمثل رواية كاملة بذاتها، فهي تتاج زمان ومكان مختلفين⁽³⁾، ومن هنا قال ديورانت: "إن العلماء مجمعون على أن أقدم ما كتب من أسفار التوراة هما القصتان المتشابهتان المنفصلة كلتاها عن الأخرى في سفر التكوين فتتحدث إحداهما عن الخالق باسم "يهوا" على حين تتحدث الأخرى عنه باسم "الوهيم" ولذلك يعتقد العلماء أن القصص الخاصة بـ "يهوا" كتبت في يهودا، وأن القصص الخاصة بـ "الوهيم" كتبت في أفرائيم السامرة وأن هذه وتلك قد امتنجتا في قصة واحدة بعد سقوط السامرة، وفي هذه الشرائع عنصر ثالث يعرف بالثنية أكبر الظن أن كاتبه أو كتابه غير كتاب الأسفار السابقة الذكر، وثمة عنصر رابع يتالف من فصول أضافها الكهنة فيما بعد، والرأي الغالب أن هذه الأجزاء الأربع قد اتخذت صورتها الحاضرة حوالي سنة 300 ق.م. ويضيف ديورانت: "كيف كتبت هذه الأسفار؟ ومتى كتبت؟" ذلك سؤال بريء لا ضير منه ولكنك سؤال كتب فيه خمسون ألف مجلد، ويجب أن نخرج منه هنا في فقرة واحدة، ترتكه بعدها من غير جواب"⁽⁴⁾.

(1) انظر: زالمان شازلز تاريخ نقد العهد القديم من 105 ود. محمد خليفة حسن ود. أحمد محمود هويدى "اتجاهات نقد العهد القديم" من 94.

(2) انظر: زالمان شازلز تاريخ نقد العهد القديم من 105 ود. رسيس عرض "الاتحاد في الغرب" من 118 ود. محمد خليفة حسن ود. أحمد محمود هويدى "اتجاهات نقد العهد القديم" من 94.

(3) انظر: زالمان شازلز "السابق" من 105 ود. محمد خليفة حسن ود. أحمد محمود هويدى "السابق" من 94.

(4) ول ديورانت "خمسة الحضارات" 2 / 367.

وترجع أهمية دراسة أسترووك إلى أنه أول من اكتشف المنهج السليم لمعرفة مصادر السجلات القديمة عن طريق تحليل سماتها الأسلوبية، ولهذا السبب وحده يطلق عليه الناقد الأول للكتاب المقدس⁽¹⁾.

بيد أن أبرز الاتجاهات النقدية للكتاب المقدس قد جاء عبر المدرسة التاريخية الألمانية متمثلًا بجهود كل من فلاهاوزن وجراف وأتباعهم⁽²⁾ فيما سمي بـ"النقد العالي" وقد اتجه هذا النقد إلى الحفريات داخل الكتاب المقدس، والمقارنة بين النصوص، والبحث عن المصادر التي تشكل منها، والأزمنة والأمكنة التي كتبت فيها الأسفار، والتداخلات النصية التي يمكن الكشف عنها⁽³⁾.

وقد توصلت هذه الدراسات بعد بحوث مضنية، وجهود شاقة، وموازنات دقيقة إلى نتائج أجهضت قداسة الكتاب، وأسقطت عنه الهالة الميتافيزيقة التي كانت حافظة به إذ أصبحت الفكرة السائدية هي أن الكتاب المقدس رواية اختلطت فيها الحقائق بالأساطير المعبرة عن حياة الشعب الإسرائيلي وثقافته وتطوره ومعاناته⁽⁴⁾.

3. لاهوت التحرير:

واما فيما يتعلق بالوظيفة الإنسانية للدين فقد بدأ من أمريكا اللاتينية تحت عنوان "lahot al-tahrir" ومكان من العوامل الأساسية التي دفعت إلى انتشار هذا اللاهوت اهتمام العالم بقضايا الفقر والجوع فجاء هذا اللاهوت ليتحدث عن مسؤولية الدين تجاه هذه القضايا، و موقفه من المحروميين والمقهورين من البشر.

لقد دفعت الحروب العالمية والمجاعات والكوارث الكونية، وتفاقم الفقر والمرض اللاهوتيين الكنسيين إلى التساؤل عن المهمة التي ينبغي أن يمارسها الدين بيزاء هذه القضايا وعقد مؤتمران دفعا إلى ظهور علم اللاهوت التحرري:

(1) انظر: رمسيس عوض "الإلهاد في الغرب" 118.

(2) انظر: زيلمان شازل "تاريخ نقد العهد القديم" ص 131 - 141.

(3) انظر: السابق ص 131.

(4) انظر: السابق ص 147.

الأول: مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية الكاثوليكي الذي اجتمع في ميدلين في كولومبيا عام 1974 م.

الثاني: مجلس أساقفة الكنيسة لأمريكا اللاتينية عام 1979 م

وقد ارتبط هذا اللاهوت منذ عام 1975 م بشكل أساسي بقضية تحرير السود ثم بقضية تحرير المرأة. وهو يعكس علم اللاهوت فنـي حين يبدأ اللاهوت عادة من الوحي ويتجه إلى الواقع فإن لاهوت التحرير يبدأ من الواقع ويتجه إلى الوحي، ولذلك فإننا نلاحظ أن الواقع الإفريقي المثير هو الذي أنتج لاهوت التحرير. وحيث أن لاهوت التحرير واقعي فهو يرتبط بالإنسان وبالإنسانية إنه "lahoot الإنسانية" إنه لاهوت عمل في مواجهة الواقع الأليم للبشرية.

ويستند اللاهوت التحرري في ذلك على أقوال المسيح عليه السلام في محاربة الشراء الفاحش كقوله: "إن دخول جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله" (لوقا 18: 25). كذلك كانت حياة المسيح عليه السلام مشاركةً أصلية للإنسانية المتألمة فقد شفى المرضى وظهر البرص، وفتح أعين العميان وأقام الموتى، وعاش للإنسانية ودافع عنها ولذلك فإن لاهوت التحرير ينتقل مفهوم الكنيسة من سكونها تعلم لأجل الناس إلى سكونها ككنيسة الناس فتصبح الكنيسة من تحت وليس من فوق.

وبذلك يكون لاهوت التحرير هو إحياء الجانب الثوري في المسيحية الذي دُفن أكثر من ألف وتسعمائة سنة لحساب الرهبانية، إنه إعادة تشكير للكنيسة للوقوف في وجه الطغيان كما قال المسيح عليه السلام : "لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً على الأرض ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً" متى 10: 34 .

تعليق:

هذه الحركات التي قدمتنا موجزاً عنها بالإضافة إلى الفلسفات البنوية والتفكيكية هي أبرز المراجعات التي يتغذى عليها الخطاب العلماني في قراءته للإسلام عموماً والقرآن الكريم خصوصاً، وعلى ضوء ما قرأناه آنفاً من نصوص غربية يمكننا أن نفهم النصوص العلمانية العربية التي مرت معنا كقولهم: "ونذلك لا مانع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة"⁽¹⁾، وذلك بهدم الأسوار والمحضون التي شيدها الفكر المستقى والمتألق على ذاته بسياج دوغماطي مجده⁽²⁾ ولن يتم ذلك إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي والإسلامي، لا بد أن تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوروبا، ولا بد أن تهزم المسلمين، ولا بد أن يدفعوا الثمن⁽³⁾. فلا بد لنا من إزالة كثير من العقبات الكادمة التي تصرفنا عن سبيل الرشاد سبيل المدحاة⁽⁴⁾، ولن ينفعنا تحفظنا أو توهم مقاومة هذا التيار الحداثي انطلاقاً من مقولات مهترئة، وثوابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية⁽⁵⁾.

وأحسب أنه قد آن لنا أن نقول: لقد قرأ الأوروبيون كتابهم المقدس وواقعهم المجهض قراءة صحيحة واستطاعوا عبر مئات السنين أن يخلصوا إلى نتائج تتلاءم مع العالم المشهد المعطى للإنسان، ودفعوا بعقولهم إلى أقصى ما يمكن لاكتناه حقيقة واستثمار منفعة هذا العالم. وأظن أن ما قاله كل من ديدرو وفولتير يلخص الحقيقة تلخيصاً كافياً⁽⁶⁾.

(1) انظر: أركن *تاريخية الفكر* من 218.

(2) انظر: السعداوي *إشكالية القراءة* من 19.

(3) انظر: أركن *القضايا في نقد العقل الديني* من 182.

(4) انظر: فتحي القاسمي *العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً* من 15.

(5) انظر: السابق من 27.

(6) أعني رجعتم في أن يروا آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قيس.

والعلمانيون العرب يتطلعون إلى هذا المثال، ويحلمون بهذه الآمال، فهل سينعمون بالوصال؟

في الحقيقة لم يوفق العلمانيون لإصابة الهدف لـ:

- اختلاف الزمان والمكان.
- اختلاف التاريخ والحضارة.
- اختلاف العنصر الديني والمرجعية القدسية.

فليست حضارتنا هي حضارة القرون الوسطى، وليس في ديننا كهنوت كالكهنوت الكنسي، وليس قرآنا كالعهدين القديم والجديد في التأثير بالصدمة التقديمة، وليس في تاريخنا محاكم كمحاكم التفتيش، ولا إبادات عنصرية لشعوب وأمم بأكملها، ولا نهب وامتصاص لخيرات القارات الضعيفة ورميها بين أنابيب الجوع والفقر والمرض، ومهمما حاول الخطاب العلماني أن يبحث عن روابط قروسطية في تاريخنا لتبرير مشروعاته فإن الحقائق تظل مشرقة لا يمكن حجبها أبداً.

إن أمتنا ليست بحاجة للنموذج الغربي للتنوير لأن القرآن الكريم همه الأول هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور «الرَّحْمَنُ أَنزَلَنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ يَارَبِّنَا إِلَيْكَ صِرَاطُ الْمَعْزِيزِ الْحَمِيمِ» سورة إبراهيم: آية ١.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرُهَانٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ثُورًا مُبِينًا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيَدْخُلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مُّثُلَّةٍ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا» سورة النساء: آية ١74 - 175.

وأمتنا ليست بحاجة للنموذج الكنسي التحرري لأن ذلك جاء ككرة فعل على نظام الرهبة والمثالية المتطرفة والانفصام بين الإنسان والعالم الذي دعا إليه

الكهنوت المسيحي، وردة فعل على النظم القومية والفاشية والرأسمالية التي عاثت في الكون فساداً وقمعاً وإبادة . وانتهكت إنسانية البشر.

ولذلك فإن ما يطرحه الخطاب العلماني ليس لاهوتاً للتحرير بل هو أقرب إلى كونه "ناسوتاً للتدمير" إنه محاولة يائسة لقلب الأخلاق ونسف القيم، والتمرد على الفضيلة، وتجفيف منابع الروح الملتاعة في كيان الإنسان، لأنه إذا كان لاهوت التحرير الكنسي الذي يبدأ من الواقع ثم يعود إلى الوحي – إن كان هناك وحي بالمنظور الكنسي – يعد مخططاً لأن الوحي لم يهمل الواقع أبداً، فالوحي هدفه الأول إصلاح الإنسان ومن ثم الواقع، لأن الواقع لا يصلح إذا لم يصلح الإنسان، فبيان صيحة الخطاب العلماني التحريرية صيحة فاشلة لأنها إن صح أنها تبدأ من الواقع فهي لا تعود إلى الوحي أبداً . ولذلك فما يزعمه الخطاب العلماني من أن منهجه منهج صعודי بعكس الخطاب الديني الهبوطي⁽¹⁾ غير صحيح لأن منهجه أيضاً منهج هابط، وهكذا من الوحي إلى الواقع، ولكنه ليس الوحي الإلهي وإنما الوحي النفسي والعقلي وهي الثقافة الغربية . **﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحِّدُونَ إِلَىٰ أُولَئِكَهُمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنَّ أَطْعَثُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾** سورة الأنعام: آية 121.

إن الدين لا يمكن فصله عن أساسه العقدي وتحويله إلى أيديولوجية ثورية فهذه مخاتلة للمعقل الإنساني لأن الإيمان هو القاعدة المتينة للتشويير، والعقيدة هي الجذوة الحية للتحرير، و"تشوير القرآن"⁽²⁾ لا يمكن أن يجدي مع حالة الانفصام بين العمق الإيماني الفيبي والممارسة الدينية الواقعية.

ومن هنا فإن أحلام العلمانيين العرب بأن يكونوا ممثلين لدور فلاسفة التنوير الأوروبي في الفضاء الإسلامي من الصعب جداً أن تتحقق لأن الإسلام يملأ

(1). يقول أبو زيد: "إن مثل هذا المنهج [يقصد المنهج السلفي] إن اكتملت له أدوات البحث العنجمي من الدقة والاستقصاء بمتابة بياكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة [يقصد دراسته هو] بمتابة بياكتيك صاعد" انظر: نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 29 .

(2). عنوان كتاب لجمال البنا.

الحسانة الكافوية ضد هذا المشروع، ويحمل المناهضة الذاتية التي تجعله يستعصي بشدة على العلمنة.

والأأن بعد أن استعرضنا موقف المنظومة الفكرية العلمانية من الإسلام، واستنطقتنا النصوص من مصادرها الأصلية، وتجنبنا التدخل فيها حتى لا نتهم بالتجني والتحامل يمكننا أن نشير إلى الخلاصات الآتية التي آل إليها الإسلام في هذه المنظومة:

- الإسلام في المنظومة العلمانية لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والأنثربولوجي والفلسفى، ولذلك يمكن إحالة كثير من شعائره وطقوسه إلى كونها امتداداً للأساطير القديمة.
- كما يمكن بفعل تيار العولمة والحداثة أن ينهار الإسلام ويصبح شيئاً بائياً لا معنى له، ويتبخر مع الربيع، ولكن يبقى أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها.
- والإسلام الشائع اليوم هو الإسلام السنّي الأرثوذكسي وهو ليس بالضرورة أن يكون الإسلام الحقيقي لأنه لا يوجد أصلاً إسلام حقيقي، وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً، وليس لأن الله عزوجل تكفل بحفظه واستمراره واكتتماله وظهوره.
- وأن الإسلام لا يفلت من قواعد اللعبة التاريخية فقد جاء تلبية لحاجات الزمان والمكان والإنسان في الجزيرة العربية، وذلك حين تهيات مكة لقبول فكرة التوحيد نتيجة لهدير الواقع، وحتمية الظروف.
- وهكذا لعبت الظروف فيما بعد بالإسلام، وجرفته التاريخية عبر حرتقاتها الاجتماعية والتطورية فمزقته شر ممزق إلى نتف عديدة فظهر الإسلام الرسمي الأرثوذكسي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام الاقتصادي، والإسلام الشعبي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي، والإسلام الإثني، والإسلام العراقي والمصري والشامي والباكستاني والشيعي والأشعري والمعتزلي وما إلى ذلك من إسلامات ضاع في ثناياها الإسلام الصالحة الأولى.

- وما دام قد حصل ما حصل من تمزق الإسلام فهذا يعني بالنسبة للخطاب العلماني قابلية الإسلام لأن يعني دون حواجز، وقابليته للانفتاح دون ضوابط، وبالتالي ضياع الحدود والمفاهيم واختلاطها، وعندئذ يصبح الإيمان والإلحاد والحق والباطل معانٍ فضفاضة تخرج من إطار التناقض والتضاد لتدخل في حيز التماهي، وذلك لا يبقى معنى لوجود إسلام حقيقي جوهري نسوجي لأن الإسلام يصبح ما طبع في التاريخ، وهو جوهر القراءة العلمانية الذي يتلخص في أن لا نسلم بالمسلم به.
- هذا الانفتاح العلماني في فهم الإسلام وتحريفه يتقبل حتى فكرة الاجتناب المطلق للمنظومة السلفية، والوسيلة المجدية لذلك هي هدم الأصل بالأصل ذاته، واختراف المحرمات وانتهاك الممنوعات، وخلخلة العتقدات، وطرد الماضي من ثقافتنا وكنسه من أدمنتنا لنبأ الشروع في البناء من جديد.
- والبناء الجديد من الضروري أن يلبي حاجة كل الناس على اختلاف مشاربهم، المؤمنين منهم والملحدين، المستقيمين والمنحرفين، الأسواء والشاذ على حد سواء، وكل ذلك تحت مبدأ النسبية المطلقة، ومبدأ "كل شيء يجوز"، وإذا كان في الناس من يظل متطلعاً إلى التدين، ومتوهماً الحاجة إلى الروحانيات فليكن ذلك ولا بد من الاستجابة لمطالبهم وذلك باختراع أساس جديد للإسلام والإيمان تكون أكثر انتفاخاً وتواهماً مع العقلانيات الحديثة، وطرح مفاهيم عصرية للعبادة والطقوس والشعائر تكون مرنة بلا حدود، ومعقلنة بلا سيدود غيبية أو ميتافيزيقية.

هكذا تكلم العلمانيون... وهذه باختصار خلاصة القراءة العلمانية للإسلام فهل نحن بحاجة إلى نقد هذا الموقف العلماني؟⁵.

أنا في الحقيقة أتبين هنا موقف القاضي عبد الجبار⁽¹⁾ حين قرر أنه في كثير من الأحيان يغرن عرض المذهب عن الرد عليه، وذلك لوضوح فساده ولنقاشه إذا ما عُرض على الأساس والقواعد المعلومة من الدين بالضرورة. وخصوصاً إذا

(1) النظر: الهداني. القاضي عبد الجبار / المغني 9 / 5.

حاكمتنا الموقف العلماني من خلال المآل الذي خلص إليه في تزوير الصورة الجوهرية للإسلام، ومن خلال التركيبة النهجية الملغقة والمناقضة في ذات الوقت لقاصد الإسلام ومراميه.

إن الخطاب العلماني يدرك جيداً أن الأمة الإسلامية والعربية تنتمي إلى حضارة المقدس والإيمان بالملطف، وأن أي محاولة للتتجديف أو للنهوض ممحوم عليها بالفشل إذا لم تنتطلق من خلال هذين المحورين؛ الإيمان، والمقدس، إلا أن الصراع مكان قد احتدم طوال القرنين الماضيين في بلادنا بين العلمانية الغازية التي تنتمي إلى حضارة المدنس والنسبية والمادية وبين حضارتنا وثقافتنا المتشبّثة بمقادساتها ومرتكزاتها، ولأن الخطاب العلماني العربي قد تشبع بالحضارة المادية الغازية وشربها حتى الشمالة وهو في ذات الوقت يرغب أن يمسك بزمام المبادرة النهضوية أسوة بالنهمسيين الغربيين ولكن هنا واجهته حضارة قدسية متقدّطة جداً مع المادية النسبية والعدمية، ولذلك فقد وقع في مأزق التصادم بين الانتماء الفكري والثقافي من جهة والانتماء السوسيي والقومي من جهة أخرى، ولكي يتخلص الخطاب العلماني من هذا المأزق لجأ إلى محاولة التوفيق بين الثقافة التي استلبه، وبين الحضارة التي أنجبته، وكانت مقدسات هذه الحضارة وعلى رأسها الإسلام هي محور دراسته في العقود المنصرمة، إلا أن الخطاب العلماني العربي بسبب ضعفه في المواد التأسيسية الأصولية والتراصية اللازمية لقراءة الإسلام، وابنات الصلة بينه وبين مكونات حضارته، وفي ذات الوقت شراؤه بمكتسبات العلوم الحديثة والتفسيكية والألسنية فقد جاءت قراءاته للإسلام أقرب إلى التلتفيق والتزوير منها إلى التوفيق والتنوير، والسبب هو أن الخلفية المادية الكامنة وراء القراءات العلمانية المختلفة للإسلام كانت غير متوائمة مع المادة المقرؤة، في حين ظلت الأصول القريبة والملائمة للمادة المقروءة متهمة في بنية الخطاب العلماني بتكرис التخلف واللاوعي، وينظر إليها بتوجس وحذر وربما بازدراء.

وأخيراً: إذا كان العلمانيون حريصين فعلاً على نهضة الأمة وتقديمها ورقابها كما يعلنون وليس على مصالحهم الشخصية من شهرة ومجد ونجومية،

فهل يعتقدون حقاً أن أطروحتهم العجيبة والغريبة بشأن الإسلام والقرآن - كما رأينا - ستحقق هذه النهضة وهذا التقدم والرقي؟

وهل وقف الإسلام في تاريخه عائقاً أمام ازدهار الأمة، وازدهار حضارتها وثقافتها ومجتمعاتها حتى يحتاج الإسلام إلى مسخ أو ملمس أو تشويه؟ أم أن الإنسان هو الذي يحتاج إلى إصلاح وتمثل حقيقي لدين الله عزوجل، وتفاعل حقيقي مع كلمات الله جل وعلا؟ لا يشعر العلمانيون أنهم يتلاعبون بالعقل ويعيثون بالفكير وأن هذا التلاعب والعبث إذا انطلق على فئة من الناس أو جيل من الأجيال، فإن الزيف لا بد أن يظهر، والخداع لا بد أن ينكشف؟

أي مسلم يمكنه أن يقبل لهذا المسخ والتشويه للإسلام باسم الإسلام؟ بل أي عاقل حتى ولو لم يكن مسلماً يمكنه أن يقتنع بأن هذه الأفهام التي تُطرح، والأفكار التي تُعرض موصولة بالإسلام، ومستندة على نصوصه؟ إن الإسلام بطبيعته وتكوينه لا يقبل العبث، وهذا ما لاحظه المستشرقون لأنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم كمثل المحجة البيضاء، ليلاها حكناها، إنه واضح ليس فيه غموض، ويسراً ليس فيه عسر، ورجلاً ليس فيه حرج، وهذا مكمن قوته، وسر خلوده، ومظاهر عالميته وشموليته، وسبب انتشاره وإقبال الناس عليه.

إن تضييع الوقت في تأويل الإسلام وتحريفه لن يجدي شيئاً، وسوف يزيد من مأساة الأمة وتأخر نهضتها، وخيرٌ منها أن تتجه إلى العمل الصالح والبناء المثمر، لأن أمتنا ليست بحاجة إلى هدم، فليس لدينا ما يهدى، إن لدينا قواعد متينة، وأعمدة راسخة، وحصون منيعة، وتحتاج إلى بناء وبناءين، وأدوات وعاملين، أكثر من حاجتها إلى خطط ومشاريع ومهندسين.

إن مصيبة الأمة وما سيها من ذر قرون طويلة لا تتمثل في النصوص وإنما في المصوص، إنهم الحكام الذين يحولون بينها وبين أي تقدم أو نهوض، لأن ذلك يُفوت عليهم كل ألوان الابتزاز والامتصاص والفرعنة التي يمارسونها، والاستبداد الذي يقارفونه.

لا يوجد من هؤلاء من يفكر بمستقبل الأمة أو بحاضرها، بل يوجد من يفكربنفسه، وعرشه وولي عهده، لا يوجد من يفكرببنية وسائل القوة والتمكّن، ولا يوجد من يفكرببنية وسائل العيش الكريم للناس، ولا يوجد من يفكربالعلم والصناعة والاختراع والابتكار، ولا يوجد من يفكربحراسة العدل والأمن والحق وتوفير ذلك لكل الناس، وحماية المجتمع من الفساد الخلقي والانحلال الاجتماعي والرشوة والظلم والفقر والمرض، ومن هنا فنحن لسنا بحاجة إلى المشاريع العلمانية التي تطمس الإسلام، لأنّه لم يكن عقبة في وجه التقدم، بل إنّا بحاجة إلى ثورة إسلامية تعيد الإسلام إلى مقر القيادة والفاعلية، وتزريح عن طريقة المتصوّص والفراعنة والمنافقين، ليمارس دوره في ازدهار الأمة وحضارتها كما فعل ذلك من قبل.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

1. القران الكريم برواية حفص، دار التراث العربي للطباعة والنشر (د-ط)، القاهرة - مصر، (د-ت، ن)
2. ابراهيم زكريا، "مشكلة البنية او اضواء على البنوية--"، دار مصر للطباعة والنشر (د-ط)، مصر، 1976 م
3. ابراهيم السامرائي، "التطور اللغوي التاريخي"، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط (03)، لبنان، 1983 م
4. احمد قدور، "مبادئ اللسانيات"، دار الفكر، ط (02)، سوريا، 1999
5. احمد مختار عمر، "محاضرات في علم اللغة الحديث"، عالم الكتب، ط(01)، مصر، 1995.
6. احمد مومن، "اللسانيات - النشأة والتطور -"، ديوان المطبوعات الجامعية، (د-ط)، الجزائر 2002.
7. احمد حيدوش، "الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث"، ديوان المطبوعات الجامعية، (د-ط)، الجزائر، 1990.
8. احمد حسانى: "مباحث في اللسانيات"، ديوان المطبوعات الجامعية، ط (01)، الجزائر 1999 "دراسات في اللسانيات التطبيقية - حقل تعليمية اللغات -"، ديوان المطبوعات الجامعية، ط (01)، الجزائر 2000
9. احمد شروز، "المدارس اللسانية - اعلامها، مبادئها، ومناهج تحليلها للاء التواصلي -" دار الأديب للنشر والتوزيع، ط (01)، وهران - الجزائر، 2005
10. الريبيع ميمون:

"نظريّة القيم في الفكر المعاصر"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د- ط)، الجزائر، 1980

"مشكلة الدور الديكارتي"، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 1982.

11. الزواوي بغورة، "المنهج البنائي - بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات -"، دار الهدى للنشر، ط (01)، الجزائر، 2001

12. السيد الباز العربي، "الحضارة والنظم الاوروبية في العصور الوسطى"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ق (01)، ط(02)، بيروت - لبنان، 1968

13. الطيب ديبة، "مبدئي اللسانيات البنوية - دراسة تحليلية استМОنوجية -"دار القصبة للنشر، ط(01)، الجزائر، 2001.

14. امام عبد الفتاح امام، "المنهج الجدلی عند هيغل"، دار المعارف، (د- ط) مصر، 1969

15. حسن حنفي، "التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم -" ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط (05)، بيروت - لبنان، 2002

16. حنفي بن عيسى، "محاضرات في علم السنفس اللغوي" ، ديوان المطبوعات الجامعية، ط (05)، الجزائر، 2003

17. خشیر الذویی، "البنوية والعمل الادبی - دراسة بنوية شلانية (المرثية مالک بن الريب)" - مطبعة موساوي، ط(01)، سطيف الجزائر، 2001

18. خليل الموسى، "الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر" ، مطبعة الجمهورية، ط(01)، دمشق - سوريا، 1991.

19. سعد البازغی، "استقبال الآخر - الغرب في النقد العربي الحديث -"المركز الثقافی العربي، ط (01)، الدار البيضاء (المغرب)، وبيروت (لبنان)، 2004.

20. سمير امين، "تحوّل نظرية للثقافة" ، معهد الانماء العربي، (د- ط)، بيروت - لبنان، 1989.

المصادر والمراجع

21. سامي عيادحنا، مكي حسام الدين، نجيب جريئس، "معجم اللسانيات الحديث انكليزي / عربي -" ، مكتبة لبنان ناشرون، (د- ط)، لبنان، 1997.
22. صلاح فضل، "نظريّة البنائيّة في النقد الأدبى" ، دار الآفاق الجديدة للنشر، ط (02)، بيروت -لبنان، 1980
23. عبد الجليل مرقاضاً:
- "اللغة والتواصل" دار هومة للنشر والتوزيع ط (01)، الجزائر، 2000
 - "التحولات الجديدة للسانيات التاريخية" ، دار هومة للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 2002
 - "التحليل اللساني البنائي للخطاب" ، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط (01)، الجزائر، 2002
 - "في مناهج البحث اللغوي" ، دار القصبة للنشر، ط (01)، الجزائر، 2003.
 - "دراسة سيميائية ودلالية في الرواية والتراث" ، منشورات ثلاثة، ط (01)، الجزائر 2005
 - "مقاربات أولية في علم اللهجات" ، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.
24. عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف: المركبة الغريبة -أشكالية التكون والتمرکز حول الذات- ، المركز الثقافي العربي، ط 01، الدار البيضاء وبيروت، 1997.
25. عبد الله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة- ، المركز الثقافي العربي، ط 02، الدار البيضاء وبيروت، 1996.
26. عبدة عبد العزيز فلقيلة لغويات دار الفكر العربي د- ط مصر 1990
27. عبدة الراجحي علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية دار المعرفة الجامعية د- ط مصر 1992
28. عبد السلام المسدي، قضية البنوية - دراسة ونماذج - ، دار أممية للنشر، ط 01، تونس، 1991.

29. عبد القادر عبد الجليل، الاصوات الملغوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، (دـ - ط)، الاردن، 1998.
30. عبد القادر بشارة، الفلسفة العلم - من مكانة ونبوغها الى الوضعيّة وحدود المعرفة الاتسانية - دار الطليعة للطباعة والنشر ط(01)، بيروت - لبنان، 2002.
31. عصام نور الدين، علم وسائل الاصوات الملغوية - المفهون لوجياً ، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر ط01، لبنان، 1996.
32. علي حرب، نتائج النص والحقيقة - نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط03، الدار البيضاء وبيروت ، 2000.
33. عمر مهيل: - البنية في الفكر الفلسفى المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط02، الجزائر، 1993.
- البنية في الفكر الفلسفى المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط02، الجزائر 1993.
- من النسق إلى الذات - قراءات في الفكر الغربي المعاصر - ، منشورات الاختلاف، ط01، الجزائر 2001.
34. فاطمة الأطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01 بيروت، لبنان، 1993.
35. كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الانجلو المصرية، ط02، مصر 1985.
36. كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلّي - دراسات بنائية في الشعر - ، دار العلم للملايين، ط03، بيروت، لبنان، 1984.
37. طهال محمد بشر، علم اللغة العام - الاصوات - ، دار المعارف للنشر، ط 01، مصر، 1971.
38. مازن الوعر:

- قضایا أساسیة في علم اللسانیات الحدیث؛ مدخل، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ط1، دمشق - سوريا، 1988.
- دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، سوريا، 1989.

- 39. محمد عبد الرحمن بيضان، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، ط3، بيروت - لبنان، 1980.
- 40. محمد عبد المنعم خفاجي، دراسات في الأدب العربي الحديث و مدارسه، دار الجيل، ج 01، ط 01، بيروت - لبنان، 1992.
- 41. محمود سليمان يلقوت، منهج البحث اللغوي، دار المعرفة الجامعية للنشر، (د- ط)، مصر، 2002.
- 42. محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، (د- ط)، الجزائر، 1984.
- 43. محمود السعراو، علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي - ، دار النهضة للطباعة والنشر، (د- ط)، بيروت - لبنان، (د- ت- ن).
- 44. محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د- ط)، القاهرة، 1998.
- 45. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار مأمون للطباعة والنشر ط3، مصر 1979.
- 46. مصطفى السعدني، "المدخل اللغوي في نقد الشعر - القراءة بنوية -" ، المعارف الإسكندرية للنشر (د- ط)، مصر، 1987.
- 47. ميشال زكريا، "الألسنية - علم اللغة الحديث / مبادئ الإسلام -" ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 02، لبنان، 1983.
- 48. نبيل راغب، "موسوعة النظريات الأدبية" ، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر لوجمان، (د- ط)، القاهرة - مصر، 2002.
- 49. نور الدين نيفر، "فلسفة اللغة واللسانيات" ، مؤسسة أبو وجдан للطبع والنشر والتوزيع، ط1، تونس، 1993.

- رامان سلدن، "النظرية الأدبية المعاصرة"، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، القاهرة - مصر، 1998.
- رولان بارث، "الكتابية في درجة الصضر"، تر محمد نديم خشبة، مركز الانماء الحضاري ط(01)، سوريا، 2002
- روجيه غارودي:
- "وعود الاسلام"، تر: مهدي زهيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (01)، بيروت - لبنان 1984.
- فرانسوا غريغوار، "المشكلات الميتافيزيقية الكبرى"، تر: نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، (د- ط)، بيروت - لبنان، (د- ت- ن).
- فردينان دي سوسيير، "دروس في الفلسفة العامة"، تعر: صالح القرمادي - محمد الشاوش - محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، (د- ط)، طرابلس -黎بيا، 1985.
- ول ديوافت، "قصة الفلسفة - من افلاطون الى جون ديوبي -"، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط (04)، بيروت - لبنان، 1979.

- ❖ جون ستروك، "البنيوية وما بعدها - من ليفي شتراوس الى دريدا -" ، تر: محمد عصفور، "عالم المعرفة" ، العدد: 206، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت فبراير 1996.
- ❖ عبد الرحمن الحاج صالح، "مقال: مدخل الى علم اللسان" ، "اللسانيات" ، معهد العلوم اللسانية والصوتية، المجلد الثاني، العدد الاول، الجزائر، 1972
- ❖ عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدثة - من البنوية الى التفكيك -" ، "علم المعرفة" ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، العدد: 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، اغسطس / فیсан 1998
- ❖ جمال حضري، مقال: "اللسانيات واثرها في نشأة البنوية والاسلوبية" ، "المبرز" ، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة - الجزائر، فيفري 2002
- ❖ نوال الهدى لوشن، "مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي" ، المكتبة الجامعية (د- ط)، مصر، 2000
- ❖ وائل بركات، "مفهومات في بنية النص" ، دار مهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط(01) دمشق - سوريا، 1996
- ❖ يمنى العيد (دجكمة صباح الخطيب)، "في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي" ، دار الأدب، ط(04)، بيروت - لبنان، 1999
- ❖ "تاريخ الأدب الغربي" ، تاليف: نخبة من الأساتذة المختصين، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ج (01) و (02)، (د- ط)، دمشق - سوريا، (د- ت -ن) .
- ❖ عبد الغني بارة، مقال: "البنيوية بين النموذج اللساني والمعنى الفلسفى" ، "المبرز" ، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة - الجزائر، فيفري 2002
- ❖ ميشال فوكو، "البنيوية والتحليل الأدبي" ، تر: محمد الخماسي، "العرب والفكر العالمي" ، مركز الاتمامات القومي، العدد الاول، بيروت -باريس، شتاء 1988 .

- ❖ ميجان الرويلي وسعد البازغى، "دليل الناقد الأدبي: أضاعة لا كثُر من سبعين ثياباً ومصطلحاً نقدياً معاصرًا"، مركز الثقافة العربية، ط (03)، بيروت - لبنان، 2002.
- ❖ كامران قرة داغي، مقال: "البنيوية من وجهة نظر سوفيتية"، "الاقلام"، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، دار المباحث، العدد الحادى عشر، السنة الخامسة عشرة، بغداد - العراق، 1980.
- ❖ هوجيرة لعور، مقال: "التحليل البنوي للأسطورة"، "المبرز"، المدرسة العليا للاستاذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزارة - الجزائر، فيفري 2002.
- ❖ وفاء محمد كامل، مقال: "البنيوية في اللسانيات"، عالم الفكر، المجلد (26)، العدد (02)، أكتوبر - ديسمبر 1997.

المراجع المترجمة:

- اندريله مارتينه، "مبادئ اللسانيات العامة"، تر: احمد الحمو، المطبعة الجديدة، (د- ط)، سوريا، 1985.
- برتراند رسل، "تاريخ الفلسفة الغربية"، تر: زكي نجيب محمود، مرا: احمد امين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط (02)، القاهرة - مصر، 1968.
- جان بياجيه موئين، "تاريخ علم اللغة - منذ نشاتها حتى القرن العشرين -" تر: بدر الدين القاسم، مطبعة جامعة دمشق، (د- ط)، سوريا، 1972.
- جان بيرو، "اللسانيات"، تر: الحواس مسعودي ومفتاح بن عروس، دار الأفاق، (د- ط)، الجزائر، 2001.
- جون هارمن راندال، "تكوين العقل الحديث"، تر: جورج طمعة، مرا: برهان دجاني، تق: محمد حسين هيكل، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ج (02)، ط (02)، بيروت - لبنان، 1966.
- جون ليونز "نظريّة تشوش مسكي اللغويّة"، تر وطبع: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط (02)، مصر، 1995.

- جيفري ساميرون، "المدارس اللغوية - التطور والصراع -" تر: احمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط(01)، لبنان، 1993.

المراجع الاجنبية:

- Andrée martinet ,"*éléments de linguistique générale*", Armand colin , paris, 1970.
- Ferdinand de saussure ,"*cours de linguistique générale*", édition critique préparée par tulio de mouro , poyot , paris , 1985
- Criulio C , le pschy ,"*la linguistique structurale*", traduit par: louis jean calvet , petite publiothéque poyot , paris , 1976.
- Oswald ducrot ,"*qu'est -ce que le structuralisme ! 1. le strueturalisme en linguistique*", édition du seuil , paris , 1968.
- Patrick guelpa ,"*introduction à la l'analyse linguistique*", armand colin , masson , paris , 1997.

